

Éditorial

Jean-Claude MARGOT

Perspectives missionnaires est à la veille de fêter son quinzième anniversaire. Dans la vie d'un être humain, parvenir à l'âge de quinze ans marque normalement l'entrée dans l'adolescence, avec tout ce que cela peut signifier d'incertitudes et de remises en question. Dans le cas d'une revue comme *PM*, cet âge est plutôt le signe d'une existence entrée dans l'âge adulte, surtout si l'on tient compte des difficultés que toute publication de ce genre connaît dans les circonstances actuelles. En fait, c'est dès le départ que *PM* a su faire preuve de maturité, en n'hésitant pas à aborder des sujets brûlants, ce qui lui a valu parfois des réactions négatives. Au cours des années, elle a donné de multiples preuves de cette maturité par la variété, la richesse et la qualité des articles qu'elle a publiés. Si donc l'on jette un regard vers le passé, on peut dresser un bilan globalement positif de tout ce qui a été publié dans *PM* et exprimer notre gratitude à son comité de rédaction.

A propos du *passé* précisément, il n'est pas sans intérêt de relire certains éditoriaux de *PM*. C'est ainsi qu'au début de l'éditorial du n° 1 (1981), Jacques Blocher posait la question suivante : « Les missions ont-elles encore leur raison d'être ? Ne font-elles pas partie d'un monde disparu ? » Par ailleurs, après avoir constaté le nombre restreint de publications en langue française dans le domaine missiologique, il souhaitait longue vie à *PM*, qui devait combler un vide à cet égard. Plus près de nous, à l'occasion du dixième anniversaire, Henri Blocher écrivait ce qui suit dans l'éditorial du n° 20 (1990) : « La revue

s'efforce de mener une réflexion solidement fondée mais toujours ouverte. L'exercice est difficile. Il faut ramer tant à droite, tant à gauche, pour maintenir la trajectoire, quand des courants puissants désorientent la barque ». Or, ces questions et considérations exprimées il y a quinze et cinq ans gardent toute leur actualité aujourd'hui. Fort heureusement, des apports nouveaux nous donnent de bonnes raisons de penser que nous pouvons désormais compter sur une aide importante, voire décisive, pour les aborder. Il convient de les faire connaître dans le cadre de cet éditorial.

Les mois écoulés ont été marqués par deux événements dont il n'est pas exagéré d'affirmer qu'ils amorcent un tournant dans les études missiologiques de langue française, en permettant d'assurer la solidité du terrain sur lequel elles se fondent. Tout d'abord, il y a eu la constitution officielle, en avril 1994, de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM), dont il a déjà été question dans le dernier numéro de *PM*. Cette initiative a pour but de favoriser la coordination de la recherche par des rencontres et par des échanges de travaux, d'expériences et d'outils de réflexion. Quant au second événement, il s'agit de la préparation de la version française du livre de David Bosch, *Transforming Mission*, dont la traduction a été effectuée en une année et demie par une équipe œcuménique de six collaborateurs. Les deux événements sont directement en rapport l'un avec l'autre, puisque l'AFOM a décidé de parrainer l'édition de cet ouvrage, à la mise en chantier et à la réalisation duquel plusieurs membres du comité de rédaction ont joué un rôle déterminant. Mais voyons d'un peu plus près ce qui fait l'intérêt exceptionnel de cette publication.

David Bosch est loin d'être un inconnu pour les lecteurs de *PM*, puisque ce ne sont pas moins de six de ses articles qui ont été reproduits dans cette revue jusqu'à ce jour. Il peut cependant être utile de rappeler qu'il a été professeur à l'Université d'Afrique du Sud, à Prétoria, où il a dirigé le Département des Sciences missiologiques. Il est décédé prématurément le 15 avril 1992, des suites d'un accident de la circulation, à l'âge de 62 ans. Ses très nombreuses publications (livres et articles) dans

le domaine de la missiologie ont fait de lui une autorité incontestable en cette matière, comme on pourra d'ailleurs le constater en lisant la version française de *Transforming Mission*.

L'auteur a choisi un titre volontairement ambigu pour son ouvrage, comme il s'en explique au début du dernier chapitre : « *Transforming Mission* signifie à la fois que la Mission doit être comprise comme une activité propre à transformer la réalité et qu'elle doit être elle-même constamment transformée » (p. 511 de l'édition anglaise). Cependant, c'est dans l'Introduction qu'il annonce plus précisément la couleur en évoquant la « crise contemporaine » de la Mission (dès les années 50), mais aussi la possibilité de placer sa réévaluation « entre le risque et la chance ». Tout au long de son exposé, il ne s'écartera pas de cette perspective, de cette tension entre crise ou risque et chance à saisir, et cela grâce à une étude approfondie et lucide du problème. En trois parties étroitement articulées entre elles, il aborde successivement les modèles qu'offre le Nouveau Testament (Matthieu, Luc et Paul en particulier), l'analyse des divers paradigmes missionnaires reflétés par vingt siècles d'histoire de l'Église et, enfin, dans une approche plus pragmatique, les voies qui s'ouvrent en vue d'une missiologie pertinente pour notre temps.

La parution de la version française de ce livre fera date, car on disposera d'un solide manuel de base pour amorcer une saine réflexion missiologique. Évidemment, avec ses quelque six cents pages, c'est une véritable somme en la matière, qui exigera du lecteur un effort de persévérance et d'attention soutenue. Sans doute sera-t-il possible d'émettre des réserves sur tel ou tel point de l'analyse et de la méthode adoptées par l'auteur ; sa description des divers paradigmes historiques paraîtra peut-être trop schématique et l'on aura parfois l'impression qu'il se répète (bien que, pour enfoncer un clou, plusieurs coups de marteau ne soient pas superflus !).¹ Quoi qu'il en soit, pris dans son ensemble, l'ouvrage est bien propre à stimuler et orienter la réflexion de quiconque refuse de se contenter d'idées toutes faites, superficielles et subjectives, sur la Mission.

Dans le présent numéro de *PM*, le post-scriptum à l'article de L. Newbigin rappelle une formule exprimée il y a une dizaine d'années, selon laquelle «au lieu de comprendre l'Évangile du point de vue de notre culture» nous devrions essayer «de comprendre notre culture du point de vue de l'Évangile». Cette affirmation est essentielle si l'on admet que, trop souvent, la propagation de l'Évangile outre-mer a été enrobée de culture occidentale. Mais elle est également porteuse d'une vérité générale, valable dans toutes les sociétés, à commencer par la nôtre, car toute culture doit être éclairée à la lumière de l'Évangile, lequel nous incite, selon la parole de l'apôtre Paul, à «examiner toutes choses et à en retenir ce qui est bon» (1 Th 5 : 21) ? L'Évangile est à même de remettre sans cesse en question notre forme de pensée et d'activité, tout en nous éclairant sur la route à suivre. En ce sens, l'ouvrage de David Bosch est un témoignage rendu à ce rôle de l'Évangile.

Jean-Claude MARGOT

Notes

² On lira d'intéressants échanges de vue à propos des thèses de David Bosch dans un numéro spécial de *Missionalia*, Vol. 18/1, avril 1990, intitulé *Mission in Creative Tension, A Dialogue With David Bosch* (The Southern African Missiological Society, Pretoria). Voir aussi l'article critique de W. Nottingham, dans *Mid-Stream*, Vol. 33/1, janvier 1994, pp. 125-130, et, en français, l'appréciation très positive de Joseph Masson, s.j., dans *Spiritus*, 127, 1992, pp. 233-242.

Le pasteur Jean-Claude MARGOT est membre de l'équipe de traduction de *Transforming Mission*. Longtemps conseiller en traduction de l'Alliance Biblique Universelle, il est l'un des collaborateurs de la *Traduction Œcuménique de la Bible* et l'un des traducteurs de la *Bible en français courant*. Sa thèse de doctorat en théologie à l'Université de Lausanne a paru sous le titre *Traduire sans trahir* (Lausanne : Éd. l'Âge d'Homme, 1979).

L'Occident peut-il se convertir ?

