

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

24
1992

Sommaire

	Page
Éditorial	
Claude BAECHER	3
Terre et identité en Amérique latine	
Pedro E. CARRASCO	5
Au sein des mutations présentes, la mission de l'Église en Afrique du Sud	
David Luka MOSOMA	11
A qui appartient la terre ? – Quelques réflexions sur la conception de la terre dans la Bible	
Jean-Pierre ZURN	26
Au carrefour de l'animisme, du colonialisme et du christianisme	
Philippe CHANSON	35
Foi populaire et Bible aux Caraïbes francophones	
Père Michel MÉRANVILLE	46
En hommage à David J. Bosch	
Hans KASDORF	54
Perspective sur la mission	
David J. BOSCH	64
Revue de livres	78

«Et si mes voisins étaient musulmans ?»

Cette question sera abordée sous divers aspects dans notre prochain numéro (n° 25). Ce sera un numéro spécial plus volumineux que de coutume, et qui paraîtra au début de février 1993. Il sera entièrement consacré à l'islam et aux relations avec les musulmans dans divers contextes géographiques et sociologiques. Il sera publié en co-édition avec le Centre International Réformé John Knox.

ÉDITORIAL

Claude BAECHER^a

On n'a jamais fini d'apprendre à aimer intelligemment..., à traduire et à communiquer dans la perspective de Dieu. Jamais fini non plus de changer de mentalité, de façon de voir, de se convertir ; jamais fini de voir son jugement être transformé. N'étant pas neutres notre propre culture et les schémas qui modèlent nos manières de penser se trouvent parfois sévèrement mises à mal. Et c'est bien ainsi.

Ce Jésus dont je veux transmettre la bonne nouvelle correspond-il vraiment à celui que révèle l'Écriture ? La justice que j'essaie de vivre et dont je veux parler reflète-t-elle des exigences sur lesquelles l'Écriture met l'accent ?

Il existe ainsi de ces petites choses «mineures» que le Seigneur veut grandes et de ces choses grandes à mes yeux de chrétien occidental du vingtième siècle et que le Seigneur veut petites. C'est une question de perspective, perspective qui affecte ma vision du monde, c'est-à-dire ma manière de vivre et de m'orienter. Jésus le savait bien lorsqu'il reproche à des religieux d'être des «guides aveugles» ou des «insensés aveugles». Il s'adressait à ceux-là mêmes qui «courent la mer et la terre pour gagner un seul prosélyte, et... lorsqu'ils le trouvent le rendent digne de la géhenne, deux fois plus» qu'eux-mêmes (Mt 23 : 16, 23-24). Jésus leur dit qu'ils filtrent le petit moucheron (dans leurs boissons) mais qu'ils gobent un énorme chameau (selon le Lévitique, animal impur et impropre à la consommation) ! Ils ont perdu le sens de la proportion des choses. Il y a des

a) Claude BAECHER est Professeur principal de la section francophone de l'École Biblique Mennonite Européenne du Bienenberg (près de Bâle, Suisse).

éléments qui sont importants aux yeux du Seigneur, et d'autres qui sont secondaires, et il convient que nous nous laissions inspirer par ces priorités.

Le sens de la proportion dans les choix éthiques dont manquaient les «guides aveugles» est explicité dans l'enseignement de Jésus, et il a été pris au sérieux par les communautés chrétiennes primitives. A travers l'enseignement de Jésus et des apôtres (on peut penser, entre autres, à cette parole révolutionnaire : «Il n'y plus ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre...»), les chrétiens avaient accès à la perspective de Dieu, et dès lors ils étaient, à leur niveau, les acteurs d'une histoire dont ils pouvaient saisir les enjeux.

Proportion dans les choix éthiques, disions-nous. On reparle beaucoup de xénophobie ces temps et nul ne peut véritablement s'empêcher de percevoir le problème du point de vue particulier de sa nation, de son village ou de sa tribu. Les débats qui ont préparé nombre de consultations démocratiques sur l'Europe, les tensions ressenties dans bien des pays d'Orient, de l'ancien bloc communiste, en Amérique du Nord comme dans des pays d'Afrique, ont amplement donné voix aux sentiments de peur. Devant une telle actualité, la réflexion missiologique devrait redonner une perspective, rétablir les proportions. Certes, réfléchir à notre mission gardera toujours un caractère «dérangeant», car nous baignons souvent dans une mentalité corrompue. Mais la réflexion missiologique a, entre autres, la précieuse vocation d'identifier nos peurs, d'en débusquer l'origine et d'ouvrir des pistes pour les surmonter – tant au plan individuel que dans les groupes et les institutions (fussent-ils missionnaires).

Dans ce numéro il est question d'images de Dieu, de la visée de Dieu à travers la mission qu'il confie à l'être humain, et des perceptions de la terre... en particulier dans le contexte des spoliations dont furent victimes les populations indigènes en Amérique latine et en Afrique du Sud. «Perspectives... missionnaires» mérite encore une fois bien son nom. Laisseront-elles encore une fois la perspective biblique affecter nos manières de voir – c'est-à-dire notre mentalité ?

Quand on sait qu'un changement de cap d'un tout petit degré suffit à nous amener à des lieues de l'endroit visé initialement, il y a bien des raisons d'espérer. Un changement de perspective n'est pas toujours le travail du diable !!! L'Évangile ne va pas changer parce que la compréhension que nous en avons, elle, aura changé.

AMÉRIQUE AN 500

Terre et identité en Amérique latine

Pedro E. CARRASCO

A l'occasion du 5^e centenaire de la «découverte» de l'Amérique, nous poursuivons la réflexion amorcée dans notre dernier numéro par trois articles centrés sur la question de la propriété et de la gestion de la terre – tant en Amérique latine qu'en Afrique du Sud.

Découvertes

L'Amérique n'a pas été découverte. Le discours rationaliste européen met dans la notion de découverte à la fois une idée de première rencontre et d'invention. Le monde occidental riche de la force créatrice que lui donnaient des capacités de navigation et d'expansion qui étaient à leur sommet, est arrivé sur le continent américain comme s'il était vide et s'est habitué à parler de l'arrivée espagnole en termes de découverte et de

*Le Seigneur nous a fait arriver
en ce lieu, et il nous a donné ce
pays, un pays ruisselant de lait
et de miel.*

Deutéronome 26 : 9 (TOB)

*La terre du pays ne sera pas
vendue sans retour, car le pays
est à moi; vous n'êtes chez moi
que des émigrés... elle sera
libérée au jubilé, et l'homme
retournera dans sa propriété.*

Lévitique 25 : 23 et 28 (TOB)

*En marche, les humbles !
Oui, ils hériteront la terre !*
Matthieu 5 : 5 (trad. Chouraqui)

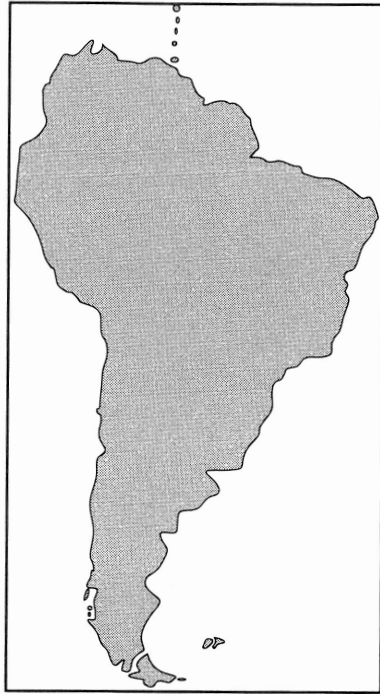
réinvention du monde. En leur temps, quelques-uns se sont même risqués à parler d'arrivée des premiers hommes en terre américaine. Dans le discours habituel, c'est presque une réussite européenne qu'un continent soit là juste au bon moment. Colomb a eu raison de ne pas se décourager : il lui a suffi d'attendre quelques heures ou quelques jours et la terre a surgi.

Dès lors rien ne fut plus comme avant. L'arrivée des Européens sur le continent américain donne à voir la violence d'une civilisation qui se pense (ou se prétend) chrétienne. Elle permet de mettre le doigt sur les lacunes et les erreurs fondamentales de la conception de l'homme véhiculée jusqu'alors par l'Église et la société. Elle montre à quel point la civilisation dite occidentale n'a été fondée que sur l'expansionnisme et la volonté d'accumulation économique. Avec l'arrivée des Européens sur le continent, c'est l'homme dans sa globalité qui se découvre, avec sa faiblesse et sa puissance, avec ses crimes et sa passivité, avec sa naïveté et sa cupidité mortifère. Par ce simple voyage vers l'autre, l'âme humaine fut à jamais déchirée.

La **découverte** fait du monde une sphère. Désormais, on est condamné à se savoir locataires d'une même réalité planétaire. On est dans une sphère hors de laquelle il n'y a pas d'échappatoire : on y vit et on y meurt, on y engendre et on y tue. Pour nous les humains, l'ici-bas devient tout simplement l'ici. La terre, mais aussi le sol en tant que tel, devient source de sens et repère pour la compréhension de l'homme. L'Indien qui vivait sur sa terre, dans son pays est chassé vers la mort ou l'anomie par des hommes et des femmes qui tentent ainsi de se faire un nom, qui cherchent, à travers cette nouvelle terre, à se donner une identité nouvelle. Désormais la foi, la volonté civilisatrice et la convoitise de l'or seront des raisons de donner la mort. Mais au fond, c'est la quête du contrôle de la terre et de ses ressources qui sont les mobiles du crime. Le monde est clos ; la planète est fermée. Aussi l'homme peut **tout posséder** ; alors il cherche à tout posséder.

Destins

Cette conquête fait changer l'histoire de cap. Le Sud du continent, c'est-à-dire le Grand Sud, où vivaient quelques-unes des plus formidables civilisations que l'homme ait conçues, est devenu terre de reconquête. Certes il y eut des hommes et des gestes d'exception, mais siècle après siècle les hommes convaincus de détenir la foi juste, habitués à éliminer systématiquement toute autre mode de vie, se consacrèrent à la destruction formelle de la vie, des idées et des formes de culture que leurs prédécesseurs, au nom de la foi, avaient créé sur le même espace. Pour sa part, le puritanisme anglais, fils d'une certaine foi protestante européenne, se structure autour de la quête salutaire de nouvelles terres. Les idéologies trouvent ainsi un monde où germer et grandir : aucune vérité ne peut vivre sans se ressourcer à une terre très concrète. Ainsi les États Unis d'Amérique furent fondés dans le rêve idéologique d'une nouvelle terre promise. La mort de milliers d'Indiens dans le Nord du continent fut perçue comme un acte de conquête, comme une reprise historique des luttes de Josué pour chasser les païens des terres saintes qui ne sont dignes que de l'homme blanc, protestant et anglo-saxon. Nous ne dirons rien ici sur la destruction radicale des Indiens du Nord. Nous nous en tenons à la situation de l'Amérique du Sud.



Le christianisme, lui aussi, est devenu un monde clos. Incapables de s'ouvrir à ce qui leur était autre, les nouveaux venus ont effacé humanité et culture locales. Incapables de comprendre ce qui s'offrait à eux, ils ont tué. Effrayés par l'inconnu, ils ont à leur tour semé la peur. Ils firent distribuer la terre par les religieux qui, de manière unilatérale, se sont accordé à eux-mêmes le droit d'exploitation du monde au nom d'un dieu qui, selon eux, était le Dieu de la Bible, mais qui, de fait, n'était autre qu'un dieu païen. Ce qu'ils ont appelé évangélisation a consisté en la conquête du pouvoir, et partant du profit, sur le plus grand territoire possible.

L'Indien fut dépossédé. Les peuples furent spoliés. Leurs terres furent détruites et reprises par la main européenne qui cherchait dans le sol ce que l'Indien y avait laissé au cours des siècles. Et la perte de la terre a changé les hommes, a modifié les mentalités, a fermé les canaux de communication et a détruit la liberté.

Sensibles à la violence que représentent ces spoliations, des personnes bien intentionnées lui donnèrent des réponses idéologiques. Désormais les Indiens furent reconnus comme des personnes humaines à part entière : ils avaient une âme. Leur civilisation – la richesse de leur monde antérieur – acquit une valeur. La rencontre meurtrière avec les Européens fit l'objet de plaintes. Quelques-uns parmi ces Occidentaux sont allés jusqu' à reconnaître pieusement, soit sur le ton du triomphalisme ancestral de la raison, soit avec les accents de la culpabilité responsable, les exactions qu'au nom du besoin d'**avoir** l'Europe a commises, au risque de tuer l'**être**.

De nos jours, le rêve de l'or comme symbole majeur de la richesse a laissé la place au savoir. C'est l'ère où des intellectuels occidentaux viennent chez nous chercher ce qui fera leur réussite et leur gloire. Avec la même efficacité mais d'autres armes, ils approchent l'Indien pour l'observer : l'Indien comme personne devient leur source de capitalisation. Pour couvrir cette pratique, on parle de retour aux sources, de redécouverte des valeurs indiennes, de restauration de la conscience précolombienne. Ainsi le monde digne et libre de l'Amérique

du Sud devient le soutien des nouvelles quêtes intellectuelles de sens, le matériau des nouveaux mythes et superstitions d'un monde en quête de rêves porteurs.

Terres

Mais le passéisme ne restaurera pas les peuples indiens et métis complètement dépouillés. La logique de la pénétration européenne n'est pas seulement l'exportation de quelques idées et attitudes nouvelles. Les Indiens des Amériques ont moins besoin de discours que de terres labourables, moins besoin de reconnaissance idéologique que d'accès à la santé et à l'éducation, moins besoin de plaintes passéistes et de rêves de restauration que d'outils et de marchés dignes et respectueux de leur travail.

Aujourd'hui, se battre pour la cause indienne, c'est défendre les territoires actuels et lutter pour la reconquête des territoires usurpés aux communautés indiennes modernes. Actuellement, au Chili des Indiens sont menacés, par des entreprises d'exploitation forestière ou de grands propriétaires terriens, de se faire expulser de territoires qui leur appartiennent depuis des générations. De même, au Brésil, le drame des victimes de l'invasion systématique par les entreprises forestières ne peut être résolu par un discours sur les douleurs d'une confrontation passée mal gérée. Le sol américain n'a pas encore été libéré de la présence du conquistador étranger ou des petites minorités nationales qui continuent à s'approprier les terres pour leur propre profit.

L'identité des Indiens est liée à la terre. Le respect d'un territoire suffisant et productif, d'un territoire qui revient de droit aux communautés indiennes vivant sur le continent, est le fondement de toute relation digne avec elles. Prêcher l'Évangile sur ce continent présuppose qu'on reconnaisse le droit fondamental des peuples qui l'habitent à disposer d'une terre libre sur lesquelles ils soient libres. Tout autre approche ne serait que des mots cherchant à justifier l'injustifiable. Pour les peuples d'Amérique latine, comme tout autre peuple, la

terre constitue le cadre de références concret qui peut assurer sa survie, sa stabilité et sa réussite historique. C'est pour cette raison que nos œuvres d'entraide doivent s'engager derrière, avec et pour les organisations indiennes qui se battent aujourd'hui au Salvador, en Colombie, au Brésil, en Equateur, au Chili, au Pérou, en Bolivie, aux États Unis, au Canada et partout où les hommes et les femmes sont forcés de quitter leur sol pour céder la place à la logique de l'argent et de la force.

Il n'y a pas d'identité sans terre. Découvrir cette réalité fondamentale de la foi chrétienne pourrait être une manière de découvrir véritablement l'Amérique.

Pedro E. CARRASCO

Métis de souche indienne et européenne, Pedro E. CARRASCO est né au Chili en 1954. Au terme d'études de théologie et de sociologie à Mexico, il obtient deux licences puis un doctorat en sociologie de la religion à la Faculté de Sciences Humaines de l'Université de Strasbourg. Depuis 1988, il est pasteur en paroisse dans l'Église Réformée Évangélique de Neuchâtel. Il est marié et père de deux enfants.

Au sein des mutations présentes, **LA MISSION DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE DU SUD^a**

David Luka MOSOMA

C'est dans une agglomération minière de Phalaborwa (Nord-Est du Transvaal), où ses parents vivent encore aujourd'hui, que David Luka Mosoma, né en 1948, a suivi sa scolarité primaire. De là, il est allé à l'école secondaire de Bokgaga, où il entre en contact avec l'Église Presbytérienne Évangélique (issue de la Mission Suisse), dans laquelle il fait sa confirmation (Paroisse de Shiluvane).

L'Église l'accepte comme candidat au pastorat et l'envoie en formation au Séminaire interconfessionnel d'Alice (Province du Cap); Séminaire qui peu de temps plus tard dut, sous la pression gouvernementale, se déplacer au Natal. Consacré

a) [NdTrad.] Cet article a été publié en anglais dans la revue *Theologia Evangelica* XXIV (sept. 1991), pp. 31-36. Depuis lors, la situation en Afrique du Sud a évolué, mais le processus de négociation a connu des obstacles sérieux et n'a pas encore abouti à de nouvelles élections et à une nouvelle constitution. L'auteur raisonne et écrit en théologien sud-africain noir, solidaire de ses compatriotes et de leurs communautés ecclésiales d'où son usage de la première personne du pluriel dans les allusions à l'Église et à sa mission en contexte socio-politique sud-africain. Nous respectons également les références de Mosoma aux publications, en général américaines, qui soutiennent sa réflexion, mais nous tentons une traduction en français pour toutes les citations de ses sources. A cet égard, voir la bibliographie en fin d'article.

pasteur en 1973, David Mosoma est envoyé dans la paroisse de Mamitwa (Nord du Transvaal). Il y rencontre Salomé Mhlongo qui deviendra sa femme. Trois enfants naissent de cette union : Faith, Davidson et Candida. Puis à Atteridgeville-Saulsville, où il assume sa deuxième charge pastorale, il entre en contact avec les milieux urbains noirs, en pleine tension politique. C'est dans ce contexte riche en défis que Mosoma décide de poursuivre l'étude de la théologie en prenant sur son temps de loisir et de sommeil. En 1985, il obtient sa licence en théologie à l'Université d'Afrique du Sud, une institution multiraciale de réputation progressiste. Sur cette lancée, doté d'une bourse d'études, il se rend à l'Université de Princeton aux USA où il obtient le grade de Docteur en théologie en 1991. Sa thèse de doctorat tout comme deux articles publiés en 1991 montrent en Mosoma un théologien noir soucieux de fidélité à l'Évangile, de courage prophétique et d'engagement lucide dans la lutte actuelle pour une Afrique du Sud où la justice et le partage puissent enfin commencer à se réaliser. A l'heure actuelle, David Mosoma enseigne au Département de théologie systématique et éthique à la Faculté de Théologie de l'Université de l'Afrique du Sud.

