

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

27
1994

Sommaire

Page

Éditorial	
Nancy FELIX	4
L'exigence de la justice, enjeu capital de la mission	
David J. BOSCH	5
Écriture et conscience culturelle au Cameroun	
Olivier RISNES	29
Mission, ethnicité et homeland Le cas d'une Église sud-africaine	
Tinyiko Sam MALULEKE	43
Les Églises et le sida en Afrique	
Charles BECKER	66
Revue de livres	77

Éditorial

Dès ses débuts, *Perspectives Missionnaires* a fait une large place à la réflexion de David Bosch (dans les numéros 2, 8, 17, 18, 22 et 24). Et depuis 1993, le comité de rédaction de la revue s'est attaché à préparer la traduction en français de l'ouvrage majeur qu'il a laissé peu avant sa mort prématurée : *Transforming Mission*. Avant même sa parution en français, ce livre a déjà exercé, sur l'équipe qui le traduit et en prépare l'édition, une action dont le caractère parabolique aurait certainement plu à son auteur.

Cette entreprise a rassemblé des personnes que les circonstances n'auraient probablement jamais fait se rencontrer : des "quadras" aux septuagénaires, catholiques et protestants, laïcs et clercs, femme active en plein cœur de Paris ou retraité dans les montagnes jurassiennes. Plus encore, l'inspiration que ces traducteurs, qui ont tout d'abord été des lecteurs, ont trouvée dans cet ouvrage a mobilisé en eux un élan, des forces et des compétences que pour une part ils ne soupçonnaient pas et surtout qui, aux yeux de celle qui a le privilège de rencontrer cette équipe d'hommes et de femmes, a la goût de la vocation et du professionnalisme, de l'exigence et de la joie. Enfin, les débats que suscitent la traduction d'expressions telles que "Great Commission" ou "Transforming Mission" et le soin que les membres de l'équipe mettent à trouver des équivalents aussi dynamiques que ces expressions anglaises sont la meilleure illustration du souci qu'ils portent de parler le plus juste possible de ce que le livre de Bosch leur a révélé du projet de Dieu pour le monde.

L'article de David Bosch « L'exigence de la justice, enjeu capital de la mission » qui paraît dans ce numéro saura peut-être donner au lecteur un reflet de ce qui fait l'essence de cet ouvrage. Si la théologie systématique s'occupe plutôt de la justification comme œuvre de Dieu à l'égard de l'homme, la missiologie peut prendre en charge la réflexion sur la justice qui est la réponse de l'homme à cet engagement de Dieu à l'égard de sa créature. Et ce sont les facettes ethnologique, anthropologique et médico-sociale de cette dernière perspective qu'illustrent les trois autres articles qui composent ce numéro 27 de *Perspectives Missionnaires*.

Olivier Risnes conclut son article sur « Écriture et conscience culturelle » en montrant d'une part que l'apprentissage de la langue locale par des envoyés peut devenir l'expérience et surtout le signe d'un dessaisissement du pouvoir et d'une disponibilité à recevoir quelque chose de l'autre ; et d'autre part que le passage de l'oralité à l'écriture est, pour un peuple donné, l'instrument d'expression et de pouvoir qui lui permet d'accéder à une indépendance plus authentique. Tinyiko Sam Maluleke s'attache à établir des liens entre l'Histoire, l'ethnicité et l'action missionnaire helvétique dans le contexte sud-africain. Enfin, l'article de Charles Becker constitue une réponse à l'appel que René Luneau adresse aux Églises, et en premier à la sienne, de sortir de l'attitude qui consiste à se donner bonne conscience en évoquant bien la réalité du sida, mais en se contentant d'en parler comme de quelque chose qui « a créé un problème social et médical dans certaines régions ». Ainsi on ne peut être accusé de taire le problème, mais on n'a prononcé aucune parole à la hauteur du désastre qu'il représente et on n'a accompli aucun geste susceptible de donner voix (et voie) à l'espérance. En ces jours de Pâques, elle a pourtant pris la forme d'un tombeau ouvert.

Nancy FELIX

L'exigence de la justice, enjeu capital de la mission

David J. BOSCH

En hommage à Emilio Castro, qui par sa vie et son ministère, a incarné et incarne toujours le commandement du Seigneur.

¹⁸Toute autorité m'a été donnée au ciel et sur terre.

¹⁹En marchant donc, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit.

²⁰Et voici, moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à l'achèvement des temps.

Mt 28 : 18b–20 (traduction littérale)

Depuis la publication en 1792 de l'ouvrage de William Carey *Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (« Investigation des obligations des chrétiens de se doter des moyens aptes à convertir les païens »), les protestants ont eu une tendance marquée à considérer l'envoi en mission prononcé par le Christ, tel que le rapporte l'évangéliste Matthieu, comme une sorte de *Magna Carta*, de charte fondatrice des missions. Pour beaucoup de protestants, et en particulier pour les évangéliques, le rôle central de ce mot d'ordre va de soi. Ils en font même parfois le fondement unique de la Mission.

Il faut cependant remarquer que c'est moins dans les Églises d'Europe continentale que dans les régions anglo-saxonnes ou

les milieux marqués par le protestantisme anglo-saxon que cet envoi en mission occupe une place aussi centrale. Cette différence a peut-être des causes historiques. En effet, dans les deux vagues d'appel à la mission qui ont traversé l'Europe du 17^e siècle, l'envoi en mission selon Matthieu n'a joué qu'un rôle secondaire.

Environ un siècle et demi avant l'ouvrage de Carey, ces deux vagues s'appuient sur un fondement biblique beaucoup plus vaste que celui de la finale de l'évangile selon Matthieu. Cette conception est développée dans deux ouvrages de missiologie écrits et publiés entre 1648 et 1664¹. Carey, quant à lui, était essentiellement préoccupé par la question de savoir si les chrétiens de son temps étaient encore liés par l'ordre donné par le Christ ressuscité à ses disciples. Son choix assez exclusif de Matthieu 28 comme fondement de son argumentation s'explique par le contexte polémique de l'époque sur la question de la validité pour les temps modernes de l'envoi en mission. Mais les générations de missionnaires et d'orateurs anglo-saxons qui lui ont succédé ont perdu de vue ce contexte polémique et n'ont conservé que le point de vue qui lit dans ce chapitre 28 le fondement essentiel de la Mission. Du reste, on trouve encore une attitude semblable dans les milieux évangéliques conservateurs des États-Unis, qui n'ont qu'une seule et unique réponse pour réfuter toute objection à propos de la Mission : c'est le Seigneur ressuscité qui en a donné l'ordre, et leur seule référence est Matthieu 28 : 19.

Parmi les tenants du mouvement de la croissance de l'Église, le doyen d'entre eux, Donald McGavran, soutient que Matthieu 28 ne fait pas que poser le fondement biblique majeur de la Mission, mais trace aussi les grandes lignes des méthodes qui permettent de la remplir. Parmi ces grandes lignes, on peut en relever deux. D'une part, le message de Matthieu 28 établit, selon McGavran, une différence entre « faire des disciples », qui signifie amener des personnes à s'engager pour la première fois avec le Christ, et « faire progresser les disciples » en les amenant à observer tout ce que le Christ a ordonné. Il faudra revenir sur ce point. D'autre part, selon lui, l'expression *panta ta ethnē* (« toutes les nations ») indique clairement que le monde

est composé de groupes homogènes, et nous devons les considérer comme autant de peuples [à atteindre].²

Actuellement, en dehors des milieux évangéliques, le caractère central de cet envoi en mission a perdu sa fonction déterminante dans la compréhension de la Mission. On constate qu'au texte de Matthieu on ajoute parfois celui de Luc 4 : 18-19. Pour beaucoup de croyants, en particulier ceux qui sont sensibilisés à la théologie de la libération, le texte de Luc constitue le fondement de la Mission de l'Église, de la même manière que le texte de Matthieu l'est pour les évangéliques. Dans l'un et l'autre cas, on est devant une lecture réductionniste de l'Évangile ; les premiers réduisent la Mission à sa dimension de libération, les seconds à sa dimension d'évangélisation.

Devant le choix que fait cet article de partir du texte de Matthieu et non des paroles de Jésus dans la synagogue (Luc 4), on peut avoir l'impression qu'il va se situer dans la perspective strictement évangélique.³ La suite de cet article attestera ou infirmera cette allégation.

La contextualisation

En règle générale, dans son sermon dominical, un prédicateur n'est pas censé faire entrer ses auditeurs dans son « arrière-boutique », c'est-à-dire leur montrer comment il a élaboré ses matériaux pour en faire une prédication. Dans le meilleur des cas, les auditeurs reçoivent un « produit fini » cohérent, éloquent et ralliant la conviction ; mais malheureusement, ils sont souvent soumis à un discours sans lien logique, ennuyeux et peu convaincant. Les auditeurs ne sont pas là pour évaluer le processus par lequel le prédicateur en arrive à sa prédication, mais bien le résultat. Ils admettent (ou non) que le prédicateur a été honnête face à la matière qu'il a traitée. Un article entre dans une situation discursive assez différente de celle d'un sermon dominical. Aussi allons-nous jeter un coup d'œil sur ses soubassements, en l'occurrence sur les présupposés qui le sous-tendent.

Nous admettons, avec la plupart des critiques, que l'évangile selon Matthieu a été écrit par un Juif dans les années qui suivirent la destruction de Jérusalem en 70 après Jésus-Christ. C'était une période de changement radical au sein du judaïsme,

changement qui retentissait sur la vie de la communauté judéo-chrétienne. Dès lors, la foi juive n'avait plus de lieu géographique où s'exprimer. Tout le judaïsme devenait une religion de la diaspora. A Jamnia, à l'Ouest de la Palestine, le Sanhédrin s'était recomposé sur une base uniquement spirituelle. Avec le temps, probablement dès les années 80, la prière juive dite des Dix-huit Bénédiction fut augmentée de deux anathèmes, l'un contre les chrétiens (les Nazaréens), l'autre contre les hérétiques (les *minim*). A partir de ce moment-là, les judéo-chrétiens qui avaient continué à fréquenter la synagogue en furent irrémédiablement exclus. Dans ces années cruciales, les judéo-chrétiens - que jusque-là on pouvait assimiler à l'une des nombreuses sectes juives - furent amenés à redéfinir leur identité. Leur avenir était-il lié à celui du judaïsme ? A long terme, cela les aurait alors amenés à accepter l'idée que Jésus n'était guère plus qu'un prophète remarquable ou un nouveau Moïse - une conception reprise dans les décades suivantes par les Ébionites. Ou leur avenir était-il plutôt lié à celui du christianisme, ce qui pour eux entraînerait, avec le temps, l'abandon complet de l'identité juive ?

Il faut aussi prendre en compte la réalité de la communauté matthéenne : une Église qui vivait probablement quelque part en Syrie, dans un environnement composé d'une majorité de non-Juifs (Gentils). Elle menait une existence précaire à la frange, à la fois des Juifs qui lui étaient de plus en plus hostiles et des Gentils qui pour elle étaient des étrangers. C'est dans ce contexte que Matthieu se mit à écrire son évangile avec l'objectif précis de donner des points de repère à ce peuple opprimé. Il fit le choix de récrire l'histoire de Jésus en incluant continuellement des extraits de la tradition orale ou écrite. Tout en traitant honnêtement les matériaux à sa disposition, il a composé son évangile en veillant aussi à lui donner un caractère propre à le faire résonner dans sa communauté.

Aujourd'hui, on dirait que Matthieu a « contextualisé » l'histoire de Jésus de Nazareth. Et si nous admettons que l'incarnation est une dimension essentielle de l'Évangile, alors la contextualisation qu'effectue Matthieu est en parfaite cohérence avec le message de l'Évangile. Un évangile qui aurait reproduit littéralement les propos de Jésus et rapporté

factuellement ce qu'il a fait, aurait été un évangile dogmatique, mais pas un évangile inscrit dans l'existence humaine. Aussi l'évangile de Matthieu ne nous révèle-t-il pas seulement Jésus, mais aussi Matthieu et sa communauté. Quand il parle de l'origine et de la vie de ceux qui accompagnèrent Jésus sur le chemin qui l'a amené à la croix, l'évangile de Matthieu parle de l'Église de son temps. Paul Minear a raison quand il dit que « dans l'Église primitive, les histoires des disciples étaient perçues comme l'archétype des conflits et des ouvertures que les chrétiens connaîtraient par la suite. Comme chaque croyant se situe dans une relation au Christ analogue à celle qu'eurent Jacques, Jean et les autres disciples avec lui, chaque péricope de l'évangile devient alors un paradigme^a porteur d'un message pour l'Église. »⁴

Si cela était vrai pour l'Église primitive, c'est également vrai pour notre temps. Nous devons donc nous transporter dans la communauté matthéenne du premier siècle et lire ces récits comme Matthieu entendait qu'ils soient compris par les lecteurs de son temps. Ensuite nous devons réinterpréter ces récits en tenant compte de notre contexte, comme l'auteur du premier évangile l'a fait pour son temps. L'histoire de Jésus avec ses disciples est un texte fondateur qui a une valeur paradigmatique. A ce titre il est capable, aujourd'hui encore, de nous nourrir et de nous interpeller. Kierkegaard disait que la foi s'accomplit dans la **contemporanéité**, c'est-à-dire qu'en dernière analyse, il n'y a pas de discontinuité entre l'histoire de Jésus et la vie de l'Église au fil du temps.

Un paradigme pour la Mission

A la lumière de ces présupposés, revenons à l'ordre de mission contenu dans Matthieu 28. Il serait incorrect de fonder tout l'édifice du témoignage néo-testamentaire concernant la Mission de l'Église sur ce seul passage. Il est dangereux de croire que l'on peut utiliser le texte biblique au point de faire

a) Par analogie avec le sens linguistique du terme « paradigme », l'auteur utilise ce mot pour désigner un modèle de relations qui peut être transposé dans une situation différente ou analogue.

reposer le mystère de tel ou tel aspect de la révélation de Dieu sur un seul texte. Et pourtant, ce qui se dégage des dernières paroles de l'évangile selon Matthieu prend un sens qui a valeur de paradigme pour la mission actuelle.

C'est aussi probablement avec la même intention que l'évangéliste s'est adressé à ses contemporains à travers ce texte. Il y a bien des raisons de penser que l'ensemble de l'évangile a été écrit dans la perspective de cette péricope finale. Aujourd'hui, les biblistes s'accordent pour reconnaître dans ce passage l'axe autour duquel s'articule l'ensemble du livre de Matthieu. En quelque sorte, il résume tout ce que Matthieu a écrit. Tous les fils qui traversent le texte depuis le chapitre 1 trouvent leur aboutissement dans les derniers versets de cet évangile.

Dès lors, il est futile de se demander si, dans Matthieu 28, l'évangéliste a rapporté ou non les propos littéraux (*ipsissima verba*) de Jésus. Pour Matthieu, être fidèle à la tradition héritée, c'est rapporter les propos de Jésus ressuscité de telle manière qu'ils prennent un sens pour ses lecteurs. Son évangile n'est pas un recueil des paroles de Jésus (*amanuensis*) qui reproduirait ses mots mêmes (*ipsissima verba*), mais un témoin qui essaie d'être fidèle à l'intention même (*ipsissima intentio*) de Jésus.

Pour cette raison, nous ne devrions pas être dérangés par le fait que l'envoi en mission – plus que n'importe quel autre passage de Matthieu – est formulé en termes typiquement matthéens. Par exemple, tous les verbes de ce passage : « adorer », « douter », « marcher », « faire des disciples », « garder », et « prescrire », de même que l'expression « l'achèvement des temps »⁵, ressortissent probablement du vocabulaire habituel de la communauté de Matthieu : il suffisait de les prononcer pour retenir l'attention des lecteurs.

Il apparaît clairement que le verbe à l'impératif « Faites des disciples » est le verbe principal de l'ensemble du passage. Les deux participes « baptisant » et « apprenant » sont subordonnés au verbe « faites des disciples ». Ils ne décrivent pas des actions particulières, indépendantes les unes des autres, mais les voies par lesquelles se réalisera cette Mission.

Donald McGavran, initiateur du mouvement pour la Croissance de l'Église (*Church Growth*) reconnaît aussi que le *mathēteusate* («Faites des disciples») est le verbe principal de l'envoi. Il a même, sur le modèle du grec, fabriqué le verbe anglais *to disciple* (ndlr : comme si en français on disait «discipler» pour «faire des disciples») qu'il utilise de manière systématique depuis son premier ouvrage *The bridges of God* («Les Ponts de Dieu»), publié en 1955. Pour lui, *to disciple* veut dire amener des non-chrétiens à un premier engagement avec le Christ. Ce premier engagement ne va pas sans une seconde étape qui est beaucoup plus longue et globale, qu'il distingue de la première en la qualifiant de «perfectionnement» de l'engagement. Il pense que la distinction très claire qu'il opère existe déjà dans l'envoi des disciples par Jésus. Pour lui, le «faites des disciples» correspond à la première étape, et le «et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit» à la seconde. Pour lui, «faire des disciples» est synonyme de «évangéliser», ainsi que le comprennent certains milieux évangéliques. Dans sa perspective, le «perfectionnement de l'engagement» et le «être fait disciples» sont deux étapes successives et bien distinctes.

Ainsi McGavran se situe dans la ligne traditionnelle de la tendance évangélique, selon laquelle l'évangélisation est la tâche majeure de l'Église. C'est aussi ce qui ressort de la Déclaration de Lausanne (1974), qui dans son paragraphe 6 affirme que «Dans sa mission de service sacerdotal, l'Église doit accorder la priorité à l'évangélisation». Elle est prioritaire par rapport aux autres tâches que sont l'enseignement biblique ou la recherche de la justice sociale. Cette primauté de l'évangélisation a été réaffirmée lors de la Conférence de Pattaya (1980) sur l'évangélisation du monde. De nombreux chrétiens des milieux évangéliques ne se sentirent cependant pas à l'aise avec cette formulation, non pas qu'ils ne fussent pas fortement préoccupés par l'évangélisation, mais au contraire parce qu'ils lui accordaient une place telle qu'ils ne pouvaient accepter qu'on l'oppose à une conception plus large de la responsabilité de l'Église dans le monde. En réponse à ce malentendu, l'Alliance Évangélique Mondiale et le Comité de Lausanne pour l'évangélisation mondiale organisèrent une consultation à

Grand Rapids aux USA en juin 1982 en vue de préciser le rapport qu'il y a entre évangélisation et responsabilité sociale. Le document qui est sorti de cette Conférence, la « Déclaration des évangéliques à propos de la relation évangélisation – responsabilité sociale » (« *An evangelical Commitment on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility* »), ne reflète ni une conception unanime ni la diversité des opinions qui font le débat actuel. Ce n'est qu'une étape dans le développement de la pensée évangélique et une base pour la réflexion et l'action à venir.

« Faites des disciples »

Il faut maintenant voir comment le texte de Matthieu 28 peut nous amener à une meilleure compréhension de ce que doit être la Mission de l'Église dans le monde. Le verbe *mathēteuein* traduit par « faire des disciples » est utilisé quatre fois dans l'ensemble du Nouveau Testament, dont trois fois dans Matthieu (13 : 52, 27 : 57, 28 : 19) et une fois dans les Actes des Apôtres (14 : 21). Il est intéressant d'observer les occurrences de ce mot dans l'évangile selon Matthieu, qui sont diversement traduites. Au verset 52 du chapitre 13, Jésus parle d'un maître de la Loi, qui à la différence de ceux d'Israël, est « *instruit* du royaume des cieux ». Au verset 57 du chapitre 27, il parle de Joseph d'Arimathée « qui lui aussi était *devenu un disciple* de Jésus » (cf. aussi Marc 15 : 43 qui est le passage parallèle de Matthieu 27 : 57).