Lesslie NEWBIGIN

Théologien, écrivain et œcuméniste de renom, Lesslie Newbigin est connu pour son travail dans la mission en Inde où il fut évêque de Madras pour l'Église de l'Inde du Sud. Il était présent lors de la fondation du Conseil Œcuménique des Églises, et fut directeur de son département "Mission et Évangélisation". Il est l'auteur de plusieurs livres, parmi lesquels *Le secret dévoilé*, une introduction à la théologie de la Mission. La substance de cet article est tirée de la série de "Conférences sur le champ de bataille" données par L. Newbigin en mars 1984.^a

Le titre de cet article remonte à un événement que j'ai vécu à la conférence de Bangkok sur "Le salut aujourd'hui" qui a eu lieu en 1972. Je me trouvais assis à côté du Général Simatoupong, ce chrétien indonésien remarquable qui, après avoir chassé les Hollandais hors des îles, a trouvé dans la théologie un terrain plus propice à l'exercice des arts de la guerre. Nous étions en séance plénière quand Simatoupong, qui venait de faire une intervention et regagnait son siège à côté de moi, murmura : "Bien sûr, la question primordiale est de savoir si l'Occident peut se convertir".

Au cours des années suivantes, j'ai acquis une conviction de plus en plus ferme qu'il avait raison. Si l'on regarde la scène mondiale du point de vue de la mission, le fait le plus étonnant

a) Cet article a paru en anglais dans le *Princeton Seminary Bulletin*, n° VI : 1 n.s., 1985. Publié en français avec l'aimable autorisation des éditeurs.

est certainement le contraste entre les grandes régions d'Asie et d'Afrique où l'Église grandit, souvent rapidement, et les pays de ce qu'il est convenu d'appeler la chrétienté, où elle décline. Plus encore, là où la culture occidentale pénètre, sous le nom de modernisation, elle porte avec elle ce que Lippman a appelé "les acides de la modernité", qui ont tendance à dissoudre les croyances religieuses les plus persistantes, fussent-elles chrétiennes. Assurément, il ne peut y avoir de question plus cruciale pour la mission mondiale de l'Église que celle posée par le titre de cet article. Une rencontre de la mission avec cette culture si puissante, si pénétrante et si sûre d'elle-même que, du moins jusqu'à très récemment, elle s'est considérée comme "l'avenir de la civilisation", est-elle vraiment possible ?

L'Occident peut-il se convertir ?

Cette question survient à un moment où on est très attentif, en particulier dans les cercles évangéliques, aux questions posées par la contextualisation de l'Évangile dans les différentes cultures. [...] Le mot "contextualisation" n'est pas très élégant, mais il rend bien compte de ce processus. Il est meilleur que le mot d'"indigénisation" longtemps employé par les protestants, qui a tendance à évoquer le passé de la culture plutôt que sur son présent et son futur. Et il est meilleur que le terme catholique traditionnel d'"adaptation", qui suggère que le missionnaire est porteur d'un Évangile pur et libre de toute attache culturelle et que son message doit être adapté à la culture des récepteurs. La conception qui découle de ce terme occulte le fait que chaque parole de l'Évangile, dès la constitution du Nouveau Testament, est conditionnée culturellement. Le terme de "contextualisation" oriente vers le contexte effectif, constitué du passé et ouvert sur le futur, dans lequel l'Évangile doit être incarné aujourd'hui. Mais alors comment se fait-il que nous ayons nombre d'études missionnaires sur la contextualisation de l'Évangile dans toutes les cultures du monde, de la Chine au Pérou, mais rien de comparable en ce qui concerne la culture que l'on appelle "le monde moderne" ?

Il y a eu bien sûr de grands théologiens, tels Paul Tillich et Richard Niebuhr, qui ont traité la question de l'Évangile et de la culture en fonction des caractéristiques du monde moderne. Mais ils n'ont pas bénéficié de la perspective qu'offre l'expérience de la mission transculturelle. Où trouver une perspective transculturelle pour la communication de l'Évangile aux sociétés modernes ? Les expériences de mission transculturelle auprès des nombreuses civilisations pré-modernes peuvent-elles éclairer la tâche de la mission dans le monde moderne ? Certes, l'expérience du dialogue entre chrétiens du Premier et du Tiers monde, d'une part, et des chrétiens avec les adeptes des autres religions, d'autre part, est précieuse, mais elle n'a qu'une pertinence limitée, car elle est entièrement menée dans les langues européennes et par conséquent dans les termes fournis par notre culture occidentale moderne. Personne n'y prend part sans avoir été qualifié pour le faire par une éducation de style moderne dans une langue européenne.

Un des écrivains les plus convaincants qui ait tenté de formuler une pensée chrétienne articulée avec notre culture est Peter Berger. En tant que sociologue, il a développé une application de la sociologie du savoir, non pas, comme souvent, pour saper le message du christianisme, mais pour l'étayer. Dans son livre *L'impératif hérétique*, il démontre que ce qui distingue la culture occidentale de toutes les cultures pré-modernes, c'est qu'elle n'a généralement pas de "structure de vraisemblance" reconnue. Selon Berger, une "structure de vraisemblance" est une structure sociale de pensées et de pratiques qui fournit les critères permettant de déterminer si une croyance est vraisemblable ou non. Cette structure est acceptée par l'ensemble du groupe social comme un acquis, avec lequel tout désaccord est une hérésie. S'attacher à des croyances qui échappent à cette "structure de vraisemblance", c'est être un hérétique au sens original du mot *haereses*, c'est-à-dire quelqu'un qui décide pour lui-même. Dans chaque culture pré-moderne, il existe une "structure de vraisemblance" stable, et seuls de rares individus la remettent en question. On accepte les choses comme elles ont toujours été. Dans les sociétés moder-

nes, par contre, il nous est demandé de décider pour nous-mêmes, car il n'existe pas de "structure de vraisemblance". Chacun doit avoir son propre credo. Chacun doit être, au sens étymologique, un hérétique.

Trois manières d'affirmer la foi chrétienne

Dans ce contexte, Berger décrit trois manières d'affirmer la foi chrétienne, qu'il qualifie de **déductive**, de **réductive** et d'**inductive**.

La première manière, l'approche **déductive**, consiste à opter pour une des traditions religieuses et à se contenter d'affirmer ce choix d'une voix suffisamment forte pour faire taire les autres. Il voit en Karl Barth le tenant le plus caractéristique de cette voie. Après avoir fait quelques génuflexions respectueuses devant le grand théologien suisse, Berger le met hors-jeu. De son point de vue, écrire treize volumes de dogmatique ne suffit pas si on ne peut pas justifier rationnellement son choix de tel point de départ plutôt que de tel autre. Il ne suffit pas de dire "la Bible nous le dit", si on ne peut pas justifier les raisons de choisir la Bible plutôt que le Coran, la Bhagavad Gītā^b ou *Le Capital*.

La seconde approche, la stratégie **réductive**, trouve son modèle dans le programme de démythologisation de Bultmann. Dans son approche, ce théologien prend pleinement acte du fait que les "structures de vraisemblance" de la religion traditionnelle se dissolvent dans l'air de la société moderne séculière. Ce faisant, dit Berger, Bultmann prend en réalité les croyances de l'habitant de la cité séculière moderne comme le critère de ce qui peut être cru. Lorsque Bultmann dit qu'"on ne peut pas employer la lumière électrique et la radio et faire appel à la médecine moderne en cas de maladie, et en même temps croire au monde des esprits et aux miracles du Nouveau Testament",

b) La Bhagavad Gītā, « Chant du Bienheureux », épopée indienne, est le texte sacré de l'Inde qui a bénéficié de la plus large diffusion.

il considère l'image que la civilisation moderne se fait du monde une vérité absolue, et cette manière de voir le mène à l'abandon des éléments de la tradition chrétienne qu'il tente par ailleurs de sauver. On n'a pas besoin de Jésus pour adopter une conception existentialiste de la vie.

Berger opte donc pour la troisième voie, qu'il appelle **inductive**. Elle consiste à voir dans l'expérience humaine universelle de ce qu'il appelle "les signaux de la transcendance" la possibilité de poser des affirmations religieuses. Cette expérience religieuse est le présupposé de toutes les théologies, qu'elles soient de Barth, de Bultmann, ou encore hindouistes, musulmanes ou bouddhistes. La figure paradigmatique de cette approche est Schleiermacher. La voie qu'il a indiquée est, selon Berger, la seule approche qui permet de prendre en compte notre monde sécularisé. Berger estime que le mouvement associé au nom de Barth a conduit à une impasse. A la question de savoir comment, parmi les nombreux signaux de la transcendance, on peut distinguer le vrai du faux, il répond avec le théologien musulman Al-Ghazali qu'ils doivent être pesés sur "la balance de la raison". Il souligne qu'en donnant cette réponse, il n'abdique pas pour autant devant un rationalisme du style de celui des Lumières. Il défend ce qu'il appelle "une évaluation rationnelle sobre" comme étant le seul moyen de distinguer entre vraie et fausse expérience religieuse, mais il n'essaie pas de décrire les critères de l'évaluation ni les bases sur lesquelles reposent ces critères. Peut-être l'adjectif "sobre" a-t-il une importance particulière, car le contexte original dans lequel Al-Ghazali place l'image de la "balance de la raison" est un passage dans lequel il assimile l'expérience religieuse à une sorte d'enivrement, aux "paroles d'amoureux, en état d'ébriété, qui doivent être cachées et non divulguées". Il continue en ajoutant : "leur enivrement s'atténue, et leur raison recouvre sa souveraineté : la raison est la balance de Dieu sur terre". Cela s'accorde avec une autre déclaration de Berger selon laquelle les convictions religieuses "ne peuvent être localisées que dans l'enclave religieuse elle-même" et ne peuvent être vécues que partiellement et provisoirement dans la vie ordinaire du monde.