Théo. R. Schneider



1. Introduction

Comment édifier notre nation dans la justice et la paix, le **shalom** biblique ? L'article qui suit examine quelques-uns des moyens concrets qui s'offrent à nous pour construire un nouvel ordre politique sud-africain à la fois juste et démocratique. Dans notre réflexion, nous cherchons à identifier et proposer les choix auxquels un regard centré sur le Christ doit logiquement nous conduire.

On ne monte pas une entreprise du bâtiment pour édifier une seule maison, mais bien avec l'espoir de se faire une renommée dans la construction en général. Il en va de même pour une Église axée sur sa mission et dont l'activité missionnaire ne saurait s'épuiser dans un effort unique. La mission authentique suppose en effet un engagement continu. En d'autres termes, le

travail missionnaire doit constamment figurer au programme de la vie quotidienne de l'Église.

Par ailleurs, lorsqu'on soulève la question de la mission de l'Église aujourd'hui, on est immanquablement conduit à considérer la nature même de l'Église, c'est-à-dire sa raison d'être. On ne saurait en effet parler de la mission sans examiner au préalable comment l'Église en tant que telle conçoit ce qu'elle est. Or c'est dans la fidélité à la mission de Dieu que L'Église découvrira en priorité la source de sa propre mission. En outre, si nous définissons l'Église comme étant le corps du Christ, nous sommes amenés à établir une relation entre ce corps qu'est l'Église et les êtres humains à nos côtés «dont la société a brisé le corps» (Cone, 1986, p. 142). En vertu de la relation «corps de Christ» et «corps humains» – et cela particulièrement dans un contexte socio-politique où des êtres humains sont injustement exposés à la douleur physique, la souffrance et la mort – l'Église est appelée à incarner la mission de Dieu dans ses activités.

Tout comme un État présuppose l'existence préalable d'un peuple, l'Église précède en quelque sorte sa mission. En d'autres termes, si l'Église, de par son existence même est nécessairement conduite à envoyer des hommes et des femmes dans le monde, selon la charge qu'elle a reçue, il s'agit pour elle, avant tout, d'être conforme à sa nature propre.

2. Que l'Église soit vraiment l'Église

L'Église en Afrique du Sud est marquée par les phénomènes de race et ce sont des critères raciaux qui colorent sa conception de la justice et de la paix. Par exemple, les membres d'une même dénomination ecclésiastique se répartissent souvent en paroisses blanches dans les faubourgs habités par les Blancs et en paroisses noires dans les faubourgs habités par les Noirs. Ainsi on obtient manifestement un clivage racial dans l'Église, d'où une sérieuse mise en danger du témoignage prophétique que devraient rendre les chrétiens. Le théologien James Cone tire d'un état de fait de ce genre la constatation qu'«aucune

Église ne peut prétendre agir au nom du Seigneur, si l'activité des croyants trouve clairement son modèle dans une société marquée par des facteurs de race, de classe, ou de sexe». (Cone, p. 144).

Pour que l'Église réponde à l'invitation de se montrer fidèle à sa nature, elle doit s'engager dans une mission envers elle-même, et cela avant de se prétendre devoir édifier une nouvelle réalité nationale. L'Église en Afrique du Sud doit d'abord passer par une transformation radicale avant de prendre activement part à la création d'une société renouvelée. Lorsque l'Église s'habitue à ses divisions, voire les encourage, elle ne peut que porter des fruits de division. En d'autres termes, une Église divisée par des facteurs raciaux, non seulement trahit son identité, mais de plus elle entrave son rôle de partenaire de l'édification de la nation. Il nous faut par conséquent prendre à notre compte la question que soulève Cone : «Avons-nous le droit de prétendre que les Églises établies sont la réalisation du peuple de Dieu, si par leurs activités tant internes que dans la société, elles contredisent manifestement celui qui veut faire d'elles son peuple ?» (Cone, p. 142).

Il y a plus : pour que l'Église soit vraiment l'Église, elle doit soumettre à un sérieux examen les valeurs et les normes qui sont à la base de son existence et de sa tâche. Nous pensons en particulier à deux vertus chrétiennes dont la mission de l'Église ne saurait se passer, à savoir l'amour et la justice. Nous soulignons souvent l'importance de ces deux qualités pour la vie chrétienne, mais nous ne considérons que trop rarement leur portée réelle pour notre témoignage. Je désire insister sur le fait qu'une personne prête à aimer ne saurait fixer une limite à sa volonté d'amour. Il ne faut pas que l'amour pour notre conjoint ou pour les gens de la même race que nous, aussi important qu'il soit, occulte pour nous le caractère inconditionnel de l'acte d'aimer, son absence de toute discrimination. En outre, l'amour véritable ne s'épuise pas en une seule démarche, car il vise à devenir une habitude, une activité quotidienne.

Il en va de même d'une personne disposée à pratiquer la justice. Cette personne ne se bornera pas à accomplir un acte de

justice isolé, mais bien une série ininterrompue d'actes justes, qui la qualifieront comme étant adonnée à la justice. De plus, la justice n'a d'autre fondement que l'amour. Vouloir l'une sans l'autre relève d'une grave incompréhension.

L'Église pourrait être tentée de réduire sa mission à un rôle d'ambulancière, accourant sporadiquement au secours des pauvres à coups de collectes. Si la justice et l'amour la motivent vraiment, l'Église ira plus loin et s'attaquera aux structures politiques et économiques qui engendrent la misère matérielle. Trois tâches l'attendent alors. Dans un premier temps, l'Église se livrera à une analyse rigoureuse de la société, pour y discerner les forces inhérentes au système politique ambiant et voir aussi pourquoi ces forces ont comme résultat de malmenier le tissu social. Deuxièmement, l'Église est appelée à définir la nature spécifique de ses relations avec les mouvements de libération nationale. Finalement, l'Église doit prendre le temps de porter un regard critique sur elle-même. Il arrive en effet que l'Église s'investisse à tel point dans les urgences de son ministère qu'elle laisse passer les occasions de s'examiner elle-même. Or un effort d'autocritique s'impose à elle, dans la mesure où elle cherche à discerner les points forts ou faibles de son engagement dans la société, ou lorsqu'elle se pose la question de son influence sociologique réelle.

3. L'idée d'une «nouvelle» Afrique du Sud

L'Église est-elle capable d'apporter une contribution marquante à l'élaboration d'un nouvel ordre politique en Afrique du Sud ? Cela dépendra en partie de sa capacité à décoder le discours politique. Les mouvements politiques ont en effet tendance à récupérer le langage de l'Église et de la religion, pour mieux asseoir leur légitimité aux yeux des masses. On y parle à tort et à travers d'une «nouvelle» Afrique du Sud, si bien qu'on peut se demander si cette **nouveauté** n'est pas en train de devenir une sorte d'opium du peuple. Ceux-là même qui portent la lourde responsabilité d'avoir mis en place le système inique d'apartheid cherchent maintenant à nous faire avaler leur conception d'une nouvelle Afrique du Sud. Ils

cherchent à imposer d'en haut leur idée de nouveauté comme quelque chose que les masses opprimées devraient pouvoir entériner et célébrer avec reconnaissance.

La vraie justice ne peut se définir que par rapport aux pauvres, aux nécessiteux et aux malheureux. Il en va de même avec l'idée d'une nouvelle Afrique du Sud : dans quelle mesure les pauvres et les opprimés vont-ils y trouver réellement leur compte ? Une déclaration récente (1986) des évêques catholiques américains parle d'une justice mesurée à l'aune des pauvres et des exclus de la vie politique. Voici ce que les évêques écrivent :

La Bible et l'enseignement de l'Église nous apprennent à évaluer le degré de justice d'une société en examinant le sort que cette société réserve aux pauvres. Dans l'Ancien Testament, la pratique de la justice représente un signe essentiel de l'alliance conclue par Dieu avec son peuple. La façon dont on traitait les pauvres et les démunis en Israël - veuves, orphelins et étrangers - constituait le critère décisif de justice.

Le gouvernement américain a beau parler depuis des années du «rêve américain», jusqu'à ce jour, seule l'élite au pouvoir a pu en tirer véritablement profit. Dans la même ligne, le discours sur une «nouvelle Afrique du Sud» doit être dénoncé pour ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire une utopie, une fraude politique. Comment peut-on prétendre mettre en place un nouvel ordre sud-africain, tant que l'on ne permet pas aux autochtones de retourner sur leurs terres ancestrales et tant que le carnage, la violence et la mort continuent à marquer la vie quotidienne dans les faubourgs réservés aux Noirs ?

Ceux qui sont prêts à accepter sans autre l'idée d'une nouvelle Afrique du Sud participent en fait à l'élaboration

d'une utopie frauduleuse. Celle-ci risque fort de ne réserver à nos concitoyens noirs qu'une existence marginale, dans les ghettos politiques et économiques d'antan.

Le fait est qu'on manipule la notion de «nouveau» comme si elle désignait quelque chose d'achevé, alors qu'elle devrait signaler l'amorce d'un long processus d'élaboration. L'Afrique du Sud ne pourra s'appeler «nouvelle» que le jour où le contrôle de la terre et son usage auront été restitués aux populations autochtones. Sans restitution, on ne saurait instaurer la justice et la paix en Afrique du Sud. Nous reviendrons ultérieurement sur cette affirmation.

4. Option de base et visée prophétique

Pour constituer vraiment l'Église en Afrique du Sud, les chrétiens doivent adopter ouvertement une attitude prophétique. Une telle option de base permettrait à l'Église de se prononcer sans ambages pour ou contre tel ou tel programme politique. Cela revient à dire qu'une tendance politique donnée, quelle qu'elle soit, ne représentera pour les chrétiens qu'une approximation, et non pas un modèle parfait et définitif de gouvernement. Dès lors, si l'Église veille à sauvegarder son rôle prophétique dans le processus de prise de conscience nationale, elle doit se garder de soutenir en exclusivité une visée politique particulière. Au sein de la communauté noire, l'Église usera donc de son autorité morale pour favoriser la création d'activités politiques ouvertes au dialogue. Nous avons besoin aujourd'hui de vivre dans une atmosphère qui encourage l'expression libre d'opinions politiques, et qui permette à des tendances ou des idéologies divergentes de coexister.

L'option de base prophétique devrait garantir une portée morale et critique à l'action de l'Église... «L'intégrité de l'Église se joue dans la fidélité au dessein de Dieu pour l'humanité et dans le refus du racisme que cette fidélité implique» (Paris, 1985, p. 12) [...]

Pour décrire une communauté à orientation prophétique, Robert Webber utilise le concept de «communauté diacritique». Voici, entre autres, ce qu'il écrit :

L'Église ne constitue pas seulement une communauté critique, mais bien diacritique. L'approche critique met le doigt sur une erreur, alors que l'effort diacritique, lui, va plus loin en identifiant une attitude alternative. Par conséquent, l'Église ne cherchera pas seulement à critiquer et contredire les options et les projets du monde ambiant, mais elle proposera une option différente, un projet alternatif. (Webber & Clapp 1988, p. 56)

Pour Webber, l'Église ne saurait assister passivement au déroulement des événements politiques et sociaux. Elle s'efforcera d'asseoir ses propres activités sur la base des actes du Christ lui-même, en d'autres termes sur une christopraxis. Le projet d'une telle praxis dans la société trouvera sa source et son exemple dans l'impact social du ministère du Christ. Or le projet que le Christ nous propose considère la justice comme une participation à la vie dans sa globalité.

Webber le dit clairement : «Une communauté diacritique veillera sans cesse à ne pas orienter son programme d'action d'après un modèle politique ou économique donné, mais bien sur l'histoire même de Jésus.» (1988, p. 57). Et pour renforcer cet avertissement, Webber cite le sociologue Peter Berger qui affirme : «Si tous tes voisins de quartier sont d'accord avec toi, tu ne sauras te faire passer pour un prophète.» (1986, p. 35) Une telle attitude de vigilance n'écartera pas sans autre les enseignements que les économistes et leurs collègues en sciences sociales peuvent nous offrir. Il s'agit simplement, pour Webber, d'encourager l'Église à réfléchir très soigneusement au fondement théologique et éthique de ses prises de position dans le domaine de l'économie et de la politique.

Quelle est donc notre tâche spécifique au sein des événements socio-politiques qui se déroulent en ce moment dans notre pays ? Il nous faut mettre en place une théologie à la fois

critique de l'état de fait, et articulée sur notre vision d'un nouveau modèle possible de gouvernement. Notre théologie doit donc prendre en compte les besoins et les défis réels de notre société. Nous n'allons pas réagir à la manœuvre politique de Monsieur De Klerk en nous plaçant sur le même terrain que lui et en utilisant son langage. Nous devons offrir un programme d'action que les victimes de l'oppression puissent reconnaître comme moralement et théologiquement valable.

5. Pour une justice de la restitution

Comme je l'ai écrit ailleurs (Mosoma, 1991), le problème de la restitution des terres revêt une importance cruciale lorsqu'on réfléchit à la mission de l'Église aujourd'hui. Au sein de la communauté noire, le ministère des chrétiens apparaîtra comme digne de confiance dans la mesure où l'Église osera s'attaquer à la question urgente de la propriété et de l'usage des terres. C'est à la Conférence nationale des Églises sud-africaines tenue à Rustenburg en novembre 1990, que le théologien Khoza Mgojo et l'évêque Desmond Tutu ont parlé pour la première fois en Afrique du Sud du principe de restitution. L'idée vient de loin, car déjà dans les années soixante, les Noirs américains l'avaient formulée en rapport avec leur lutte pour l'obtention des droits civiques. A l'époque, les Afro-américains demandaient des dédommagements. On a commencé par faire la sourde oreille à leurs revendications, tout en y répondant partiellement par la suite sous la forme atténuée de ce que l'on a appelé des «actions positives». Le problème a resurgi récemment lorsque le gouvernement américain s'est déclaré d'accord d'offrir des dédommagements aux Américains d'origine japonaise qui avaient été internés durant la guerre avec le Japon. Chacune des victimes de cet internement a reçu une indemnité d'au moins 20'000 dollars.

Si l'Église désire traiter du problème de la restitution des terres comme faisant partie de sa mission aujourd'hui, elle doit formuler la justification morale de son exigence de justice en la matière. Dans ce but, elle tiendra compte du contexte historique de sa démarche, en rappelant que dans un passé

récent, nombre de propriétaires fonciers noirs se sont vus expropriés, sans possibilité réelle de résistance. En effet, les Blancs ont confisqué la majorité des terres appartenant aux autochtones, soit par la supériorité des armes, soit par une pseudo-légalité.

En fait, le processus de confiscation des terres a accompagné toute l'histoire de la pénétration des Occidentaux en Afrique australe, mais ce sont les lois foncières de 1913 et de 1936 qui ont donné à cette confiscation une base légale concrète. L'histoire sud-africaine récente abonde en incidents choquants de déplacement en masse de populations et d'installation forcée de ces populations dans des territoires généralement arides, et cela sous le couvert de la Loi.

Après ce trop bref regard sur une longue tragédie d'expropriation foncière, il nous faut revenir aux principes moraux qui justifient le devoir de restitution, dans le cas de terres confisquées. Pour Thomas d'Aquin, «restituer ce dont on a pris possession injustement» représente une obligation (1975, p. 107) Bien plus : «Quiconque s'empare injustement du bien d'autrui doit le rendre au double, sinon davantage encore.» (1975, p. 108)

Lorsque l'on s'approprie frauduleusement la terre de son prochain, on fait violence à la justice. Or le fait qu'une injustice flagrante ait été commise constitue le fondement moral d'un droit à la restitution. En d'autres termes, la seule action morale authentique consiste à établir l'équilibre mis en danger par l'appropriation injuste. Fray Pedro utilise la comparaison suivante pour illustrer les effets et le sens profond d'une justice de la restitution:

Pour rendre à un organisme blessé sa santé primordiale, on fera appel à une médecine réparatrice qui panse les blessures. De même, lorsqu'une violation de la justice inflige une blessure au corps social, on sera obligé de faire appel à la «médecine» de la restitution pour restaurer l'équilibre et le droit primordiaux. (Track 1957, p. 49)

Nous trouvons dans cette comparaison une bonne illustration de ce que doit signifier la guérison du corps socio-politique, là où l'on est prêt à pratiquer une justice qui rétablit le droit et qui rend son dû à chacun. Il y a plus : l'image de la guérison met en lumière deux faits. Tout d'abord, elle montre que l'expropriation sommaire inflige des blessures graves, et ensuite qu'un tel traumatisme ne peut pas être simplement occulté. Il exige un traitement approprié, qui consiste à rendre aux propriétaires ce qu'on leur a pris.