L'expression « faire des disciples » est utilisée trop rarement pour qu'on puisse en tirer tout un enseignement. Par contre, le mot « disciple » (*mathētēs*), qui est très courant dans les évangiles et les Actes des Apôtres, est absent de tous les autres écrits néo-testamentaires. Paul ne l'utilise jamais. Et l'usage beaucoup plus fréquent de ce mot dans le premier évangile que dans les autres reflète son usage courant dans la communauté matthéenne. Pour cette communauté, c'est le monde qui a valeur paradigmatique : « Nous qui aujourd'hui vivons en tant que chrétiens dans le monde des Gentils des derniers temps, comme Pierre et Jean, nous voulons être disciples de Jésus. » Alors que Marc parle plutôt du petit groupe qui entoure Jésus comme des « Douze », Matthieu préfère l'appeler « les disci-

ples». Même s'il n'utilise pas le mot lui-même, la notion est implicite, par exemple, dans le verbe « suivre » (*akolouthein*), qui est utilisé plus souvent par Matthieu que par les autres évangélistes. Ce n'est que dans le texte des évangiles que « suivre » sous-entend « suivre Jésus »⁶, et les quatre évangélistes utilisent ce mot pour exprimer l'idée d'« être disciple ». Pour exprimer cette réalité, l'allemand utilise le terme plus concret « Nachfolge » (de *folgen* « suivre » et *nach* « derrière »).⁷

« Suivre Jésus » ou « devenir un disciple » n'est pas un engagement initial qui comporterait par la suite des étapes ultérieures⁸. Quand Matthieu utilise cette expression, il a en tête le modèle rabbinique du maître entouré d'un groupe de disciples. Mais en même temps, Matthieu entretenait une vive polémique avec ces maîtres de la Loi. De ce fait, il faut établir à la fois des parallèles et des différences entre les relations qu'avait le maître rabbinique avec ses disciples et celle qu'avait Jésus avec les siens.⁹

Le Juif avait le privilège de choisir son maître et de s'attacher à lui. Par contre, aucun des disciples de Jésus ne s'est attaché de son propre gré à Jésus ; chacun d'entre eux est devenu un disciple suite à l'**appel** de Jésus, en réponse à son injonction : « suis-moi ! ». C'est Jésus qui a opéré le choix, pas les disciples eux-mêmes. Sur ce point, la tradition biblique ne laisse aucun doute.

De surcroît, dans le judaïsme tardif, c'était la Loi, la Torah, qui était au centre. De nombreux disciples recherchaient les grands maîtres non à cause de leurs talents ou de leur sagesse, comme on recherchait les philosophies renommées en Grèce, mais pour leur enseignement de la Torah. Étonnamment, Jésus renonce à appuyer son autorité sur la Torah ou sur une quelconque autre légitimité. Il demande à ses disciples de renoncer à tout, et simplement de le suivre lui : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt 10 : 37-38). Jésus a pris la place de la Torah. Ce que les disciples des rabbins devaient être prêts à abandonner à cause de la Torah, les disciples de Jésus devaient être prêts à y renoncer pour l'amour de leur maître.

Troisièmement, pour toute personne qui étudiait la Torah, être un disciple n'était qu'une étape transitoire. Ensuite, cette personne devenait elle-même un maître. Elle devenait alors indépendante de son maître, et même parfois supérieure à lui. Par contre, pour le disciple de Jésus, le statut de disciple ne marquait pas le début d'une carrière, mais était en soi une fin, l'accomplissement d'une vie. Le disciple de Jésus ne devenait jamais à son tour un maître, tout au plus un apôtre, ce qui n'est pas un statut supérieur. Un apôtre est essentiellement un disciple qui a été témoin de la résurrection et qui pour cette raison a été envoyé en mission par le Seigneur. C'est la seule chose qui le distingue du disciple.

Quatrièmement, les disciples de Jésus, à la différence de ceux des rabbis, étaient aussi ses serviteurs (*dôuloi*). Jésus n'est pas seulement leur maître, mais il est aussi leur Seigneur. « Un élève n'est pas au-dessus de son professeur, ni un serviteur au-dessus de son maître », dit Jésus (Mt 10 : 24). Ce parallélisme typiquement hébraïque dit la même chose de deux manières différentes. Les disciples de Jésus ne font pas que le suivre, ils lui obéissent aussi. Et, à la différence des disciples rabbiniques, ils partagent aussi le destin de leur maître. Les évangiles synoptiques rapportent unanimement que Jésus a dit : « Si quelqu'un veut me suivre, il doit renoncer à lui-même, prendre sa croix et me suivre » (Mt 16 : 20). Suivre Jésus, ce n'était pas seulement connaître ses enseignements ou devenir son fidèle porte-parole, mais être un témoin obéissant, c'est-à-dire un « martyr ».

Dans son journal, Søren Kierkegaard en réfère souvent à la parabole d'un professeur et de son élève. Le « professeur » rend témoignage à la crucifixion, mais il s'en tient à une réflexion théorique sur cet événement. Il ne s'implique pas trop ; et pour finir il connaît une mort assez douce. Le « disciple » lui aussi rend témoignage à la crucifixion, mais à la différence de son professeur, il se charge littéralement de sa croix et il finit par être littéralement crucifié.

C'est dans ce sens exigeant qu'il faut comprendre Matthieu quand il dit : « faites des disciples » (à noter que c'est la seule fois où il utilise ce verbe à l'impératif). Dans le temps pascal, on utilisait le mot de *kēryssein* (« proclamer » ou « prêcher »)

souvent en lien avec « l'Évangile du royaume » (4:23; 9:35; 24:14; 26:13). C'est le mot habituel utilisé pour décrire le ministère de Jésus, et dans Mt 10:7 celui des disciples. On aurait pu le trouver dans la finale de Matthieu: que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. L'idée que l'Évangile soit prêché à toutes les nations n'en est pas très éloignée. Mais Matthieu choisit une expression, « Faites de toutes les nations des disciples! », qui ne correspond pas au style du passage: après le verbe, on s'attendrait à un autre complément, si bien qu'intérieurement on interprète déjà et on croit entendre: « faites des disciples parmi les peuples de toutes nations ».

Qu'il en soit ainsi ou pas, la substitution de l'expression « faire des disciples » à celle de « prêcher » évoque la situation radicalement nouvelle qui prévalait dans la communauté matthéenne. Pendant que le maître était sur la terre, on pouvait dire « proclamer le Royaume » ou « prêcher l'Évangile ». Maintenant qu'il est devenu lui-même Royaume et Évangile, la tâche des disciples n'est plus simplement de « prêcher », mais d'enjoindre les gens de rejoindre la communauté des croyants.

Baptiser et enseigner

Les deux participes « baptisant » et « enseignant » fonctionnent comme une explication de l'expression « Faites des disciples ». Ils ne se réfèrent pas à deux activités indépendantes qui suivent l'action de faire des disciples, comme le laisse apparaître l'exégèse de ce passage que fait McGavran. Ce dernier voit dans ce texte deux étapes: d'abord une phase d'appel à devenir des disciples, puis une autre de « perfectionnement » des disciples. En réalité, c'est en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et en leur apprenant à garder tout ce que Jésus leur avait prescrit que ceux qui suivirent Jésus firent d'autres disciples.

D'emblée, on peut dire que « faire des disciples » signifie alors incorporer ces personnes dans l'Église. Et c'est ce que signifie le baptême. L'évangéliste Matthieu fait appel à la manière de s'exprimer de son temps pour rendre fidèlement la pensée de Jésus. Il utilise le langage « ecclésiastique » de son milieu. Bien qu'il soit le seul évangéliste à utiliser le mot Église (16:18 et 18:17), il ne l'utilise pas dans ce passage de

son évangile. Il parle de « disciples » et de « faire des disciples », ce qui, pour lui, ne signifie pas autre chose qu'« être croyant » ou « devenir un membre de l'Église ». « Être disciple » et « être membre de l'Église » sont des expressions équivalentes. Matthieu adopte une ecclésiologie centrée sur la mise en œuvre de l'identité de disciples qu'ont ses membres et sur une conception ecclésiale de la vie de disciple du Seigneur. Comme homme de l'Église, il n'imagine pas une Mission qui n'amènerait pas les gens à devenir membres du corps qu'est l'Église. Le disciple suit le maître, mais il n'est pas seul dans cette « suite » ; il est membre de la communauté, du corps qu'est l'Église – ou n'est pas un disciple. La relation étroite et l'engagement inconditionnel qui liaient les disciples à Jésus pendant son ministère terrestre vaut encore dans la communauté matthéenne. Les disciples ont pu vivre de grandes tensions entre eux, se rejeter mutuellement et même rejeter leur maître, et pourtant ils formaient tous ensemble une communauté indestructible.

« Tout ce que je vous ai prescrit »

Faire des disciples ne consiste toutefois pas uniquement à incorporer des nouveaux croyants dans l'Église par le baptême, mais aussi à leur apprendre à observer tout ce que Jésus a ordonné à ses premiers disciples.

Si aujourd'hui tout ce discours apparaît quelque peu didactique et légaliste, en particulier à des oreilles protestantes, la difficulté ne tient pas au texte, mais à nos langues modernes.

Pour les Grecs, comme pour nous, enseigner (*didáskein*) était essentiellement une tâche intellectuelle : elle consistait à transmettre des connaissances et développer les capacités de réflexion. Pour sa part, l'apprentissage que Jésus propose à ses disciples fait appel à la volonté de ses auditeurs et les place devant l'alternative d'accepter ou non le projet de Dieu.¹⁰

L'évangile selon Matthieu est rempli d'exemples qui montrent l'importance pour les disciples de connaître la volonté de Dieu. Ils apprennent à prier : « Que ta volonté soit faite ! » (Mt 6 : 10). Ils entendent aussi que ce ne sont pas ceux qui disent « Seigneur, Seigneur » qui entreront dans le Royaume des

cieux, mais seulement ceux qui font la volonté de Dieu (Mt 7 : 21). Quiconque fait la volonté de Dieu est le frère, la sœur et la mère du Christ (Mt 12 : 50). Jésus a lui-même mis en pratique la soumission à la volonté du Père qu'il a enseignée à ses disciples ; et à Gethsémané, il a prié : « Père, si ce n'est pas possible que cette coupe s'éloigne de moi sans que je la boive, que ta volonté soit faite » (Mt 26 : 42).

C'est en cela que consistait l'enseignement auquel fait référence l'ordre de mission adressé par Jésus à ses disciples, et non en une instruction catéchétique comme pratique de l'institution ecclésiastique. Cette pratique est plus tardive et suppose que l'Église soit bien établie, ce qui n'était pas le cas de la communauté de Matthieu, qui menait probablement une existence très vulnérable dans un contexte d'hostilité et de défiance.

[...] Aujourd'hui, lorsque on entend le mot « prêcher », on imagine aussitôt un clerc revêtu d'habits sacerdotaux dans une chaire. Et quand on entend le mot « enseigner », on imagine une salle de classe – et le mot « évangéliser » évoque un chapiteau ou un stade qui accueille un évangéliste itinérant. Nous oublions que toutes ces images sont le résultat d'une culture chrétienne, c'est-à-dire d'une société où l'Église est acceptée, ou au moins tolérée, voire respectée comme une institution. Pour vraiment comprendre la signification des expressions bibliques relevées dans la finale de Matthieu, il nous faut chercher des situations similaires à celles du premier siècle, c'est-à-dire dans un pays comme la Chine ou dans les Églises indépendantes d'Afrique ou encore dans les communautés de base d'Amérique Latine, mais pas dans les pays occidentaux.

Que doivent enseigner ceux qui suivent Jésus à ceux qui deviennent des disciples ? La finale de Matthieu dit : « leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit ». En quoi consiste donc ces « prescriptions » ? Il s'agit de quelque chose qui dépasse les lois morales et cérémonielles, même les lois religieuses ou les lois d'un autre monde spirituel. C'est quelque chose de très concret qui se résume en deux mots : « justice » et « amour ». Matthieu voit un lien étroit entre les deux. Car toute la Torah se résume dans ces deux exigences que sont la justice et l'amour ou plutôt la justice-amour. Dans le sermon

sur la montagne, Matthieu insère un passage marquant (Mt 5 : 17-20) dans lequel Jésus affirme sans ambages qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir. Dans le Royaume de Dieu, seul celui qui aura accompli la Loi sera appelé grand. Et au verset 20 du même chapitre, il ajoute l'exigence de justice (*dikaiósynē*) : « ... à moins que votre justice dépasse celle des Pharisiens et des maîtres de la Loi, vous n'entrerez certainement pas dans le Royaume des cieux ».

Dès lors, accomplir la Loi – ou, selon les termes de l'envoi en mission, garder tout ce que Jésus a prescrit à ses disciples – c'est pratiquer une justice supérieure à celle du monde.

Cette justice que Jésus exige est illustrée au fil de six antithèses très frappantes (Mt 5 : 21-47). Le mot-clé n'est pas **justice** mais **amour**. Le paroxysme de cet amour est exprimé par la dernière antithèse, qui commence par les mots : « Vous avez entendu que l'on vous a dit : Aimez votre prochain et haïssez votre ennemi, mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent ; c'est ainsi que vous manifesterez que vous êtes les enfants du Père céleste... » (Mt 5 : 43 et 45a). Si vous manquez à ce commandement, vous ne valez pas plus que les collecteurs d'impôts et les païens. Par contre, si vous parvenez à embrasser vos ennemis, alors vous accomplissez toute la Loi et vous êtes parfaits, comme le Père céleste est parfait (Mt 5 : 46-48). Il en est ainsi parce que toute la Loi et les Prophètes reposent sur ces deux commandements conjoints de l'amour de Dieu et du prochain (Mt 22 : 34-40).

Cette **justice-amour** dépasse de loin ce que pratiquent les Pharisiens qui, bien qu'ils s'asseyent sur le trône de Moïse, ne font pas ce qu'ils disent (Mt 23 : 2 et 3). Ils sont plus soucieux de la lettre de la Loi que de son esprit, parce qu'ils ont oublié que Dieu ne recherche pas les sacrifices, mais la charité (Mt 12 : 7). En conclusion, pour Jésus, accomplir la Loi consiste à pratiquer la justice-amour. Aimer une personne, c'est éprouver de la compassion pour elle et veiller à ce que justice lui soit faite. L'amour du prochain et de l'ennemi s'exprime dans la pratique de la justice.

Il apparaît donc que le mot grec *dikaiósynē* – « justice » – est un mot-clé de l'évangile selon Matthieu. Un exégète allemand, Georg Strecker, a eu raison d'intituler son livre sur l'évangile de Matthieu *Der Weg der Gerechtigkeit* (« Le chemin de la justice »).¹¹ C'est une expression tirée de Matthieu 21 dans lequel Jésus raconte la parabole des deux fils devant les chefs des prêtres et les anciens. Dans la conclusion pratique qu'il tire de cette parabole – qui relate comment l'un des deux fils décide de changer d'avis et de faire la volonté de son père – Jésus dit à ses auditeurs : « Je vous le déclare, collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu. En effet, Jean est venu à vous dans le **chemin de la justice**, et vous ne l'avez pas cru ; collecteurs d'impôts et prostituées, au contraire, l'ont cru. » (Mt 21 : 31-32).

Cependant, d'une certaine manière, l'exigence de justice que pose le premier évangile et son rôle fondamental dans l'envoi en mission nous ont échappé. Nous sommes comme les disciples d'Emmaüs : quelque chose a empêché nos yeux de voir (Luc 29 : 16). Une fois de plus, nous nous sommes laissés piéger par la langue, comme si, selon la remarque faite par Sidney H. Rooy, missionnaire en Argentine, justification et justice voulaient dire la même chose.¹² [...]

Rooy pense que nous avons abusivement distingué des termes qui ont des liens étroits entre eux. En anglais, on utilise les termes de *justification* et *justice*. Ainsi la justification **objective** (en anglais : *justification*) est généralement comprise comme l'acte juridique par lequel Dieu nous fait passer d'un état à un autre : il nous déclare justes et donc acceptables par lui. Ensuite la « justification » **subjective** (en anglais : *rightness*) est l'état spirituel que nous recevons de Dieu. C'est aussi un attribut de Dieu Lui-même. C'est principalement une réalité spirituelle ou religieuse. Enfin la **justice** (en anglais : *justice*) est la manière de nous conduire à l'égard de nos prochains et de rechercher pour eux ce à quoi ils ont droit.

Si les remarques de Rooy sont correctes, [...] on comprend pourquoi beaucoup de chrétiens pensent « justification » quand ils lisent « justice », et de ce fait ont la notion que la justice est une exigence d'ordre exclusivement religieux ou spirituel. Nous avons tous été exhortés à une justification spirituelle complète-

ment coupée de la pratique de la justice. Prenons l'exemple du verset qui parle de « ceux qui ont faim et soif de justice » : on en a fait « ceux qui ont faim et soif d'être spirituellement justifiés » (Mt 5 : 6). Dans « ceux qui sont persécutés pour la justice », on a vu ceux qui sont persécutés à cause de leur justification par Dieu, à cause de leur foi dans ce qu'elle a de religieux (Mt 5 : 10). On a lu dans l'enseignement de Jésus à ses disciples une invitation à dépasser la justice des Pharisiens, mais celle-ci ne concerne que la justification spirituelle, et non la pratique de la justice au quotidien. Et quand quelques-uns se sont intéressés de trop près aux choses matérielles, il leur a été rappelé que le Royaume de Dieu est une réalité spirituelle, et que si nous lui accordons la priorité qui lui revient, les choses matérielles nous seront données comme une bénédiction par surcroît. Cette façon de voir est bien éloignée du commandement de Dieu, qui ordonne de ne pas imiter les païens qui sont préoccupés par des intérêts égoïstes, mais de veiller à ce que justice soit faite à notre voisin (cf. aussi Rm 14 : 17).

Ces quelques exemples devraient suffire à démontrer que le premier évangile contient certainement un message que nous n'avons jamais entendu. Il ne s'agit bien sûr pas de basculer dans l'autre extrême et de ne plus voir dans ces textes qu'un appel à la justice sociale et d'en oublier la justification. Ce serait opérer une dissociation analogue à celle que nous dénonçons. C'est une erreur de voir d'un côté la **justification** comme concept religieux et spirituel et d'un autre la **justice** comme réalité séculière et anthropologique. Ces deux notions sont intimement liées. Leurs champs sémantiques se chevauchent.