Tous des “hérétiques”

Il apparaît que la “rationalité sobre” avec laquelle nous devons évaluer la valeur des différentes expériences religieuses n'appartient pas à cette enclave mais au monde public. Cette rationalité ne repose pas sur l'expérience religieuse, mais au contraire porte un jugement sur elle. De fait, la rationalité repose sur les présupposés de notre propre culture. Je crois que Berger a raison dans le diagnostic quand il qualifie notre culture en termes d'“impératif hérétique”. Par contraste avec toutes les cultures précédentes, la nôtre a remarquablement allongé la liste des domaines dans lesquels chaque individu doit faire son propre choix. Un grand nombre de ce que les époques et les cultures précédentes considéraient comme des faits établis et indiscutables sont maintenant affaire de décision personnelle. Avec la technologie moderne, s'il en a les moyens, l'homme moderne peut choisir où il vit, qui il rencontre, comment il se comporte et quel style de vie il veut adopter. Il peut, s'il a une bonne maîtrise de la réalité, changer de travail, de maison, de compagnie, de loisirs et d'épouse. Les modèles de croyance et de comportement qui prévalaient parce qu'ils n'étaient pas remis en question se sont largement dissous. Dans ce contexte, la religion devient une affaire de choix personnel : il nous est demandé à tous d'être “hérétiques”.

Mais alors, quelles sont les implications de cette vision du monde, qui divise l'expérience humaine en deux parties, à savoir d'une part l'enclave de la sphère **privée** comme seul espace pour les certitudes religieuses, et d'autre part le domaine de la vie **publique**, pour laquelle l'expérience religieuse doit être pesée sur la “balance de la raison” ? Cette division est peut-être le trait le plus caractéristique de la modernité. Dans la sphère privée, celle des valeurs, règne le pluralisme, alors que le monde public est celui de ce que notre culture appelle “les faits”. Cette dichotomie entre le public et le privé est absente des cultures traditionnelles. Dans le cadre de cette analyse, on peut suivre Berger lorsqu'il affirme que dans l'enclave de l'expérience religieuse, nous sommes sujets à l'impératif hérétique.

Mais qu'en est-il du monde public, qui est le lieu de la rencontre des individus, et où toutes choses sont pesées sur la balance de la raison ? C'est ce monde que nous devons examiner si nous voulons comprendre la culture moderne. C'est le monde des "faits", terme qu'il faudra examiner avant de conclure notre analyse. Par rapport aux "faits", la notion de pluralisme n'est pas pertinente, car les assertions sont dans ce domaine soit vraies soit fausses. Lorsque des faits donnent lieu à des propositions contradictoires, on n'essaie pas de faire valoir les principes du pluralisme ou de la liberté de pensée, mais on tente au contraire, par l'argumentation et par l'expérimentation, de trouver un accord sur la réalité des faits, et nous nous attendons alors à ce que toute personne raisonnable les accepte comme tels. Celui qui ne les accepte pas est le véritable hérétique. Bien sûr, il ne sera pas brûlé au bûcher, mais ses vues ne seront pas publiées dans les journaux scientifiques ou dans les salles de cours universitaires. Par rapport à des "faits", une affirmation est soit vraie soit fausse, soit juste soit erronée. Mais par rapport aux "valeurs", et surtout par rapport aux croyances religieuses sur lesquelles ces valeurs sont censées reposer, on n'utilise pas ce langage. Un système de valeurs n'est pas juste ou faux. Il est l'objet d'un choix personnel. Ici, le principe opératoire est le pluralisme, le respect de la liberté de chaque personne de choisir les valeurs dont il ou elle vivra.

C'est là, manifestement, la "structure de vraisemblance" qui contrôle notre culture, et à l'intérieur de laquelle Berger opère parce qu'il la tient pour acquise. Le choix même de la méthode inductive pour évaluer les prétentions religieuses à la vérité appartient à cette "structure de vraisemblance". Sa "rationalité sobre", qui contraste avec l'enivrement de l'expérience religieuse, est la rationalité qui sous-tend cette vision du monde. La méthode inductive qu'il adopte a été à l'origine de tout le développement de la science moderne et de la vision du monde qui en découle, depuis l'époque de Bacon et de Galilée. Du point de vue de l'Évangile, son efficacité est à la fois réelle et limitée. C'est un moyen valable pour parvenir à la vérité, car le monde créé est à la fois rationnel et contingent. Rationnel,

comme la création de Dieu qui est lumière et non ténèbre. Contingent, car le monde n'est pas une émanation de Dieu, mais une création que Dieu a dotée d'autonomie. C'est pourquoi, d'un point de vue chrétien, l'étude des choses et des événements qui appartiennent au monde créé permet d'en avoir une bonne compréhension. C'est le fondement sur lequel repose la science. Cependant la validité de la méthode inductive est limitée dans la mesure où elle ne peut pas répondre à la question : "Par qui et dans quelle intention le monde a-t-il été créé ?". La réponse à cette question ne peut être atteinte par quelque méthode d'induction que ce soit avant que l'univers ait atteint son terme.

Dans le cadre de la vision du monde qu'a la science moderne, il est parfaitement possible et correct d'insister, comme le fait Berger, sur le fait que le phénomène de l'expérience religieuse doit être étudié en parallèle avec tous les autres faits humains, et que les conclusions doivent être tirées par une démarche qui part de l'ensemble de ces investigations. En ce sens, il est juste de contester le positivisme étroit qui dénie le statut de fait culturel au phénomène religieux. Quand il fait l'éloge de la religion devant ceux qui cultivent le mépris à son encontre, et qu'il cherche à montrer qu'il y a place pour la croyance religieuse à l'intérieur de la "structure de vraisemblance" qui va de pair avec la vision du monde de la science moderne, Berger est un vrai disciple de Schleiermacher. Toutefois ce processus de réflexion ne remet pas en cause cette vision du monde. Cette méthode exclut en effet la possibilité qu'un créateur de l'univers, qui en est aussi le fondement et le souverain, se soit fait connaître lui-même à un moment donné de l'histoire humaine. Pareille affirmation est mise au simple rang des autres affirmations d'ordre religieux et est classée parmi les objets qui entrent dans le syllabus de l'étude comparée des religions. Elle a été passée sous silence. Par une sorte d'accord tacite, elle est effacée de la vision du monde qu'a la science moderne. L'Évangile est traité comme le récit d'un événement qui s'est produit dans l'une de ces nombreuses enclaves de l'expérience religieuse. Il s'agit maintenant de le

faire sortir de cette enclave dans le monde public, et de le peser sur la balance de la raison avec tous les autres types d'expériences religieuses, et par rapport à l'ensemble des faits humains.