L'évêque Tutu est manifestement en faveur d'un tel raisonnement, car il a fait un jour la remarque suivante : "Si quelqu'un confisque mon stylo à bille, cette personne serait bien mal venue de me prêcher la réconciliation effective et sincère. Or la même logique doit s'appliquer en Afrique du Sud à la restitution des terres autochtones, ces «objets» confisqués par les Occidentaux.

Pedro ajoute la précision suivante : «Ce n'est pas n'importe quelle offre en retour d'objets confisqués qui mérite le qualificatif d'action restitutive, mais bien le recouvrement que la justice exige.» D'où la définition suivante de la restitution (1957, p. 50) :

La restitution, c'est «le fait de rendre, par stricte obligation légale, l'objet que l'on avait confisqué.»

En conclusion, on peut dire que l'essence même de la restitution, c'est «le rétablissement d'un équilibre détruit par une violation de la justice». (1957, p. 51)

On ne peut nier que les déplacements en masse de populations et leur réinstallation ailleurs en application de la politique des «homelands» constituent des exemples concrets d'un déni de justice commis sur la base d'une pseudo-légalité. Le grave déséquilibre politique et social dont souffrent les communautés noires trouve là sa cause essentielle.

A la suite de Thomas d'Aquin, Pedro souligne donc la relation étroite qui existe entre justice et restitution. Selon ces théologiens, l'exigence de restitution découle de plus haut que la simple violation d'une loi isolée. On parle souvent de personnes qui auraient violé la Loi et troublé l'ordre public, mais on ne fait que fort peu allusion à la violation, bien plus fondamentale, de la justice en tant que telle. Vu sous un angle positif, le but des lois est de servir et de promouvoir les impératifs de la justice. Mais lorsque la Loi se dérobe à ces impératifs, voire les contrecarre, c'est la justice dans son ensemble qui est violée, et non pas seulement une loi particulière.

De là découle la nécessité de la restitution, dans un contexte où la Loi sanctionne la dépossession des terres appartenant de droit aux autochtones, en violation des principes de la justice. Il faudra par conséquent renoncer à utiliser les lois existantes en Afrique du Sud comme base de la restitution des terres, puisque ces lois ont servi à des fins de confiscation territoriale.

Un témoin africain de ce processus de dépossession, Tatu Joyi, s'exprime comme suit : «...*abantu* [les Noirs] ont été conquis par la paperasse des Blancs. Ceux-ci se sont en effet emparés par la Loi, c'est-à-dire avec leur Loi, de ce qu'ils n'avaient pas pu conquérir par les armes.» (Meer 1988, p. 15) En conclusion, le fait même du déni de justice fournit une justification morale suffisante à la résistance politique noire, lorsque celle-ci exige le retour du bien confisqué, en l'occurrence la terre.

A mon avis, l'idée d'une justice manifestée par la restitution est logiquement fondée. Elle invite l'Église à retrouver une conception globale de la justice, à ne pas craindre de s'opposer ouvertement à un pouvoir qui sanctionne l'injustice politique et sociale. En outre, l'Église, dont la tâche consiste notamment à sauvegarder la justice, ne peut nier qu'elle a aussi participé souvent à la prise de possession des terres autochtones. L'Église en Afrique du Sud possède souvent, en effet, des biens fonciers. Elle devrait donc maintenant envisager de rendre ces terres à

leurs premiers propriétaires, fournissant ainsi la preuve tangible qu'elle est prête à pratiquer une justice restitutive.

Pour tous les Noirs sud-africains, le problème de la restitution des terres ne se situe pas à la périphérie du débat politique et économique. Notre combat n'est pas motivé par quelques principes abstraits, mais il est centré sur la question de la terre et mû par son appel. Si l'on désire établir une paix durable en Afrique du Sud et y réaliser pleinement la justice, on ne pourra tout simplement pas échapper à l'obligation de restitution territoriale. Il y a là une condition incontournable à la mise en place d'un nouvel ordre social sud-africain qui puisse être à la fois juste et démocratique.

6. Les trois étapes d'une approche critique

L'Église doit adopter une attitude critique sur trois plans en tous cas, si elle désire voir sa tâche missionnaire dans le contexte socio-politique sud-africain.

a. L'Église doit d'abord s'examiner elle-même de manière critique. Elle devra se montrer prête à réformer ses activités et son ministère, si les présuppositions et la base qui ont fondé son action dans le passé s'avèrent maintenant inacceptables. Pour accomplir un ministère de valeur, il faut être prêt à s'exposer au ministère d'autres personnes. C'est ainsi que l'Église doit se laisser mettre en question par ceux qui critiquent vertement son action et qui pourraient bien lui donner d'utiles leçons. Les chrétiens ont tout intérêt à écouter la voix de leur détracteurs, car ceux-ci peuvent indirectement aider l'Église à renouveler sa vision et sa stratégie pour un ministère plus efficace.

b. L'Église doit ensuite repenser sa relation avec les mouvements de libération, le but étant de discerner quelle contribution les chrétiens peuvent apporter à la reconstruction nationale. Il vaudrait la peine de voir, par exemple, si les membres du clergé devraient ou ne devraient pas s'inscrire comme membres à part entière d'un mouvement spécifique de libération. Une telle adhésion représente-t-elle la seule possibilité pour l'Église de

s'engager dans la société et d'y exercer un rôle prophétique déterminant ? D'une façon ou d'une autre, la question cruciale pour l'Église sera de pouvoir identifier les points sur lesquels la vision chrétienne d'une communauté nationale transformée rejoint en fait les aspirations de l'un ou de l'autre des mouvements de libération nationale.

c. Les ressources théologiques dont l'Église dispose lui permettront de persévérer dans sa critique sans répit du langage politique gouvernemental, souvent si ambigu et par conséquent hostile à la vérité.

7. Conclusion

En examinant la mission de l'Église dans une Afrique du Sud en pleine mutation, j'ai choisi à dessein de placer la question des terres à restituer au centre de cette mission. On ne saurait parler de libération politique sans évoquer le problème de la terre, car il y a là deux aspects étroitement liés d'une même démarche. Si le témoignage chrétien n'a pas le courage d'aboutir à une exigence de restitution territoriale, il demeurera un pieux rêve. L'Église ne peut pas définir sa position en termes purement théoriques et intellectuels, sans s'inquiéter du sort des opprimés à sa porte, car alors ceux-ci lui tourneront le dos. Et voilà pourquoi je défends le point de vue qu'une restitution des terres représente une étape concrète dans le partage du pouvoir social et politique. Sans elle, le processus de libération non seulement tournera court, il tournera à la pire des tromperies.

Deux voies s'ouvrent à ceux qui dans notre pays s'occupent de la question des terres confisquées : justifier les conquêtes passées ou exiger la restitution des biens aliénés. Les résultats politiques de ces deux prises de position seront diamétralement opposées.

Dans le premier cas, on confirmera les acquis de la conquête comme base légitime d'une propriété foncière intangible. On refusera donc aux autochtones le droit de réclamer un recouvrement de leurs terres. Ceux-ci n'auront alors pas d'autre moyen

pour récupérer leurs territoires que l'activité révolutionnaire, la lutte armée, ou d'autres stratégies de résistance.

En revanche, si l'on opte pour la voie de la restitution, on reconnaîtra aux autochtones leur droit à la terre, et l'on s'engagera activement à la leur rendre. Dans une communauté de chrétiens qui cherche à s'édifier dans la justice et le *shalom* bibliques, seule une telle attitude apparaîtra à la fois logique et conforme à l'idéal démocratique.

David Luka MOSOMA

Traduit de l'anglais par Théo R. SCHNEIDER

Bibliographie

- Aquin, Saint Thomas d', *Summa Theologica* (New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1975), Vol. 2a, Q 57-62.
- Berger, P. «American Religion: Conservative Upsurge and Liberal Prospects» dans Robert S. Michaelson & Wade Clark Roof (éd.) *Liberal Protestantism* (New York: Pilgrim Press, 1986).
- Catholic Bishops, Economic Justice for all: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and US Economy* (Washington DC: National Conference of Catholic Bishops, 1986).
- Cone, James, «What is the church?» dans Buti Tlhagale & Itumeleng Mosala (éd.), *Hammering Swords into Ploughshares: Essays in honor of Archbishop Mphilo Desmond Tutu* (New Jersey, Trenton: African Press, 1986).
- Mosoma, David, «Restitution/reparation: a commitment to peace and justice» dans *Journal of Black Theology*, 1991.
- Meer, F., *Higher than Hope: the Authorized Biography of Nelson Mandela* (New York: Harper & Row, 1988).
- Paris, P., *The Social Teaching of the Black Churches* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Tack, T. V. *Fray Pedro De Aragon OSA: His Life, Works and Doctrine on Restitution* (Chicago: Augustinian Press, 1957).
- Webber, R. E. & Clapp R., *People of the Truth: the Power of Worshipping Community in the Modern World* (New York: Harper & Row, 1988).

A qui appartient la terre ?

Quelques réflexions sur la conception de la terre dans la Bible

Jean-Pierre ZURN

La question relative à l'appartenance de la terre est d'actualité. Elle l'a peut-être toujours été, dès le moment où certains groupes humains ont conquis les territoires occupés par d'autres auparavant. Les a-t-on jamais restitués ? Est-il absurde de parler de restitution ? La justice peut-elle l'emporter une fois sur les armes et l'argent ? Aujourd'hui la question est posée très concrètement aux chrétiens et aux Églises : que dites-vous lorsque vous chantez le Psaume 24, «La terre appartient au Seigneur...» ? Est-ce que cela a des implications sur votre manière de la gérer ou de la partager ? Est-ce à dire que vous envisageriez de soutenir une politique de restitution en Amérique latine, où il n'y pas d'identité sans terre, comme nous le rappelle Pedro Carrasco ? Et en Afrique du Sud, où le régime de l'apartheid a spolié les Noirs de leurs terres pour attribuer à la minorité blanche 87 % du territoire du pays, soutiendriez-vous les Églises et les théologiens qui, comme David Luka Mosoma, justifient l'exigence de restitutions ? Les quelques

réflexions qui suivent voudraient vous fournir quelques pistes pour éclairer ces questions.

Frank Chikane, secrétaire général du Conseil sud-africain des Églises, raconte : «On s'est beaucoup réjoui en Afrique du Sud lorsque la loi sur la terre, la pire des mesures de la politique d'apartheid, a été supprimée. Désormais les Noirs sont censés pouvoir acheter aussi des terrains. On dit : «La terre est désormais sur le marché pour tous, vous pouvez aussi l'acheter !» Mais qu'en est-il lorsque vous n'avez presque pas de moyens de subsistance ? Ecoutez plutôt l'histoire de ma mère. Ma mère possédait jadis un petit lopin de terre dans l'Est du Transvaal. Lorsque la loi qui l'en avait dépossédée – parce qu'il se situait en zone déclarée «blanche» (faisant ainsi partie des 87 % du territoire de l'Afrique du Sud réservé aux Blancs) et qu'il fallait à l'époque éliminer toutes les «taches noires»... – lorsque cette loi fut abrogée, nous nous sommes rendus sur place avec elle : elle nous montra le terrain qu'elle et mon père avaient dû quitter dans les années soixante, perdant ainsi tout ce qu'ils possédaient. Il est toujours intact. Personne n'en a fait usage. Ma mère a pu revoir ses arbres fruitiers, qui sont toujours là, mais les seuls symboles qui indiquent encore où était sa maison sont des débris de verre, parce que le verre subsiste très longtemps après le passage des bulldozers. Elle a pris un morceau de verre et nous a dit : «C'est ici qu'était ma maison. Pourquoi devrais-je racheter ce terrain aujourd'hui, alors qu'ils me l'ont pris et n'en ont rien fait, et qu'il est toujours là ?» Ainsi la question qui se pose à ma mère et à nous, comme à un nombre impressionnant de Noirs est bien «Une restitution aurait-elle vraiment lieu ? Est-il possible de l'imaginer pour un jour pas trop lointain ?»^a

Quelle doit être l'attitude des Églises dans une telle situation ? La Bible permet-elle de se prononcer ? Répondre à des questions pareilles est une tâche difficile. De tous temps y faire

a) Résumé et traduction d'une intervention orale dans le cadre d'une consultation de la FEPS à Berne le 20 août 1992.

face fut jugé fort complexe : déjà à l'époque biblique, il y a souvent un fossé entre les confessions de foi qui disent que «la terre est à Dieu» et les pratiques qui protègent le droit de propriété et les possesseurs ; certaines lois tentent de combler ce fossé, mais, en ce qui concerne l'Ancien Testament, on ne sait même pas si la plus intéressante, celle du Jubilé, fut vraiment mise une seule fois en application ! En plus, un profond changement de mentalité et de culture nous met la Bible à distance, une distance qui n'est pas du tout la même, me semble-t-il, que l'on soit citadin ou paysan, propriétaire ou locataire, africain, latino-américain ou européen.

C'est pourquoi je crois qu'il faut, avant toute étude de la Bible sur un sujet aussi délicat, se demander très lucidement quels sont nos liens réels avec la terre, sur un plan personnel ou sur un plan collectif. Ces liens sont souvent très forts, parce qu'ils sont affectifs (ma famille possède une propriété depuis des générations ; je cultive une parcelle depuis des années, j'en connais tous les arbres, j'y attends le printemps ; ma terre n'est pas ici, je suis émigré...) ou économiques (la terre que je cultive est mon gagne pain ; je fais du commerce de produits agricoles à travers toute la terre par l'entremise d'un ordinateur et d'un fax ; pour des raisons d'héritage, j'ai dû vendre la terre que je cultive à une grande entreprise à laquelle je livre les produits de mes récoltes...). On pourrait multiplier les exemples qui montrent que la terre exprime un lien symbolique très profond avec la vie et la mort. Cela semble encore bien plus évident en Afrique, en Amérique latine ou en Asie, là où la modernité n'a pas trop changé les rapports des humains avec leur entourage immédiat.

A partir de là, on peut rappeler que la question de la terre (la Bible emploie deux mots pour la désigner, *adamah* et *eretz*, que l'on traduit souvent par «terre» et «pays») est un thème central, sinon le thème principal de la foi d'Israël. On parle souvent de l'alliance de Dieu et de son peuple. Il faudrait plutôt parler de l'alliance de Dieu, de son peuple et de sa terre (ou de son pays).

Israël, un peuple sans terre ?

Dans la Bible, Israël se perçoit d'abord comme un peuple sans terre (Gn 12 : 1 ; 15 : 7), en marche, à cause d'une promesse faite par son Dieu, vers une terre sur laquelle il espère trouver prospérité et sécurité. Peuple d'émigrés, d'hôtes de passage. «La terre du pays (*eretz*) ne sera pas vendue sans retour, car le pays est à moi ; vous n'êtes chez moi que des émigrés et des hôtes...» (Lv 25 : 23). C'est la Loi de sainteté. Le mot émigré, un terme technique, signifie qu'on peut séjourner à un endroit pour un temps relativement long, peut-être même y développer certaines racines, mais qu'on n'y possédera jamais une terre. On reste un intrus, un étranger, sans droits, sans titres, sans voix dans les décisions, sans statut juridique, au milieu d'une société où des circonstances diverses l'ont poussé à s'établir. Pèlerin pourrait être, s'il n'y avait danger d'idéalisation, une bonne traduction. Le Nouveau Testament s'inspire d'une image identique pour exprimer la situation du chrétien par rapport à son lieu d'établissement.

Lorsqu'Israël a quitté l'Égypte, au moment de l'Exode, tout le peuple s'est mis en marche. Cela a immédiatement impliqué, selon les récits qu'on en a donné, qu'il accepte une précarité certaine : survivre devenait pour lui la question-clé, liée évidemment à l'affirmation de sa foi. Les traditions du désert empêchent donc à tout jamais d'idéaliser le fait d'être sans terre : dans de telles conditions, vivre n'est pas facile (Nb 32 : 13). Croire non plus.

Plus tard, l'exil fut vécu comme une dépossession très douloureuse (Ps 127), mais aussi comme la bonne nouvelle d'un renouveau possible. On relut les anciennes traditions et on y mit en évidence les conditions d'une vie plus conformes au dessein de Dieu dans le pays donné aux pères (Deutéronome).

Israël, un peuple installé ?

En Egypte, après Joseph, Israël vécut un certain temps en sécurité et profita de la prospérité égyptienne. Mais bientôt cette prospérité se mua en oppression. Le choix devint crucial entre fuir libres dans le désert et vivre dans l'esclavage et la sécurité. Très vite, la promesse posa problème ! Pouvait-on vraiment s'y fier sans arrière-pensée ?

Avec la monarchie, le lien à la terre change, en tout cas au niveau des autorités et de l'administration du pays. Salomon représente, dans l'historiographie, le type du pouvoir qui cherche à s'imposer sur tout et sur tous, qui contrôle les citoyens et les considère comme des instruments assignés aux buts de l'État. En une seule génération, il établit à l'intérieur du pays des conditions de vie analogues à celles de l'Egypte, comme s'il n'y avait pas eu d'Exode. La possession du pays devient alors un problème pour Israël, le pays de la promesse se transformant en pays de la honte. La tentation y est permanente d'oublier le Dieu de l'Exode et d'imiter les Cananéens et les peuples voisins dans leur culte aux divinités agraires et leurs sacrifices. D'où la vive réaction des prophètes (Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, Amos, Osée) et, plus tard, l'interprétation de l'exil, la dépossession de la terre, comme un châtement annoncé.