Justice-amour

En 1980, la thèse que Waldron Scott (qui était alors Secrétaire général de l'Alliance Évangélique Mondiale) a soutenue dans son livre *Bring Forth Justice* (« Faites advenir la justice »)¹³ a provoqué des remous dans les cercles évangéliques. Selon lui, les évangéliques devraient replacer la finale de Matthieu dans un contexte beaucoup plus vaste qu'ils ne le font. Le concept de mission qui sous-tend l'envoi relaté par Matthieu a une acception beaucoup plus large que celle que la plupart des évangéliques lui assignent. La tâche qui consiste à

faire des disciples est un processus beaucoup plus global qu'ils ne le comprennent généralement. Scott poursuit l'argumentation en disant : « Je propose de concevoir la Mission dans son sens le plus large, une mission dont la visée ultime est l'établissement de la justice... ». Plus loin il ajoute : « Pour faire des disciples, il faut savoir ce qu'on entend par disciple. Bibliquement, vivre en disciple et être engagé pour la justice sociale ne sont pas des réalités complètement dissociées... Être un disciple, c'est être engagé envers le Roi et son Royaume fait de relations justes ».¹⁴

Cette interprétation est convaincante. L'essence de la Mission est bien de faire des disciples – et cela ne signifie pas seulement amener des personnes à accepter le Seigneur Jésus-Christ comme leur Sauveur personnel et à devenir membres de l'Église (en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit), mais aussi, et en même temps, à leur apprendre à garder ce que Jésus a prescrit, à savoir vivre l'amour et promouvoir la justice.

Il n'est pas vrai que l'envoi en mission contenu dans la finale de Matthieu ne parle que d'évangélisation – au sens de conduire des personnes à Jésus Christ – et que le « premier commandement » (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même ») ne pose que l'exigence de l'amour et de la justice.¹⁵ Il est encore plus faux de penser que la seule responsabilité d'une Église ou d'un organisme missionnaire soit d'évangéliser. Harold Lindsell se trompe quand il dit que « la Mission de l'Église est avant tout spirituelle, c'est-à-dire qu'elle se préoccupe essentiellement des aspects non matériels de la vie. »¹⁶ C'est travestir la Mission, et par conséquent l'Évangile, que de la percevoir uniquement dans les catégories personnelle, intérieure, spirituelle et verticale. Cette manière de voir est comme une maladie endémique qui habite l'Occident et qui s'est répandue, grâce à l'action des missions lointaines, aux quatre coins du monde. Waldron Scott mentionne une enquête sur le rapport entre évangélisation et justice sociale effectuée auprès de responsables de missions nord-américaines travaillant en Amérique latine ; sur les 24 personnes interrogées, deux seulement ont reconnu qu'il y avait une relation entre l'une et l'autre. Les 22 autres n'en voyaient point. On peut résumer

leurs réponses comme suit : « La raison d'être de l'Église est de se consacrer à l'adoration, à la communion, à la croissance spirituelle et au témoignage. Plus elle s'engage pour la réforme des lois et pour la libération de l'impérialisme, plus elle s'éloigne de la mission pour laquelle elle a été fondée. En Amérique latine, les Églises qui croissent le plus sont celles qui s'occupent de l'âme des gens plutôt que de leur bien-être physique. Quand on pose la même question dans ces milieux, les frères latino-américains répondent que c'est l'évangélisation qui importe avant tout. Il faut prêcher l'Évangile à ceux qui sont perdus et les maux sociaux diminueront à mesure que le nombre des croyants dans la société augmentera. »¹⁷

Si l'on confronte ces réponses à l'envoi en mission tel que le rapporte Matthieu, on voit qu'elles sont criblées d'erreurs de raisonnement. D'abord elles présupposent une dichotomie entre le spirituel et le corporel, qui est complètement étrangère à la vision biblique. Ensuite, elles restreignent la portée du Royaume de Dieu à la transformation qui fait d'une personne une nouvelle créature. Enfin, elles font croire que si des individus rencontrent le Christ, à la manière très intériorisée du piétisme, il se trouveront automatiquement impliqués dans la transformation de la société.

La finale de Matthieu entend autre chose quand elle parle de faire des disciples. Être disciple, c'est être engagé à la fois envers le Roi et envers son Royaume ; c'est à la fois bénéficier de la justice et la mettre en œuvre. Les trois notions de **disciple**, de **Royaume** et de **justification-justice** sont comme des fils tressés dans l'étoffe même de l'Évangile primitif. Sur la base du seul évangile selon Matthieu, et plus particulièrement des derniers versets du chapitre 28, il n'est pas possible de distinguer ce qui est premier de ce qui est second, ce qui est la racine de ce qui est le fruit. John Stott a raison quand il affirme que « la responsabilité sociale est non seulement une conséquence de l'ordre missionnaire, mais elle en fait partie au même titre que l'ordre d'annoncer l'Évangile, sans quoi nous sommes coupables de déformer le sens des paroles de Jésus. »¹⁸

Dans le tourment de la crise

Il est difficile de dire ce qu'implique une telle vision pour une société de mission particulière. Si nous prenons le cas de la *Church Missionary Society* (Société de Mission de l'Église anglicane), nous constatons que pendant près de 200 ans elle a accompli une œuvre remarquable dans le monde entier. Au fil du temps, elle s'est adaptée aux circonstances ; elle a connu l'époque coloniale et post-coloniale, le travail de pionnier et l'édification d'Églises indigènes, la mission du Nord vers le Sud puis le partenariat avec les jeunes Églises. Aujourd'hui nous sommes de nouveau devant un changement de paradigme¹⁹. Toutefois il est difficile d'en tracer les contours exacts. Que ce soit durant la période post-coloniale ou celle du partenariat, on a pu voir que les responsables de l'ancienne génération, d'une manière ou d'une autre, demeuraient les « ténors ». Aujourd'hui, ce mode de relations est en voie de disparition. Cependant, les caractéristiques de la période nouvelle ne sont pas encore bien claires. Même ceux qui ont des oreilles pour entendre et des yeux pour voir ne savent pas bien ce qu'il faut faire. L'Église occidentale passe par une sérieuse crise d'identité. Deux semaines avant sa mort, Max Warren, en pensant aux cercles de l'Église qui se préoccupent de mission, comparait la crise qu'ils connaissent à une « défaillance nerveuse ».²⁰

L'optimisme, pour ne pas dire l'euphorie, des années 50 et 60 n'est plus de mise. Pendant les années 70, l'horizon s'est assombri. Le monde s'est rétréci aux dimensions d'un village menacé de mort totale ; ce monde compte des millions de réfugiés dont un tiers en Afrique.²¹ La plupart d'entre eux sont des femmes et des enfants menacés par la mort. Le racisme et la répression, qu'ils soient le fait de la gauche ou de la droite, sont devenus endémiques. Les régimes militaires sont de plus en plus nombreux. Et **chaque minute**, c'est une somme de l'ordre du million de dollars qui part en dépenses militaires. Notre situation est vraiment apocalyptique et absolument effrayante. Que devons-nous faire ? Les choix qui nous attendent sont pour l'essentiel les mêmes que ceux auxquels Jésus fut confronté.

Une première réaction serait de nous sentir désespérés et saisis de désespoir à la pensée de ne rien pouvoir faire ou dire qui puisse changer le cours de l'histoire. Nous pouvons être tentés d'adopter l'attitude des Esséniens, qui s'étaient retirés dans le désert pour attendre que Dieu vienne détruire le monde et les ennemis d'Israël. [...] Au mieux, la Mission serait un dispositif pour défendre nos positions ; au pire nous devrions nous préparer à nous replier. Dans un tel contexte, toute initiative nouvelle ne peut qu'avorter dans l'œuf.

Deuxièmement, nous pouvons être tentés, comme les Pharisiens, de défendre la cause d'un ministère purement religieux. Nous nous concentrons alors sur la seule évangélisation, en prenant nos distances par rapport aux affaires civiles et en exhortant les nouveaux convertis à faire de même. Notre projet missionnaire deviendra impressionnant par les succès qu'il semblera remporter. Mais le prix de cette « réussite » sera peut-être très élevé. En Inde, T. K. Thomas pleure amèrement en constatant que « dans de nombreux pays d'Asie, nous sommes libres d'annoncer l'Évangile, de parler en langues, d'organiser des rencontres en vue de la guérison... pour autant que cet Évangile ne dérange pas l'ordre établi, que les discours en langues n'aient aucun sens et que la guérison ne s'applique pas aux maux du corps politique. »²²

La troisième voie est celle qui consiste à manifester notre indignation politique, parce que nous croyons être capables de modifier le cours de l'histoire ; c'était la voie que préconisaient les Zélotes en leur temps. Alors, au nom de Dieu, nous pourrions régler leur compte à la politique injuste, à l'exploitation et à la pauvreté. Notre engagement missionnaire se manifesterait par notre soutien à des groupes inclinés à renverser la situation qui prévaut, par des moyens violents s'il le faut, dans l'espoir vain de faire advenir l'utopie.

Une quatrième option est celle qu'adoptèrent les Sadducéens et les Hérodiens du temps de Jésus, qui étaient tout occupés, au nom de la religion, à se confectionner un « nid douillet ». Dans cette perspective, la Mission, là où elle existerait encore, ne serait qu'un des moyens, pour les pays du Nord, d'acheter la faveur des pays du Tiers monde. La fonction de la religion – en l'occurrence de la foi chrétienne – serait alors de résoudre les

problèmes tant psychologiques, conjugaux, personnels que généraux. Cette religion ne devrait pas bouleverser nos existences, mais combler nos désirs et nos besoins, elle ne devrait pas nous transformer, mais nous bercer. Les chrétiens véhiculeraient alors l'image d'un Christ plus proche de « la Chambre du Commerce et des Loisirs que de l'abri précaire de Bethléem ou de la croix raboteuse sur une colline désolée ». ²³

Voilà les options « humaines » qui se présentent à nous, comme elles se sont présentées à Jésus. Il n'a opté pour aucune d'entre elles. En fait, lorsque la crise éclata entre lui et les pouvoirs, des représentants des trois partis oublièrent un moment leurs différences et se liguèrent pour se débarrasser de lui. Ils perçurent, comme d'instinct, que Jésus représentait un danger plus grand pour chacun de leurs partis qu'ils ne l'étaient les uns pour les autres. Le seul groupe qui ne participa pas au complot est celui des Esséniens. Ce n'est pas qu'ils approuvaient Jésus, mais c'est qu'ils s'étaient déjà retirés au désert. Et de toute manière, ils n'auraient en aucun cas souillé leurs mains en attaquant Jésus. Ils laissaient à Dieu le soin de s'occuper à sa manière de ce rejeton de Galilée.

C'est cet homme de Galilée qui, sur les pentes des montagnes, a indiqué la seule option réellement offerte à l'Église : « En marchant donc, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant... et en leur apprenant à garder la **justice-amour**. » Cet ordre a été donné à un groupe de loqueteux en déroute, des hommes simples dont Matthieu avait dit (v. 17) : « Quand ils le virent, ils l'adorèrent ; mais quelques-uns eurent des doutes ». D'après le grec, il n'est pas possible de savoir si c'est « quelques-uns » ou « tous ». Ceux qui adorèrent Jésus pouvaient aussi être ceux qui doutèrent (cf. Mt 14 : 31,33). Plus encore, nulle part on ne peut lire que leur doute fut levé. L'envoi en mission ne s'adresse pas qu'à ceux qui ont surmonté tous leurs doutes, à des héros de la foi. Il n'y a pas de honte à connaître des crises dans une vie de foi, même pour ceux qui sont engagés dans la mission. En japonais, le mot « crise » résulte d'une combinaison des signes qui veulent dire « danger » et « occasion favorable ». L'esprit missionnaire ne trouve pas son lieu chez les présomptueux mais chez ceux qui reconnaissent leur faiblesse ; c'est là que « danger » et « occasion favorable » se

rejoignent. A l'image des disciples de Galilée et de la communauté matthéenne en Syrie, les missionnaires d'aujourd'hui vivent dans la tension dialectique entre adoration et doute, entre foi et peur.

Les missionnaires savent, dans la foi, que toute autorité – c'est-à-dire toute autorité dans le ciel et **sur la terre** – a été donnée à Jésus. Aussi peuvent-ils prier avec conviction : « Que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel ! ». (Mt 6 : 10). Plus encore, à cause des paroles par lesquelles Matthieu termine son évangile (28 : 20) : « Et voici, moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à l'achèvement des temps », ils ont l'assurance que le Christ est présent constamment. En écrivant ces mots, Matthieu referme la boucle en rapprochant la fin de son évangile avec le début : le récit de la naissance de Jésus dans lequel il rappelle les paroles des prophètes à ses lecteurs : « La vierge concevra et donnera naissance à un fils et on l'appellera Emmanuel, ce qui veut dire "Dieu avec nous" » (Mt 1 : 23). A la fin de l'évangile, Jésus apparaît comme celui qui est vraiment et définitivement l'Emmanuel. Il confère à la Mission un cadre qui dépasse l'échelle du cosmos : elle est englobée dans l'autorité universelle ("le ciel et la terre") et la présence permanente ("pour toujours, jusqu'à l'achèvement des temps") du Christ.

David J. BOSCH

Notes

¹ Justus Heurnius de Hollande, *De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio* (« Une exhortation digne d'estime pour se lancer dans une mission protestante en Inde [de l'Est] ») ; et l'essai de l'Allemand Justinian von Welz dans lequel il encourage vivement la fondation d'une société missionnaire luthérienne.

² Nous reviendrons sur cette question plus loin. Mon point de vue critique sur la signification que McGavran donne à l'expression *panta ta ethnē* est exposé dans l'article « The structure of mission » in W. R. Shenk (éd.), *Exploring Church Growth*, Grand Rapids (Mi) : Eerdmans, 1983.

³ Dans la conception strictement évangélique, historiquement la mission de l'Église est l'évangélisation dans le sens étroit du terme. A ce propos, cf. Arthur Johnston, *The Battle for World Evangelism*, Wheaton : Tyndale House, 1978, p. 18.

⁴ Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia : Fortress Press, 1977, p. 146.

⁵ Selon la traduction littérale de Francine Carrillo citée en en-tête.

⁶ Cette expression n'apparaît qu'une fois en dehors des évangiles : Apocalypse 14 : 4. D'après G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, cette occurrence élargit le sens de Mt 10 : 38 à une catégorie particulière de croyants (p. 215).

⁷ Ndlr : C'est le mot qu'on retrouve dans le titre du livre de Dietrich Bonhoeffer *Nachfolge* que la traduction française *Le prix de la grâce* n'a malheureusement pu garder.

⁸ Lesslie Newbigin, dans un sermon intitulé « Context and Conversion » reproduit dans *International Review of Mission*, N° 271, juillet 1979, pp. 310-11, parle d'un premier engagement suivi d'un engagement de deuxième niveau.

⁹ Cf. K. H. Rengstorff, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, le mot *mathetēs*.

¹⁰ K. H. Rengstorff, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, le mot *didasko*.

¹¹ George Strecker, *Der Weg des Gerechtigkeits. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

¹² Cf. Sidney H. Rooy, « Righteousness and Justice », *Theological Fraternity Bulletin*, N° 4, 1978, p. 2.

¹³ Grand Rapids : Eerdmans.

¹⁴ *Op. cit.*, p. XVI.

¹⁵ On a dit que Leighton Ford, Président du Comité de Lausanne pour l'Évangélisation mondiale, continue à faire cette distinction. Appelé à commenter la Consultation sur les relations entre évangélisation et responsabilité sociale qui a eu lieu en 1982, Ford a dit : « Nous sommes engagés dans une mission qui consiste à prêcher l'Évangile et à obéir au commandement de nous aimer les uns les autres » (*World Evangelization Information Bulletin* No 28, Septembre 1982, p. 9).

¹⁶ Cité par Scott, *op. cit.*, p. 94.

¹⁷ Cf. Scott, *op. cit.*, p. 157.

¹⁸ John Stott, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, La Côte-aux-Fées : Éd. Groupes Missionnaires, 1977, p. 28.

¹⁹ Ces changements de paradigme (ces paradigmes sont les modèles différents et successifs que l'Église s'est donné pour concrétiser la Mission) fait l'objet de l'ouvrage majeur de David J. Bosch, *Transforming Mission*, qui paraîtra bientôt en français. Cf. notre recension dans *Perspectives Missionnaires*, N° 22, pp. 78-80.

²⁰ Cité dans *IAMS Newsletter*, N° 11, novembre 1977, p. 13.

²¹ Ndlr : A ce jour, le nombre des réfugiés s'élève à près de 19 millions.

²² Cité par Scott, *op. cit.*, p. 156.

²³ James Armstrong, *From the Underside : Evangelism from a Third World Vantage Point*, Maryknoll : Orbis Books, 1981, p. 22.

David J. BOSCH († 1992) a été Professeur de missiologie à l'Université de l'Afrique du Sud à Pretoria, Secrétaire général de la Société sud-africaine de missiologie et éditeur de la revue *Missionalia*. Le contenu de cet article a été présenté comme exposé devant la Conférence annuelle de la *Church Missionary Society* en 1982. Il a été publié par l'*International Review of Mission*, qui nous a aimablement autorisés à le traduire. D'autres articles de lui sont déjà parus dans *Perspectives Missionnaires*. Cf. la liste dans le N° 24.

Écriture et conscience culturelle au Cameroun

Olivier RISNES

L'auteur de l'article qui suit a passé deux ans (1987-1989) au Cameroun, et cela à un double titre : au service de la mission de coopération française dans ce territoire, il a été détaché pour conduire une recherche en socio-linguistique au profit de la Société Internationale de Linguistique (SIL, liée à l'association *Wycliffe Bible Translators*). Avec une volonté remarquable d'adaptation culturelle, Olivier Risnes a su utiliser son stage africain pour découvrir la complexité du développement linguistique camerounais au cours des cent dernières années, notamment dans le domaine de la politique scolaire et de la traduction biblique. Il en a retiré de quoi rédiger un mémoire de licence en théologie à l'Université de Genève.

Le rédaction de *Perspectives Missionnaires* est heureuse de présenter une partie de l'analyse de ce mémoire, dans un texte que l'auteur a bien voulu rédiger sur demande. On y trouvera une claire illustration des enjeux que représente l'écriture et ses rapports avec l'oralité, dans divers types d'institutions pédagogiques qui toutes ont profondément marqué la prise de conscience culturelle d'un pays présentement en plein processus de reconstruction.

Cet article ne vise pas à étudier les effets de l'écriture dans des cultures de tradition orale. Des ouvrages spécialisés existent sur le sujet. Il s'intéresse plutôt aux différents types de relation à l'écriture qui se sont fait jour au Cameroun, dans le cadre des écoles coraniques, missionnaires, coloniales et nationales.

L'écriture comme trait culturel pertinent.

Dans son livre intitulé *La raison graphique*, Jack GOODY a décrit et analysé les transformations mentales et sociales qu'induit l'écriture. Il a par la même occasion proposé une approche qui déjoue le « scribocentrisme » qui a si longtemps caractérisé la recherche anthropologique. Celle-là était en effet inconsciente de ses propres présupposés et de la façon dont l'écriture influençait sa perception des choses. En présentant l'écriture comme un trait distinctif possible – parmi d'autres – entre les cultures, il donne le moyen d'échapper aux interprétations binaires du type « eux / nous » et aux irréductibles oppositions entre « primitif » et « civilisé ». Car si l'écriture a des effets indiscutables sur la politique, l'économie et la religion, elle n'a eu que des effets secondaires sur la parenté et ses institutions¹. Les différences peuvent désormais être prises dans leur pluralité, sans chercher nulle part de rupture unique.

Le phénomène de l'écriture en tant que technique graphique une fois isolé et les domaines sur lesquels elle agit une fois précisés, il reste à voir les différentes façons dont on peut l'employer. Dire que l'écriture est un facteur de transformation culturelle ne nous dit rien sur le caractère des transformations réalisées. En soi, l'écriture est neutre, comme n'importe quelle autre technique. Au Cameroun, différents types de relation à l'écriture se sont fait jour.