Monde des faits et monde des valeurs

C'est là que surgit la question du sens du mot "fait". Dans notre culture, dans son acception originelle, ce mot a le sens qu'a le participe passé latin "factum" (quelque chose qui a été fait). Mais dans l'usage courant, son sens s'est enrichi. "Fait" s'oppose à "croyance, opinion, valeur". Les faits indépendants de toute valeur sont des denrées très prisées par notre culture, comme des données sur lesquelles il est possible de construire avec confiance. « Le fait, dit Alasdair Macintyre, est dans la culture occidentale moderne un concept populaire qui a un ancêtre aristocratique ». L'aristocrate en question est Lord Bacon qui conseilla à ses contemporains de renoncer à la spéculation – comme on abjure une religion – et de s'attacher aux faits. Par "spéculation", il entendait surtout la croyance aristotélicienne selon laquelle les choses devaient être envisagées en fonction de leur finalité. Toutefois, en conseillant à ses contemporains de s'attacher aux faits, il ne leur suggérerait pas d'agir comme des pies qui collectionnent tout ce qu'elles trouvent à la ronde. La science moderne n'est effectivement pas née en collectionnant des faits. Le nouveau processus de pensée a été façonné, comme doit l'être toute activité rationnelle, par un autre modèle spéculatif, à savoir la croyance selon laquelle les choses devraient être comprises à partir de leur cause et de leur mode de fonctionnement, et non en fonction de leur finalité. Les faits devinrent ainsi exempts de toute valeur, car la valeur est un concept lié à la finalité pour laquelle une chose est, ou n'est pas, adaptée. C'est là l'origine de ce que Macintyre appelle le concept populaire des faits qui domine la conscience de l'homme moderne. Il y a, de ce point de vue, un monde des faits qui est le monde réel, un monde froid dans lequel les espoirs, les intentions, les désirs humains n'ont pas

de place. Les faits sont les faits, et ils ne sont ni bons ni mauvais ; ce ne sont que les faits.

Il s'ensuit que le scientifique emploie un autre type de langage que le religieux. Les affirmations religieuses sont normalement introduites par les mots "je crois" ou bien "nous croyons". Dans les manuels scientifiques, ces formules sont absentes. L'auteur rend simplement compte des faits. Et c'est ce monde des faits qui nous est commun à tous. Nos valeurs, nos vues sur ce qui est bon et mauvais, sont une affaire d'appréciation personnelle, et chacun est libre d'avoir ses propres opinions. Mais nous devons arriver à un accord sur les faits. C'est là le cœur de notre culture, la "structure de vraisemblance" face à laquelle on ne peut pas à la fois être hérétique et être reconnu comme membre de la société. Sur cette aire, le pluralisme ne règne pas. Les faits sont les faits.

Le sont-ils vraiment ? Si nous remontons à Bacon et au commencement de la science moderne, nous voyons qu'alors commencèrent à se poser différentes questions à propos des choses qui jusque-là étaient considérées comme évidentes. Les Grecs déjà avaient commencé à poser la question du pourquoi, et avaient tenté d'expliquer, par exemple, le mouvement en termes d'intention. La science moderne pose la question du comment et tente d'expliquer les choses en termes de cause et d'effet. Les deux questions sont correctes, mais aucune des deux n'est suffisante pour permettre une compréhension globale. On peut décrire le fonctionnement d'une machine en termes des lois de la physique et de la chimie, mais il serait insensé de prétendre comprendre la machine si on n'a aucune idée du but dans lequel un assemblage de morceaux de métal a été fait de cette manière-là. Sans connaître la finalité de cet assemblage, il n'est pas possible de qualifier la machine de bonne ou de mauvaise. Elle existe, tout simplement. Si par contre on sait pour quoi elle est faite, on peut et on doit évaluer si, en fonction du but qui lui est assigné, elle est bonne ou mauvaise.

Alasdair Macintyre, dans son livre *Après la vertu*, a recensé les tentatives faites au cours des deux cents dernières années

pour trouver un fondement rationnel à l'éthique dans le cadre de la vision du monde de la science moderne. Il démontre premièrement que la morale pour laquelle on a cherché un fondement provient de l'âge pré-scientifique, deuxièmement que toute tentative pour fonder des préceptes éthiques dans les "faits" tels que la science les comprend est vouée à l'échec. Ainsi que Kant et d'autres l'ont souligné, on ne peut pas, à partir d'affirmations de faits ("c'est ainsi"), conclure à des affirmations de valeurs ou de devoirs ("ceci est bien", ou "ceci devrait être fait"). Cela n'est possible que si les "faits" ont déjà été définis en incluant une notion de finalité. Un des exemples que donne Macintyre est celui de l'assertion : "cette montre n'a pas pris deux secondes de retard en deux ans". On ne peut en conclure que "c'est une bonne montre" que dans la mesure où "montre" est déjà compris comme "instrument destiné à donner l'heure". Si "montre" ne signifie que "assemblage de pièces de métal qui peut être utilisé, selon la préférence de son propriétaire, pour décorer le salon ou pour être jeté aux poulx", ou si "montre" n'est compris que dans les termes de la physique et de la chimie de ses pièces, on ne peut tirer aucune conclusion de ce type et chacun est libre de penser que la montre est bonne ou pas.

Cette simple illustration conduit au cœur du problème. Dans notre culture, les "faits" sont des interprétations de notre expérience dans les termes des questions "quoi" et "comment", à l'exclusion de celle du "pourquoi". Et les faits sont le matériau de la culture commune, celle du domaine public, dans laquelle nous nous attendons à ce que chaque enfant soit initié par l'éducation publique. Que la nature humaine soit gouvernée par le programme codifié dans la molécule d'ADN est un fait que chaque enfant est censé comprendre et accepter. Cela fait partie de l'enseignement scolaire. Que les êtres existent pour glorifier Dieu et se réjouissent en lui pour toujours n'est pas un fait. C'est une opinion tenue par des personnes. Cela appartient au secteur privé, pas au domaine public. Ceux qui la soutiennent sont libres de la communiquer à leurs enfants, tant à la maison qu'à l'Église, mais elle n'a pas sa place dans l'ensei-

gnement des écoles publiques et des universités. Étant donné que la définition officiellement acceptée de ce qu'est un être humain exclut a priori toute affirmation sur le but pour lequel les êtres humains existent, il s'ensuit nécessairement qu'aucune affirmation objective ne peut s'imposer pour classer les comportements en bons ou mauvais. Cela ne peut relever que de l'opinion privée, domaine dans lequel règne le pluralisme.

C'est là le cœur de la conception des choses de cette culture qui, du moins à partir de la deuxième moitié du dix-huitième siècle, a été la culture commune de l'Europe, et s'est répandue – sous le nom de “modernisation” – partout dans le monde. Il y a deux cents ans, elle a été saluée en Europe comme l'émergence de la lumière : les Lumières dans les ténèbres. Et cette aura existe toujours. Pour des millions de personnes partout dans le monde, ce que nous appelons la vision que la science moderne donne du monde a été tacitement acceptée comme la représentation véritable de ce que les choses sont en fait, par opposition aux dogmes, mythes, et superstitions des religions traditionnelles. Et nous devons être reconnaissants pour le travail remarquable de ces deux derniers siècles. Qui peut nier que les Lumières et leurs successeurs ont libéré l'esprit humain de nombreuses entraves, percé les secrets de la nature et dompté la force de la nature en vue de réaliser des projets au service de l'humain. Cela a certainement été la période la plus brillante de l'histoire humaine jusqu'ici, et nous en sommes, avec toutes nos faiblesses et notre perplexité, les héritiers.

Une véritable rencontre entre Évangile et culture occidentale

Il serait facile, à ce stade de l'exposé, de faire des remarques sur les signes de désintégration que présente notre culture : la perte de confiance dans la science, le scepticisme à propos de notre capacité à résoudre nos problèmes, la disparition de la croyance au progrès, et le phénomène répandu de l'anomie, de l'ennui, et du sentiment de non-sens. Mais il est plus important de chercher à découvrir ce qu'implique une véritable rencontre

entre l'Évangile et cette culture dans ce qu'elle a de meilleur et de plus fécond. Tentons une démarche différente de celle que nous propose Berger. Au lieu de peser l'expérience religieuse chrétienne, avec d'autres, sur la balance de la raison (selon la représentation que notre culture s'en est faite), partons de l'hypothèse que l'Évangile est véridique. Admettons ainsi que dans l'histoire de la Bible d'une part, et dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, d'autre part, le Créateur et Seigneur de l'univers s'est réellement manifesté lui-même pour annoncer et réaliser son intention. Il s'ensuit que toutes les activités humaines, y compris les axiomes et les présupposés de notre culture, ne peuvent être valablement évaluées qu'à la mesure de cette révélation. Si, au lieu de chercher à comprendre l'Évangile du point de vue de notre culture, nous essayions de comprendre notre culture du point de vue de l'Évangile, qu'est-ce que cela impliquerait ?

Il est évident que poser cette question, c'est proposer un programme pour plusieurs décennies. Quatre points peuvent servir de prolegomènes à une réponse.