Au retour de l'exil, le pays est contrôlé par des étrangers. Israël repense alors ses lois. Il s'agit de vivre désormais dans le pays avec la conscience d'être un peuple particulier, mis à part. Cela se traduit, en ce qui concerne la relation à la terre, par l'invitation à procéder à des alternances de cultures et de friches, à abandonner les glanures aux pauvres, selon le principe d'un rétablissement régulier de chacun dans sa dignité et son droit de fils d'Israël sur la terre. Que ces lois n'aient pas forcément toutes été traduites dans les faits en montre le caractère exigeant, mais n'en diminue ni la valeur, ni l'opportunité. Certains historiens lisent d'ailleurs la proclamation par Jésus-Christ de la venue du Règne de Dieu comme une réactualisation de ces lois, valables désormais comme l'horizon

de la pratique chrétienne (on relira à ce sujet essentiellement Luc 4, la prédication de Jésus à Nazareth).

Ce qui frappe, dans le grand récit que les Juifs du retour de l'exil ont fait de leurs origines^b, c'est que, s'ils commencent bien avec les origines du monde et de l'humanité, ils ne s'arrêtent pas avec la conquête et l'installation – ce que devaient leur raconter leurs traditions à l'époque – mais avec l'arrivée de Moïse et de son peuple aux confins du désert, juste avant l'entrée en terre promise ! La conquête ne fait donc pas partie du Pentateuque, l'histoire sainte par excellence ! Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que l'on tenait absolument à réaffirmer que la terre est un don de Dieu et non une propriété conquise ou acquise !

Nous sommes pourtant tellement habitués au fait qu'un pays se conquiert, se colonise ou s'achète, puis s'hérite, nous admettons avec une telle conviction la loi du plus fort et les contraintes du marché économique, que nous avons beaucoup de peine à entendre la vérité fondamentale que nous rappelle la Bible – que nous traitons implicitement comme une absurdité : comme la vie, la terre est un don de Dieu, sur laquelle il n'est pas seulement injuste, mais néfaste d'exercer une pression appropriatrice !

Adamah et eretz, la terre et le pays, ou les deux axes de l'existence

Le premier de ces axes est plutôt vertical. Avec l'*adamah*, d'où est tiré Adam, se pose la question de Dieu et celle de l'origine. On est tout proche du motif de la terre mère, qui deviendra terre nourricière, terre dont tout être vivant tire à la fois sa substance et sa subsistance, dont il dépend pour vivre et

b) Nous adoptons ici le point de vue de la nouvelle critique exégétique du Pentateuque, qui nous semble éclairer de manière tout à fait intéressante la relation d'Israël à sa terre. Ce n'est, on le sait, pas la seule lecture possible.

qu'il est donc invité à respecter et à cultiver. C'est la terre rouge des régions fertiles, des champs que l'on peut ensemen- cer, par contraste avec le calcaire grisâtre des régions déserti- ques.

Dans certains textes bibliques, cette terre a encore des connotations mythologiques, apparaissant comme un tout indistinct, source de la vie : l'organisme humain est formé dans ses profondeurs cachées (Ps 139 : 15 : la terre est l'origine de tout être vivant selon le rapport homo-humus, *adam-adamah*). Comme il est sorti du sein de sa mère, nu, il s'en retournera comme il était venu (Qo 5 : 14). Siracide parle même de retour à la mère universelle (40 : 1).

Il y a donc un lien naturel homme-terre. La terre est nourri- cière, au sens le plus fort du terme, qui implique évidemment l'économique. Pourtant, dès le départ, la jouissance de la terre va être enlevée à une partie de l'humanité, parce que, à l'instar de Caïn, certains ont porté la main sur leurs semblables et arrosé le sol de sang humain, qui désormais crie vengeance. La relation de violence entre les humains perturbe leur lien à la terre, qui refuse ses fruits. Si Caïn l'errant et sa descendance deviennent constructeurs de villes, n'est-ce pas pour les mettre à distance de la terre cultivable, ainsi protégée de leurs actes de violence ?

Il n'y a pas opposition entre terre et pays, mais le pays, *eretz*, désigne plutôt la terre sous son aspect horizontal : la terre comme étendue, territoire, espace où se déroulent les événe- ments quotidiens. Peu importe, à ce point, qu'elle soit fertile ou improductive. C'est le théâtre de l'histoire humaine, et notam- ment des conflits qui la caractérisent, parce qu'il y a des nations et des frontières, des agglomérations puissantes dont dépendent rapidement ceux dont l'habitat est plus dispersé et plus diversifié. C'est la terre que nous foulons de nos divers moyens de locomotion, celle que nous pouvons nous représen- ter dans l'espace, avec des cosmologiques plus ou moins évoluées, affirmant ou non une origine et l'action d'un Créa- teur. C'est enfin le lieu de l'histoire du salut, par opposition au ciel, au lieu de la transcendance divine.

Au fait, la Bible affirme que Dieu est Seigneur de la terre sous ses deux aspects : il n'y a pas de couple divin, soleil et terre, comme dans d'autres religions dont les adeptes sont condamnés à quémander les bonnes grâces du dieu céleste au profit de la divinité terrestre (Osée nous le rappelle avec force).

Le pays où ruissellent le lait et le miel

C'est dans le désert, là où la nature meurt, qu'a pris corps l'attente de la terre promise, corrélativement – et c'est essentiel ! – au don de la Loi : le pays de Canaan ne produira du fruit qu'à condition que les humains, en y entrant, n'oublient pas cette Loi. Le lien constamment rappelé entre la terre de la promesse et la Loi enjoint donc aux humains d'occuper la terre et de s'en occuper de manière appropriée.

La relation d'Israël à sa terre s'adosse donc à la conscience toujours renouvelée de l'alliance : si la terre est donnée par Dieu, les humains qui la reçoivent doivent s'engager à la recevoir, à la garder et à la travailler en restant dans le cadre d'un pacte dont les clauses sont explicitement stipulées, pour la survie de la création. Prémonition d'une conscience écologique, Canaan est pour les écrivains bibliques une terre qui vomit ses habitants dès lors qu'ils oublient, méprisent ou négligent leur vocation de gardiens et de cultivateurs-serviteurs.

Et le Nouveau Testament ?

A la suite de son Maître, le christianisme primitif fut plutôt un mouvement itinérant, auquel le problème de la terre se posait certainement d'une manière toute nouvelle. L'appel à suivre Jésus impliquait une rupture radicale avec certaines attaches familiales ou communautaires, comme avec certaines propriétés : « Va, vends ce que tu as... ». Le début du livre des Actes nous dit combien ce message a été pris au sérieux dans la première communauté. Dans l'évangile de Matthieu, Jésus prononce une béatitude qui reprend une conviction de l'Ancien Testament (Ps 37 : 11) : « Heureux les doux : ils auront la terre en partage. » Le Dieu biblique, notre Dieu, se préoccupe moins

d'installer les riches dans leurs propriétés que de rétablir les humiliés (autre traduction possible pour «doux») dans leur dignité. Dès lors, la douceur des humbles devient possible lorsque l'on n'a rien à défendre et tout à attendre d'une solidarité humaine bien comprise et d'un Dieu libérateur.

De toute évidence, les traditions bibliques ont beaucoup plus cherché à comprendre ce que signifiait recevoir la terre comme un don, avec la vocation de la rendre habitable, qu'à justifier un quelconque sentiment de propriété. Elle pourrait donc renouveler et stimuler la liberté avec laquelle les chrétiens et les Églises abordent toutes les questions de restitution : une belle manière de confesser aujourd'hui et concrètement leur foi en Dieu et au Christ Seigneur et Sauveur du monde leur y est offerte !

Jean-Pierre ZURN

Jean-Pierre ZURN est pasteur de l'Église Nationale Protestante de Genève (Suisse). Actuellement, il partage l'essentiel de son temps entre l'animation théologique au sein d'«Évangile et Culture», la rédaction des *Cahiers Protestants* et un enseignement à l'Atelier Œcuménique de Théologie.

Au carrefour de l'animisme, du colonialisme et du christianisme

*Réflexion missiologique sur le thème Évangile et culture,
à partir d'une expérience de terrain en Guyane Française*

Philippe CHANSON

Philippe Chanson est de retour à Genève après un séjour de six ans en Guyane Française, où il a créé et dirigé l'Atelier Guyanais de Théologie, un institut de formation interecclésiastique destiné à repourvoir aux besoins pastoraux du pays.

L'article^a qui suit est la quintessence de la réflexion missiologique qu'il a faite sur le terrain, avec ses étudiants, dans la confrontation entre la vision populaire de Dieu et l'enseignement du Dieu de l'Évangile. Oui à la mission, nous dit l'auteur – mais à condition que nous prêchions un Évangile dégagé de l'idéologie occidentale et qui prend en compte la culture locale en ses racines les plus profondes. Pour libérer des peurs païennes et dire un «OUI» total à la vie.



a) Cet article a d'abord paru dans le bulletin d'information *Échos du Service Missionnaire Évangélique*, n° 99, décembre 1991, pp 3-8, sous le titre «Évangile et culture, de l'eau au moulin d'un vieux débat». Il a été légèrement retravaillé pour cette contribution dans *Perspectives Missionnaires*.

La question du passage de l'Évangile dans une culture est l'affaire d'un vieux débat missiologique revenant régulièrement sur le tapis. Mais pour la noble cause. On ne peut pas, en effet, fermer les yeux sur certaines catastrophes que la sous-estimation de ce problème a engendrées. Lors de nos six années de présence en Guyane Française et de nos fréquentes missions théologiques dans le même terreau de la francophonie caraïbéenne (Martinique, Guadeloupe, Haïti), dans le vécu de notre ministère, de nos rencontres, et donc de nos expériences, la question, bien sûr, n'aura épargné ni mon épouse, ni moi-même. En tant que théologien en situation, c'est-à-dire affronté à une culture différente de la sienne (et donc à une manière de penser Dieu, le monde, l'homme et la société autrement que le schéma cartésien occidental non normatif !), cette réalité aura même été l'objet central et prioritaire de mes réflexions et recherches.

Au vrai, l'importance de ce questionnement m'est particulièrement apparu à la veille de rédiger et d'exposer un cours sur la question de Dieu dans le cadre de notre Atelier Guyanais de Théologie. **Comment** fallait-il aborder un tel sujet dans le climat religieux contextuel au pays ? J'ai finalement abordé le sujet en travaillant avec les étudiants, et **en tout premier lieu**, toutes les conceptions de Dieu au sein des différentes ethnies guyanaises (dont les groupes les plus importants sont d'origines africaines et asiatiques), et en particulier en procédant à «l'exégèse» de contes populaires mettant Dieu en jeu (ce qui est fréquent dans les sociétés portées par le mode de communication orale)¹. Ce n'est **qu'ensuite** que j'ai pu aborder le Dieu de Jésus-Christ. Et voici les pourquoi de cette démarche menée avec des étudiants créoles.

Un «mal vivre de Dieu»

Au contact de la population locale, j'avais été rapidement frappé par la générosité religieuse et spécifiquement émotive de la nature créole qui contrastait très fortement avec ce que j'appellerais un certain «**mal vivre de Dieu**», même et y compris chez les croyants professant leur foi chrétienne.

J'oserais dire, en effet, que les comportements, le contenu des prières, voire des prédications, sans parler des chants, transparaissent plus souvent qu'à leur tour toute une imagerie de Dieu bien peu évangélique. Un Dieu appelé **«Bon Dieu»**, mais dont l'envers – comme le révèlent les contes populaires du pays – est **terrifiant**. «Bon Dieu bon», comme l'on dit parfois, est en vérité pour le créole un Dieu foudre et menace, un Maître impitoyable, colérique contre les infidèles, vengeur et auteur des infirmités qui nous surviennent, le tout passé au moule d'une morale légaliste obtuse, servie sous fond de superstitions encore très tenaces. Bref, c'est un Dieu qui suscite crainte, angoisse et peur, un Dieu décapé de ses dimensions de tendresse et d'amour.

Et quel étonnement de découvrir donc, que **dans l'Église même**, ce Dieu-là survivait encore via des croyances et des pratiques religieuses païennes parfois fort bien cachées sous un vernis chrétien et des pratiques évangéliques ! Ainsi, par exemple, des versets bibliques collés comme porte-bonheur ! La Bible portée sur soi comme «piaye» protecteur ! Des Psaumes de malédiction récités contre des adversaires ! La prière pour les malades demandée au pasteur comme substitut du guérisseur ! Des changements de noms (comme dans la pratique biblique) pour cacher sa véritable identité ! Des prières comme rites répétitifs destinées à se rendre Dieu favorable ! Et même des exorcismes au pétrole (pour faire cracher les démons...) avec port de toges vaudouistes ! Tout cela est choquant, intrigant, ambigu, mais existe aujourd'hui même à Cayenne.

C'est ici qu'il me fallut comprendre l'essentiel en procédant à deux mises à jour, la première concernant la conception de l'homme et la deuxième attachée à celle de Dieu.

L'homme, un jouet entre les doigts des forces négatives et positives...

Pour faire court, je dirais tout d'abord que l'homme, comme dans tout système animiste (c'est-à-dire qui s'accorde à reconnaître une âme à toutes matières), est comme un jouet pris

entre les doigts des forces négatives et positives qui régissent les rapports entre ce qui se passe au ciel et ce qui se passe sur la terre. Or, ces forces qui sont divinisées, sacralisées, et qui vous tirent au bien ou au mal, peuvent être – selon les croyances locales – maîtrisées, «quimboisées», «plombées» (pour reprendre les expressions du crû) par des séanciers intermédiaires qui ont pour noms : Quimboiseur, Marabout, Sorcier, Gadézafé, Analyste-pays, etc., des médiateurs capables, croit-on, de **manipuler** favorablement ou défavorablement ces forces **pour vous ou contre vous !**

Bref, malgré le christianisme fortement dominant officiellement représenté par le catholicisme et face à un protestantisme évangélique bien minoritaire (et souvent fort sectaire), les profondes racines animistes amérindiennes, asiatiques et africaines subsistent bel et bien au point de faire encore aujourd'hui – et comment ! – la pluie, le beau temps et la loi en Guyane. Et pas seulement au niveau religieux ! Nous avons pu petit à petit nous rendre compte avec effarement des immenses **répercussions sociologiques** que de telles croyances engendrent et provoquent ! Car la «quimboiserie» est un véritable **poison** qui envenime toute la société. Elle excite les susceptibilités en développant toutes les formes de «cancans» propres à briser et façonner les identités ; elle injecte des comportements de réticences réciproques en fomentant les craintes, les soupçons et les peurs engendrant par là même des rapports carrément asociaux. Ce n'est pas pour rien qu'un slogan populaire guyanais nous proclame : «Pas d'amis, pas d'ennuis !». Oui, quand tout le monde se méfie de tout le monde, c'est le règne du «Quimbois», sa victoire. Alors, attention de dire, de complimenter, de reprendre, d'avoir donc amis et surtout ennemis. Si Untel boit, «c'est qu'on l'a mis dans le rhum»... Si l'enfant ne réussit pas à l'école, «c'est qu'on l'a attaché au tableau noir»... Si Untel a quitté Unetelle, «c'est qu'on l'a quimboisé, travaillé»...

Le fruit de tout un imaginaire collectif...

Certes, de nombreuses études² ont nettement démontré les mécanismes d'une telle croyance, fruit de tout un **imaginaire collectif** de représentations transmises de génération en génération et savamment entretenues par tout l'attirail psychologique et magique traditionnel comme la suggestion, l'affirmation, le rêve, le secret ou le sceptre du maléfice... Fruit également d'une **participation collective** par un consensus tacite ancré dans l'intellect. Fruit encore d'une **générosité émotionnelle** proportionnellement considérable et **quasi-immédiate** par rapport à la structure affective occidentale... Bref, ce ne sont là que quelques ingrédients de la recette de ce que l'on peut bien appeler une véritable **construction mentale**. Certains ethnologues indigènes ont même osé parler d'un «**théâtre de la manipulation**» qui, finalement, auto-gère (voire auto-régularise) l'économie psychique des hommes et des femmes du pays. Mais à quel prix ! Encore une fois, c'est en vivant dans ce genre de société que l'on se rend vraiment compte comment une religiosité ambiante peut ainsi paralyser un corps social à tous niveaux, et combien cela peut influencer sur l'Église et donc les chrétiens.

En échappatoire, c'est donc – on le comprend ainsi un peu mieux – la course aux sectes qui fleurissent au pays. Et plus exactement la course à un système religieux le plus favorable possible qui permet à la fois d'intégrer la croyance de base dont on est habité tout en espérant paradoxalement s'en sortir ! Là, il nous faut bien reconnaître que le christianisme a été un réceptacle gigantesque à ce syncrétisme. Et tout simplement parce que le christianisme a été la religion dominante **imposée** par le colonialisme.

Le Dieu des Blancs comme cible et comme cache...

C'est ici qu'après avoir brossé quelques traits sur la conception de l'homme dans la société créole, il nous faut nous attacher à évoquer celle concernant Dieu. Disons-le sans ambages. Le Dieu de Jésus-Christ, **c'est le Dieu des Blancs**.

C'est toujours le Dieu qui a été **importé** et **imposé** par les colons. A cet égard et à l'appui, il existe en Guyane un fameux conte populaire qui présente Dieu sous les traits d'un Maître colon habillé d'un costume blanc, chapeauté d'un casque colonial, et qui descend voir ce qui se passe sur sa terre!³. Et ce Dieu colonial-là n'est rien d'autre que le Dieu de ce vieux catholicisme façon 17^e-18^e siècles qui a accompagné les maîtres esclavagistes dans les plantations : un Dieu des «tu dois !», redoutable de sévérité, véritable œil du Maître sur l'esclave, un père fouettard, gendarme, exigeant une obéissance absolue tirant aux mérites, aux œuvres, à la pénitence et aux rites sous peine d'infirmités, et sous menace des redoutables crocs de «Misère» et «Tracas», les deux chiens du «Bon Dieu»!⁴. Bref, Dieu, en termes européens, c'est l'épée de Damoclès suspendue en permanence sur nos têtes !