Les écoles coraniques.

Dans son étude sur les écoles coraniques camerounaises, Renaud SANTERRE s'est intéressé en particulier à l'ethnie peul qui depuis un siècle et demi modèle le Nord-Cameroun de son influence. La conquête peul du 19^e siècle, qui s'est faite au nom de l'islam, a donné à cette vaste région une unité religieuse et linguistique. Elle y a imposé l'islam – 43 % de la population était musulmane dans les années 60 et cette religion est encore en expansion – ainsi que le fulfuldé, sa langue, qui est une langue de culture islamique, et qui est employée dans les grands marchés. C'est le peul qui sert encore de langue de

communication entre les locuteurs de plusieurs dizaines de langues locales.

Lorsqu'ils adoptèrent l'islam, les Fulbé – ou Peul – se dotèrent d'écoles coraniques. Il ne faut pas voir dans ces écoles qu'une méthode d'endoctrinement religieux : elles assurent une formation intellectuelle autant que religieuse. Par leur moyen, les peuples nouvellement convertis ont appris à écrire en caractères arabes des langues négro-africaines comme le fulfuldé.

Il existe deux niveaux d'enseignement dans le système coranique. Le niveau élémentaire est consacré à la lecture et à l'écriture du Coran. Le niveau complémentaire est consacré à l'apprentissage de l'arabe, à l'exégèse et à la compréhension du Coran et à l'étude des sciences coraniques. Il est à noter qu'il n'existe pas d'obligation scolaire dans ce système. Il n'existe pas non plus de contrôle pédagogique. Les écoles coraniques n'ont pas d'inspecteur général qui pourrait orienter la formation. Les élèves fréquentent en général un maître de la même ethnie. L'enseignement se donne ainsi en langue véhiculaire, même si la seule langue véritablement enseignée est l'arabe. Cela montre comment l'enseignement coranique a pu s'adapter aux exigences des sociétés à tradition orale, l'enseignement se faisant dans une langue connue et avec une pédagogie sur mesure.

Mais ce qui est encore plus frappant, c'est de découvrir de quelle manière l'enseignement coranique a recours à la mémoire. Dans le cadre de l'enseignement complémentaire, l'écrit joue – selon SANTERRE – un rôle secondaire. Le livre est une occasion de dialogue préceptoral. A ce niveau, ce qui compte, c'est l'acquisition mnémonique du contenu de l'enseignement. Le livre n'est qu'un prétexte à l'entrée en action de la mémoire du maître. « On s'explique dès lors le peu de souci que manifestent les élèves de prendre des notes et la part importante de l'enseignement consacré à la poésie, dont le caractère rythmé facilite l'effort de mémorisation. »²

Cela explique le nombre de maîtres aveugles dans l'enseignement coranique. L'œil est secondaire par rapport à l'oreille. L'enseignement est oral et non visuel, ce qui fait toute la différence avec l'enseignement de type occidental.

SANTERRE note par ailleurs :

« La société musulmane du Nord-Cameroun appartient bien à une civilisation du livre, le Coran, mais elle transmet son enseignement sur le mode de la tradition orale. »³

L'école coranique en Afrique sub-saharienne peut donc être considérée comme un modèle d'inculturation religieuse. Elle a relevé le défi d'enseigner l'islam en s'appuyant sur les méthodes traditionnelles de transmission du savoir, ce qui lui a assuré une solide assise culturelle. De plus, bien que l'arabe soit la langue de référence, l'enseignement se donne dans une autre langue, plus proche de la langue des élèves, elle-même porteuse des concepts de la culture islamique.

Les écoles missionnaires

Pour ce qui est de l'enseignement dans les écoles missionnaires, nous rencontrons les approches pédagogiques les plus variées. La Mission de Bâle a exercé une influence considérable dans l'Ouest et le Sud du Cameroun. Celle-ci a accordé dès le début beaucoup d'importance à la mise en place d'un système éducatif bien structuré. Les écoles devaient servir un double but : d'une part permettre la constitution d'une congrégation de chrétiens capables de lire la Bible dans leur langue, et d'autre part former les enseignants, catéchistes et pasteurs, voire les futurs commerçants et dirigeants du pays. L'accent était mis sur l'apprentissage des langues locales. Le douala fut employé dans la région littorale, tandis que le bali était employé dans la région des Grassfields.

Au début, il n'existait pas de bâtiments scolaires : les classes avaient lieu chez le chef du village ou dans les églises. En 1900, il existait 131 « Écoles de Village » que l'on appelait aussi « Volksschulen »⁴. Les enfants pouvaient continuer pendant deux ans dans une « École de Garçons », une « École

de Filles» ou dans une «École Moyenne» qui permettait d'entrer dans les «Écoles Allemandes». Ces dernières donnaient une formation en allemand pour les garçons que l'on préparait à travailler dans l'administration ou le commerce. Pratiquement, sur le terrain, il n'y avait pas de congrégation sans école, contrairement aux baptistes qui avaient plus d'intérêt dans les congrégations que dans les écoles. Parfois les adultes étaient admis à l'école, mais ils la quittaient après le baptême. Aller à l'école était perçu comme le secret de la force du Blanc, et avoir une école, c'était s'approprier cette force. De plus, l'école accroissait la notoriété du village. La critique de DAH par rapport à la Mission de Bâle, c'est que cette dernière a donné l'impression qu'être chrétien, c'était être éduqué pour savoir lire la Bible et écrire⁵.

Cependant la politique de la Mission de Bâle en matière de langues n'était pas celle des colons allemands. Elle montrait ainsi qu'elle ne s'identifiait pas aux objectifs de l'administration coloniale. En décembre 1907, le gouverneur exigea des Bâlois l'emploi de la langue allemande, à l'exclusion de toute autre langue européenne, et s'opposa à l'expansion de la langue douala. Les allemands voulaient briser le monopole du commerce des Douala avec l'arrière-pays. En 1910, on prit un arrêté concernant les écoles : l'emploi d'une autre langue que la langue locale, à côté de l'allemand, était interdit. Cette mesure avait pour but d'exclure l'enseignement des langues de communication – telles que le douala ou le bali dont on voulait limiter l'influence –, ailleurs que là où elles étaient utilisées comme langues maternelles. La Mission de Bâle n'avait pas les moyens – ni en personnel ni en argent – de donner à toutes les langues locales un système d'écriture puis de l'enseigner dans les écoles. Elle continua à enseigner ces deux langues, ce qui ne fut pas toujours bien vu non plus par les populations locales qui ne voulaient pas voir les Douala et les Bali augmenter leur pouvoir.

L'arrêté de 1910 prévoyait que des contributions gouvernementales seraient attribuées aux écoles selon les résultats aux examens. Les Pères Pallotins, formés à Limbourg en Alle-

magne, arrivèrent en 1890 et permirent à l'administration allemande de mieux contrecarrer l'influence de la Mission de Bâle. L'Église catholique venait de sortir du Kulturkampf avec Bismarck et évitait autant que possible les heurts avec le gouvernement. L'allemand étant beaucoup plus largement enseigné dans leurs écoles, ils obtinrent deux fois plus de subventions⁶.

En 1912, les écoles missionnaires se répartissaient comme suit :

MISSION	ÉCOLES	ÉTUDIANTS
Baptiste	57	3'151
Presbytérienne	97	6'545
Catholique	151	12'532
de Bâle	319	17'833

Entre 1884 et 1914, le gouvernement allemand pour sa part, n'avait ouvert que cinq écoles, dont une avait été confiée à la Mission de Bâle : trois dans la région littorale, une à Garoua et une à Yaoundé⁷. En 1910, on comptait en tout 622 étudiants dans les quatre écoles publiques allemandes⁸. Les défenseurs de l'allemand s'aperçurent peu à peu qu'enseigner la langue du colon permettait aux autochtones de lire les journaux et les débats du Reichstag et de prendre conscience des désaccords entre les différentes puissances coloniales. D'une part, cela ternissait l'image que voulaient donner les colons d'eux-mêmes, d'autre part cela risquait de provoquer l'insubordination vis-à-vis des Blancs. En fait le gouvernement allemand n'a jamais eu de politique bien définie en matière de langues ou d'éducation.

Les écoles coloniales.

Nous nous en tiendrons dans cette partie à l'exemple du Cameroun français. Il faut rappeler qu'en France, la langue française a contribué à forger l'unité nationale. En 1789, les révolutionnaires voulaient éradiquer les patois et les langues minoritaires pour imposer l'idée de la nation républicaine. Avant les lois sur l'enseignement laïque obligatoire de 1880-

1882, moins de 20 % des citoyens français parlaient la langue française ! Les instituteurs, issus le plus souvent de la paysannerie, devinrent avec l'école de Jules FERRY les alliés du pouvoir central et de son projet d'unification linguistique. Ce sont des Bretons qui firent respecter la consigne que l'on lisait dans les cours de récréation :

« Défense de cracher par terre et de parler breton ». ⁹

La politique de la France en matière de langues au Cameroun ne faisait que manifester l'intention d'intégrer cette colonie à son histoire, en prolongeant jusque chez elle le processus commencé au onzième siècle avec la montée du dialecte francien, promu comme langue officielle en 1539 par François Ier. Elle le faisait de force et dans l'esprit paternaliste qui caractérisait le XIXe siècle.

C'est ainsi que l'on vit Jean CARDE, appuyé par le décret présidentiel du 14 février 1922, interdire l'enseignement des langues vernaculaires et encourager l'expansion de la langue française par des subventions attribuées proportionnellement aux réussites à l'examen de français. La réaction la plus vive vint du côté de la Mission de Paris, qui remplaçait après la guerre la Mission de Bâle : elle fit part de son intention de fermer toutes ses écoles si l'on interdisait l'enseignement dans les langues locales. Elle ne voyait pas pour sa part l'utilité d'enseigner le français. Elle ne fut pas la seule mission à défendre les langues vernaculaires. Les Pères Spiritains, par exemple, contrairement aux Pallotins, étaient favorables aux langues vernaculaires. Ils comptèrent davantage de classes en langue locale que de classes en langue française. Trois motivations les animaient : d'abord le souci de ne pas déraciner le jeune écolier de son milieu, ce qui les a amenés à porter leur effort sur les écoles de brousse et les écoles de catéchisme ; ensuite leur préférence pour la langue vernaculaire dans l'enseignement, car l'âme du peuple ne pouvait être touchée que par la langue locale ; enfin la crainte de voir les jeunes préférer les écoles presbytériennes.

Pour pouvoir travailler dans les colonies, les missionnaires devaient nécessairement manifester un minimum de soumission à l'autorité coloniale, tandis que les administrateurs s'appuyaient sur le travail des missionnaires. Un livre officiel intitulé *L'œuvre de la France au Cameroun*, paru en 1936, estime que :

« Collaborant à cette œuvre éminemment sociale (qu'est l'école), les missions religieuses prodiguent à une cadence accélérée l'enseignement qui est à la base de l'évolution de la société. »¹⁰

Jean CARDE fit une concession aux missions en leur donnant la liberté de dispenser l'instruction religieuse dans la langue locale. Il savait que les écoles qui enseignaient le français avaient plus de prestige auprès des chefs du Sud du pays : les écoles missionnaires ne pouvaient l'ignorer. Il espérait qu'elles en tiendraient compte dans leurs programmes de cours. Ce fut un moteur de la propagation du français.

Il existait deux types d'écoles confessionnelles : les écoles reconnues et les écoles non reconnues. Les écoles, pour être reconnues, devaient enseigner au moins 20 heures de français par semaine, et recevaient ainsi des subventions. En 1935, les écoles reconnues comptaient en tout 6610 élèves, tandis que les écoles non reconnues en comptaient 81 756, et enseignaient à la fois en langue locale et en français. Les écoles presbytériennes comptaient à elles seules 3075 élèves dans leurs écoles reconnues et 29 519 dans leurs écoles non reconnues. Pour leur part, les écoles de l'administration française regroupaient 5904 élèves, et de leur aveu même visaient avant tout à diffuser la langue française, sans autre projet bien défini. Les moyens étaient sévères : dans certaines écoles, les enfants avaient l'interdiction formelle de parler leur langue maternelle.

En enseignant le français, l'administration voulait asseoir son influence et son autorité. En 1936, la seule école supérieure du Cameroun avait pour but de former le personnel auxiliaire de l'administration et des entreprises privées. Le nombre d'admissions était limité aux besoins des cadres administratifs et des firmes.

Selon L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, l'enseignement colonial visait de façon implicite :

« la re-production d'un rapport de forces (maîtrise politique et culturelle du pays dominé afin d'en retirer outre un prestige international certain, des avantages économiques évidents : pacte colonial, échange inégal) ; et de manière manifeste poursuivait un objectif humanitaire : faire bénéficier les populations attardées des bienfaits de la culture et des techniques occidentales ». ¹¹

L'enseignement devait former des cadres subalternes efficaces pour l'administration, les plantations et les industries. Il s'agissait de rentabiliser au maximum la présence coloniale tout en s'épargnant le plus de travail possible. Les Africains scolarisés devaient être formés aux techniques des colons pour mieux servir leurs intérêts. Une sélection se fit alors : tous ne pouvaient pas servir le gouvernement colonial, et ceux qui étaient choisis étaient formés pour répondre aux besoins spécifiques de la colonisation. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'enseignement colonial avait pour but de reproduire un rapport de force.

Les écoles nationales.

Au cours des années soixante, après l'indépendance, la moitié du budget de l'éducation nationale venait de l'aide française, ce qui a fortement influencé les orientations de départ. Les mesures prises semblaient souvent s'inscrire dans une stratégie de francisation qui suscitait des réactions chez les anglophones. Ceux-ci firent par conséquent souvent obstacle à l'enseignement du français. En 1969, sur les 1900 étudiants de l'université de Yaoundé, 100 étaient anglophones. Par ailleurs, environ 300 autres étudiants anglophones étaient partis se former dans des universités étrangères. Le ministère français de la coopération octroyait des bourses aux étudiants anglophones, pour qu'ils partent en France étudier le français avant de s'inscrire dans une faculté à Yaoundé. Les tensions commencèrent à se résorber avec la construction de collèges d'enseigne-

ment secondaire et d'écoles normales bilingues. En 1987, chaque province avait son collège bilingue.

Le français et l'anglais ont longtemps été enseignés de façon quasi exclusive. Il fallait bien choisir une ou au maximum deux langues pour pouvoir communiquer partout dans un pays où l'on compte officiellement 236 langues nationales différentes. Dans les premières années de l'indépendance, des propositions avaient été faites pour promouvoir une culture camerounaise spécifique. Pierre NGIJOL, un agrégé de grammaire, voulait que soit choisie comme première langue une des principales langues nationales, à côté de laquelle le français et l'anglais seraient des langues étrangères privilégiées. Jack KISOM proposait de choisir le pidgin-english, et certains francophones l'espéranto. La crainte de nourrir les tensions entre les locuteurs des différentes langues imposa le statu quo. On préféra garder le français et l'anglais que de risquer une guerre des langues. Ce faisant, on continuait à ignorer superbement les problèmes liés à l'enseignement des langues européennes en terre africaine.

Ce n'est qu'en 1978 que fut mis sur pied un projet appelé PROPELCA – Projet de Recherche Opérationnelle Pour l'Enseignement des Langues du Cameroun – qui avait pour but de stimuler la recherche par rapport à l'enseignement des langues secondes. Il s'agissait d'utiliser l'anglais chez les francophones, le français chez les anglophones et les rares langues camerounaises enseignées dans certains établissements privés auprès de locuteurs non natifs, comme moyens d'instruction. Et cela dès l'école primaire. L'hypothèse à vérifier était que l'enseignement bilingue pouvait être généralisé en utilisant la langue à enseigner pour certaines disciplines.

Progressivement, les langues d'instruction virent leurs statuts redéfinis : la langue locale devenait la première langue – ce qui impliquait un renversement dans les termes par rapport à l'usage ! – tandis que la langue officielle – le français ou l'anglais – devenait la deuxième langue. Les langues camerounaises enseignées reçurent un syllabaire, un post-syllabaire ainsi que trois manuels de calcul : même le calcul se faisait en langue maternelle ! Le français et l'anglais ne devaient être enseignés

sur le plan de la lecture et de l'écriture qu'à partir du moment où l'enfant avait appris à « communiquer » dans cette langue : il devait auparavant acquérir des « routines » qui le préparaient dans ce sens. Le français et l'anglais étaient enseignés oralement à la section d'initiation au langage (class 1 pour les anglophones), et par la lecture et l'écriture aux cours préparatoire (class 2) et cours élémentaire première année (class 3).

Il fallait qu'en sortant des classes expérimentales, les enfants puissent avoir les mêmes compétences en langue officielle que ceux qui avaient suivi le cursus classique. Les élèves furent évalués à la fin de chaque trimestre. Il apparut que les enfants des classes expérimentales n'étaient pas moins performants que ceux des classes normales, et que dans l'ensemble ils faisaient même mieux. S'ils avaient plus souvent de bonnes notes dans leur langue maternelle que dans la langue officielle, leur niveau en langue officielle n'était pas pour autant amoindri. Au contraire, certaines classes parvinrent même à battre les records de réussite aux examens proposés en langue officielle. Les responsables du projet en tirèrent la conclusion que loin d'être un frein à l'acquisition d'une seconde langue, l'apprentissage de la langue maternelle jouait plutôt un rôle de stimulation et de base de cette acquisition.

« Les expériences en beaucoup d'endroits du monde montrent que l'enfant qui commence sa carrière scolaire dans sa langue maternelle apprend la langue étrangère plus rapidement et mieux ; il acquiert aussi les capacités d'analyse qui sont rares chez les enfants qui entrent d'emblée dans la langue étrangère ». ¹²

Les enseignants eux-mêmes étaient étonnés de la rapidité avec laquelle les enfants assimilaient les nouvelles connaissances : « On dirait que l'on a devant soi de nouveaux hommes avec de nouvelles intelligences. » ¹³

Ce projet donnait par ailleurs la possibilité aux parents de vérifier ce que leurs enfants apprenaient à l'école, les revalorisant dans leur rôle d'éducateurs. Malheureusement, il est resté l'affaire des écoles confessionnelles.

Conclusion

Si l'on a de bonnes raisons de considérer l'écriture comme le principal facteur de transformations sociales au Cameroun depuis le siècle dernier, les façons d'organiser la société par son moyen sont infinies. Elle peut servir de simple stimulateur de la mémoire, comme c'est le cas dans le cadre des écoles coraniques, où la lecture en arabe ne sert qu'à introduire l'enseignement oral en langue véhiculaire. Elle peut aussi être le moyen que se donne une puissance politique pour imposer sa culture et ses intérêts économiques. Ou elle peut être employée pour l'enseignement dans les langues locales et pour donner à ces dernières un système d'écriture.

Ce qui caractérise le processus colonial, c'est le statut de la langue du colon qui est imposée comme langue de communication entre le colonisateur et le colonisé, et même parfois entre les colonisés. De même que dans beaucoup de sociétés où était pratiqué l'esclavage, l'esclave recevait son nom de son « possesseur », de même la langue du colonisateur nommait toutes choses et imposait ainsi une certaine conception du monde. Le processus est radicalement différent lorsque l'on s'adresse à quelqu'un dans sa langue maternelle. En choisissant de s'exprimer dans la langue de l'autre, l'étranger se met en situation de faiblesse, voire de dépendance. Apprendre une autre langue est le signe d'un dessaisissement de pouvoir. C'est être d'accord d'apprendre quelque chose de l'autre, rendre possible l'échange¹⁴. Lorsqu'une langue vient ensuite à posséder son propre système d'écriture, son génie peut rivaliser avec les génies des autres langues écrites. Il devient aussi objectivable et modulable que celui de ces dernières.