1. Le premier point est le constat que la science moderne repose sur une foi qui, en Europe, est le fruit d'un enseignement séculaire imprégné par une vision biblique du monde. Les historiens des sciences ont consacré beaucoup d'énergie à la question de savoir pourquoi les grandes puissances intellectuelles des Grecs, des Chinois, des Indiens, et des Égyptiens, malgré leurs réalisations en sciences et mathématiques, n'ont pas donné naissance à la science autonome qui a dominé notre culture ces deux cents dernières années. La réponse semble être que la science moderne repose sur le présupposé – qui ne peut bien sûr pas être démontré – que l'univers est à la fois rationnel et contingent. La science serait impossible si l'univers n'était pas rationnel, c'est-à-dire si la lecture d'instruments différents, en des temps ou des lieux variables, donnaient des résultats aléatoires, sans relation nécessaire les uns avec les autres. Dans leurs travaux longs et ardu, les scientifiques s'appuient sur la foi que les contradictions apparentes peuvent être résolues parce que l'univers est rationnel. Mais s'il n'y avait aucun élément de

contingence, si tout ce qui existe existait comme une expression nécessaire de la pure rationalité, alors tout le travail d'expérimentation, d'exploration, d'essai de la science serait inutile. Si, ainsi que la pensée de la tradition de l'Inde a eu tendance à le concevoir, tout ce qui existe est l'émanation d'un existant primordial, alors la pure raison contemplative est suffisante pour entrer en relation avec la réalité. Si le monde n'était pas rationnel, la science serait impossible ; si le monde n'était pas contingent, la science ne serait pas nécessaire. Parce que le monde est rationnel, mais qu'il n'est pas le seul monde possible, nous pouvons et nous devons nous mettre à l'œuvre pour comprendre comment le monde est fait. La science repose sur un présupposé, un acte de foi dont les racines plongent dans l'histoire biblique qui a façonné l'évolution de l'Europe durant les quelque mille ans qui ont précédé la naissance de la science moderne.

2. Deuxièmement, la science moderne a fait sa grande percée au XVII^{ème} siècle, en mettant de côté la question du pourquoi et en se concentrant sur la question du comment. Elle a laissé la question de l'intention à ce que Bacon a appelé la spéculation des philosophes et des théologiens, et elle s'est concentrée sur la question des causes. La question de fonctionnement a ouvert un horizon illimité à la dissection, à l'exploration et à l'expérimentation, qui toutes apportent des preuves, alors que la question de l'intention suppose la présence d'une personne. Il faut qu'il y ait un esprit ou un être animé d'une intention réelle bien que pas encore réalisée dans le monde concret. Cette intention ne peut être connue qu'en écoutant la personne dont elle émane, alors que pour connaître les causes, il faut examiner ce qui est déjà donné dans le monde des objets. C'est un type d'entreprise différent, aussi différent que l'action de disséquer le cerveau pour trouver la façon dont il fonctionne peut l'être de l'action d'écouter une personne pour saisir ce qu'elle veut dire. A leurs places respectives, les deux activités sont bonnes. Mais l'élimination de la question de l'intention ne peut être qu'une stratégie méthodologique ; si l'intention n'existait pas, comment le scientifique pourrait-il avoir l'intention de choisir

cette stratégie ? L'observateur scientifique a une intention lorsque, en raison d'un choix de méthode, il mène ses recherches sur la cause en ignorant l'intention. Partir de ce choix méthodologique pour conclure à l'absence d'intention à l'œuvre dans la nature extérieure à celle de l'observateur est manifestement une erreur.

3. Troisièmement, les êtres humains font aussi partie de la nature et peuvent être étudiés par les méthodes de la science moderne. C'est pourquoi ils sont traités comme des objets dont le comportement peut être compris en termes de cause et d'effet, sans référence à une finalité présupposée. Les praticiens des sciences du comportement (éthologie) tentent de formuler des lois sur le comportement humain qui soient analogues aux lois de la physique et de la chimie. Sur la base de ces lois, les administrateurs, les fonctionnaires, les consultants en publicité tentent de diriger ou d'influencer le comportement humain. Ce faisant, ils se montrent capables d'une activité orientée par une finalité, alors que paradoxalement la méthode utilisée dénie cette capacité à ceux qui sont l'objet de la recherche. Les réalisations de ce type de gestion des affaires humaines dans le domaine du génie génétique nous sont devenues familières.

A ce stade, nous devons nous demander quels sont les critères qui orientent les choix de ceux qui appliquent les méthodes de la science pour influencer le comportement humain. La science elle-même ne peut pas fournir de réponse à cette question, parce que sa méthode élimine l'intentionnalité comme catégorie explicative. S'il y a un but vers lequel toute vie humaine devrait en fait être orientée, ce but ne peut être découvert par le moyen de la science. L'observateur scientifique a ses propres objectifs, mais ceux-ci n'ont aucun fondement dans le monde des faits. Ils sont du ressort de son choix personnel. La science ne reconnaît aucun système de valeurs à la lumière desquelles les objectifs individuels pourraient être jugés bons ou mauvais. Et du moment que le scientifique, tout comme chaque être humain, a différents objectifs à différents moments, et que sa méthode exclut la possibilité d'un critère objectif qui permette d'évaluer ces objectifs, il est à la merci de

la pulsion naturelle la plus forte. En fait, il devient un agent de sa nature, et la maîtrise humaine de la nature s'avère être la maîtrise de l'homme par la nature. Tel est pris qui croyait prendre. En progressant de façon triomphante, nous n'avons pas été capables de remarquer que les ressorts de la trappe se refermaient derrière nous.

4. Quatrièmement, cette vision du monde qu'a la science moderne prévaut désormais dans le monde entier. Il ne lui est bien sûr pas possible, en dehors de ses propres pré-supposés, de prouver qu'elle détient la vérité des choses. Lorsque, comme le savent ceux qui ont été missionnaires, cette vision du monde est confrontée à des visions du monde plus anciennes, telles que celles de l'Inde ou de l'Afrique, qui sont tout aussi cohérentes et tout aussi incontestables pour ceux qui vivent à l'intérieur de ces civilisations, l'argument décisif a généralement été : "Regardez comme notre civilisation fonctionne bien. Elle est source de toutes sortes de bienfaits. Regardez nos machines, nos médicaments, notre technologie. Cela fonctionne !".

Aujourd'hui, nous ne pouvons plus manifester la même assurance. Nous reconnaissons les apports immenses de la science moderne et de la vision du monde qui lui est liée, mais ses lacunes sont manifestes. Elle n'offre pas de vision rationnelle de l'avenir. [...] De plus, dans la perspective développée ici, il ne suffira pas pour les chrétiens de se contenter d'accepter, comme P. Berger invite à le faire, une place dans une enclave de cette culture, même si c'est comme pensionnaires privilégiés du troisième âge. Il ne sera plus possible de dire que la foi chrétienne est une option privée parmi celles qu'offrent les ressources de cette culture. Il ne sera plus possible de confondre la réalité de la pluralité avec l'idéologie du pluralisme, cette façon de voir selon laquelle, étant donné que personne ne connaît la vérité, nous devrions nous satisfaire de la multiplicité des opinions. Il ne sera plus possible d'accepter la dichotomie entre un monde public qui serait celui des "faits" et un monde privé qui serait celui des "valeurs". Il nous faudra être suffisamment courageux pour confronter le domaine public avec la réalité de Jésus Christ, la Parole faite chair. En lui, le

projet éternel du Dieu tout-puissant a été publiquement révélé au cœur de l'histoire humaine. Il nous faudra ainsi oser affirmer qu'aucun fait ne peut être vraiment compris, si ce n'est à sa lumière, lui pour qui et par qui toute chose existe. Il nous faudra faire face, comme l'a fait l'Église primitive, à une rencontre avec les mondes de la politique et de l'économie d'une part, et le monde de la science qui en est le cœur. Il ne sera pas possible de voir la science et la théologie comme si c'était simplement deux façons de parler de la même réalité, l'une adéquate pour la vie privée, l'autre pour de domaine public. Il faut insister pour que la question "qu'est-ce qui est réellement vrai ?" soit posée et trouve une réponse.