Or, ce Dieu superficiellement importé et artificiellement imposé, n'aura jamais pu finalement atteindre les **profondeurs** de la religiosité animiste. Ce n'est aujourd'hui un secret pour personne de dire que les dieux africains se sont cachés au fond des cales des bateaux négriers de sinistre mémoire, qu'ils n'ont pas eu peur de traverser l'océan et que, dès leur arrivée, ils ont tout bonnement pris le Dieu des chrétiens comme **cible** et comme **cache**. A tel point que l'on peut dire que le christianisme fut l'**aubaine** de l'esclave pour adorer, en les transformant, ses fétiches, par exemple en prenant le nom des saints catholiques spécialement vénérés.

En synthèse sur ce point, nous pourrions finalement dire que le Bon Dieu créole implacable qui **occulte** le Dieu d'amour de Jésus-Christ au sein même de la population locale (jusqu'à malheureusement subsister encore parfois très subtilement dans le cœur des chrétiens), est à comprendre en Guyane (ainsi qu'aux Caraïbes du reste) comme une surcharge de ces trois lourds héritages successifs qu'ont été l'**animisme** africain (sa veine la plus profonde), l'implacable moulinette du **colonialisme**, et cet ancien **christianisme** económico-guerrier issu du temps des flibustes.

Une question essentielle et urgente...

Là-dedans, ce contexte mis à jour, il nous faut donc prêcher et enseigner l'Évangile ! Tels sont la tâche et le défi, avec à la clé cette question **essentielle** et **urgente** qui m'aura provoqué : «Comment combler la distance, réelle, qui existe entre le Dieu créole et le Dieu de Jésus-Christ ?» Ou pour le dire autrement : «Comment combler l'écart entre la conception populaire de Dieu viscéralement ancrée dans les cœurs et le Dieu biblique (ainsi occulté) révélé en Jésus-Christ ?» Oui, **comment** passer d'une rive à l'autre ? Comment débusquer le noyau mythique du carcan animiste pour faire place à l'Évangile ?

C'est une question difficile et même grave qui m'aura toujours habité au creux de mon ministère, me remettant constamment en cause dans ma manière de prêcher et d'enseigner. Et une question qui a soulevé les autres interrogations critiques que j'ose encore formuler dans le cadre de cette réflexion : «Notre Occident chrétien (donc nous-mêmes) n'a-t-il pas été coupable d'avoir plaqué l'Évangile, **de gré comme de force directement, et donc par trop artificiellement**, sur des situations culturelles totalement autres, sans prendre conscience de l'importance comme de la force des croyances ancestrales ?» «Notre prédication classique a-t-elle été propre à atteindre **en profondeur** les mentalités-sensibilités indigènes ? N'a-t-elle pas été parfois trop hâtive, naïve et simpliste face à des contextes religieux que nous avons **sous-estimés**, ou niés, ou – pire encore – méprisés et orgueilleusement ignorés ?»

Ces remarques, pour pertinentes qu'elles soient, ne sont de loin pas nouvelles. Elles veulent ici contribuer à remettre de l'eau au moulin de ce vieux problème et ainsi relancer le débat.

Après notre expérience guyanaise, je suis convaincu, en effet, qu'en situation missionnaire, le travail théologique et pédagogique de base consiste **d'abord** humblement à s'écarter à comprendre les mécanismes de la culture (et donc d'une manière de penser) qui nous accueille pour tenter de **décacher** de leurs profondeurs les croyances locales auxquelles nous avons affaire. Contre **l'emprise**, il nous faut prioritairement

travailler à la **déprise** de ces tenailles ancestrales qui ont tenu Dieu comme un objet de peur forgé à l'image de l'homme **avant** de passer à la **reprise** chrétienne de Dieu. Faute de quoi nous risquons presque à coup sûr de n'offrir qu'une couche évangélique bien trop mince pour prétendre percer l'épaisseur du paganisme ambiant ou résister à son emprise. Et en offrant encore, en prime, la peau de banane du **syncrétisme** aux croyants.

Partir de la culture pour y faire surgir l'Évangile...

Au lieu, donc, de plaquer abruptement et abusivement l'Évangile sur la culture, il nous faut je crois **réapprendre à partir de la culture pour y faire surgir l'Évangile**. L'apôtre Paul, du reste, nous en a lui-même montré la voie en pratiquant cette démarche par exemple à Athènes (Observer l'argumentation de Paul à l'aréopage au chapitre 17 des Actes). Voilà pourquoi dans ce cours consacré à la question de Dieu (évoqué au début de cet article) nous avons tenté, **avant** toute approche dogmatique, de **faire prendre conscience** aux étudiants chrétiens des profondes racines païennes, sources de syncrétismes, qui peuvent encore **bloquer** les croyants dans leurs rapports au Dieu de Jésus-Christ. Et ceci en particulier à l'aide des contes populaires locaux, véritables miroirs et mémoires mythico-religieux d'une société⁵. Je puis simplement témoigner que cette démarche a suscité des **libérations** et qu'elle a ouvert une trace de renouveau et d'espérance⁶.

Tout cela, certes, appelle à **changer** notre pratique, nos méthodes et nos approches missionnaires. On sait que le rôle de l'envoyé est aujourd'hui d'**accompagner** et non d'accaparer, d'imposer et de monopoliser. Quoique la tentation du réflexe colonialiste soit encore forte, l'époque du directivisme est révolue. De fait, en Guyane comme aux Caraïbes, de tels comportements résurgents sont immédiatement détectés et contrés. Accompagner demande donc autant de doigté que d'âpreté. C'est un jeu d'équilibrisme difficile, souvent ingrat, qui consiste à ménager toutes les susceptibilités, y compris les nôtres ! S'imposer de droit en vertu de ses capacités et de sa

formation objectives provoque inévitablement des heurts, voire une fermeture. Il faut sans cesse que notre travail agisse de soi et non par nous !

Je pense aussi que l'enseignant ou le théologien ne doit plus tant enseigner des pensées sur la foi que susciter une réflexion pour **faire penser la foi dans le contexte donné** du lieu d'engagement. Sans aucun doute, cela demande plus que jamais un travail théologique de fond doublé d'un travail d'ethnologue, de sociologue, voire d'anthropologue... Mais les exigences intellectuelles et missiologiques de ce que réclame notre époque sont à ce prix ! Cela me semble plus que jamais **capital** pour l'annonce de l'Évangile aujourd'hui : **capital** pour la formation de cadres locaux solides capables de dialoguer avec leur culture et d'assurer l'autonomie des Églises de nos champs missionnaires ; **capital** aussi pour contrer l'avancée et l'emprise des sectes qui s'arrachent les adeptes comme des petits pains, profitant (justement !) des fragilités affectives, spirituelles et théologiques des hommes et des femmes du pays ; **capital** encore pour sortir des ornières de la saisie immédiate du texte biblique (traité sans tenir compte du contexte) – cette lecture aboutit à des interprétations littéralistes inadaptées, faussées, légalistes et restrictives qui produisent finalement un discours évangélique moralisant et démoralisant plus propre à emprisonner qu'à libérer.

Un «oui» à la mission aujourd'hui encore...

Je termine en disant que cette réflexion un peu vigoureuse, j'en conviens, jette sans doute sur notre action missionnaire une lumière crue mais qui se voudrait réaliste. Il est bien entendu que ce constat tiré de notre expérience guyanaise pourrait être fait un peu partout dans le monde. Et y compris dans notre Europe de plus en plus déchristianisée, en perte de ses valeurs, où nombre de dieux païens modernes et de résurgences archaïques ont aussi pris le Dieu de Jésus-Christ comme cible et comme cache !

Enfin, je souhaite que le partage de ces lignes postule positivement en faveur de la fameuse question de la **légitimité** de la mission aujourd'hui. C'est ici que je dirais qu'il faut finalement savoir ce que l'on croit. Savoir si l'Évangile (et l'évangélisation) est une idéologie américano-occidentale à imposer à tout prix sur et au détriment de toutes cultures, ou savoir si l'Évangile peut s'offrir comme **une instance critique, interrogative et libératrice** pour tout homme et dans toutes cultures. Dans cette deuxième alternative, je dis «oui» et plus que jamais à la mission chrétienne aujourd'hui encore parce que je crois de toutes mes forces que l'Évangile est un «OUI» fondamental et total à la Vie dans toutes cultures, à la communion et à la communication des membres d'une société, à l'identité, au développement et à la liberté de tout être humain, et que ce même Évangile s'oppose de toutes ses forces comme un «NON» aux hantises, aux peurs, aux contraintes et aux clivages sociaux que sous-tendent tous les systèmes pagano-religieux.

Philippe CHANSON

¹ Les détails de cette démarche (que cet article synthétise) ont été exposés dans une plus importante contribution travaillée à l'occasion d'un séminaire de l'Alliance Biblique Universelle tenu en Martinique : *Du Dieu créole au Dieu de Jésus. Essai sur l'imaginaire de Dieu en Guyane Française*. Cayenne, Atelier Guyanais de Théologie, 1992, 44 p.

² Pour l'approche théorique, je recommande ici particulièrement l'excellente synthèse de Jean CAZENEUVE, art. «Archaïque (mentalité)», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, Paris, 1981, p. 790-794. Et pour l'approche pratique couleur locale, le piquant ouvrage de Simonne HENRY VALMORE, *Dieux en exil. Voyage dans la magie antillaise*. Paris, Gallimard, 1988.

³ Conte intitulé «Pourquoi le chien ne parle plus», et tiré de la collection de Marie-Thérèse LUNG FOU : *Contes créoles, Contes animaux, Proverbes, Titimes ou Devinettes*. Fort-de-France, Ed. Desormeaux, 1979, (s.p.), conte n° 47.

⁴ Selon un autre conte guyanais (significatif !), intitulé «Macaque et Chien», et tiré de la collection de Michel LOHIER : *Légendes et Contes folkloriques de Guyane*. Paris, Ed. Caribéennes, 1980, p. 214-217.

⁵ **Miroir** parce que reflet type d'une construction métaphysique du monde, d'une anthropologie et bien sûr d'une théologie. **Mémoire** parce que gardien jaloux et fidèle d'une histoire et de tout un imaginaire collectif. Il est intéressant de noter que les contes créoles sont nées dans le cadre des libertés nocturnes laissées aux esclaves des grandes habitations coloniales caraïbéennes des 17^e et 18^e siècles. A travers leurs conteurs, ils devinrent les instruments par excellence d'une communication et d'une communion implicites entre les membres de la communauté exploitée, verbalisant (sous couvert d'un bestiaire anodin) leur perception du monde comme leur interrogation morale et spirituelle sous fond de résistance. A ce titre, le conte est subversif. A la barbe des colons, le conteur, véritable œil de l'esclave sur l'univers du maître, examinait son destin, sa déveine, sa place dans l'existence, dénonçant la loi du plus fort, prônant la ruse et la débrouillardise pour tenter de susciter un apprentissage de la survie pour les sans-voix. C'est pourquoi, dans sa production imaginaire même, le conte, qui conjugue avec panache oralité et créolité (et qui s'assimile d'ailleurs sur bien des points au genre littéraire de la parabole biblique), fait surgir on ne peut mieux la conscience collective. On pourra lire ici avec profit l'article de Patrick CHAMOISEAU : « Considérations sur le conteur créole », in *Antilla Kréyòl*, n° 11, juin-juillet 1988, p. 36-43.

⁶ La démarche consistait d'abord à analyser structurellement (par le jeu diachronie-synchronie) une série de contes créoles traditionnels pré-sélectionnés où la présence de Dieu comme acteur (au même titre que ceux du bestiaire) était manifeste. Puis à mettre en commun ces impressions sur la base d'une question unique : « Quelle image (représentation) de Dieu nous transmettent ces contes ». Enfin à synthétiser les résultats par comparaisons et prolongements avec le Dieu biblique.

Philippe CHANSON, théologien protestant, est né en 1950. Après avoir exercé pendant quelques années sa profession de technicien-architecte, il entreprit, par vocation, tout un cursus d'études d'abord dans un Institut Biblique, puis à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève où il soutint un mémoire de licence présentant une nouvelle perspective d'approche de Jésus dans la pensée de Nietzsche (Prix Georges Fulliquet 1987). Depuis 1987, il se consacre à l'enseignement théologique en Guyane et aux Antilles.

Foi populaire et Bible aux Caraïbes francophones

Père Michel MÉRANVILLE^a

Le thème de cet article a été présenté comme introduction à une table ronde^b, d'où son caractère de propos à bâtons rompus, de partage, de réflexions personnelles engrangées au fil d'une trentaine d'années d'apostolat dans des milieux aussi divers que la paroisse, le monde scolaire, les quartiers déshérités, la prison... cependant, toujours dans un espace bien circonscrit – la Martinique – et non pas dans l'ensemble de la Caraïbe.

Cet exposé se compose de deux parties. La première s'articule autour de la perception de la Bible qu'a la population martiniquaise. La deuxième fait apparaître les liens entre cette perception de la Bible et la foi que l'on appelle populaire.



a) Le Père M. MÉRANVILLE est lui-même martiniquais et il est prêtre à la cathédrale de Fort-de-France

b) Lors d'un séminaire d'information et de réflexion pour la Caraïbe francophone organisé par le département français de l'Alliance Biblique Universelle du 15 au 18 janvier 1991 au Foyer de la Charité de La Trinité, en Martinique, et intitulé «Dieu parle notre langue». Le manuscrit de la conférence a été légèrement remanié par la rédaction, avec l'accord de l'auteur.

1. LA BIBLE

Si *Ta Biblia* signifie «les livres», ici, pour la plupart des chrétiens, la Bible c'est «Le Livre», c'est-à-dire en général un gros livre, que beaucoup de familles, pour ne pas dire toutes, possèdent. On le conserve chez soi pieusement, religieusement, souvent en le déposant soigneusement ouvert sur une table ou une étagère, ou encore dans la chambre ou dans un endroit secret de la maison à côté des statuettes et des images pieuses. C'est un **livre-objet sacré** que l'on utilise rarement, sinon pour y lire des psaumes en certaines occasions ou pour y «piquer» de temps à autre un passage. «Piquer», c'est interroger la Bible en l'ouvrant au hasard après avoir prié et y poser le doigt sans regarder. Sous l'index est la réponse de Dieu au problème à propos duquel la personne l'interroge. Parfois il peut y avoir des surprises.^c

Dans cette culture, la Bible est un livre dont on ne sait pas qu'il est constitué de plusieurs livres différents et dont on ignore même souvent qu'il est composé de deux grandes parties. Ainsi il arrive souvent, lorsque l'on renvoie une personne à un passage de l'Évangile, qu'elle demande : «Où pourrais-je trouver ce passage ?» Et quand on lui répond «Dans l'Évangile... dans le Nouveau Testament», elle rétorque qu'elle ne l'a pas. À ce point, si on lui demande comment il se fait qu'elle n'ait pas cet Évangile ou de Nouveau Testament chez elle, elle répond presque invariablement qu'elle n'a effective-

c) Ainsi on raconte la mésaventure d'un jeune homme qui en pleine difficulté piqua un texte biblique et trouva son index sur le texte : «Judas alla se pendre». Mais comme il eut l'impression que ce passage n'avait pas de sens, il piqua à nouveau et cette fois, il tomba sur le verset : «Va et fais de même». Alors il alla se pendre, mais la corde céda. Sain et sauf il piqua un verset pour la troisième fois et cette fois, il put lire : «Mon fils repens-toi». Et comme il n'était pas très fort en orthographe, il alla se re-pendre !

ment pas cet Évangile ou le Nouveau Testament, mais qu'elle a la Bible !

Cette ignorance explique peut-être le fait que tant de chrétiens prétendent n'avoir jamais entendu parler de la Bible dans l'Église – j'entends l'Église catholique – alors que pas un seul rassemblement liturgique ne se passe sans une lecture de la Parole de Dieu. Cette confusion provient probablement du fait que l'Église catholique rassemble les passages de l'Écriture les plus fréquemment lus dans des lectionnaires ou des missels. Dès lors, pour beaucoup, l'Évangile que l'on proclame, l'épître qu'on lit, le psaume qu'on chante à l'église, ce n'est pas la Bible. Pour que la Parole soit la Parole de Dieu, il faut qu'elle soit lue dans **Le Gros Livre...**

Ce lien avec l'objet concret « bible » explique pourquoi l'on n'aime guère la Bible en plusieurs volumes. Et quand elle est présentée en deux volumes, comme par exemple une des éditions de la TOB, c'est le plus gros volume – celui de l'Ancien Testament – qui est appelé « Bible ». D'ailleurs, est-ce seulement à cause de sa grosseur que l'on préfère l'Ancien Testament ? Ne serait-ce pas aussi parce que son contenu est très proche de notre histoire et de notre mentalité ? C'est un point qui reste à éclaircir. Un autre fait est encore à signaler : ici, lorsque l'on dit Bible, spontanément on pense à l'Ancien Testament. Dans l'esprit des gens, les Évangiles, les Actes des Apôtres, les Epîtres, l'Apocalypse ... c'est le Nouveau Testament. On a du mal à dire, et probablement à concevoir que c'est la Bible.