Au Cameroun, les missions – notamment les missions protestantes – ont depuis le début opté en faveur des langues nationales pour annoncer l'Évangile. Elles s'en sont faites les avocates auprès des autorités politiques successives et ont travaillé à leur donner des systèmes d'écriture viables. Elles ont ainsi montré clairement que leur objectif ne pouvait pas se confondre avec ceux des gouvernements coloniaux.

Cela dit, il est extrêmement périlleux de tenter de justifier le passage de l'oralité à l'écriture. Apparaissent très vite des jugements de valeur par rapport aux cultures orales et aux cultures écrites. Tout au plus peut-on estimer ce passage inexorable et irréversible. Ce que nous observons, c'est que mieux la transition est aménagée, mieux les cultures sont préservées. Les contacts entre peuples sont de plus en plus nombreux et quasiment impossibles à surveiller. Il est extrêmement difficile de protéger un peuple d'un rapport de domination, et quelle que soit la méthode employée, en cherchant à isoler ce peuple ou en cherchant à le transformer, cela constitue une forme d'ingérence. Techniquement parlant, la façon la plus sûre de donner à un peuple les moyens de son indépendance, c'est de lui donner la possibilité de s'approprier cet instrument d'expression et de pouvoir qu'est l'écriture. Et de lui donner non seulement l'écriture mais encore le choix de la langue ou des langues dans laquelle ou lesquelles il veut l'apprendre. Cela représente la mise en place de structures difficiles à assumer sur les plans financier et technique, voire politique, mais indispensables pour la sauvegarde des cultures. Tôt ou tard il faudra s'interroger sur ce que l'on pourrait appeler une « éthique de l'écriture ».

Olivier RISNES

Notes

¹ Jack GOODY, *La raison graphique*, Paris : Ed. de Minuit, 1977, pp. 48-49.

² Renaud SANTERRE, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire*, Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 129.

³ R. SANTERRE, *idem*, p. 131.

⁴ Werner KELLER, *The History of the Presbyterian Church in West Cameroon*, Victoria : Pressbook, 1969, p. 21.

⁵ Jonas N. DAH, *Missionary Motivations and Methods*, Basel, 1983.

⁶ Rudolf STUMPF, « La politique des langues au Cameroun colonial », in *École et Mission Chrétiennes Extérieures, Actes de la VIIIe session du CREDIC à Salamanque, 24-27 août 1987*, pp. 165-186.

⁷ W. KELLER, *op. cit.*, p. 23.

⁸ Pierre CHAULEUR, *L'œuvre de la France au Cameroun*, Yaoundé : Imprimerie du Gouvernement, 1936, p. 103.

⁹ Marina YAGUELLO, *Catalogue des idées reçues sur la langue*, Paris : Seuil, 1988, p. 49.

¹⁰ Pierre CHAULEUR, *L'œuvre de la France au Cameroun*, Yaoundé : Imprimerie du Gouvernement, 1936, p. 104.

¹¹ L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris : L'Harmattan, 1980, p. 277.

¹² Emmanuel N. CHIA, Chef du Département des Langues Africaines et de Linguistique à l'Université de Yaoundé, Discours d'ouverture du PROPELCA à Kumbo, 31 août 1984, cité in Maurice TADADJEU, *Le défi de Babel au Cameroun*, PROPELCA N° 53, Université de Yaoundé, 1990, p. 141.

¹³ Maurice TADADJEU, *op. cit.*, p. 125.

¹⁴ Thomas et Elisabeth BREWSTER, « Apprendre la langue, c'est déjà la communication et le ministère », in *Perspectives Missionnaires*, N° 8, 1984, pp. 41-57.

MISSION, ETHNICITÉ ET HOMELAND

Le cas d'une Église sud-africaine *

Tinyiko Sam MALULEKE

INTRODUCTION

Quelle peut être, en dernière analyse, l'utilité de l'homogénéité ethnique en mission ? Le moins que l'on puisse dire, c'est que la question mérite un sérieux débat, indépendamment de la perspective que l'on adopte pour traiter de la relation entre ethnicité et mission. Le problème demeure le même, que l'on parte du principe d'« unité homogène » (voir dans ce numéro l'article de D. Bosch, pp. 6–7) avec Donald McGavran, du « modèle translationnel » d'après Lamin Sanneh, du thème de l'« expansion du christianisme » cher à Kenneth Latourette, ou tout simplement de la pratique missionnaire. Il se pourrait certes que l'implantation d'Églises soit effectivement plus facile lorsqu'elle s'effectue dans le cadre d'« unités homogènes », ou

* Le texte que *Perspectives Missionnaires* offre ici en traduction française correspond, sous une forme condensée par endroits, à la version originale anglaise parue récemment dans la revue *Missionalia*, Vol. 21 (1993/3) pp. 236-252).

La rédaction de notre revue se propose de publier, dans l'un de ses prochains numéros, le compte-rendu d'un débat avec T. S. MALULEKE sur les thèmes missiologiques que celui-ci aborde dans son article (stations missionnaires, « création » d'une langue, identité culturelle, résistance aux idéologies politiques, relation Église-État, etc.).

par le biais d'une « traduction » (que Sanneh distingue d'une « diffusion », 1989, pp. 28-36)^a dans une langue ou une culture particulière. Il nous semble néanmoins opportun de poser la question suivante : que se passe-t-il lorsque la transmission de l'Évangile ou l'enracinement ecclésial ne trouvent pas d'emblée à leur disposition un groupe social cohérent, ou une réalité linguistique et culturelle bien définie ? Comment « planter » l'Église et traduire le message évangélique dans une situation de ce genre ? S'agit-il pour les « planteurs d'Église » et les « traducteurs » de commencer par « créer » littéralement l'« unité homogène » dont ils ont besoin ? Cet ensemble de questions pourrait trouver une réponse pratique et pertinente, si l'on considère l'histoire de l'*Evangelical Presbyterian Church in South Africa* (EPCSA – Église presbytérienne évangélique en Afrique du Sud). Le fait est que dans le contexte sud-africain de l'apartheid, peu d'Églises ont pu mesurer aussi concrètement que l'EPCSA toutes les conséquences du facteur ethnique pour la pratique missionnaire. Nous nous proposons donc de choisir quelques périodes dans l'histoire de cette Église, afin d'illustrer la complexité et la validité du thème que nous venons de formuler. Cet article cherche à développer les quatre thèses suivantes :

1. Dans le cas de l'EPCSA et de sa fondation au siècle dernier, on constate au départ l'absence quasi-totale d'une unité sociale homogène et d'une culture locale cohérente, alors que ces deux facteurs sont considérés par les missiologues et les

a) Nous avons en général préservé le système de références (Harvard) tel qu'il se présente dans la version anglaise de T.S. MALULEKE : référence dans le texte et bibliographie en fin d'article. Mais nous avons abrégé la liste des ouvrages (principalement sud-africains) que l'auteur cite ou qu'il a consultés. Sur le sujet toujours controversé de la transcription des noms propres africains, nous choisissons de donner la forme autochtone contemporaine, avec préfixe et majuscule, à l'usage substantif de ces noms (peuple, langue, pays - Basotho, Vatsonga, Sesotho, Xitsonga, Lesotho, etc), mais de rendre leur usage qualificatif sans majuscule; dans tous les cas, nous renonçons à la marque française du pluriel et du féminin (les évangélistes sotho, etc).

missionnaires comme indispensables, voire présumés, dans n'importe quel champ de mission.

2. Si l'on prend en considération les destinataires de l'Évangile proclamé par les pionniers de la Mission Suisse en Afrique du Sud, on peut affirmer que parmi eux, l'homogénéité postulée a été en fait *produite* par l'activité missionnaire.

3. Cette homogénéité artificiellement créée a revêtu au cours des années un caractère des plus vulnérables, car elle a été exploitée par l'idéologie de l'apartheid et son système des homelands, tous deux basés comme on le sait sur l'ethnicité.

4. Pour l'Église née de l'activité missionnaire helvétique, trois facteurs se sont conjugués pour engendrer une grave crise de l'identité missionnaire, à savoir une homogénéité artificielle, le système des homelands, et la réduction progressive des subsides et des effectifs missionnaires en provenance de Suisse.

A l'appui de ces thèses, et dans les limites d'un article comme celui-ci, je ne puis évidemment qu'esquisser certains événements se rapportant à l'origine et à la croissance de l'EPCSA. Néanmoins j'espère être à même de démontrer à leur lumière la pertinence des thèses que j'avance, et cela en dépit du caractère forcément fragmentaire de l'analyse qui suit.

LES ORIGINES

Lors de son synode de l'année 1869 tenu à Lausanne, l'Église évangélique libre du canton de Vaud (EELV) prend en considération une lettre qu'elle a reçue de deux candidats missionnaires, et dans laquelle ceux-ci suggèrent que leur Église entreprenne, entre autres tâches, une mission parmi les nations païennes. (J.F. Bill, 1965, p. 74). Les deux candidats en question, Paul Berthoud et Ernest Creux, sont finalement envoyés en mai 1872 comme missionnaires au Basutoland, aujourd'hui le Lesotho. Ils s'y voient placés au service de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP) engagée depuis 1833 déjà dans une tâche missionnaire au Lesotho, à la demande explicite du chef Moshoeshe (Rejoice, 1975, p. 18). Etant donné qu'elle ne s'est pas lancée jusqu'alors dans une activité

missionnaire à elle, l'EELV a de toute évidence l'intention de se borner à coopérer avec la SMEP, plutôt que d'essayer de « réinventer la roue ». Même si, à son synode de 1874, l'EELV décide de fonder une société missionnaire qui lui soit propre (Rejoice, 1975, p. 2), elle n'en poursuit pas moins l'idée de réaliser ses plans en collaboration avec l'Église du Lesotho, fruit du travail de la SMEP. C'est ainsi en tous cas que l'on comprend les choses à l'époque au Lesotho. En effet, lors de la préparation de l'expédition missionnaire qui doit se rendre du Lesotho au nord du Transvaal, en 1875, le journal de l'Église locale, le *Leselinyana*, s'exprime comme suit : « Les missionnaires Creux et Berthoud vont quitter le Lesotho pour aller se mettre à la disposition de nos évangélistes sotho » (Rejoice, 1975, p. 3).

Parler de l'existence d'une Église du Lesotho en ce temps-là peut sembler un anachronisme, car à bien des égards, la Mission de Paris et ses diverses instances occupent encore le devant de la scène. Néanmoins, il est intéressant de constater que lors d'un premier voyage d'exploration en direction du Transvaal en 1873, quelques évangélistes sotho jouent déjà un rôle déterminant aux côtés des missionnaires. En fait, c'est durant le premier synode de son histoire tenu à Thaba Bosiu en 1872 déjà, plus précisément le 25 septembre de cette année-là, que l'Église du Lesotho prend la décision de se rendre en mission chez les Bapedi du Nord-Est du Transvaal, en réponse à l'appel d'un chef de la région. Cette résolution synodale constitue donc l'arrière-fond essentiel des voyages missionnaires qui vont bientôt se succéder en direction du nord.

Voici quels furent les membres de la première expédition de 1873 : M. et Mme Adolphe Mabile et leurs deux enfants, M. et Mme Paul Berthoud, M. et Mme Ernest Creux, MM. Eliakim Matlanyane, Asser Sekgakgabane, Bethuel Raditau et Josia Molepo (Rejoice, 1975, p. 19) [Ndt : En fait, M. et Mme Creux, ainsi que M. Raditau, ne faisaient pas partie de l'expédition de 1873, mais bien de celle qui suivit en 1875]. La prise de contact des envoyés avec les Bapedi s'étant soldée par un échec, l'expédition continua son chemin pour atteindre une

région connue sous le nom de Spelonken (« les cavernes »), au pied des montagnes du Zoutpansberg à l'extrémité nord du Transvaal. Ce pays était habité alors par les Vhavenḁa, parmi lesquels les missionnaires Schwellnus et Beuster de la Société Missionnaire de Berlin s'étaient déjà mis à l'œuvre depuis quelques années (M. Bill, 1984, p. 71). Dans la région se trouvaient également quelques clans sans grande cohésion récemment immigrés à partir de l'Est (le Mozambique aujourd'hui). Leurs membres avaient fui les guerres tribales causées par l'instabilité générale régnant au Sud du continent (instabilité connue sous le nom de *difaqane*). Ces clans, de nature plutôt pacifique, avaient subi les incursions dévastatrices des généraux rebelles de Shaka le long de la côte est du continent (Océan Indien) ; ils avaient également connu les conflits qui opposaient alors les autochtones aux colons portugais. A la suite d'un accord avec la Mission de Berlin, les nouveaux arrivants s'engagèrent à ne pas évangéliser les Vhavenḁa, mais à entreprendre une mission parmi les clans d'immigrés mozambicains.

Henri Alexandre Junod mentionne aussi la présence dans la région à l'époque de Stefanus Hofmeyr, un missionnaire de la *Dutch Reformed Church* (Église Réformée Néerlandaise) et l'un des fondateurs des stations missionnaires de Bethesda et de Goedgedacht. Hofmeyr alla jusqu'à offrir sa propre station aux envoyés du Lesotho et s'efforça sans succès de leur déconseiller l'établissement d'une mission parmi les immigrés de l'Est. Ceux-ci, disait-il, n'étaient que « des voleurs, des menteurs et des trompeurs » (J.F. Bill, 1965, p. 112). L'expédition poursuivit néanmoins ses plans initiaux, si bien que le 17 août 1873, on célébra dans la région le premier culte de ce qui allait devenir successivement la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, l'Église Presbytérienne Tsonga, et finalement l'Église Presbytérienne Évangélique en Afrique du Sud (EPCSA). On compta la présence de soixante-dix personnes à ce premier culte (Rejoice, 1975, p. 18).

Lorsque les missionnaires retournèrent au Lesotho, ils étaient persuadés que la mission envisagée serait possible et fructueuse

et que les préparatifs pour sa réalisation pouvaient être mis en chantier. De plus, l'expédition laissa sur place les évangélistes sotho, entre autres Eliakim Matlanyane et Asser Sekgakgabane, avec mission de se mettre sans tarder au travail parmi les autochtones. C'est ainsi que ces évangélistes fondèrent une modeste école et traduisirent l'oraison dominicale et quelques cantiques de l'Église du Lesotho en xigwamba (le xigwamba étant le premier nom donné par les missionnaires à ce qui deviendrait un jour la langue tsonga, le xitsonga (cf. M. Bill, 1984, p. 71).

Les préparatifs ayant été menés à chef au Lesotho et en Suisse, Creux et Berthoud partirent rejoindre les évangélistes sotho qu'ils avaient laissés au nord du Transvaal, afin d'entreprendre avec eux une "mission" au sens traditionnel et complet du terme. Cela se passait en 1875, et cette année-là est depuis longtemps considérée comme celle de la naissance officielle de l'EPCSA. Partie de Morija au Lesotho le 16 avril 1875, l'expédition atteignit l'endroit connu sous le nom de Klipfontein au nord du Transvaal, le 9 juillet de la même année. Elle fut accueillie par un aventurier portugais du nom de João Albasini, immigré lui aussi, et qui avait pris les clans venus de l'est sous sa protection. Les missionnaires avaient du reste déjà pris contact avec lui lors de l'expédition préparatoire de 1873 (M. Bill, 1984, p. 71). Albasini occupait une position équivalente à celle d'un chef coutumier parmi les Magwamba; il remplissait également une fonction de « commissaire » parmi les autochtones de toute la région, probablement pour le compte du gouvernement républicain du Transvaal (J. F. Bill, 1965, p. 90). Celui-ci faisait manifestement confiance à son agent, ce qui expliquerait pourquoi la présence des clans immigrés au nord du Transvaal fut tolérée par les autorités du pays ainsi que par les autres habitants de la région. Après avoir acquis la propriété de Klipfontein [Ndt : d'un commerçant écossais nommé Watt], les missionnaires suisses la renommèrent Valdezia, lui donnant ainsi le nom de leur canton de Vaud natal. Ils prirent dès lors Valdezia comme base d'opération pour leur œuvre d'évangélisation sur le plan local et régional. Tels furent les débuts, à la

fois d'une mission, d'une Église et d'une tribu, comme nous allons le voir.

MÉTHODES ET OBJECTIFS DES PIONNIERS

Le concept de "colonie missionnaire"

Nous avons déjà mentionné la lettre commune datée du 20 mai 1869 que Paul Berthoud et Ernest Creux adressèrent au Synode de l'EELV, et dans laquelle ils demandaient, entre autres, d'être envoyés en mission dans une terre étrangère. Voici un passage de ce document :

« Permettez-nous de vous faire cette proposition-ci : Que l'Église évangélique libre du canton de Vaud entreprenne une mission chez les peuples païens Notre idée, Messieurs, serait que l'on fondât une colonie, où les prédicateurs missionnaires verraient leur œuvre secondée et soutenue par la piété et le travail d'artisans missionnaires. Cette forme de mission présente des avantages incontestables » (A. Grandjean, 1917, p. 286 ; J. F. Bill, 1965, p. 74).

Ce texte indique très clairement que les pionniers suisses n'avaient pas l'intention de simplement « dresser une tente » provisoire. Ils visaient d'emblée à s'établir durablement parmi les gens au service desquels ils désiraient se mettre et à s'enraciner dans la culture de l'endroit. A l'instar de beaucoup d'autres missionnaires de leur temps, ils adoptèrent donc, dès le début de leur travail, la méthode consistant à fonder des stations missionnaires. Voilà la raison pour laquelle les pionniers suisses commencèrent par acquérir une propriété destinée à l'installation d'une station et donnèrent à cette terre le nom de leur canton d'origine.

Or la méthode dite de la "station missionnaire" n'est pas sans présenter un certain nombre de problèmes et de défis missiologiques. Elle implique un programme consistant essentiellement à attirer de nouveaux convertis hors de leurs communautés et de leurs cultures autochtones. On désire ainsi créer de petites

colonies de chrétiens qui vont, on l'espère, rayonner dans leur milieu ambiant et y devenir le « sel de la terre ». Une telle stratégie missionnaire souffre malheureusement de graves défauts, que J. F. Bill (1965, p. 116) décrit comme suit :

« On postule que l'Église va croître à partir des stations missionnaires, et non pas à partir de communautés chrétiennes. L'Église indigène va donc tenter de calquer sa stratégie sur celle des missionnaires, au lieu de grandir organiquement à partir des besoins et de l'attente des congrégations locales. Les ouvriers de la jeune Église se sentiront dès lors tenus de rendre compte de leur tâche *à la mission*, plutôt que d'assumer leur responsabilité *pour la mission* de leurs propres communautés. Par conséquent, la proclamation de la foi et l'extension de l'Église incomberont en priorité aux missionnaires, et non pas à l'Église indigène. »

Quels que puissent être par ailleurs ses avantages, l'approche décrite ci-dessus est à l'origine de sérieux problèmes dans l'histoire de l'EPCSA. Les nouveaux convertis succombèrent souvent à la tentation de mener une double vie : irréprochable et orthodoxe à l'intérieur de la station missionnaire, mais "païenne" hors de ses limites. Pratiquement, cela signifiait que les habitants de la station se rendaient de nuit dans les zones païennes des environs pour jouir d'un pot de bière africaine, ou autres tabous, alors que de jour, ils participaient pieusement aux activités de l'Église et de la station en général. Les chrétiens qui désiraient par exemple que leur enfants mâles prennent part à une loge traditionnelle de circoncision les envoyaient en visite pour six mois chez une tante ou une grand-mère éloignées.