Il est difficile et inquiétant d'imaginer tout ce ces exigences impliquent. Cependant elles sont justes. Il y a près de 150 ans, W. E. Gladstone a écrit ces paroles solennelles et prophétiques :

"Rome, maîtresse en diplomatie et plus que toute autre nation, dans l'usage politique de la religion, rallongeait sans mesure ni scrupule sa liste de dieux et de déesses, et consolidait son empire militaire par un habile mélange de toutes les religions du monde. Il en fut ainsi aussi longtemps que le culte du divin n'était qu'une élucubration ou une machination ; mais quand l'émergence du Soleil de Justice eut donné une réalité aux formes subjectives de la foi et eut rendu effectif et véritable l'héritage commun de tous les hommes, alors la religion du Christ devint, contrairement aux autres nouvelles professions de foi, un sujet de jalousie et de persécution cruelle, car elle ne consentait pas à s'apparier à ce système hétérogène, et s'ancrait dans la vérité, non dans les sables mouvants de l'opinion... Que la foi chrétienne vienne un jour à n'être qu'une pensionnaire parmi beaucoup d'autres semblables d'un gouvernement, ce sera la preuve que la religion subjective a de nouveau perdu son emprise – voulue par Dieu – sur la réalité objective ; ou lorsque sous le faible abri de son nom une multitude de systèmes discordants auront été placés sur un pied d'égalité essentielle, et auront reçu ensemble la libéralité de la législation, cela prouvera que nous sommes une fois de plus dans un

état de transition – que nous retournons de nouveau de l'aire où l'Évangile nous a conduits, à celle où il nous a trouvés”.

Ce que Gladstone a anticipé, c'est essentiellement ce qui s'est passé dans les années qui ont suivi ce qu'il a écrit. Le résultat final n'est pas, comme nous l'imaginions il y a 25 ans, une société séculière, une société sans croyance publique, une sorte de monde neutre dans lequel nous pourrions tous poursuivre librement les objectifs que nous nous sommes fixés nous-mêmes. Nous voyons maintenant qu'une telle société séculière n'est qu'une illusion. En effet, ainsi que le prévoyait Gladstone, nous sommes maintenant dans une société païenne dont la vie publique est gouvernée par de fausses croyances. Et parce que ces croyances ne sont pas un paganisme pré-chrétien, mais un paganisme né du rejet du christianisme, il est de loin plus fermé à l'Évangile que le christianisme pré-chrétien avec lequel les missionnaires partis à l'étranger ont été en contact durant ces deux derniers siècles. C'est là certainement la frontière missionnaire qui représente le plus grand défi de notre époque.

Un programme à long terme

L'Occident peut-il se convertir ? Dieu seul connaît la réponse à cette question. Il est difficile de discerner ce que pourrait impliquer une réponse sérieuse à ce défi. Il doit entre autres signifier de grands changements dans la façon dont nous voyons la responsabilité de l'Église. Cela prendra sans doute des décennies plutôt que quelques années pour entreprendre le programme missionnaire que ces changements impliquent. Il devrait prendre en compte les cinq objectifs suivants.

1. Dans un premier temps, la décléricalisation de la théologie, de façon à ce que ce ne soit pas une entreprise menée dans une enclave, dans ce coin du secteur privé sur lequel notre culture a posé l'étiquette “religion”, mais plutôt dans le secteur public, où la volonté de Dieu, telle qu'elle est affirmée en Jésus-Christ, soit en lien avec les affaires quotidiennes des nations, des sociétés, des conseils, des gouvernements, des

salles de direction des organismes internationaux, des syndicats, des universités et des écoles.

2. Dans un deuxième temps, la redécouverte de la fibre apocalyptique de l'enseignement du Nouveau Testament sans laquelle l'espérance chrétienne devient simplement l'espérance pour la survie de l'individu, sans qu'il n'y ait d'espoir pour le monde. Taire la dimension apocalyptique de l'Évangile est encore un autre aspect du processus de privatisation de la religion, par lequel la culture moderne a émasculé le message biblique.

3. En troisième lieu, la nécessité d'une doctrine de la liberté qui se base non sur l'idéologie des Lumières, mais sur l'Évangile lui-même. Le monde se méfiera à juste titre de toute prétention de l'Église à s'exprimer sur des affaires publiques, parce qu'il se souvient que la liberté de pensée et de conscience a été conquise en dépit de la résistance de l'Église. Toutefois, la liberté qu'ont apportée les Lumières repose sur l'illusion de l'autonomie, et elle débouche sur de nouvelles formes d'asservissement. Cependant nous n'avons pas le droit de le dire cela avant d'avoir pu montrer que nous avons compris la différence entre porter témoignage à la vérité et prétendre posséder la vérité ; que nous avons compris que témoignage (*marturia*) ne signifie pas domination et contrôle, mais souffrance.

4. Quatrièmement, la nécessité d'une rupture radicale avec cette forme de christianisme que l'on appelle dénomination. Les sociologues ont fait remarquer à juste titre que la dénomination, essentiellement un produit de l'expérience religieuse nord-américaine de ces deux derniers siècles, n'est rien d'autre que la forme institutionnelle d'une religion privée. La dénomination est la forme extérieure et visible d'une reddition intérieure spirituelle à l'idéologie émanant de notre culture. Pas plus séparées qu'unies entre elles, les dénominations ne peuvent être le lieu d'une véritable rencontre entre la mission et notre culture.

5. Cinquièmement, la nécessité d'écouter le témoignage des chrétiens d'autres cultures. Le grand atout dont nous disposons

pour notre tâche missionnaire, c'est l'existence de communautés chrétiennes nourries par les cultures de l'Asie, de l'Ouest à l'Est, et de l'Afrique. Nous avons besoin de leurs yeux pour jeter un regard nouveau sur notre propre culture.

Finalement, et c'est un point essentiel, il faudra du courage. Notre lutte n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les principautés et les pouvoirs - des réalités sur lesquelles notre culture privatisée a été aveugle. Demander si "l'Occident peut se convertir ?", c'est suivre l'apôtre quand il parle de "ramener toute pensée captive à Christ". C'est là une entreprise qui nécessite d'autres ressources que les armes du monde.

Lesslie NEWBIGIN

Lesslie NEWBIGIN a été durant de nombreuses années évêque de l'Église anglicane dans le Sud de l'Inde, puis professeur à Selly Oaks Colleges, à Birmingham, en Angleterre. Il a été également secrétaire du Conseil International des Missions et secrétaire associé au COE. Il est l'auteur de *Mission in Christ's Way*, Bible Studies, Genève: COE, 1987, traduit en français sous le titre *En mission sur le chemin du Christ*, Aubonne: Éditions du Moulin, 1989 (cf. *PM* n° 18, p. 77). Il vit actuellement en Angleterre.

Comprendre la culture à la lumière de l'Évangile

Un post-scriptum à l'article de L. Newbigin

Gabriel-Philippe WIDMER

«L'Occident peut-il se convertir?», «qu'est-ce que cela ferait si, au lieu de comprendre l'Évangile du point de vue de notre culture, nous essayions de comprendre notre culture du point de vue de l'Évangile?» Formulées, il y a dix ans, ces deux questions gardent, en 1995, leur pertinence et leur actualité pour qui réfléchit sur la mission à venir de l'Église en Occident.

C'est par l'examen de la seconde question qu'il convient de commencer pour comprendre la portée de la première. Or cette question porte, en fait, sur le point de vue et sur le point de départ à adopter pour interpréter correctement l'Évangile et pour l'actualiser dans la situation où se trouvent présentement les Églises en Occident, singulièrement les Églises protestantes.

Depuis plus de trois siècles, on assiste à une dérive dans la manière d'interpréter la Bible. Les théologiens classiques dégageaient le sens ou les sens des textes bibliques en s'aidant des moyens que leur fournissaient la philologie, la rhétorique et les recherches historiques de leur temps; ils se référaient, en dernière instance, à la règle de foi de leur Église pour déterminer le sens authentique, celui qui s'imposait en tant que conforme à la doctrine reçue; aussi ce recours à la confession

de foi de l'Église leur permettait-il de rendre la Parole de Dieu accessible au plus grand nombre de fidèles, de leur en communiquer le sens nourricier et de faire ainsi servir la lecture expliquée de l'Écriture à leur édification.

Par contre, dès le XVII^e siècle, les théologiens modernes se réclament, de plus en plus, des manières d'expliquer les textes, dont usent les spécialistes d'abord de la critique littéraire et historique, puis des sciences humaines. Récemment, ils se réfèrent, par exemple, aux théories de l'interprétation psychanalytiques, marxistes ou structuralistes, sans se reporter au *credo* de l'Église, pour découvrir le sens des textes bibliques et en déduire leur portée actuelle ; à partir de ces premières investigations, ils pratiquent une lecture, pourrait-on dire, sélective de la Bible, qui consiste à en conserver ce qui peut en être encore compréhensible aujourd'hui.