La plupart des gens ignorent que la Bible est, non pas **un livre**, mais une bibliothèque **de livres** écrits à diverses époques et rassemblés ultérieurement. La raison de cette ignorance est simple : il ne vient presque jamais à l'idée des gens de consulter les premières pages de la Bible pour en vérifier l'édition ou la traduction. On se soucie encore moins de la table des matières. Dans la mentalité ambiante, la Bible est un livre qui vient directement de Dieu. On ne sait pas comment et souvent on préfère ne pas savoir. La Bible est comme Dieu : elle ne peut pas avoir de passé, elle n'a pas d'histoire ; c'est un tout

cohérent, un bloc monolithique dicté par Dieu. Cette manière d'envisager le don de la Bible ressemble un peu à la manière dont plus tard le Coran a été transmis au peuple par Mahomet.

Ainsi certains sont déçus lorsqu'ils apprennent que la Bible n'a pas été depuis le début écrite dans la version qu'ils détiennent. Avoir sous les yeux diverses traductions de la Bible est pour beaucoup non seulement une découverte, mais un choc qui parfois les ébranle sérieusement. Pour eux, la crédibilité de la Bible est mise en cause chaque fois qu'on y trouve trace de la main de l'homme.

C'est d'ailleurs pour la même raison que la Bible doit être prise à la lettre. De même que tout ce qui suggère une intervention humaine dans l'élaboration de la Bible est a priori suspect, il faut éviter les exégèses, les explications, les interprétations. La mentalité qui prévaut chez les croyants est encline à une lecture fondamentaliste de la Bible.

2. FOI POPULAIRE

Cette manière de lire la Bible rejoint ou corrobore ce que nous pourrions appeler la foi populaire.

2.1. Dieu

Cette foi est d'abord la foi en un Dieu tout puissant, créateur et maître de toute chose. Dans le langage populaire, on l'appelle d'ailleurs «Le grand Maître» (*Gand Mett-là*) et plus familièrement *Mait-Bond*. Ce Dieu, on le reconnaît dans les premières pages de la Genèse où il fait littéralement la pluie et le beau temps. On a de lui une conception très anthropomorphique et on aime bien se le représenter comme un vieillard chenu faisant sa promenade hygiénique dans les jardins d'Eden à la tombée de la nuit.

C'est un Dieu qui nous ressemble assez. Il s'interroge, il soliloque avant de prendre une décision : «Faisons l'homme à notre image... Voyons ce qu'il va faire...». Comme nous il se fatigue, il a besoin de se reposer après avoir travaillé. Un jour, une dame me disait le plus sérieusement du monde : «Je n'ose

pas trop prier Dieu, ni l'appeler à l'aide pour mes petits problèmes, car il y a tant de monde qui le sollicite que je ne veux pas le déranger pour des riens.» Ce Dieu, comme l'être humain, connaît des mauvaises surprises. Ses plans sont parfois contrecarrés. Mais alors il se venge sans pitié. D'ailleurs il a des colères terribles qu'il vaut mieux éviter. Lui désobéir, c'est courir le risque de déclencher le déluge ou une pluie de feu tombant du ciel. Ce Dieu est jaloux et exclusif. Il pense à lui-même d'abord. Il est intransigeant sur le respect qu'on lui doit. En un mot, il est le Maître absolu et veut être considéré comme tel.

Sans pitié pour ceux qui l'ignorent ou ne lui obéissent pas, il gratifie et comble de biens ceux qui le prient, qui le louent, à la limite qui le flattent, et qui lui offrent des sacrifices. De là à penser qu'il apprécie ceux qui le flattent, il n'y a qu'un pas. Cette mansuétude de Dieu se traduit par la santé et l'abondance des biens matériels. Il n'est pas rare d'entendre dire d'une personne qui a beaucoup de malheur ou une vie de misère que «Dieu s'est détourné d'elle» – *Bon Dié viré dos baille* – parce que elle ou ses parents – sa génération comme on dit – a fait le mal et n'a pas été agréable à Dieu.

Il faut donc se concilier les faveurs de Dieu en lui faisant des offrandes, comme on offrait des sacrifices au temps du peuple d'Israël. On peut aussi lui promettre quelque chose, un peu comme les Patriarches sacrifiant à Dieu le meilleur de leur troupeau. Alors on va offrir des cierges ou de l'argent, ou mieux encore, on fait des promesses : «Si tu me donnes telle chose, je te promets un bouquet, une veilleuse,... ou une messe !»

2.2. La Bible

Toute cette mentalité se reconnaît assez facilement dans l'Ancien Testament et semble y trouver l'approbation divine. Il ne faut pas oublier que dans notre culture, les livres les mieux connus de l'Ancien Testament sont la Genèse, l'Exode et les Psaumes.

On aime bien la Genèse parce qu'on y trouve l'explication des origines et des questions que l'on se pose sur l'homme. C'est un Livre qui est souvent compris littéralement. Ainsi, la création de l'homme à partir de la glaise du sol ne souffre aucune remise en question. Pas plus que la chronologie des jours de la création. Et si par malheur on fait remarquer, par exemple, que la verdure et les plantes, qui ont besoin de lumière pour exister, apparaissent le troisième jour avant les luminaires qui différencient le jour et la nuit, la réponse courroucée est invariablement celle-ci : «A Dieu rien n'est impossible... Dans sa toute puissance, Dieu peut faire même ce qui est illogique pour l'homme.» Quant aux jours de la création, ils sont indiscutablement de même durée et de même nom que ceux de notre calendrier !

L'Exode est un des livres qui rencontrent aussi la faveur populaire, en raison sans doute de la similitude entre la condition du Peuple de Dieu asservi en Egypte et celle de l'esclavage qu'ont connu nos aïeux et dont le souvenir est encore très vivant. Mais paradoxalement, c'est peut-être moins la libération du peuple de Dieu qui enthousiasme, que les miracles et les prodiges presque magiques par lesquels Dieu manifeste sa puissance.

Le Dieu thaumaturge^d a en effet une grande place dans la foi populaire. C'est d'ailleurs parce qu'il fait des miracles que Dieu est Dieu. Il se joue du ciel et de la terre, il peut arrêter le soleil et séparer la mer en deux, et pour ceux qui savent se concilier sa bonté, il fait des prodiges.

Ce Dieu qui sépare les éléments, sépare aussi les hommes. Il met d'un côté les mauvais et d'un autre les bons. Il y a ses amis qu'il protège et les ennemis de ses amis qu'il écrase. Dans les affrontements, il prend parti pour les siens et écrase leurs ennemis. C'est une des principales raisons qui conduit les gens à prier – ici on préfère dire *lire* – les psaumes. Car s'il y a des psaumes pour implorer la bonté de Dieu, dans certaines

d) *Thaumaturge* signifie «faiseur de miracles».

situations, il y a aussi les psaumes de malédiction (Psaume 34, 39, 58, 68, etc.) que l'on dit «sur la tête de ses ennemis» pour en être débarrassés...

Les Psaumes ont la faveur de la foi populaire parce qu'ils se prêtent à être dits comme on récite une formule magique qui a son efficacité en elle-même. À condition toutefois de ne pas en omettre un verset.

L'homme face à Dieu

Cette conception de la prière est liée à une manière bien particulière d'entrer en contact avec Dieu. Le Dieu dont on attend quelque chose est un peu comme nos ordinateurs actuels dont on peut attendre des merveilles, à condition de leur fournir le bon code ou de bien les programmer. De même, Dieu donne satisfaction à condition qu'on s'adresse à lui au moyen de la bonne formule et que celle-ci soit répétée autant de fois que nécessaire. Ce Dieu ne dialogue pas. Il est séparé des hommes. Quand il intervient dans les affaires des hommes, il le fait d'En-Haut, dans la nuée, car il est dans les nuages. Pour forcer son attention, il faut l'assiéger par des neuvaines, des litanies et autres prières. Il exauce celui qui a bien prié. Et en cas d'insuccès, il faut voir du côté de la prière : ce n'était pas la bonne ou bien elle était mal dite.

Ce Dieu est aussi le Dieu terrible du Sinaï : le Dieu des commandements qui sont perçus comme l'expression de sa volonté souveraine, non pas tant pour le bien de l'homme que pour sa soumission inconditionnelle. Si l'homme ne respecte pas la volonté de Dieu, il sera puni ; il lui arrivera malheur. C'est un Dieu qui n'oublie rien et dont la vengeance est tenace : elle se poursuit de génération en génération.

On s'est servi de ce Dieu pour maintenir l'ordre social et moral. Dès l'enfance, on ne cesse de répéter : «Le Bon Dieu va te punir,... si tu ne fais pas telle ou telle chose.» C'est un Dieu avec lequel on entretient des rapports de **peur** plutôt que de crainte filiale. Il est perçu comme celui qui empêche de vivre. Misant sur sa patience, on s'éloigne de lui pendant la vie

active, en espérant avoir le temps de «revenir à Lui sur ses vieux jours». Il n'est pas rare d'entendre les hommes dire : «J'ai bien vécu, maintenant je reviens aux pieds du Bon Dieu». D'autres disent : «Je suis trop jeune encore pour me convertir», car se convertir, c'est **cesser de vivre**, tant il est vrai «vivre» a parfois un sens bien particulier ! Dieu, c'est le *deus ex machina* que l'on va solliciter lorsqu'on est dans le besoin... mais à qui, en temps ordinaire, on dit, comme cet écrivain : «Notre Père qui es aux cieux, restes-y !»

Cette conception de Dieu, si éloignée de Jésus-Christ, est généralement à la base de notre foi populaire. Elle cherche et trouve facilement confirmation dans l'Ancien Testament tel qu'il est malheureusement souvent présenté par des groupes religieux fondamentalistes.

Heureusement, depuis plus d'une décennie est apparu le renouveau de l'Évangile. Beaucoup de chrétiens redécouvrent l'Évangile, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ qui est l'Unique Parole de Dieu. Par l'Évangile, ils découvrent le Dieu de Jésus-Christ. Ils prennent conscience qu'en dehors du Père révélé par Jésus-Christ, Dieu, quel que soit le nom qu'on puisse lui donner, ne peut être qu'une idole fabriquée à notre image. Cette découverte de l'Évangile ne peut se passer d'une meilleure connaissance et d'une étude de la Bible. Elle ne peut non plus se passer d'une meilleure connaissance de l'Église, c'est-à-dire de la communauté des croyants sans laquelle le livre n'aurait pas été écrit et ne nous serait jamais parvenu. Elle doit surtout s'enraciner dans la certitude que le Verbe de Dieu, incarné, mort et ressuscité, est vivant et agissant par son Esprit. Il est avec nous aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps et lui seul peut vraiment rendre notre cœur brûlant à son contact et nous donner la clef des Écritures.

En hommage à David J. Bosch

Hans KASDORF^a

Le 15 avril de cette année, David J. Bosch perdait la vie dans un accident de la route. Le 22 avril une assistance nombreuse prenait part au service de reconnaissance pour la vie de D. Bosch (né en 1929). On a pu y entendre parler et chanter en afrikaans, en anglais et en xhosa. Ce multilinguisme, avec le multiethnisme qu'il suppose, fut à l'image du travail et du combat qu'a menés le disparu. Il reflétait aussi sa profonde conviction fondée sur la Bible qu'en Afrique du Sud, toutes les langues et tous les peuples sont égaux.



a) Hans KASDORF est né en URSS et a grandi au Brésil. Après des études de théologie et de linguistique en Amérique du Nord, il a soutenu une thèse (1976) sur Gustav Warneck, puis une seconde en 1987 à l'Université d'Afrique du Sud sous la direction de David Bosch. Actuellement il est Professeur de missiologie au Séminaire biblique des Frères Mennonites à Fresno en Californie (USA). Cet hommage a paru dans *Evangelikale Missiologie* 1992/3 qui nous a autorisés à le traduire et le faire paraître dans *Perspectives Missionnaires*.

Au fil d'une vie

David Bosch venait d'une famille pauvre installée à proximité de Kuruman (dans la province du Cap), localité connue par le travail missionnaire pionnier qu'y effectua Robert Moffat. Alors que David avait quatre ans, une grande sécheresse sévit dans toute la province et ses parents perdirent tout leur bétail. Suite à cette catastrophe, toute la famille dut émigrer et s'installa à Schweizer Reneke dans le Transvaal occidental.

En 1947, David entreprit des études de pédagogie à l'Université de Pretoria. Puis il poursuivit par des études littéraires (en afrikaans, néerlandais et allemand) couronnées par une licence en 1951. Lorsqu'il perçut l'appel de Dieu à se préparer à un ministère, il entreprit des études de théologie tout en poursuivant des études de langues. En 1954, il obtint une licence en théologie (avec mention) et une maîtrise en lettres. Entre-temps, il se maria. Puis il s'inscrivit à l'Université de Bâle (Suisse) où il alla poursuivre sa formation sous la conduite d'Oscar Cullmann, de Karl Barth et de Johannes Dürer. Il se consacra à l'étude du Nouveau Testament, de la dogmatique et de la missiologie. En 1956, sa thèse de doctorat sur la mission auprès des païens dans la vision que Jésus avait de l'avenir, préparée sous la direction de Cullmann, reçut la mention *magna cum laude*. Dans ce travail de recherche qui reste très actuel, Bosch s'est attaqué à la grande question de la théologie du Royaume de Dieu sous les angles théologique et missiologique.

Au retour de Suisse, sa femme Annemie et lui-même acceptèrent l'appel de son Église – La Dutch Reformed Church («Église Réformée Hollandaise») – d'aller faire un travail missionnaire à Madwaleni au Transkei. Pendant neuf ans, ils travaillèrent auprès des Bomwana. Cinq de leurs sept enfants naquirent pendant cette période.

Puis de 1966 à 1971, il enseigna au Séminaire théologique de Decoligni, dans la région de Umtata (Transkei). Il était alors préoccupé par la formation des responsables d'Église locaux. De là, il partit pour Pretoria où il était appelé comme Profes-

seur de missiologie par l'Université d'Afrique du Sud (UNISA) où il exerça jusqu'à sa mort.

En hommage

Bosch a soutenu sans compromis une théologie contre l'apartheid fondée sur la Bible. Certes, dans les cercles d'Église, cela ne lui valut pas que des amis, mais lui attira le respect de tous. La manière dont, après sa mort, les médias parlèrent de ses efforts pour la réconciliation en est une preuve éloquente. Tant parmi les quatre traditions ecclésiastiques (catholique, protestante historique, évangélique et charismatique) que parmi de nombreuses ethnies sud-africaines, il était l'un des très rares théologiens et responsables d'Église, dont la pensée était tout entière soumise à celle de la Bible, qui ait recueilli un tel degré de confiance dans la population, au point qu'il avait l'audience de tout le monde. Son enterrement le montra également lorsque des hauts responsables de diverses tendances y prirent la parole.

A l'occasion de son cinquantième anniversaire, ses collègues de l'UNISA lui dédièrent un numéro double du périodique *Theologia Evangelica* (13 n° 2/3, 1980) dans lequel ils ne présentèrent pas seulement l'homme de sciences talentueux, mais aussi la personne et le chrétien qu'il était. Il avait aussi des limites que les autres connaissaient et pouvaient nommer et que lui n'essayait pas de masquer.

A l'occasion de son soixantième anniversaire, c'est un cercle encore plus vaste (des membres de la Société Sud-Africaine de Missiologie, des collègues, des amis dont plusieurs ne partageaient pas ses convictions) qui lui consacra un ouvrage dont le titre est *Mission in Creative Tension: a Dialogue with David Bosch* (c'est-à-dire: «La mission au risque de la tension. Dialogue avec David Bosch»)¹. Les dix-neuf contributions qu'il contient s'attachent à faire ressortir les lignes de force de la missiologie de Bosch et à en donner l'interprétation. A la lecture de ce recueil, il ressort un trait de Bosch qui vaut tant pour sa personne et pour sa foi que pour son travail scientifique: il ne se considère ni comme parvenu ni comme ayant

atteint son objectif, mais comme étant en marche. Sa missiologie n'est pas un système clos, mais une "missiologie du chemin" qui peut se laisser sans cesse corriger par les Écritures et enrichir de tout ce que ses rapports avec l'histoire et la culture peuvent apporter. Sa théologie repose sur des convictions fermes, pas sur un système dogmatique immuable. Elle est toujours ouverte à l'approfondissement et au renouvellement des connaissances, mais jamais au compromis. Bosch représente un courant dans lequel les connaissances théoriques – comme l'anthropologie culturelle – s'allient à l'expérience de vie – en particulier celle de la mission transculturelle – pour se féconder mutuellement.

Bosch a toujours été très conscient de sa vocation de serviteur de Dieu et de sa responsabilité de disciple de Jésus, même quand cela pouvait lui coûter cher. Il savait qu'un compromis aurait un prix, encore plus élevé, ainsi que le Seigneur l'avait révélé au prophète Ezéchiel. Aujourd'hui encore, Dieu est à la recherche «d'un homme qui relève la muraille, qui se tient devant [lui], sur la brèche, pour le bien du pays, afin qu'[il] ne le détruise pas.» (Ez. 22 : 30). Bosch fut un tel homme pour son pays.

Aujourd'hui, nous parlons de David Bosch comme d'un homme qui fut totalement engagé pour son pays et sa population, pour son Église et ses tâches. Cet engagement recouvre quatre grands domaines:

- (1) L'annonce de l'Évangile et l'appel à la repentance,
- (2) La réunification de l'Église divisée afin qu'elle puisse accomplir sa tâche missionnaire,
- (3) L'abolition de la discrimination ethnique et raciale qui devait amener les peuples à abandonner leur haine et leurs conflits et à se réconcilier,
- (4) La guérison des plaies ouvertes qui blessent ce pays.

C'étaient les motifs porteurs de sa vie d'action, le devoir brûlant qui le poussait en avant, l'appel que comme «missiologue du chemin» il adressait à l'Église.