Dans le cas de l'EPCSA, il faut mentionner un autre problème, de nature plus générale celui-là, à savoir le genre de mentalité destructrice et *tout sauf missionnaire* que la méthode des "stations" semble avoir engendré. Voici ce que Newbigin écrivait à ce sujet il y a bien des années déjà (cité par J. F. Bill, 1965, p. 116) :

« *Mission* signifie *envoi*, alors que le mot *station* rappelle étrangement le personnage de la parabole évangélique qui déclara : "J'y vais, Seigneur, et il n'y alla pas" [TOB, Matthieu

21 : 30]. Le fait d'avoir une station occupée par des générations successives de missionnaires ... et de demander avec insistance de les remplacer par d'autres en temps voulu ... ne ressemble que de très loin aux méthodes missionnaires de l'apôtre Paul. »

Les missionnaires qui fondèrent l'EPCSA étaient profondément marqués par cette "mentalité de station". A preuve le fait que le premier budget soumis en Suisse ne comprenait que trois postes : frais de déplacement, achat d'une propriété, et construction d'habitations (J. F. Bill, 1965, p. 116). Dans leurs rapports subséquents, les missionnaires mentionnent dans le détail les différentes "stations" qu'ils ont établies.

Tout comme bien d'autres "Églises de mission", l'EPCSA souffre encore aujourd'hui du syndrome de la "station missionnaire", la conséquence la plus grave étant sa réticence à l'action missionnaire hors de ses murs. Sa "mentalité de station", jointe à son orientation ethnique prononcée, en a fait une communauté ecclésiale introvertie, apathique quant à sa mission et à son devoir d'évangélisation. Certes, à l'origine de son histoire, la jeune EPCSA fit preuve d'un zèle missionnaire des plus louables, en transmettant l'Évangile du Transvaal au Mozambique. Néanmoins, cet effort fut accompli sur la base du modèle de la "station missionnaire", car c'est à la fondation de stations au Mozambique que ces premiers témoins se sentirent appelés (Cf J. F. Bill, 1965, p. 117).

La "création" d'une tribu

Loin de moi l'idée de dévaloriser le rôle des évangélistes sotho dans la fondation de l'EPCSA. Néanmoins, les récits contemporains de ces événements lointains partent de certains postulats critiquables. L'un d'entre eux consiste à assumer qu'une tribu tsonga cohérente et bien délimitée existait déjà à l'époque, sur le modèle de ce que l'on décrit aujourd'hui comme formant le groupe ethnique tsonga en Afrique du Sud. Or nous avons vu que les clans dont il s'agit consistaient alors largement d'immigrés en provenance de l'Afrique australe portugaise (le Mozambique) et qu'on les trouvait un peu partout au Transvaal. Ces clans ne jouissaient pas de l'homogénéité

culturelle qu'aurait engendrée une longue cohabitation en un seul et même lieu. Ceux d'entre eux qui s'étaient établis sur les contreforts des Spelonken n'avaient précédé l'arrivée des missionnaires que d'une quarantaine d'années (Harries 1988, p. 27).

Sans nier l'existence de clans disparates venus de l'est, on doit toutefois souligner dans leur cas l'absence d'une réalité tribale cohérente et discerner le sérieux problème missiologique que cet état de fait a pu créer pour les missionnaires suisses. J'aurais tendance, comme Harries le fait, à mettre en doute l'impression créée par l'historiographie officielle du peuple tsonga, à savoir qu'il existait dans la région des Spelonken une entité sociale et politique que l'on puisse nommer une "tribu". L'attitude du missionnaire H. A. Junod et de son fils H. Ph. Junod, ainsi que le manque de sens critique parmi leurs collègues, doivent être dénoncés comme les principaux « coupables » (sic) [Ndt : c'est-à-dire dans la création de cette impression erronée ; cf en particulier le titre de l'ouvrage ethnographique réputé en deux volumes de H.A. Junod : *The Life of a South African Tribe*, 2nd ed, London : Macmillan, 1927]. A la mort de Henri Alexandre Junod, son fils Henri Philippe reprend le flambeau et devient le protagoniste académique par excellence de la théorie d'une nation ou tribu tsonga.

Mary C. Bill (1984, p. 67) renforce sans s'en rendre compte la thèse de Junod lorsqu'elle écrit ce qui suit : « Après les Khoi et les Nguni établis sur la côte est du Cap et du Transkei, le groupe *tsonga*, plus loin au nord, fut le premier à rencontrer les explorateurs portugais des 16e et 17e siècles. Les récits des expéditions maritimes portugaises *montrent* qu'au milieu du 17e siècle, il existait, dans la région de la Baie de Delagoa, des *chefferies établies depuis longtemps* » (c'est moi qui souligne).

Une telle déclaration pourrait se justifier, dans le sens que les explorateurs portugais rencontrèrent effectivement certains clans que l'on qualifierait de Vatsonga aujourd'hui. Par contre, il est faux, voire anachronique, de postuler que des chefferies homogènes et structurées aient existé à l'époque au Mozambique. Il me semble que les preuves tirées des documents

portugais pour affirmer l'existence de ces chefferies ne sont pas aussi évidentes que cela. En fait de "preuves", on cite des "termes" de la langue tsonga, des coutumes typiques en matière d'habillement, de mode de vie, de pratiques agricoles, ou d'apparence en général (M. Bill, 1984, p. 67). Ces traits culturels étaient probablement partagés par d'autres groupes de la région, et peu d'entre eux pourraient être considérés comme l'apanage des seuls Vatsonga. Du reste, Henri Philippe Junod (1977, p. 69) ne se montre lui-même pas toujours très catégorique, quant à l'existence d'une entité tsonga homogène en ces temps-là. Voici comment il répond prudemment à la question de savoir quels étaient les Africains qui occupaient le Sud-Est du continent pendant la période allant de 1498 à 1650 :

« Nous avons passé toute notre vie à nous mettre à l'école des gens *que l'on nomme aujourd'hui les Machangana-Tsonga, d'un nom péjoratif pour beaucoup, mais apprécié par d'autres en aussi grand nombre. Le nom en question est loin d'être parfait*, mais une lecture attentive de mon livre prouvera que l'on ne saurait guère utiliser un autre nom, lorsqu'il s'agit de décrire l'ensemble de la population qui parle la langue tsonga aujourd'hui » [Ndt: traduction française du texte original de Junod en Xitsonga ; les passages en italique correspondent à ceux que Maluleke souligne, dans la citation et sa traduction anglaise].

Le débat se poursuit aujourd'hui. On peut mentionner à ce sujet une preuve supplémentaire, quant à l'absence d'une homogénéité ethnique et d'une réelle structure politique parmi les Vatsonga, à l'arrivée des missionnaires suisses. Ceux-ci en effet se sont jadis livrés entre eux à des discussions prolongées, de caractère linguistique ou ethnographique, à propos de l'identité des Vatsonga et de leur langue. A lire attentivement l'ouvrage de Junod (1977) intitulé *Matimu ya Vatsonga* (« Une histoire du peuple tsonga »), on peut en déduire, contrairement aux intentions de l'auteur, qu'il est vain de postuler l'existence préétablie d'une tribu qui puisse porter l'étiquette de "tsonga".

La “création” d’une langue

Pour s’atteler sans tarder à leur œuvre d’évangélisation parmi les gens qui les accueillait, les missionnaires suisses se virent confrontés à l’obstacle – dont nous avons déjà parlé – d’une homogénéité tribale déficiente et d’une langue véhiculaire sans uniformité. Creux et Berthoud se mirent néanmoins d’emblée à apprendre et à écrire la langue locale, qu’ils nommèrent le “xigwamba”, nonobstant précisément le manque de cohérence ethnique et linguistique chez ces nouveaux destinataires du message évangélique. Mary Bill (1984, p. 69) souligne la réalité du problème : « Dans les documents de cette époque, on trouve les traces de débats linguistiques prolongés entre les missionnaires, au sujet de la codification orthographique de la nouvelle langue. Ces discussions aboutirent finalement à l’adoption d’une orthographe basée sur l’alphabet standard de Lepsius. »

Ces divergences d’opinion ne furent toutefois pas seulement de nature académique, contrairement à ce que Mary Bill semble indiquer. En fait, elles découlaient de l’absence d’homogénéité linguistique parmi les habitants de la région. D’autres sociétés de mission, telles que celle de l’Église du Nazaréen ou celle de la mission anglicane du Lebombo, élaborèrent d’autres orthographe pour leurs fidèles (M. Bill, 1984, p. 69). De telles différences ne sauraient s’expliquer simplement par l’existence de rivalités entre les missions en question ou parmi les missionnaires. En fait, elles révèlent la présence, dans une même population, de plusieurs dialectes distincts, dépourvus des affinités que les missionnaires suisses avaient cru pouvoir déceler entre eux. Et c’est bien ce que le passage des années allait prouver. En fait, ce n’est qu’en 1949 qu’une orthographe commune fut proposée, dans une rencontre organisée à Pretoria par les représentants des communautés ronga, tshwa et tsonga [Ndt : à savoir les locuteurs des principaux dialectes parlés au Sud du Mozambique et au Nord du Transvaal].

Un autre facteur, que nous avons déjà mentionné, doit être rappelé ici. À l’époque des pionniers suisses, il n’existait aucun nom générique pour identifier les immigrés au nord du Trans-

vaal. On les nommait localement les Magwamba, ou encore les Bathonga, d'un terme dépréciatif en isiZulu et utilisé dans cette langue pour désigner tous les habitants des régions côtières du sud-est africain. Les Børs de la région les nommaient les *Knobneuzen* (les « nez à nodules »), à cause des scarifications nasales pratiquées par certains clans. Ailleurs encore, on utilisait le terme de "Shangaans" (Harries 1988, p. 30). Il est intéressant de constater que ces noms n'émanaient en fait pas des gens qu'ils désignaient. On les employait de manière dérogatoire, ils ne découlaient donc pas d'une langue ou d'une identité politique commune. Patrick Harries (1988, p. 30) souligne à ce sujet le désarroi initial des missionnaires :

« Ils avaient été plongés dans un monde inconnu et déroutant. Privés des signes, des symboles et des images qui avaient structuré leur existence en Europe, ils ne pouvaient guère faire autre chose que d'adopter la terminologie locale. »

Néanmoins, au fur et à mesure que leur connaissance du langage local s'accrut, les missionnaires se mirent à considérer toute la diaspora des immigrés de l'est comme formant leur champ spécifique d'activité, donnant bientôt le nom de Batonga, puis de Vatsonga à l'ensemble de la population en question. On assista à cette époque – comme nous l'avons dit plus haut – à de sérieux débats orthographiques, notamment entre les missionnaires Henri Alexandre Junod et Henri Berthoud. Ce dernier étant décédé prématurément, Junod et ses sympathisants purent imposer leur approche académique sans risque de contradiction.

En mettant le xigwamba des Spelonken par écrit, on procéda en fait à la formation d'une nouvelle langue standardisée. Sans entrer dans le détail des arguments de Patrick Harries à ce sujet, et sans toujours les approuver, nous nous rangeons à ses conclusions. Dans leur ensemble, les clans sans cohésion immigrés de l'Est, parlant des dialectes plus ou moins semblables, acquirent peu à peu à la fois une langue et une identité communes, et cela grâce à l'activité évangélisatrice et aux premières traductions bibliques des missionnaires suisses. Henri Philippe Junod était particulièrement conscient de cette réalité

historique. En conclusion de son ouvrage en xitsonga cité plus haut (1977, p. 97), il fait allusion à la longue évolution qui devait conduire à une prise de conscience culturelle et nationale parmi les Vatsonga. Il se considère lui-même comme un membre de cette tribu dont, dit-il, « le génie s'est affirmé au cours des années, non pas à la suite de conquêtes guerrières, mais par l'intégration culturelle progressive de nombreux individus attirés par la beauté d'un langage commun. »

L'apparition du homeland

A la fin de l'ère missionnaire qui couvre la période de 1883 à 1938, l'activité "civilisatrice" des missionnaires suisses dans le domaine de l'évangélisation, de la traduction, de l'éducation et de la santé aboutit à l'instauration d'une conscience ethnique homogène. Ce n'est pas seulement une forme standardisée du langage que l'implantation du christianisme réussit à forger parmi les habitants de la région, mais également un sens nouveau de l'identité ethnique. Pour les clans d'immigrés mozambicains au Transvaal, représentant d'ailleurs une minorité parmi les Africains de la province, cette identité récente devint une source puissante d'intégration et un lieu de refuge, au sein d'un milieu socio-politique largement hostile (Junod 1960, p. 12), particulièrement durant les années tourmentées qui virent la découverte des diamants puis de l'or à Kimberley et à Johannesburg. Or l'introduction du système des homelands ajouta une nouvelle dimension à cette conscience linguistique et ethnique. Certains diraient même qu'elle en sortit renforcée. En effet, les Vatsonga possédaient maintenant non seulement une *langue* écrite bien à eux et leur propre *Église*, nommée pour un temps, dans les années 1960, "Église presbytérienne tsonga"; mais, pour la première fois dans l'histoire précaire de leur existence de minorité, ils reçurent en partage un *territoire* spécifique, ou plutôt une série de territoires géographiquement discontinus, dans le style typique de la planification gouvernementale sud-africaine. Le homeland du *Gazankulu* vit ainsi le jour.

Ces événements amenèrent les Vatsonga à se considérer non seulement comme un groupe ethnique particulier, mais bien

comme une nation. Dans ces circonstances, qu'advint-il de l'Église tsonga ? Dès ses origines, l'Église avait forgé et nourri le peuple tsonga ; or celui-ci possédait maintenant un territoire qui lui était réservé, en plus des propriétés et des stations héritées des Églises de Suisse (et qui demeuraient en fait une co-propriété de l'EPCSA et de la Mission Suisse). Quel rôle l'EPCSA allait-elle devoir dorénavant assumer ? Telle fut la question troublante au sein de cette Église, à partir des années 1960. L'affaire se compliqua encore du fait que l'autonomie de l'Église autochtone face à la Mission (et les problèmes à ce sujet sont bien connus) suscita un débat intense précisément au moment où le système des homelands était mis en place dans le pays. Cette question de l'autonomie de l'EPCSA aboutit en 1962 à la signature d'une "convention" entre les Églises de Suisse et l'Église locale (cf. Maluleke, 1994).

Plusieurs choix et tendances

L'EPCSA se trouve confrontée alors à plusieurs options. La première consiste à se considérer comme une sorte d'Église étatique. De fait, et à un certain niveau, l'EPCSA devient effectivement l'Église "officielle" du homeland des Vatsonga, le Gazankulu, sur le modèle de l'Église Réformée Néerlandaise blanche [Ndt : *Nederduits Gereformeerde Kerk, NGK*] dans ses rapports avec le gouvernement sud-africain. [...] Dans l'esprit des gens à l'époque, on constate l'existence d'un sentiment de continuité entre l'identité populaire modelée par l'Église au cours des ans et la nouvelle identité que le système des homelands encourage. Tout ce qu'il y a de plus valable dans l'existence du peuple tsonga est sorti en fait du giron de l'Église. Par conséquent, celle-ci tend à concevoir sa mission et à se définir elle-même dans le cadre de l'ethnie qu'elle a contribué à façonner. [...]

Une deuxième option s'offre à l'EPCSA ; elle vise à escamoter, peut-être à dessein, le débat quant à son autonomie et à élaborer de nouvelles relations avec les Églises de Suisse, sous prétexte que le lien avec le homeland va en quelque sorte prendre la relève. Je veux dire par là que le concept tend à se

répandre – et qu'il se répand effectivement dans certains milieux – selon lequel les instances du Gazankulu vont assumer la succession de la Suisse et de son "contrôle" sur l'EPCSA, cette dernière pouvant dorénavant confier la défense de ses intérêts aux responsables du homeland. Cette stratégie apparaît d'autant plus attrayante que la Suisse retire graduellement son soutien à l'Église en termes de subsides et d'envoyés, alors que le homeland, lui, jouit de moyens financiers et d'un prestige en apparence sans limite, grâce aux allocations artificiellement généreuses du gouvernement minoritaire blanc. [...] Cette attitude correspond d'ailleurs à une tradition typiquement suisse de relations neutres mais cordiales entre l'Église et l'État. [...]

Une autre tendance, plus marginale celle-là (du moins à ses débuts), vise à choisir la confrontation et la non-coopération entre le nouvel État et l'Église. Au fur et à mesure que la politique sud-africaine évolue, ce courant gagne en importance, sinon dans le cercle des dirigeants de l'Église, du moins parmi ses membres ordinaires. [...]

En résumé, le système des homelands a exercé une influence inquiétante sur l'Église. Avec le passage des années, il est entré sérieusement en compétition avec l'EPCSA pour gagner le cœur et les pensées du peuple tsonga. [...] Toutes les tendances évoquées ci-dessus ont coexisté ou se sont succédées dans l'histoire récente de l'EPCSA ; à d'autres moments, elles se sont directement affrontées. Néanmoins, en terme de stratégie officielle dans l'EPCSA, les courants dominants ont été celui d'une « Église quasi-étatique », ou à défaut celui de relations « neutres et cordiales ». [...] Loin de nous l'idée de tourner en dérision les tendances que nous venons de mentionner. Il faut au contraire les considérer comme des tentatives sincères, de la part d'une Église emprisonnée dans son ethnicité, pour aborder les problèmes cruciaux de sa mission et de son existence. Et cela, à une époque de son histoire où elle s'est trouvée sans défense face aux instruments redoutables de l'apartheid (les structures du homeland) et où elle a cherché à revoir ses relations avec les instances missionnaires suisses qui l'avaient fondée.

ASPECTS D'UNE CRISE MISSIONNAIRE CONTEMPORAINE

La crise missionnaire à laquelle l'EPCSA a dû faire face récemment peut être expliquée par l'interaction des quatre facteurs suivants :

1. De par sa langue, son organisation, ses membres et sa vision, l'EPCSA demeure aujourd'hui, de manière globale et prédominante, une Église tsonga.

2. Si l'on fait abstraction de son expansion initiale parmi les habitants du sud du Mozambique, au début du 20^e siècle, l'EPCSA s'est signalée par l'absence d'action missionnaire hors de ses murs ou de tentatives d'évangélisation au-delà des territoires occupés par les Vatsonga. Mathebula (1989) estime que le caractère presque exclusivement tsonga de l'EPCSA explique en partie pourquoi cette Église a si mal vécu dans le passé ses relations œcuméniques et ses projets d'union avec d'autres Églises.

3. Au cours de son histoire récente, l'EPCSA n'a pas su élever une voix réellement prophétique pour protester contre le régime politique de l'apartheid, ce qui illustre bien un autre aspect de la crise qu'elle traverse aujourd'hui.

4. Finalement, les problèmes de stratégie, d'administration et de moyens financiers n'ont fait que croître récemment dans l'EPCSA. Cela ne saurait surprendre de la part d'une Église qui ne sait plus très bien quelle est sa mission, dans un milieu socio-politique en pleine mutation. [...]