De plus, depuis le milieu du XVII^e siècle, l'idéal de la science positive tend à façonner l'esprit de la culture occidentale. Les théologiens se sont mis progressivement, surtout au XIX^e siècle, à la remorque de l'esprit du siècle, celui de la pensée autonome ; et comme le constatait déjà Nietzsche, en pratiquant les méthodes de « la libre pensée », ils sciaient inconsciemment la branche sur laquelle ils étaient assis.

Accommoder le message biblique au goût du jour, comme l'ont tenté les théologiens modernes, les condamnait, à coup sûr, à en escamoter l'essentiel, à savoir d'être des témoignages de la Parole de Dieu. Dans ses travaux en sociologie du christianisme, P. Berger, comme le rappelle Newbigin, tient compte des différents efforts entrepris par Barth, Bultmann, Tillich et d'autres, pour remettre en valeur cet essentiel ; il explique les diverses manières dont ils usèrent pour remonter le courant suivi par les théologiens libéraux et pour réorienter la compréhension de la Bible dans la direction qu'ils croyaient être fidèle à son inspiration.

A ce sujet et de son point de vue du missiologue, Newbigin tient des propos qui, à mes yeux, sont révolutionnaires en ce qu'ils exigent un renversement ou un retournement dans la

manière de penser et de poser les problèmes soulevés aujourd'hui par l'évangélisation.

En effet les pays occidentaux sont devenus des terres de mission à la suite des progrès de la sécularisation. La société industrialisée et urbanisée qui est la leur, est déchristianisée (reste à démontrer qu'elle fut christianisée en profondeur). Si l'expertise des sociologues s'avère correcte, l'électro-choc qu'elle devrait provoquer chez les théologiens, devrait les amener à changer leur façon habituelle d'aborder l'interprétation de la Bible. Pour reprendre les termes de Newbigin, ils ne devraient plus comme leurs devanciers chercher à comprendre l'Évangile à la lumière de la culture ambiante, mais à comprendre la culture qui est celle de leur temps à la lumière de l'Évangile.

Cette inversion dans les données du problème relance la question critique : n'est-ce pas faire preuve d'une certaine ingénuité que d'attribuer, comme l'ont fait les théologiens modernes, une valeur normative à la culture moderne dans l'interprétation de textes qui, comme ceux de la Bible, se présentent comme des témoignages rendus à une révélation ?

La référence à une connaissance par révélation creuse la différence entre la culture moderne et celle du milieu biblique. La culture moderne met en question la possibilité d'une telle connaissance, alors que les témoins bibliques la considéraient comme la connaissance par excellence de la vérité. C'est ainsi qu'à la veille de son arrestation et de sa passion, Jésus a communiqué à ses disciples, selon ce que les Évangiles synoptiques rapportent, les révélations dernières, l'« apocalypse finale ». Dans ses discours apocalyptiques, il profère une parole dont la prétention paraît exorbitante si on la détache de son contexte : « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. » (Mc 13 : 31). Cette déclaration solennelle mérite un bref commentaire.

Par cette déclaration, le Christ tranche entre ce qui est provisoire, éphémère, passager, et ce qui ne l'est pas, le perpétuel, le consistant, le permanent, entre ce qui est frappé de

relativité et ce qui est absolu. L'Évangile qu'il tient de Dieu est absolu, car il est éternellement valable par la volonté souveraine et insondable de Dieu lui-même. Par contre, ce n'est pas seulement l'ouvrage actuel de Dieu qui passera, conformément à ses décrets, pour laisser la place à un nouvel ouvrage, mais aussi les représentations et les idées différentes et successives que les hommes s'en font, qui passeront, qu'elles soient religieuses, philosophiques ou scientifiques.

Ainsi le Christ Jésus, en tant que héraut de l'Évangile, a osé dire, deux mille ans avant Paul Valéry, que les civilisations étaient mortelles, et aussi les cultures dont elles sont le berceau. Il l'annonce en s'appuyant sur une révélation qui lui fait connaître le but et le sens de l'histoire, et les signes de la fin des temps. Évaluées à l'aune du Royaume « céleste », de l'« en-deçà », et non à celle des cultures « terrestres », de l'« ici-bas », les civilisations périront et périront quelles que soient leurs prétentions à la pérennité.

A ce propos, précisons encore ce qu'il y a de révolutionnaire dans la prétention qu'émet le Messie. L'Évangile est pour lui l'absolu, non seulement parce qu'il se sacrifie pour lui, mais aussi pour deux raisons qui tiennent à son essence même. La première raison est que l'Évangile est « délié » de tous les événements qui constituent le cours de l'histoire : en les jugeant, il les transcende et les surplombe ; la seconde raison est qu'il leur est « lié » et les englobe : il leur confère sens et valeur, dans le verdict de condamnation ou d'acquittement qu'il porte sur eux et qui, de toute façon, les soumet à une transformation radicale.

Jésus lui-même s'est expliqué sur cet absolu, mais à mots couverts, devant ses disciples. La prophétie concernant le Messie : « J'ouvrirai la bouche pour dire des paraboles, je proclamerai des choses cachées depuis la fondation du monde » (Ps 78 : 2), s'accomplit, quand il annonce le Jour du jugement, proclame l'ouverture du Règne de Dieu et invite chacun à la repentance, c'est-à-dire à se convertir.

La Bonne Nouvelle du salut concerne donc l'absolu en ce qu'elle rend manifeste ce que Dieu avait tenu caché aux hommes dès la création du monde, à savoir l'établissement, à la fin de l'histoire, de son Royaume parmi toutes les nations. L'absolu (ce qui est à la fois détaché et lié) désigne donc l'universalité effective de la souveraineté exclusive de Dieu, qui est inséparable de sa perfection infinie. Seulement, si la Bonne Nouvelle concerne l'absolu, elle est en elle-même ineffable et, pour les hommes, par dessus leur esprit ; elle ne peut donc pas être dite et communiquée en langage clair, elle ne peut l'être qu'en langage chiffré, celui de la parabole.

Aussi Paul fait-il de cet absolu qu'il identifie à la sagesse révélée de Dieu, le centre de sa prédication, de celle qu'il adresse, en particulier, aux Corinthiens : « Nous enseignons la sagesse de Dieu, mystérieuse et demeurée cachée, que Dieu avant les siècles, avait d'avance destinée à notre gloire. » (1 Co 2 : 7). La suite montre que Paul n'interprète pas cette sagesse de Dieu, comme l'auraient fait les modernes, c'est-à-dire à la lumière des sagesses de son temps, ou selon la culture gréco-latine ; mais il l'interprète à la lumière de l'événement qui fonde le salut et la foi : la crucifixion du Messie. Preuve en soit son constat : « (...) aucun des princes de ce monde ne l'a connue (cette sagesse de Dieu), car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. » (1 Co 2 : 8). L'Écriture, les paroles prophétiques, lui confirme qu'il s'agit bien d'une révélation : « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (Es 64 : 3, Jr 3 : 16). » (cité in 1 Co 2 : 9).

Le décret de Dieu concernant son Règne universel et éternel, tel est l'absolu que le Christ est venu révéler pour rassembler son Église. Les témoignages qu'en rendent les envoyés de Dieu et le dernier, Jésus, de manière exemplaire, ne peuvent, d'après Paul, être interprétés que par la lumière que l'absolu lui-même diffuse et que communique l'Esprit saint.

Autrement dit, l'Évangile est la révélation de l'absolu pour ceux que l'Esprit illumine, de sorte qu'ils croient à la parole de

son héraut et à celle de ses témoins. Les apôtres enseignent à leurs correspondants que Dieu les « a élus en lui (Jésus Christ) avant la fondation du monde » (Ep 1 : 4), parce que le Christ a été « prédestiné avant la fondation du monde » et « manifesté à la fin des temps » (1 Pi 1 : 20). Ces propos sont déjà une interprétation de l'avènement de l'absolu dans l'histoire.

D'après la doctrine chrétienne, il est évident que c'est Dieu, et non l'homme ou la nature, qui est la mesure de tout ce qui est, a été et sera. Aussi son Règne, qu'il a tenu d'abord caché et qu'il a ensuite manifesté dans la prédication de l'Évangile, est-il absolu, à la différence des cultures et des civilisations qui, en tant que créations humaines, sont, elles, frappées de contingence et de relativité.

En outre, si l'Évangile révèle Dieu comme absolu, il révèle l'homme comme contingent. L'homme qui aurait pu ne pas être, Dieu l'a appelé, une première fois, à l'existence par la puissance de son Esprit ; cet homme qui, par la démesure de son orgueil, s'est condamné au néant, Dieu le rappellera, une seconde fois, à l'existence, par la même puissance.