Le missiologue du chemin

Bosch ne se considérait jamais comme arrivé, mais toujours en route. Il avait une conscience si aiguë de la mission qu'il s'en était laissé imprégner en profondeur et qu'il essayait d'entraîner d'autres avec lui.

«Dans notre vie, la repentance et la conversion», écrivait-il dans la revue *Radix* (Printemps 1986) «agissent toujours de la manière la plus radicale là où nous en ressentons le plus le besoin, par exemple dans les domaines où nous nous sentons prisonniers de quelque chose dont il nous semble que nous ne sortirons jamais». Pour Abraham, elles prirent la forme d'un fils – Isaac – son seul fils légitime. Pour Paul, elles impliquèrent le renoncement à la tradition héritée des prédécesseurs, comme source d'autorité. Paul décrit longuement les privilèges auxquels son expérience sur le chemin de Damas l'a amené à renoncer : «J'ai des raisons d'avoir aussi confiance en moi-même. Si un autre croit pouvoir se confier en lui-même, je le peux davantage, moi, circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreu ; pour la loi, pharisien ; pour le zèle, persécuteur de l'Église ; pour la justice qu'on trouve dans la loi, devenu irréprochable.» (Phil. 3 : 4–6). Toutes ces choses, il les considère désormais «comme une perte à cause du Christ» (v 7). Il se consacre tout entier à «gagner» le Christ, à le servir et à être trouvé irréprochable (authentique) en Lui.

Bosch voyait l'exigence qui nous est posée comme disciple de Jésus. «Par obéissance envers Dieu et pour la guérison de notre pays», nous devons être prêts, tant comme individu que comme communauté, à abandonner ce qui nous tient le plus à cœur, quelles qu'en soient les suites.

A la suite de Bonhoeffer, Bosch pouvait dire : «Seul celui qui croit vraiment peut obéir ; et seul celui qui obéit vraiment peut croire. Comme nous le savons déjà, Dieu ne mesure pas la grandeur de notre succès, mais la profondeur de notre obéissance.» Bosch reconnaît qu'en écrivant ces lignes, il est saisi de «crainte et de tremblement», parce qu'il appréhende les sacri-

fices que peut exiger une telle obéissance. Comme serviteur du Seigneur, il s'est déclaré prêt à venir avec le sacrifice demandé, fût-ce la mort comme martyr. Mais il ajoutait «Que Dieu m'accorde sa grâce... Comme le père devant son fils possédé par un mauvais esprit, je ne peux que prier : "Seigneur, je crois. Viens au secours de mon incrédulité. Seigneur, je suis prêt. Viens au secours de ma résistance à t'obéir."»

Bosch a lutté pour la paix entre les partis politiques ou idéologiques, entre tous les groupes ethniques, entre les diverses couches sociales et les positions divergentes qui animent son «cher pays et son peuple», comme il se plaisait à dire. Mais il n'a jamais plaidé pour «une paix à n'importe quel prix», à laquelle de nombreux apôtres de la paix auraient consenti. Pour Bosch, comme pour de nombreuses autres personnes en Afrique du Sud, la paix passait par le chemin de la non-violence, même si ce chemin s'avérait coûteux. Pour lui, c'était le chemin du disciple du Christ. C'est ce qu'il prêchait le dimanche et ce qu'il vivait chaque jour de la semaine. Comme il le disait en 1982, la communauté chrétienne devrait être une communauté «alternative». Elle devrait être missionnaire et en mission dans le monde. Elle a été réconciliée avec Dieu à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus Christ. Elle est appelée hors du monde pour être renvoyée vers lui. Elle a la tâche concrète d'inviter les hommes et les femmes à la repentance, à la conversion et à la réconciliation.²

A cause de cette position radicalement non violente, Bosch est entré dans une critique acerbe tant du document *Kairos* (1985) que de la théologie de la libération, sous quelque forme qu'elle se manifeste. Bien qu'il ne méconnût pas les aspects positifs de ce courant qui met l'accent sur l'exigence de justice, il était profondément convaincu que la violence ne pouvait produire que la violence. Dans *Theologica Evangelica* (1976/9), il a écrit que le chemin de la paix est toujours le chemin de la croix.

Cependant Bosch n'était pas un utopiste : il ne s'imaginait pas la survenue du Royaume de paix en Afrique du Sud. Il s'était réjoui de l'abolition par le président De Klerk, le

2 février 1990, de la loi sur l'apartheid. Mais peu avant sa mort encore, il déclarait : «Même lorsque les dernières lois discriminatoires seront abolies, leurs conséquences et la situation d'aliénation qu'elles ont engendrées entre les populations noire et blanche nous feront souffrir encore pendant longtemps.»



Charge et héritage

Grâce à une foi tout entière soumise à la volonté de Dieu d'une part, et à une capacité de travail littéralement illimitée d'autre part, Bosch a apporté une contribution inestimable tant à la société et aux Églises qu'à la mission et à la missiologie. De cette contribution, nous ne mentionnons ici que quelques aspects :

1 Avant même de devenir Professeur à l'UNISA, Bosch suscita l'élan qui permit de créer la Société Sud-africaine de Missiologie (1968), puis en 1973 la revue de haut niveau qu'est *Missionalia*, dont il resta le rédacteur jusqu'à sa mort. L'originalité de cette publication réside dans ses «Abstracts», résumés de centaines d'articles parus dans d'autres revues (dont *Evangelikale Missiologie*) et ouvrages collectifs. De plus, ces extraits sont classés par thème.

2 En juillet 1979, il présida la rencontre exceptionnelle que fut SACLA (South African Leadership Assembly) au cours de laquelle il s'avéra être le leader afrikaaner le plus marquant dans la lutte contre l'apartheid.

3 Lorsque Michael Cassidy, alors Directeur de la mission «Africa Enterprise», voulut remettre la présidence de la «National Initiative of Reconciliation» (Initiative Nationale pour la Réconciliation) fondée au milieu des années 80, il passa le relais à David Bosch. Dans son hommage posthume, Michael

Cassidy a relevé que David avait accepté cette charge comme il en avait accepté d'autres, avec le naturel qui lui était habituel. Ceci ne l'empêcha pas d'écrire, quelque temps plus tard, qu'il avait accepté cette charge, certes en tremblant, mais avec la certitude de l'aide de Dieu.³

4 Il faudrait mentionner toute la production écrite de David Bosch, mais son étendue ne permet pas de le faire dans ce bref article. On trouve une bibliographie assez complète des articles, contributions, cahiers, livres et autres travaux de Bosch dans la thèse de doctorat que Kevin Livingston a soutenue en 1989 à l'Université d'Aberdeen. Cette thèse est intitulée *A Missiology of the road. The Theology of Mission and Evangelism in the Writings of David J. Bosch* («La missiologie du chemin. Théologie de la mission et de l'évangélisation dans les écrits de David J. Bosch»). Cependant cette bibliographie ne contient pas encore le dernier ouvrage de Bosch *Transforming Mission : Paradigm Shifts in the Theology of Mission*. («Une mission en transformation et qui transforme. Les changements paradigmatiques dans la théologie de la mission»)⁴ Il s'agit d'une œuvre maîtresse, en quelque sorte, de la théologie de la mission du 20^{ème} siècle. Un an après sa parution, ce livre en est déjà à sa quatrième édition : cette donnée reflète sa pertinence. Il devrait devenir une lecture obligée de tous les missiologues. On peut seulement déplorer, avec Bosch lui-même, que l'éditeur l'ait contraint à réduire l'ouvrage au point de laisser de côté la partie qui traitait de l'Ancien Testament.

5 Enfin David Bosch était un orateur qui était très souvent invité pour des sessions, des cours dans d'autres universités, des séminaires dans plusieurs pays, dans des groupes de réflexion ou pour des conférences internationales et interconfessionnelles. Ses positions ouvertement bibliques furent souvent décisives dans les rassemblements organisés par les institutions œcuméniques. Par exemple, en 1989 à San Antonio, le rapport

auquel il a participé sur la notion de salut dans la Bible était si limpide et marquant qu'il a trouvé audience auprès des évangéliques. Peter Beyerhaus pense qu'il ne pouvait sortir que de la plume d'un théologien évangélique.⁵

Echos posthumes

Nombre d'articles nécrologiques disent de Bosch qu'il fut le théologien du siècle. Lui-même ne se considérait pas comme un spécialiste de la Bible, mais il avait une connaissance époustouflante des Écritures. Il travaillait à la manière de l'herméneute J.-A. Bengel qui disait : «Plonge-toi entièrement dans le texte et tout le contenu du texte s'adressera à toi» (du latin «Te Totium applica ad textum : rem totam applica ad te»). Il fut le premier dans l'histoire de l'Afrique du Sud à oser mettre en cause la théologie de l'apartheid que défendait son Église. Il devint la conscience de la Dutch Reformed Church. Un journal a écrit après sa mort : «Maintenant cette conscience est enterrée». Autour de sa tombe se sont retrouvées des personnes de tous les partis. [...] Sa femme a pu écrire : «Pour quelques instants, on a pu percevoir ce que pourrait être l'unité de l'Église, la justice, la réconciliation et la paix [...] si le peuple de Dieu se repentait et lui obéissait.»

Nous ne voulons pas louer l'homme talentueux que fut Bosch, mais exprimer notre reconnaissance à Dieu pour les dons qu'avait cet homme. Pour son pays, il s'est tenu sur la brèche. Aujourd'hui Dieu cherche de tels hommes et de telles femmes, aussi parmi les missiologues évangéliques.

Hans KASDORF

(traduit de l'allemand par Nancy FELIX)

Notes

¹ Pretoria : *Missionalia* n° 18, 1990.

² Bosch, *Witness to the World*, 1980.

³ C'est dans le cadre de cette charge qu'en novembre 1990, il a été appelé à jouer un rôle important dans la Conférence nationale de Rustenburg.

⁴ Maryknoll, (New York, USA) : Orbis Books, 1991. Il sera bientôt traduit en allemand et en français. Voir notre recension de cet ouvrage dans *Perspectives Missionnaires* n° 23.

⁵ Peter Beyerhaus donne son évaluation de ce rapport dans son ouvrage *God's Kingdom and the Utopian Error* (Wheaton, 1992), p. 182.

Perspective sur la mission

David J. BOSCH († 15 avril 1992)

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

Hans Küng a appliqué la théorie de Kuhn à l'histoire de l'Église chrétienne et de la théologie. Il soutient que les vingt derniers siècles ont vu se succéder cinq paradigmes, à savoir celui du christianisme primitif apocalyptique, celui de la période de l'héléno-byzantin, celui du catholicisme romain médiéval, celui de la Réforme protestante et celui de l'Epoque des Lumières. Ce dernier a été largement dépassé par les avancées de la théologie existentialiste et dialectique (Barth, Bultmann et Tillich). Un nouveau paradigme est en train d'émerger dont les contours ne se sont précisés que récemment. Küng et les autres tenants de cette représentation l'ont appelée, faute d'un terme plus spécifique, le paradigme contemporain ou **post-moderne**².

Le modèle de Kuhn ne s'applique pas qu'à la théologie en général, mais aussi à la missiologie et à la réflexion missionnaire. Depuis la parution, dans la mouvance de la Conférence d'Edimbourg (1910), du premier numéro de l'*International Review of Mission* (janvier 1912), on a assisté à un déplacement paradigmatique fondamental dans le domaine de la réflexion missiologique. A ce moment-là, l'Europe et l'Amérique du Nord étaient le phare du monde dit non-chrétien qui n'avait pas encore été amené sur l'orbite de la chrétienté ; aujourd'hui on veut, au moins théoriquement, une mission de partout vers partout sur les six continents. A l'époque, le mouvement missionnaire chrétien était déterminé par la conscience que les Occidentaux avaient d'eux-mêmes et par leur manière de concevoir la religion. Aujourd'hui, la mission se confronte à un monde qui a peu de considération pour le prestige occidental. Il y a quatre-vingts ans, le missionnaire était celui qui apportait tout, qui prenait les initiatives, qui occupait les positions de pouvoir (aussi dans le domaine séculier) dans un monde où les valeurs étaient stables et partagées par tous. En notre fin de 20^{ème} siècle, le missionnaire est considéré comme une relique d'une époque révolue et le message qu'il apporte est un message parmi d'autres avec lesquels il est mis en situation de compétition.

Nombreuses sont les personnes qui essaient de recréer le paradigme missionnaire de l'époque des Lumières. En fait, s'accrocher ainsi au passé est une manière de se rassurer. Cependant une telle attitude fonctionne comme la respiration artificielle : elle n'est qu'une apparence de vie. Or il faudrait se rendre à l'évidence qu'un nouveau paradigme est nécessaire, que seule une vision nouvelle est capable de nous faire sortir des ornières et de nous emmener vers des engagements nouveaux. Les plus courageux parmi les missiologues ont déjà commencé à montrer qu'un nouveau paradigme était en train d'émerger. A titre d'exemple, on peut citer Hendrik Kraemer qui, en 1959 déjà, disait qu'il fallait prendre acte du fait que la mission vivait une crise, voire passait par une impasse. Et il ajoutait : « Nous ne sommes pas arrivés à la fin du temps de la

mission, et plus vite nous le reconnâtrons, plus vite nous l'accepterons jusqu'au plus profond de notre être, mieux ce sera». En fait, il concevait que nous sommes appelés à «une tâche pionnière qui sera plus exigeante et moins exotique que celle que connurent les auteurs des hauts faits de l'époque missionnaire révolue»³.

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



1

La foi chrétienne est missionnaire ou n'est pas

Nous devons trouver une nouvelle manière de présenter les textes bibliques de référence sur la mission. Nous ne pouvons plus simplement invoquer tel ou tel passage pour justifier notre engagement missionnaire actuel. Cette approche est caduque pour deux raisons. D'une part, les formes qu'ont prises l'entreprise missionnaire (avec tout son attirail de moyens) est si différente de ce que le Nouveau Testament appelle mission que ce serait de la malhonnêteté intellectuelle de faire appel au texte biblique pour justifier notre pratique actuelle. D'autre part, le débat herméneutique moderne nous a appris que notre compréhension d'un texte devait englober un ensemble beaucoup plus vaste que celui de la signification qu'il avait autrefois, (c'est-à-dire au moment où il a été écrit). Les correspondances entre la situation évoquée par un texte et la réalité du lecteur font partie intégrante de la signification de ce texte. Sans entrer dans le détail de la discussion herméneutique,⁴ il faut rappeler que la mission aujourd'hui ne devrait pas chercher à s'appuyer sur

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

Aujourd'hui, nous savons, ou nous devrions savoir, qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur la dimension missionnaire de l'Église, car elle lui est inhérente. Et c'est à partir de cette conviction que nous examinons les documents, dont le plus ancien est la Bible, qui relatent l'histoire de l'Église et que nous pouvons espérer nous faire une opinion plus juste sur la nature de l'Église. C'est en étudiant la Bible à partir de la réalité missionnaire que l'on découvre le fondement biblique de la mission. La Bible élargit notre horizon et nous ouvre des perspectives insoupçonnées.⁵

2 Le dénominationalisme : un contre-témoignage

De même qu'il est vrai que l'Église est par nature missionnaire de même elle est **une**. Ce n'est pas un hasard si c'est au moment où elle redécouvre sa nature d'Église missionnaire que l'Église redécouvre son unité fondamentale. Il y a une synergie, – une relation dynamique – entre mission et unité et partant, il est impossible de choisir entre l'une et l'autre. Le seul choix possible réside dans l'alternative de l'acceptation ou du refus des deux à la fois.⁶

On pourrait alors voir le phénomène très particulier du dénominationnalisme propre à l'Amérique du Nord comme une forme institutionnalisée d'une chrétienté et d'une théologie dépourvue du sens de la mission. H. R. Niebuhr en parle comme «d'une institution curieuse[...] que l'on peut décrire comme une sorte d'ordre religieux à vocation missionnaire tout entier occupé à défendre ses positions et qui n'est plus conscient d'être l'Église invisible universelle.»⁷ Dans ces manifestations les plus anciennes, le dénominationnalisme a conduit à des rivalités sans objet et sans fruit qui ont conduit des Églises à se replier sur elles-mêmes. Dans de telles Églises, la seule responsabilité des pasteurs est de s'occuper du troupeau des fidèles dans l'attente passive d'un berger. De manière surprenante, on constate que le dénominationnalisme prend deux directions :

(a) La dénomination devient une association à laquelle des personnes qui partagent les mêmes opinions adhèrent librement. Elles n'ont pas besoin de justifier la finalité de leur choix. Cette dénomination à laquelle adhère un groupe de personnes ne représente qu'une des nombreuses options de foi et d'éthique. A ce stade, le choix d'une dénomination particulière ne signifie pas que l'on pense que les autres sont erronées ou inopérantes. C'est un choix "pragmatique" : le groupe est un lieu d'insertion religieuse et culturelle où l'on se sent à l'aise. La dénomination fonctionne comme une protection pour tous ceux qui ont fait le même choix, ce qui n'empêche pas qu'on concède aux autres dénominations d'avoir une valeur propre.⁸

(b) Dans le second type de dénomination, on confond la compréhension qu'on a de la vérité avec la vérité elle-même. On trouve cette attitude, entre autres, dans les positions qu'a prises l'Église catholique du Concile de Trente à celui de Vatican II. Cependant, en 1962, une déclaration du pape Jean XXIII mit fin à cette manière de penser. Selon lui, "la vérité dépasse toutes les formulations qu'on peut en donner." Malgré cela, de nombreux groupes, tant catholiques que protestants, pour des raisons qui leur sont propres, continuent à confondre vérité et expression particulière de la vérité. Or il se trouve que

ces groupes ont une grande propension à imposer leur vision de la vérité au reste du monde. Mais on peut sérieusement se demander si l'on peut encore qualifier une telle activité d'«évangélisation» ou de «mission»; ce n'est probablement ni l'un ni l'autre, mais du prosélytisme par lequel des membres d'un groupe tentent de se reproduire en essayant de transformer des personnes en des copies conformes de ce qu'ils sont eux-mêmes.