Dans le climat politique actuel, l'avenir des homelands est fort incertain. Quelle sera la mission de l'EPCSA, lorsque le homeland du Gazankulu aura disparu ? Si ses habitants choisissent alors de se considérer en priorité comme des Sud-Africains, et accessoirement comme des Vatsonga, L'Église saura-t-elle changer et s'adapter en conséquence ? Malheureusement, les dirigeants actuels de l'EPCSA ne semblent pas désireux ou capables d'encourager, voire d'autoriser un réel débat sur les options qui s'imposent à l'Église en ce moment. [...]

UN BEL HÉRITAGE

Lorsque l'on traverse un ouragan et les nuages de poussière qu'il soulève, on a de la peine à s'orienter. Ainsi en va-t-il des temps de crise dans la vie des Églises. Néanmoins, comme David Bosch (1991) le dit très justement, ces moments-là peuvent devenir aussi, malgré leur caractère menaçant, des occasions providentielles de renouveau. Il me semble que la crise par laquelle l'EPCSA est en train de passer pourrait ainsi se transformer en une période créatrice de son histoire, à condition de relire les étapes antérieures de cette histoire sans idées préconçues. C'est précisément dans ce domaine que l'EPCSA et ses Églises partenaires de Suisse doivent assumer maintenant leur commune responsabilité. En effet, l'histoire de leurs rapports explique à bien des égards l'impasse dans laquelle l'EPCSA se trouve aujourd'hui quant à sa mission. Or cette même histoire peut également l'aider à retrouver et à renouveler sa vision missionnaire.

Le fait est que l'héritage historique de l'EPCSA contient des éléments remarquables. Il faut en premier lieu souligner le rôle missionnaire joué par les évangélistes en provenance du Lesotho (donc pas des Vatsonga) dans la conversion des premiers chrétiens du groupe tsonga au nord du Transvaal. Cet aspect particulier des origines de l'EPCSA peut fournir un élément utile à l'étude de l'expansion chrétienne en Afrique Australe. Ce même héritage devrait inciter l'EPCSA à sortir de sa coquille tsonga et à reprendre son expansion.

Un autre aspect de l'activité missionnaire suisse en Afrique du Sud devrait retenir l'attention. Contrairement aux missionnaires issus d'autres nations occidentales, les Suisses ne purent pas s'aligner sur des visées coloniales dans leur pays d'origine. Dans le cas précis de l'EPCSA, ainsi que Mathebula (1989 :iv) le remarque, la critique radicale du christianisme telle qu'on la rencontre dans certains milieux africains (« la mission chrétienne en tant que "chien de chasse" du colonisateur ») ne saurait s'appliquer à l'entreprise missionnaire suisse, car la Suisse ne constituait pas une puissance coloniale à l'époque.

Certes les missionnaires suisses ne furent pas totalement exempts d'une certaine mentalité coloniale (comprise dans le sens d'une "exportation" culturelle et de l'acquisition de terrains à cet effet, comme ce fut le cas pour les pionniers au nord du Transvaal). Néanmoins l'EPCSA doit se reconnaître en possession d'un bel héritage, lorsqu'elle pense aux sacrifices et à l'enseignement des missionnaires auxquels elle doit ses origines. Ceux-ci venaient d'une "tradition d'Églises libres" qui dépassait le stade d'une simple neutralité entre Église et État. Les premiers missionnaires suisses ne s'attendaient pas à être soutenus par le gouvernement républicain boer d'alors. En fait, leur entreprise semblait suspecte aux autorités blanches du Transvaal. A preuve le fait qu'en 1876, peu après leur arrivée au Zoutpansberg, Creux et Berthoud furent placés sous mandat d'arrêt pour avoir évangélisé sans autorisation. Ils passèrent même six semaines en prison à Marabastad [Ndt : une localité près de la ville moderne de Pietersburg] (Du Plessis 1911, p. 322). Quelques années plus tard, au début de leur activité au Mozambique, les missionnaires suisses furent considérés avec beaucoup de méfiance par les autorités coloniales portugaises. Dans son autobiographie écrite en langue tsonga, Calvin Maphophe (1956, p. 30), l'un des premiers pasteurs africains de l'EPCSA, offre le commentaire suivant sur la révolte africaine de 1884 contre les Portugais :

« L'année fut mauvaise pour notre mission. Le gouvernement colonial était très mal disposé à notre égard. A la fin du conflit, alors que les chefs Nghunghunyana et N'wamantibyana se trouvaient en prison, le missionnaire H.A. Junod reçut l'ordre de se présenter à l'administration de la colonie ... »

En fait, Junod se vit expulsé peu après du Mozambique, sous prétexte qu'il avait « poussé les indigènes à la révolte ». C'est uniquement grâce à une intervention diplomatique directe de la Suisse au Portugal que la Mission Suisse au Mozambique dans son ensemble put échapper à un renvoi sommaire (Maphophe 1956, p. 31). Mathebula (1989 :iv) a raison d'affirmer que ces pionniers « agirent avec courage et détermination », si l'on pense aux épreuves qu'ils durent affronter et notamment aux

deuils qui frappèrent leurs familles, à la suite d'attaques de diphtérie et de malaria.

On peut se demander comment l'Église a su mettre en pratique un tel héritage, lorsqu'elle se trouvait encore sous la "tutelle" des missionnaires suisses, puis durant son partenariat avec les Églises de Suisse, et plus récemment encore en tant qu'Église pratiquement autonome quant à sa croissance, ses organes directeurs et son administration financière. C'est par une investigation de ce genre, me semble-t-il, que l'on devrait pouvoir trouver une solution à la crise que l'EPCSA traverse aujourd'hui.

Selon Villa-Vicencio (1988), les Églises anglophones sud-africaines ont été "piégées" par l'apartheid. On pourrait dire à peu près la même chose dans le cas de l'EPCSA, et probablement aussi à propos d'autres Églises africaines issues des missions occidentales. Il y a toutefois une différence entre tomber dans un piège et s'efforcer par la suite de s'en dégager, par fidélité à un héritage essentiellement non conformiste. Dans l'Afrique du Sud contemporaine, l'EPCSA devra réexaminer sa vocation missionnaire, à la fois dans la ligne de son héritage, et par un effort pour sortir du piège dans lequel elle a été prise.

REMARQUES EN GUISE DE CONCLUSION

Je crois avoir démontré de manière suffisamment claire que l'édification de l'EPCSA a conduit entre autres à la "création" d'une tribu. Le phénomène n'est guère surprenant, car toute "tribu" doit passer d'une façon ou d'une autre par un processus de création. On peut dire la même chose d'une langue, dont la mise par écrit implique une entreprise de construction et d'innovation. Je ne voudrais pas que l'on comprenne dans un sens péjoratif ma thèse selon laquelle les missionnaires suisses ont "créé" la langue et la tribu tsonga, et cela d'une manière qui puisse jeter le discrédit sur ces missionnaires ou sur les Vatsonga eux-mêmes. En tous cas, pas *a priori*. Le fait demeure qu'une telle approche peut éclairer les raisons qui ont conduit l'EPCSA à accueillir positivement l'établissement du

homeland du Gazankulu, à demeurer "silencieuse" face à l'apartheid et à tomber dans le piège d'un exclusivisme tribal.

L'étude des conséquences de la relation que nous avons décrite entre mission et ethnicité constitue néanmoins, à notre avis, un problème des plus intéressants d'un point de vue missiologique. Il faudrait bien sûr examiner plus à fond le sens des termes "ethnicité" et "mission" et voir si une collusion de ces deux réalités peut être élucidée dans toute sa complexité. On ne peut nier qu'il y ait des "avantages" à créer des Églises ethniques, voire tribales. Dans le cadre de l'apartheid sud-africain, l'œuvre civilisatrice des missionnaires suisses a certainement donné aux clans minoritaires tsonga un réel pouvoir, particulièrement grâce à l'apparition d'une élite sociale et intellectuelle parmi les Vatsonga. On cite généralement ce fait-là pour justifier la nature exclusive de l'EPCSA et de sa réalité ecclésiale. L'EPCSA a effectivement contribué à former une vigoureuse classe moyenne tsonga, même si le processus lui-même s'est déroulé souvent hors de la portée de beaucoup.

On comprend que les dangers d'un tel développement l'emportèrent sur les avantages, lorsqu'on se souvient que de l'entreprise missionnaire suisse a dérivé une réalité tribale tout autant qu'une Église autochtone. Le chevauchement qui devait apparaître un jour entre l'Église et sa théologie d'une part, le homeland et son idéologie d'autre part, doit être compris sur cet arrière-fond précis. A l'instar de la première communauté judéo-chrétienne, l'EPCSA s'est achoppée au problème d'une mission parmi les "non-Juifs", les "non-Tsonga" remplaçant en l'occurrence les "non-Juifs". Il semble évident dès lors que la notion d'une "Église tsonga" soit problématique d'un point de vue missiologique, et cela même si l'on fait abstraction des problèmes supplémentaires engendrés par le système d'un homeland à base ethnique. Encore une fois, la situation de l'EPCSA est d'autant plus ambiguë que les deux termes de l'expression "Église tsonga" découlent de la même activité missionnaire. L'avènement d'un système de homeland fondé sur l'ethnicité – simple instrument d'une politique d'apartheid qui a divisé pour régner – a rendu la position de l'EPCSA encore

plus précaire. Il n'est par conséquent guère étonnant de constater que les membres de l'EPCSA ont été, dans leur majorité, favorablement disposés à l'égard de leur homeland ethnique. Tant et si bien que l'EPCSA a failli à sa tâche prophétique et n'a pas rendu un témoignage clair contre l'apartheid. Autre conséquence encore de cet état de fait : le dialogue nécessaire entre "Église-mère" et "Église-fille" a pris un caractère ambigu, dans la relation entre l'EPCSA et ses Églises partenaires de Suisse.

Tinyiko Sam MALULEKE

(traduit et partiellement condensé par Théo R. SCHNEIDER)

T.S. MALULEKE est né dans un faubourg noir de Johannesburg. Il a donc reçu son éducation dans un milieu urbain, mais partiellement aussi dans l'une de ces stations missionnaires rurales (Valdezia) dont il s'efforce de « déconstruire » l'auréole, bien que ses parents soient originaires de l'endroit. Maluleke a fait ses études de théologie au *Federal Theological Seminary* (Edendale, Natal), puis présenté une maîtrise en historiographie missionnaire au *Western Theological Seminary* (Michigan, USA). Il est présentement attaché au Département de Missiologie (fondé par le regretté David J. Bosch) de l'*University of South Africa* (Pretoria) et responsable avec un collègue de la revue de livres pour *Missionalia*. Marié et père de famille, Maluleke remplit également un ministère pastoral à Tembisa, près de Johannesburg.

Liste des ouvrages cités

- BILL J. F., The responsible selfhood of the church : A study of the Tsonga Presbyterian Church, Mémoire de maîtrise (non publié), Chicago Theological Seminary, 1965.
- BILL M. C., « 100 years of Tsonga publications 1883–1983 », in *African Studies*, Vol. 43, 1984, pp. 67-81.
- BOSCH D. J., *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York : Orbis Books, 1991.
- DU PLESSIS J., *A History of Christian Missions in South Africa*, Londres : Paternoster, 1911.
- GRANDJEAN A., *La Mission Romande : Ses racines dans le sol suisse romand, son épanouissement dans la race tsonga*, Lausanne : Georges Bridel, 1917.
- HARRIES P., « The roots of ethnicity : Discourse and the politics of language construction in South-East Africa », in *African Affairs*, Vol. 87, N° 346, 1988, pp. 25-50.
- JUNOD H. A. *The Life of a South African Tribe*, 2 vol., Londres : Macmillan, (1917) 1927, 2e éd.
- JUNOD H. P., *Mufundhisi John Mboweni*, Johannesburg : Swiss Mission in South Africa, 1960.
- JUNOD H. P., *Matimu ya Vatsonga 1498-1650*, Johannesburg : Sasavona Publishers, 1977.
- MALULEKE T. S., Mission Historiography from the Underside, Mémoire de maîtrise (non publié), Western Theological Seminary, Holland, Michigan, 1989.
- MALULEKE T. S. « North-South Partnerships : The Evangelical Presbyterian Church in South Africa and the Département Missionnaire in Lausanne », in *International Review of Mission*, Vol. LXXXIII, N° 328, 1994, pp. 93-100.
- MATHEBULA M. I., The relationship between some ecumenical bodies and the EPCSA (Swiss Mission, 1904-1975), Mémoire de maîtrise (non publié), University of South Africa, 1989.
- MAPHOPHE C. *Ta vutomi bya mina*. Johannesburg : Swiss Mission in South Africa, 1956.
- Rejoice - Dzunisani 1875-1975*, Morija, Lesotho : Swiss Mission in S.A. (Presbyterian Church), 1975.
- SANNEH L. *Translating the Message : The Missionary Impact on Culture*, New York : Orbis Books, 1989.
- VILLA-VICENCIO C. *Trapped in Apartheid : A Socio-theological History of the English-Speaking Churches in S. A.*, New-York : Orbis Books, 1988.

Les Églises et le sida en Afrique

Charles BECKER

Quel que soit le bien-fondé des principes que les croyants cherchent à donner à leur vie conjugale ou sexuelle et quel que soit le poids de l'autorité de ceux qui les rappellent, ces principes sont des repères, c'est-à-dire qu'ils ont pour fonction essentielle de prévenir tout ce qui va à l'encontre de la vie, voire plus positivement de la rendre plus belle. Mais quand la mort, ou la menace de mort, sont là, quand la maison brûle, c'est le temps de sauver ce qu'il y a encore de vivant. Il ne s'agit pas de recommander n'importe quel moyen, mais au moins tous les moyens qui respectent l'humain dans sa dimension individuelle que sont l'homme, la femme et l'enfant d'une part, et dans sa dimension collective d'autre part.

Aujourd'hui en Afrique, le désastre du sida est là, en plus de nombreux autres. L'article de Charles Becker, socio-démographe à l'Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outremer (ORSTOM) ne fait pas le tour du sujet, mais il a la vertu d'établir un état des lieux et de poser des questions que toutes les Églises pourraient reprendre comme grille de réflexion.

Notre souhait en publiant cet exposé (transmis par René Luneau, dominicain, sociologue africaniste du Groupe de sociologie des religions du Centre National de la Recherche Scientifique de Paris) est non seulement de faire connaître la situation qui prévaut en Afrique, mais aussi d'ouvrir les pages de notre revue aux groupes et communautés qui voudraient faire part de leur réflexion et de leur action en relation avec les diverses faces que présente la maladie qu'est le sida. A cet égard, lire aussi la recension de livre en fin d'article.

L'auteur termine par un appel au Synode des Églises (catholiques) d'Afrique, qui se tient à Rome en mai 1994, à prendre en compte cette réalité et à dire une parole forte pour redonner l'espérance, la force, le courage dans cette situation si difficile.

Puis, parcourant toute la Galilée, il enseignait dans leurs synagogues, proclamait la Bonne Nouvelle du Règne et guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple.

(Mt 4 : 23)

Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais un étranger et vous ne m'avez pas recueilli ; nu et vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité.

(Mt 25 : 42-43)



Les évangiles auxquels se réfèrent toutes les Églises sont pleins de la sollicitude de Jésus à l'égard des malades et de toutes les formes de souffrance humaine. Du début à la fin de son ministère, Jésus a pratiqué la guérison, a privilégié la rencontre avec les malades atteints de tous les maux connus en ce temps.

A ce moment précis de l'histoire de l'Afrique, où les hommes et les femmes les plus engagés dans la lutte contre les maladies parlent avec force des nombreuses souffrances dues aux maladies et évoquent la catastrophe que représente le sida pour les sociétés africaines, quel message les Églises peuvent-elles, doivent-elles annoncer dans cette situation de détresse ?

Préalable

Il faut écarter d'emblée des équivoques fréquentes et s'accorder sur deux points :

- La nouveauté de ce mal et ses caractéristiques propres ont suscité en Afrique des réactions de déni compréhensibles, qui ont contribué à la poursuite des infections et au progrès de l'épidémie.

- Parler du sida n'est pas nier la réalité du paludisme et des morts qu'il provoque, de la malnutrition, de l'onchocercose, de la trypanosomiase, de la bilharziose, de la tuberculose, du choléra, du tétanos ou des autres maladies qui font mourir trop d'enfants et d'adultes en Afrique et sont surtout des maladies de la pauvreté. Cela revient donc à envisager aussi les autres problèmes de santé, en notant les liens entre tous ces problèmes qui sont ceux de la pauvreté et de l'inconscience de trop de monde, tant dans les pays du nord et que dans ceux du sud, devant le sort de leurs frères.

L'Afrique, continent en situation de catastrophe

L'Organisation Mondiale de la Santé a été assez tôt consciente de la gravité du mal. Depuis plusieurs années, les chiffres relatifs à la diffusion du VIH (virus de l'immunodéficience humaine), publiés en décembre, notent année par année la progression foudroyante et inexorable de l'épidémie en Afrique. Les chiffres annoncés montrent son ampleur : alors que pour le monde entier, on estime le nombre de personnes contaminées par le virus à 15 millions, les deux tiers de celles-ci, soit 10 millions, vivent en Afrique sub-saharienne. A l'occasion de la dernière Conférence annuelle sur le sida en Afrique, tenue à Marrakech du 12 au 16 décembre 1993, l'OMS a estimé pour le monde le nombre cumulé de cas de sida chez l'adulte et l'enfant à 2 500 000, dont 71 % sont déjà malades ou morts en Afrique.

En 1987, le Professeur Nathan Clumeck avait expliqué que le sida allait être à l'origine d'une mutation majeure de la société africaine. À l'occasion de la conférence de Marrakech, il note que le scénario d'alors, jugé pessimiste par l'OMS, était en fait bien en deçà de la réalité : actuellement on parle de 20, 30, 40 % ! Hier on ne parlait que de groupes à risques, comme les prostituées ou des personnes souffrant déjà de maladies sexuellement transmissibles. Aujourd'hui l'épidémie s'est largement répandue, et l'on manie des chiffres de 30 et 40 % de

personnes contaminées avec une apparente banalité. Pour conclure, il soulignait avec force que devant l'ampleur de cette catastrophe et de l'hécatombe que subit déjà l'Afrique, il manque une prise de conscience claire de la plupart des chefs d'États africains et on constate une profonde inhibition de la parole.

Celui qui participe régulièrement à des réunions sur le sida en Afrique est frappé par la vitesse de la progression du mal : aujourd'hui dans les villes de plusieurs pays d'Afrique méridionale, centrale et orientale, on relève des taux de séropositivité supérieurs à 50 % chez les femmes enceintes et des taux de 40 % pour la transmission de la mère à son enfant lors de la grossesse (ce taux est de 10-20 % en Europe). En Afrique, près d'un million d'enfants infectés par le VIH sont nés de mères infectées.

L'infection à VIH et le sida, un mal sournois

Il faut bien comprendre la spécificité du sida qui est bien un *mal sournois*, car il atteint ses victimes longtemps avant que la maladie ne devienne visible et peut se transmettre par des voies très ordinaires : par les rapports sexuels, des perfusions ou des transfusions sanguines, par le placenta, par le lait maternel. On ne connaît par ailleurs pour le moment aucun médicament efficace et malgré les efforts énormes accomplis depuis la découverte du virus, la médecine reste désemparée, et la découverte d'un vaccin et de médicaments appropriés semblent encore éloignée.

Le sida n'est donc pas une maladie comme les autres, dont les symptômes spécifiques sont connus et pour lesquels existent des remèdes laissant espérer la guérison :

- c'est l'immunité du corps qui devient déficiente face à de nombreuses autres infections ou maladies opportunistes, profitant de l'affaiblissement de l'organisme ;
- il y a une assez longue période de latence où la personne contaminée par le virus est souvent bien-portante, ignore qu'elle

va développer le sida et peut transmettre la maladie, par des contacts sexuels, par l'allaitement, par des échanges sanguins, à son (ses) partenaire(s) ou à l'enfant avant sa naissance ;

- il existe donc un retard de 5 à 10 ans entre les contaminations et l'émergence visible de l'épidémie : les cas de sida sont comme la partie visible d'un iceberg ;

- après la période de latence, l'affaiblissement de l'immunité entraîne des infections plus fréquentes, puis le sida est la phase où les infections opportunistes sont très graves et entraînent assez rapidement la mort, qui est l'issue quasi-certaine ;

- le sida ayant été présenté au début comme une maladie atteignant surtout les déviants, l'incrédulité et les réactions de déni ont été courantes : elles sont à l'origine du retard considérable dans la mise en place des politiques de prévention ;

- de même en raison du lien mis en avant dans les pays occidentaux, entre sida, comportements homosexuels et usage de drogues, les attitudes sociales de rejet y ont été fréquentes. En Afrique des attitudes similaires sont fréquentes ; la prise en charge des malades reste très insatisfaisante, alors que les malades rejetés y sont souvent des femmes et des enfants très jeunes.

Le sida et ses conséquences sociales

Comment évoquer les nombreuses conséquences sociales de ce mal en Afrique ? Comment dire

- la honte de ceux qui en sont atteints et qui ont été contaminés par les transfusions ou par des relations normales à l'intérieur du couple ?

- la suspicion qui s'installe dans les couples et les familles ?

- le déni des droits de l'homme manifeste à travers le rejet, l'exclusion, l'abandon des malades et des personnes séropositives (pertes d'emploi, exclusions de toute sorte, parfois même refus de soigner) ?

- la difficulté, voire l'impossibilité des hôpitaux qui ne peuvent plus faire face, dans de nombreux pays, au grand nombre de malades ?
- les familles décimées par la maladie, des villages entiers où ne restent que les vieillards avec des orphelins à leur charge ?
- le désarroi des médecins qui peuvent diagnostiquer le mal mais n'ont pas la clé de la guérison ; pour eux, annoncer la séropositivité équivaut en fait à prononcer une sentence de mort, alors que leurs malades espèrent la guérison ?
- l'absence et l'inaccessibilité des médicaments qui ne peuvent que soulager, ce qui signifie la faiblesse de la prise en charge médicale possible ?
- les interprétations sur l'origine du mal qui désignent souvent l'étranger comme la cause et évoquent l'idée d'un châtement divin ?
- le silence des Églises et des autorités religieuses, qui a été presque plus grand que celui des politiques ?

Des réponses sociales sont cherchées et données à ce mal, qui touche en fait toutes les sociétés africaines et atteint trop de victimes innocentes, mais elles sont très insuffisantes et très en deçà du défi lancé par le sida.

L'appel de Marrakech

Un appel solennel a été signé par tous les participants de la récente Conférence de Marrakech – hommes politiques, artistes, sportifs, hommes de lettres et de sciences, travailleurs de la santé, responsables d'organismes gouvernementaux ou non gouvernementaux. Ce document doit être lu et médité, car il souligne combien la situation africaine est grave et déjà très dramatique dans de nombreux pays. Il évoque les dures réalités actuelles :

– Des millions d'hommes, de femmes et d'enfants sont d'ores et déjà infectés par le VIH sur ce continent, s'ajoutant à ceux qui meurent déjà tous les jours ; des centaines de milliers de

décès dus au sida sont attendus dans les toutes prochaines années.

- Les femmes africaines sont particulièrement vulnérables à l'infection VIH.

- L'impact de cette maladie se fera particulièrement sentir sur les infrastructures sanitaires et les systèmes de santé ; sur la mortalité infantile ; sur la stabilité familiale ; sur la stabilité de la société ; sur la charge des descendants et des orphelins ; sur l'économie et le développement de la société.

Contrairement à beaucoup de maladies, voire à presque toutes, le sida ne peut être prévenu ou guéri par aucun médicament ni vaccin et les traitements palliatifs disponibles à l'heure actuelle sont particulièrement lourds pour les budgets de santé.

- Selon les estimations, d'ici l'an 2000, plus de 20 millions d'Africains seront séropositifs, avec pour conséquence près d'un million de décès chaque année.

- Avec l'apparition du sida, des maladies que l'on avait presque réussi à endiguer, comme la tuberculose, redeviennent des problèmes de santé publique.

- Dans la plupart des États africains, où le succès des programmes de soins de santé primaires en matière de vaccination a permis de réaliser des progrès dans le domaine de la santé de la mère et de l'enfant, ces progrès sont désormais menacés et seront littéralement réduits à néant par le sida ;

- Enfin, le sida est un problème de santé majeur, préjudiciable pour l'avenir du continent africain.

Cet appel pressant invite à agir et à mettre en œuvre de nouvelles solidarités sociales, en privilégiant une prévention multiforme, en demandant des engagements forts à tous les niveaux dans les pays africains, en exigeant avec force le respect et la prise en charge des malades, en priant les autorités morales et religieuses de participer pleinement à l'effort commun. Il souligne l'impérieuse nécessité d'une prise de

conscience et d'une réponse sociale rapides, pour limiter l'impact de l'épidémie^{a)} :

1) – Nous appelons tous les États africains et tous les organismes de santé africains à considérer l'infection par le VIH comme une affection chronique que l'on peut prévenir.

2) – Nous appelons au lancement de programmes d'éducation concernant le sida clairs et complets destinés aux enfants, aux adolescents et aux adultes, dans le respect des orientations socio-culturelles des différentes communautés africaines.

3) – Nous appelons à la prévention, car c'est le seul moyen de ralentir la propagation du sida en Afrique et d'en réduire l'impact final. Il s'agit là d'un devoir national et d'un enjeu international (...).

6) – Nous appelons à interdire toute discrimination à l'égard des personnes atteintes du VIH, en matière d'emploi, de logement et d'accès aux différents services sociaux (...).

12) – Nous appelons à la création d'Organisations Non Gouvernementales nationales et régionales afin de mobiliser les ressources de la lutte contre le sida, et de participer activement aux programmes nationaux et régionaux de lutte contre cette maladie.

13) – Nous appelons au soutien et à la coopération avec les réseaux de groupes d'auto-support communautaires, et à coopérer avec les programmes nationaux de lutte contre le sida en Afrique.

14) – Nous demandons un engagement des politiciens, des religieux et des scientifiques pour donner à la lutte contre le sida la dimension qui doit lui revenir et une priorité nationale.

15) – Nous appelons à reconnaître le rôle crucial des femmes dans la prévention de l'infection au VIH pour l'établissement

a) La numérotation de ce qui suit reprend la numérotation des articles de l'appel de Marrakech.

des programmes spéciaux, qui ne prennent pas seulement en considération les risques d'infection et de transmission du VIH aux hommes, mais aussi la possibilité de prévention.

16) – Nous appelons les gouvernements à faire en sorte que la législation sur le sida respecte les droits de la personne. (...)

21) – Nous appelons à l'application des engagements pris par les chefs d'État africains à Dakar en 1992 et leur Plan d'Action du Caire 1993, et qui se résument comme suit :

- L'engagement total sur le plan politique afin de mobiliser l'ensemble de la société pour la lutte contre le sida.
- L'accélération de l'action préventive contre la transmission sexuelle du VIH.
- L'élaboration des plans pour traiter les personnes infectées par le VIH et les malades du sida et apporter un soutien à leur famille et aux survivants.
- Le soutien aux recherches sur le sida.
- L'usage de l'autorité gouvernementale pour faire en sorte que tous les secteurs de la société s'unissent pour lutter contre l'épidémie du sida.
- Faire du sida une priorité pour l'affectation des ressources extérieures, de sorte que le continent africain bénéficie d'une coopération et d'une solidarité internationales maximales pour faire face à l'épidémie et à ses conséquences.

L'Afrique va-t-elle vivre ou mourir ?

Il est urgent aujourd'hui de ne plus se voiler la face et de regarder, de voir la détresse de la dizaine de millions de personnes déjà prises dans l'engrenage mortel. De voir la détresse de leurs familles, de penser à toutes les familles brisées, détruites, anéanties, de penser aux enfants condamnés sitôt nés, de penser aux orphelins.

Le silence est coupable, et si un effort énorme n'est pas accompli très rapidement, surtout dans le domaine de la préven-

tion, l'hécatombe sera effroyable. Mais aussi, dès à présent, la prise en charge des malades et de leurs familles demande l'instauration de solidarités nouvelles. Un message clair des Églises et un engagement entier des croyants sont attendus, de toute urgence.

L'Afrique a sans doute ses spécialistes des guérisons, des médecins, des thérapeutes : mais les Églises n'ont-elles pas à participer à la tâche commune du soin et de la guérison ? N'ont-elles aucun message spécifique face aux maladies et à cette maladie nouvelle qui équivaut à la mort et qui devient la réalité si quotidienne des hommes, des femmes et des enfants de l'Afrique ?

Charles BECKER



Quelques indications bibliographiques

Quelques titres utiles ont été choisis parmi la très abondante littérature sur le sida en Afrique, où on ne trouve pratiquement rien sur la place des Églises et des religions dans l'action contre le sida et pour les personnes atteintes par le mal. Les ouvrages d'accès relativement aisé sont signalés par un astérisque.

BIBEAU Gilles, MURBACH Ruth (éds), « L'univers du sida », in *Anthropologie et sociétés*, N° 15, n° spécial, Québec : Univ. Laval., (1991/2-3), pp. 52-62.

Sida, enfant, famille. Les implications de l'infection VIH pour l'enfant et la famille, Paris : Centre International de l'Enfance, Édition actualisée, CIE, 1993, 356-68 p.

ESSEX Max, MBOUP Souleymane, KANKY Phyllis J., KALENGATI Mbowe R. (éds), *AIDS In Africa*. New York : Raven Press, 1993, 752 p.

*ETCHEPARE Michel et Christine, *Sida en Afrique. Bilan d'une décennie*, Dakar : ENDA, 1993, 255 p.

*DOZON Jean-Pierre, FASSIN Didier, « Raison épistémologique et raison d'État. Les enjeux socio-politiques du sida en Afrique », in *Sciences sociales et santé*, N° 7, 1989/1, pp. 21-36.

DOZON Jean-Pierre, VIDAL Laurent (éds), *Les sciences sociales face au sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*, Abidjan : GIDIS-CI-ORSTOM, 1993, 391 p.

*FASSIN Didier, DOZON Jean-Pierre, « Les États africains à l'épreuve du sida », in *Politique Africaine*, N° 32 (1989), pp. 79-85.

GOULD Peter, *The Slow Plague. A Geography of the AIDS Pandemic*, Cambridge : Blackwell Press XVI, 1993, 228 p.

*LION Antoine, « Sida, un combat spirituel ? », in Thiaudière Claude (éd.), *L'homme contaminé. La tourmente du sida*, Paris : Autrement, 1992, pp. 170-178.

MANN Jonathan, TARANTOLA J. M., NETTER Thomas W. (éds), *AIDS in the World. A global report*, Cambridge : Harvard University Press XIV, 1992, 1037 p.

MILLER Norman, ROCKWELL Richard C. (éds), *AIDS in Africa. The Social and Policy Impact*, Lewiston : Edwin Mellen Press XXXI, 1988, 336 p.

ROSENHEIM M., ITOUA-NGAPORO (éds), *Sida. Infection à VIH. Aspects en zone tropicale*, Paris : Ellipses-Aupelf, 1989, 336 p.

*THIAUDIERE Claude (éd.), *L'homme contaminé. La tourmente du sida*, Paris : Autrement, 1992, 206 p.

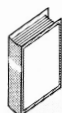
Marianne RICHARD et Henri-Charles TAUXE,

J'ai le sida, je veux vivre. L'histoire de Ketty

Le Mont/Lausanne : Éd. Ouverture, 1994, 128 pages, FS 23,50 ;
rabais dès 2 exemplaires

Le sida, c'est une catastrophe régionale, nationale, voire continentale, mais c'est aussi des milliers, des millions d'histoires individuelles et familiales qui basculent vers une issue inéluctable. Le récit de ces histoires-là se lisent avec le cœur. Cette vérité ultime de notre condition, Ketty l'a affrontée avec son tempérament de battante, refusant toute résignation ou consolation facile. Elle a découvert que le sida, c'est aussi le jugement des autres, engoncés dans une morale qui les protège de l'angoisse. A travers la révolte, le désespoir, la volonté de faire face, Ketty a vécu jusqu'au bout son destin, avec une authenticité admirable, accompagnée de ses deux filles, dans une présence se situant dans une Présence au-delà du temps.

Revue de livres



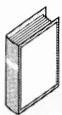
Emilio CASTRO

A Passion fur Unity

Genève : COE, 1992, 108 p.

Ce volume rassemble huit courtes études sur les principales questions dont s'occupe le COE, dont l'auteur fut le Secrétaire général. Celui-ci y développe sa pensée qui se veut enracinée dans la pratique et associant l'unité de l'Eglise à celle de la société ainsi qu'à la mission. Ces études portent sur : l'unité de l'Eglise, le renouveau de la création, l'évangélisation, le dialogue inter-religieux, les réfugiés, la réconciliation, le processus « Justice, paix, sauvegarde de la création ».

Jean-Marc PRIEUR



Marguerite J. FASSINOU, Matthieu D. FASSINOU, Joseph A. DJIVO

Histoire de l'Eglise Protestante Méthodiste du Bénin 1843-1993

95 pages + Album photo des ouvriers de l'Eglise.

Ce livre a été écrit à l'occasion des grandes manifestations organisées par l'Eglise au Bénin en mars 1993 pour commémorer tout à la fois le 150ème anniversaire de l'arrivée de l'Evangile dans le pays (ex-Dahomey), l'accès à l'autonomie par rapport à la Mission de Londres, la promulgation d'une nouvelle Constitution et l'installation du troisième Président africain, le Rév. Moïse Sagbohan.

Les circonstances qui ont présidé à l'édition de cet ouvrage manifestent bien son intention et le style dans lequel il est écrit : il s'agit plus de célébrer un passé et ceux qui ont forgé cette histoire que de procéder à une analyse historique au sens occidental du terme.

Mais le mérite principal de cet ouvrage est qu'il est le premier à tenter un survol synthétique de l'histoire de cette Église. Jusqu'ici il fallait rechercher des renseignements soit dans des ouvrages d'histoire générale de la mission en Afrique, soit dans des brochures de circonstance à tirage limité, soit dans des mémoires de licence d'étudiants béninois ayant exploré le passé de telle ou telle région du pays.

De manière générale l'exposé est clair et concis, la lecture agréable. Mais l'information est parfois lacunaire, surtout centrée sur le Sud du pays; il n'y a pas non plus de mise en parallèle des différents épisodes de cette histoire pour en tirer un enseignement ou de mise en perspective ecclésiologique ou missiologique.

L'ouvrage est divisé en quatre parties : **Le contexte religieux** (I) nous présente le poids de la religion des ancêtres et l'impact de l'islam dans le pays. **La Mission** (II) rappelle l'arrivée du premier missionnaire, le métis Th. B. Freeman, en 1843 et sa célèbre entrevue avec le roi Guézo d'Abomey; nous découvrons ensuite les débuts difficiles des pionniers et des premières stations, notamment à Ouidah et Porto-Novo. **L'évangélisation** (III) présente, région par région, l'avance de l'Évangile dans le pays, sous l'impulsion des missionnaires anglais puis français, jusqu'à la nomination du premier président autochtone. **L'Église** (IV) fait le portrait des premiers dirigeants africains, notamment les pasteurs Gbéyongbé et Henry, avant de décrire la structure de l'Église et son fonctionnement et de présenter ses divers services, œuvres et organisations. L'ouvrage se termine par la présentation du nouveau président de l'Église, nommé ci-dessus.

L'intérêt de l'ouvrage réside surtout dans le rappel de la personnalité et de l'activité de toute une série d'anciens ouvriers de l'Église, pionniers de la première heure. Il sert donc ainsi plus à l'édification des protestants béninois (et de ceux qui ont vécu parmi eux) qu'à l'approfondissement de la recherche missiologique sur l'évangélisation de l'Afrique Noire.

Etienne ROULET

Ouvrages reçus

Kä MANA

L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique

Préface de Gabriel VAHANIAN

Paris : Éd. Karthala (Coll. « Chrétiens en liberté »), 1993 (Cerf, 1991), 218 p.

Alors qu'un profond pessimisme se répand sur la capacité de l'Afrique à sortir de sa crise, l'auteur, pasteur, docteur en philosophie et en théologie, mise sur les possibilités d'une mutation globale de l'imaginaire négro-africain à la lumière de l'Évangile.

Matthias PREISWERK

Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie

Préface de Daniel HAMELINE

Genève : Labor et Fides (Coll. « Pratiques » N° 11), 1994, 448 p.

Sur la base de quatre exemples d'éducation populaire boliviens, l'auteur, pasteur et docteur en théologie, professeur à l'Institut supérieur d'études théologiques de la région andine, développe de nouveaux paradigmes d'action et d'interprétation sociale en Amérique latine, tout en invitant l'Éducation populaire à réévaluer l'importance du religieux dans ses rapports avec le politique. Il suggère aux Églises plusieurs pistes pour une révision des pratiques éducatives en général.

Jean-Pierre BASTIAN

Le protestantisme en Amérique latine. Analyse socio-historique

Genève : Labor et Fides (Coll. « Histoire et société » N° 27), 1994, 324 p.

Cette première Histoire du Protestantisme en Amérique latine en français a autant à dire sur le contexte général latino-américain que sur l'évolution d'une confession et partant, sur celle de l'articulation générale du religieux et de la modernité à l'aube de l'an 2000. J.-P. Bastian est actuellement professeur de sociologie des religions à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg.

Bruno HÜBSCH (éd.)

Madagascar et le Christianisme. Une histoire œcuménique

Tananarive / Paris : Éd. Ambozontany / Karthala et ACCT, 1993, 520 p., FF 180.-

Une recension détaillée de cet important ouvrage, fruit du travail de 21 collaborateurs tant malgaches qu'européens, paraîtra dans le prochain numéro, sous la plume du Père Jean-Marie Aubert.

Communiqué

L'Association évangélique européenne d'accréditation, qui regroupe une trentaine d'écoles bibliques et de Facultés de théologie évangéliques, a édité une liste de 217 institutions de formation, tant confessionnelles qu'inter-dénominationnelles, réparties dans 25 pays européens. Elle peut être obtenue aux adresses suivantes :

pour la France

Institut Biblique de Nogent, 39 Grande Rue
94130-Nogent-sur-Marne
(24.- FF franco de port, CCP 31 384 Z La Source)

pour la Suisse

Institut Emmaüs, 1806 St-Légier
(FS 9.60 franco de port, CCP 18-1678-2)