L'une comme l'autre de ces deux directions que peut prendre le dénominalisme vont activement à l'encontre de l'unité et de la mission de l'Église. Mais, à l'inverse, une mission «œcuménique» suppose la **rencontre** de partenaires égaux qui osent se mettre mutuellement en question, se corriger, s'édifier et se soutenir mutuellement. Etre engagé dans une telle mission ne nous permet plus de vivre les uns sans les autres. Les joies et les peines des uns sont celles des autres. Nous ne pouvons pas évangéliser le monde si nous laissons les bisbilles régner entre dénominations ou confessions : l'Église est à la fois une et apostolique.⁹ Et c'est là un des enjeux majeurs pour les années à venir. Comme le dit Willem Saayman : «...dans les années à venir, il faudra viser une articulation sérieuse de la réflexion sur l'unité de l'Église avec celle sur sa mission.»¹⁰

3 Foi chrétienne et autres croyances

Si un esprit œcuménique est fondamental pour comprendre ce qu'est la mission, il l'est aussi pour percevoir honnêtement les autres religions, les groupes religieux et ceux qui en font partie. On ne peut plus continuer à dire, comme on l'a fait pendant longtemps, qu'hors de l'Église il n'y a qu'obscurité et que Dieu n'est à l'œuvre que dans l'Église. Nous devons reconnaître qu'il y a des éléments de vérité dans les autres croyances et que Dieu y est aussi présent de quelque manière. Mais cela provoquera indubitablement une révolution dans la manière de concevoir la mission et les moyens qu'elle se donne.

Il ne s'agit pas que l'Église démissionne de son rôle de missionnaire. Selon un des points de la Section III de la Déclaration de la Conférence du COE à Nairobi: «Tout en cherchant à renforcer nos rapports avec les peuples d'autres croyances, cultures et idéologies, nous savons que nous ne connaissons jamais un temps où toute tension entre foi en Jésus Christ et non-croyance sera résolue.»¹¹ Des millions d'hommes et de femmes n'ont encore jamais entendu le message de libération et de salut proclamé par le Christ. L'Église ne peut simplement s'accommoder de cette situation. La conversion au Christ demeure un but essentiel de la mission. On ne peut prétendre avoir réalisé l'objectif principal de la mission parce qu'«à travers un témoignage mutuel, on a pu convertir les gens à une compréhension plus profonde et plus conséquente de la vérité de Dieu». Autrement dit, on ne peut estimer que l'objectif de la mission est rempli quand, grâce à son action, les chrétiens sont devenus de meilleurs chrétiens et les bouddhistes de meilleurs bouddhistes.¹²

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

La relation entre la foi chrétienne et les autres religions d'une part, et la légitimité de l'évangélisation d'autre part, seront un des défis majeurs qu'il faudra relever dans les décennies à venir. Comme jamais auparavant, le christianisme se trouvera en concurrence avec les autres religions sur le marché du religieux. Il devra affronter cette situation avec la plus grande humilité et même en se repentant de l'arrogance et de l'intolérance dont sa manière d'évangéliser a témoigné pendant longtemps. Mais il se renierait et nierait son origine, sa

nature et son histoire, s'il renonçait à enjoindre les hommes et les femmes de toute conviction à mettre leur confiance dans le Christ et à rejoindre une communauté de ses disciples. Cette conviction n'a rien à faire avec la pratique, qu'on a connu dans les siècles passés, qui consiste à administrer le baptême comme un rite magique conférant la grâce ou avec l'impression qu'on a donnée de l'Église comme d'une arche de la rédemption. C'est une manière de dire que l'Église est signe de salut, un signe, comme son Seigneur l'a été, contre lequel le monde peut s'élever et qu'il peut contredire, un signe que certains découvriront et d'autres pas.

4 Du héros de la foi au partenaire

Nous avons passé de l'époque du dénominalisme et du confessionnalisme à celui de l'œcuménisme, de l'époque où le monde était centré sur l'Europe à celui où il prend en compte l'ensemble de l'humanité.¹³ Nous n'opposons plus le monde chrétien au monde non chrétien. Nous parlons de la mission **de** et **vers** les six continents. Nous ne pouvons plus exporter une vision toute faite et définitivement arrêtée de la foi de l'Ouest et l'implanter telle quelle dans les populations de l'autre monde. A l'Ouest comme à l'Est, dans l'Ancien comme dans le Deuxième (ex-pays de l'Est) et le Tiers mondes, l'Église se bat pour inculturer, indigéniser, contextualiser, actualiser l'Évangile. En effet, c'est une illusion de croire que l'Ouest a réussi à complètement inculturer l'Évangile. L'inculturation, – on pourrait dire l'indigénisation – est un processus qui n'a pas de fin : c'est un idéal vers lequel il s'agit de tendre.

La découverte de cette réalité a provoqué une prise de conscience nouvelle parmi les chrétiens, tant à l'Ouest qu'à l'Est. L'Église catholique romaine a aboli le *ius commissionis* : ainsi ses missionnaires ne pourront plus imposer au Tiers monde sa manière d'évangéliser. Le missionnaire d'autrefois qui «apportait» l'Évangile a été remplacé par le frère ou la sœur qui ensemble avec les chrétiens locaux luttent pour découvrir ce que l'Évangile a à dire aujourd'hui. Les héros éprouvés

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

5**Évangéliser le monde occidental**

Il faut faire un pas de plus : le temps est venu pour une mission à rebours, c'est-à-dire du Tiers monde vers les pays de l'ancien monde. Vers 1900, selon les calculs de David Barrett, la moitié des chrétiens vivaient en Europe et seulement 2 % en Afrique. En 1980, l'Europe ne compte plus que 25 % de l'ensemble des chrétiens alors que l'Afrique en compte 15 %. D'ici la fin du siècle, ces deux continents compteront chacun 20 % des chrétiens du monde. Alors qu'en Europe et en Amérique du Nord, on peut compter que chaque semaine environ 53'000 personnes quittent l'Église. Pendant le même temps, en Afrique, 15'000 personnes la rejoignent.

Au vu de ces chiffres, il faut se demander à nouveau où se trouve le champ de la mission : en Afrique ou en Asie ? Lesslie Newbigin pose ouvertement la question : «L'Ouest peut-il se convertir ?»¹⁴ Il consacre tout son dernier livre à exposer la thèse selon laquelle en missiologie, «il n'y a pas de priorité plus impérieuse que celle d'examiner les implications de la rencontre authentique de l'Évangile et de la culture occidentale

moderne.»¹⁵ Dans les décennies à venir, l'Église, tant dans le Tiers monde qu'en Occident, est appelée à relever le défi.

6 Évangélisation et renouvellement de la terre

En guise de conclusion, la sixième priorité d'une Église qui se veut missionnaire pourrait se formuler ainsi:¹⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

Le soir du 16 juin 1976, lorsque des policiers commencèrent à tirer sur les enfants sans défense des écoles de Soweto, les membres du Comité Exécutif du Conseil des Églises de l'Afrique du Sud furent convoqués pour une séance extraordinaire. Les orateurs, les uns après les autres, dénoncèrent les

exactions du gouvernement et appelèrent l'Église à une réaction plus «musclée» afin de changer sur-le-champ la situation catastrophique de l'Afrique du Sud. Après eux, Desmond Tutu prit la parole et dit : «Nous nous sommes tant et si bien laissé aveugler par notre éthique de la réussite que nous en avons oublié que l'Église est, au sens propre du terme, une communauté faillible.» C'est ce que le roman provocateur de Shusaku Endo *Silence*¹⁷ fait dire à Frère Sébastien Rodrigues. On lui donne la possibilité de faire cesser la torture qu'il subit de la part des Japonais s'il accepte de se rétracter. Pour cela, il devait fouler aux pieds une *fumie*, une image du Christ. Pendant des mois, il refusa et pria instamment le Seigneur de lui parler et de lui montrer ce qu'il devait faire. Il ne recevait aucune réponse. Ce fut le grand silence jusqu'au jour où le Christ souffrant qu'on bafoue lui dit de fouler l'image : «C'est pour être foulé aux pieds par les hommes que je suis venu au monde. C'est pour partager la souffrance des humains que j'ai porté la croix».

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

Ce sera difficile pour l'Église des années à venir de découvrir comment devenir ce qu'elle fut aux commencements et ce qu'elle devrait être sans cesse : une Église qui ne bénéficie pas de protection de la part des grands de ce monde, une Église des catacombes plutôt que l'antichambre des honneurs, du pouvoir et de la richesse. Dans les pays du Deuxième et du Tiers mondes, l'Église est déjà en train de l'apprendre. Mais dans les pays occidentaux, depuis la victoire de Constantin sur Maxence au Pont Milvian en 312 après J.-C., l'Église est compromise avec les pouvoirs et leur système de privilèges. Elle en éprouve

de la culpabilité. Il n'est pas question qu'elle prie pour demander à Dieu de connaître la persécution : ce serait du masochisme. Mais ce serait pour elle fidélité à l'Évangile que de demander à être rendue capable de devenir la servante – aussi dans la mission – et d'être solidaire de ses frères et sœurs humains qui souffrent et qui sont persécutés.

David J. BOSCH

(traduit de l'anglais par Nancy FELIX)

Notes

¹ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1970).

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

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

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

⁵ R.J. Schreiter, «The Bible and Mission» dans *Missiology*, vol. 10 n°4 (Oct. 82), p. 432.

⁶ W. A. Saayman, *Unity and Mission* (Pretoria : Univ. of south Africa, 1984), p. 127.

⁷ *The Kingdom of God in America* (New York : Harper, 1959), p. 177.

⁸ Voir aussi Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks : The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids : Eerdmans & Genève : COE, 1986), pp. 144-6.

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

¹⁰ W. A. Saayman, *op. cit.*, p. 112.

¹¹ Cité dans D. M. Paton (éd.), *Breaking Barriers. Nairobi 1975* (Londres : NPCK & Grand Rapids : Eerdmans, 1976), pp. 73-4.

¹² P. F. Knitter, *No Other Name ?* (Maryknoll : Orbis Books, 1985), p. 222.

¹³ Voir J. Moltmann cité dans Küng et Tracy, *op. cit.*, pp. 27-30.

¹⁴ L. Newbigin, «Can the West be converted ?» dans *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. 6, n° 1 (1985), pp. 25-37.

¹⁵ L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, p. 3.

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

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

Le décès prématuré de David Bosch nous incite à rappeler les articles stimulants de ce missiologue que *Perspectives Missionnaires* a eu l'occasion de publier en français :

- PM n° 2/1981 «Derrière Melbourne et Pattaya : une typologie de deux mouvements», pp. 43-65
- PM n° 8/1984 «Le paternalisme missionnaire : une réponse à Roger Mehl», pp. 14-30
- PM n° 17/1989 «L'évangélisation : courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui», pp. 12-32
- PM n° 18/1989 «Processus de réconciliation : 12 thèses sur les exigences de l'obéissance», pp. 19-37

□ Nous rappelons aussi la recension du dernier ouvrage paru de David Bosch, qui sera prochainement traduit en français, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (PM n° 22/1991, pp. 78-80).

□ Nous recommandons vivement la lecture de l'hommage à David Bosch rendu par Marc Spindler (Université de Leyde aux Pays-Bas) dans le journal des missions évangéliques (DEFAP) *Mission*, juin 1992, pp. 25-28.

Revue de livres



Jeanne Decorvet

Samuel Ajahyi Crowther

Un Père de l'Église en Afrique noire

Avec une préface de Pierre Cadier

Paris & Cheseaux : Edition du Cerf (Coll. Foi vivante) et Groupes Missionnaires, 1992, 224 pages et 16 pages hors-texte. Fr.s 12.50 ou FF 49,–

Les premières tentatives d'évangélisation de l'Afrique occidentale au 19^{ème} siècle furent dramatiques. C'est par centaines que moururent les missionnaires, dont l'espérance de vie sur le champ ne dépassait pas deux ans et demi...

C'est pourquoi, et contrairement à l'Afrique australe, on ne peut guère citer de noms de pionniers missionnaires dans ces régions. Samuel Ajahyi Crowther fait exception, puisqu'il mourut il y a un siècle (en 1892) à 89 ans, après une carrière longue et fructueuse. Mais Crowther était un Africain ! Capturé par des esclavagistes portugais comme adolescent, il fut libéré lorsque son bateau fut intercepté par la marine anglaise et fut adopté par des missionnaires anglicans. Converti à l'Évangile, il devint instituteur puis suivit une formation pastorale en Angleterre. Très doué, débordant de zèle et de foi, il s'engagea dans un vaste travail d'évangélisation dans le bassin du Niger, son pays d'origine, où d'innombrables Églises furent fondées malgré l'opposition, les maladies et les guerres. Il fut le premier évêque anglican africain, et le Nigéria (pays actuellement le plus peuplé d'Afrique) le considère comme un «père de la patrie».

La biographie de Crowther éclaire d'un jour inattendu et très stimulant les origines de l'Église en Afrique noire : l'un des plus

grands missionnaires d'Afrique fut un Africain, entouré de pasteurs et d'évangélistes africains, et cela en plein 19^{ème} siècle. Sa connaissance du pays et de ses coutumes fut un énorme avantage pour apporter un Évangile non-occidentalisé et respectueux des civilisations locales. Il sut même gagner la confiance des rois musulmans.

Il fut un ami très proche du grand missiologue anglais Henry Venn, le premier à avoir plaidé pour les trois «self» (ou «selves») : l'autonomie des Églises pour se gouverner, se financer et évangéliser.

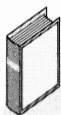
Pourtant, les dernières années de ministère de Crowther furent assombries par de nombreux et douloureux conflits avec la Mission. La conférence de Berlin (1884–85), au cours de laquelle les grandes puissances européennes se partagèrent l'Afrique comme un gâteau, marque un tournant dans la manière dont les Occidentaux considèrent l'Afrique. Et une nouvelle vague de missionnaires, au demeurant très zélés et entreprenants, fruits du réveil de Cambridge pour la plupart d'entre eux, débarquèrent en Afrique imbus de leur supériorité. Ils critiquèrent violemment l'évêque Crowther qu'ils accusèrent de laxisme, sinon de syncrétisme, et déposèrent plusieurs pasteurs africains consacrés par Crowther. Le phénomène ne fut d'ailleurs pas limité à la Church Missionary Society (CMS), la société missionnaire anglicane. Des missionnaires baptistes et méthodistes eurent la même attitude.

Les Églises de ces diverses dénominations qui se trouvaient dans le bassin du Niger décidèrent de s'unir pour former une Église indépendante de la Mission. Vieilli, miné dans sa santé et brisé par ces déchirements, Crowther finit par céder, la mort dans l'âme, à la jeune génération des pasteurs africains qui le suppliaient d'officialiser la naissance de cette Église unie au Nigéria, par fidélité à la vision qui avait toujours été la sienne et qu'il partageait avec Henry Venn. Mais dans la nuit du 31 décembre au 1^{er} janvier 1892, jour où il devait signer l'acte fondateur de cette Église, il mourut, âgé de 89 ans.

Remarquablement documenté, écrit de façon très vivante et échappant à l'hagiographie à laquelle cèdent parfois certains missionnaires, ce livre mérite une large diffusion, et en premier lieu en Afrique !

Jacques BLANDENIER



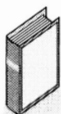


Léonard Massarenti

Vivre les droits de l'homme

Genève : Labor & Fides, coll. «Entrée libre» 1991, 120 p.

L'auteur, professeur honoraire de l'Université de Genève, a aussi une longue expérience d'enseignant dans un village. Il explique la méthode qu'il a appliquée pour tenter de résoudre des situations conflictuelles ou pour modifier des attitudes qui vont à l'encontre du contenu des articles de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

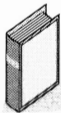


J.-F. Collange

Théologie des Droits de l'homme

Paris : Ed. du Cerf, 1989, 363 p.

Une somme sur ce sujet fondamental.

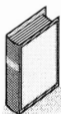


Collectif

Les Clandestins de Dieu. CIMADE 1939-45

Genève : Labor & Fides, 1989 (Paris : Fayard, 1968), 221 p.

Le travail accompli aujourd'hui par la CIMADE, pour urgent qu'il soit, n'est plus tout à fait le même que lors de sa création en 1939. Mais ceux qui acceptent d'être les acteurs vigilants d'un monde à vivre et à construire savent combien la mémoire du passé s'offre comme la pierre d'angle d'un avenir en gestation. Le témoignage et l'action courageuse des premiers équipiers de la CIMADE ont des noms qui se déclinent au féminin : Madeleine Barot, Laurette Alexis-Monet, Jeanne Merle d'Aubigné, Suzanne Loiseau-Chevalley, Geneviève Priacel-Pittet...



André Jacques

Madeleine Barot. Une indomptable énergie

Paris/Genève : Le Cerf/Labor & Fides, 1989, 224 p.

Plus qu'une simple bibliographie, ce livre palpitant raconte l'aventure de l'Église aux prises avec les violations des Droits de l'homme. [...] Du camp de Gurs où il fallait se battre pour soustraire à la mort les réfugiés de l'Europe entière, aux baraquements érigés en Allemagne pour accueillir les victimes de la guerre, puis aux voyages à travers le monde, c'est toujours en lien avec l'Église qu'on lutte.