Aussi l'Évangile confirme-t-il l'homme dans la conscience qu'il a d'être « étranger et voyageur sur terre », et lui apprend-il que Dieu le destine à participer à sa vie. Parlant au nom des croyants de l'Ancienne Alliance, David pouvait dire à son peuple en présence de son Dieu : « (...) nous sommes des étrangers devant toi, des hôtes comme tous nos pères ; nos jours sur la terre sont comme l'ombre, et sans espoir. » (1 Ch 29 : 15) ; l'auteur de l'Épître aux Hébreux lui fera écho (Hb 11 : 13), mais dans la perspective qu'ouvre l'Alliance renouvelée sur l'espérance finale. Paul écrira dans le même sens, qu'étant « hors de notre demeure, loin du Seigneur (...) nous cheminons par la foi, non par la vue » (2 Co 5 : 6). Si le sage païen compte sur les exercices de sa raison pour libérer son âme du corps, et lui faire retrouver sa patrie céleste, le sage chrétien consent à ce que la grâce divine opère en lui pour l'introduire dans la Cité de Dieu, où il jouira du repos et de la paix, de la joie et du bonheur.

Ces vérités fondamentales rappelées, que discerne le théologien dans la culture contemporaine quand il la passe aux rayons X de l'Évangile ? Sa radioscopie lui confirme qu'elle est une culture de masse dans la mesure où elle résulte de l'amplification des moyens de communication et de leur diffusion à l'échelle mondiale ; elle lui confirme aussi que, de ce fait, elle est propre à une société post-industrielle, souvent qualifiée, à tort ou à raison, de post-moderne.

La radioscopie « évangélique » met à jour le caractère explosif du mélange dont cette culture est composée, et que masquent sa rapide expansion dans le monde et ses succès dans l'amélioration des conditions de vie :

D'une part, des composantes qui proviennent de la civilisation techno-scientifique dont le développement planétaire depuis le milieu du XIX^e siècle caractérise la modernité, et, d'autre part, des éléments traditionnels, souvent d'origine religieuse, que les nations entretiennent comme leurs biens propres pour ne pas perdre leur identité. D'un côté des éléments « opérationnels » que multiplie la raison opératoire, et qui constituent l'appareillage technique et l'outillage logique de la culture moderne ; de l'autre côté, des éléments « archaïques » que véhicule l'imagination populaire, et qui constituent le matériau des mythes et des légendes des peuples, le réservoir des rêves et des fantasmes des hommes de tous les temps. Bref, un mélange explosif d'une raison secondée de plus en plus par l'ordinateur et par l'intelligence artificielle, et d'une affectivité s'enracinant par compensation dans le terroir des religions ésotériques et dans celui des sciences occultes et de la magie.

L'envahissement de la culture de masse dissipe l'illusion du scientisme moderne : en s'appuyant sur les succès de la civilisation techno-scientifique, il croyait que l'ésotérisme était à jamais dépassé et les sciences occultes définitivement reléguées au musée de la préhistoire des sciences positives. L'échec, même limité, du rationalisme critique est lourd de menaces aussi bien pour le croyant que pour le savant.

La culture actuelle cherche à faire une synthèse de ses composantes hétérogènes ; mais comme elle n'y parvient pas en suivant des procédures rationnelles, elle est tentée de suivre les tendances syncrétistes que renforcent les échanges entre les anciennes cultures traditionnelles. Dans ce contexte qui est celui des conflits des cultures, l'observateur croyant ne peut que s'interroger sur le bien-fondé de cette « rationalité sobre », de ces « structures de vraisemblance », de ces distinctions entre « faits » et « valeurs », entre le « public » et le « privé », dont usent les sociologues de la religion auxquels se réfère Newbigin.

L'interprète de la Bible ne peut plus se contenter de suspendre son jugement à propos de la fonction normative qu'une culture d'essence « hybride » prétend exercer sur l'interprétation de l'Évangile et son absolu. Il doit soumettre à l'épreuve critique l'ensemble de normes que la nouvelle culture croit détenir en vertu de son pouvoir sur les masses. Il le fera en se référant à la révélation finale dont l'objet est ce que Dieu avait retenu par devers soi dès avant la création du monde.

Autrement dit, il exercera le discernement des esprits, d'ailleurs antagonistes, qui animent cette culture, en se rapportant à la création nouvelle, celle des cieux et de la terre, celle de l'homme. Car c'est la manifestation (imprévisible quant à sa date et à ses modalités) de cette dernière création (indicible à cause de sa nouveauté), qui achèvera l'histoire du cosmos et de l'homme ; la révélation finale mettra le point final à l'histoire en conduisant à leur perfection ce qui, des civilisations et des cultures, devrait être sauvé, selon le jugement de Dieu.

Ainsi, sous l'éclairage apocalyptique de l'Évangile, apparaissent, dans une sorte de clair-obscur, les tensions qui menacent du dedans la culture moderne. Or cette culture dont on a laissé entrevoir qu'elle est protéiforme, en devient insaisissable à ceux qui en vivent, alors qu'elle détermine leurs conduites, leurs désirs et leurs besoins. En fait, dans la mouvance que provoque cette culture bâtarde, l'humanité qui se croyait engagée définitivement sur la voie du progrès ininterrompu, régresse et

progresses. Un ou deux pas en avant, un pas en arrière ? Même le spécialiste en prospective refuse de répondre.

A ce sujet, une remarque. De par leur diffusion, de par leur pénétration dans tous les milieux, les moyens de communication exercent un pouvoir dont l'efficacité tend à devenir plus grande que celle des pouvoirs politiques, économiques et idéologiques pris séparément ou ensemble. Ce pouvoir diffus forge une nouvelle mentalité collective et individuelle. Les « mass media » favorisent aussi bien des retours à la barbarie que des avancées sur la route des progrès.

Une observation aussi. De par les abus auxquels ils entraînent, les « mass media » condamnent toujours plus d'individus à devoir garder constamment ouverts les yeux et les oreilles, et donc à ne plus pouvoir les fermer pour méditer. Agressée par les images et par les bruits, la victime de la culture de masse est atteinte d'aliénation tant dans ses comportements que dans ses sentiments et ses idées ; elle vit dans un monde d'artifices ; elle n'a de contact avec les « choses » qu'à travers les miroirs de la publicité, et avec les « idées » qu'à travers le schéma de la propagande. Ainsi, sans avoir à se lever de son siège, l'homme est « informé » par ce qui passe présentement dans le monde, par ce qui est arrivé dans le passé et par ce qui arrivera dans le futur ; il peut s'exiler dans l'univers imaginaire qu'ouvre devant lui cette masse d'informations, mais il peut aussi régenter autrui, le peuple, le monde.

Cette culture tend à faire de l'humanité une sorte de masse aux comportements et aux idées uniformes. Elle sature l'esprit d'informations livrées en vrac. Elle lamine l'« homme quelconque » de manière à ce qu'il devienne l'« homme unidimensionnel » des temps modernes.

Le pouvoir d'envoûtement de cette culture est illimité. On dit et répète à satiété que la science moderne avait désenchanté le monde en le vidant de ses puissances et de ses forces occultes ; mais les moyens d'information et de communication n'ensorcelent-ils pas le genre humain ?

C'est d'après cette culture qu'il conviendrait d'interpréter l'Évangile pour l'y accommoder ! Il faut demander à ceux, toujours plus nombreux, qui s'y essaient, avec succès d'ailleurs : N'êtes-vous pas inconsciemment ensorcelés ? Qu'avez-vous fait de l'exhortation pressante de Paul de ne pas se conformer à l'esprit du temps, mais de renouveler son intelligence ?

L'idolâtrie des temps modernes se moule dans cette culture. En effet, l'information joue le rôle de Dieu : elle devient la mesure de toutes choses ; elle détient les critères de la vérité et de la fausseté, du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, de la beauté et de la laideur ; elle dispose des moyens qui permettent de les imposer : ses médias remplacent sa Parole.

Bref, l'information fonctionne de telle façon qu'elle se taille un empire qui absorbe tous les autres et crée un ordre qui englobe tous les autres. Car elle a le pouvoir non seulement de se contrôler, mais aussi de corriger par ses propres moyens les perturbations qu'elle occasionne. Elle est en train de s'ériger en instance qui donne sens et valeur à toutes choses de manière à traiter de « parias » ceux qui la récusent.

Si on prolongeait cet effort de compréhension de la culture contemporaine à la lumière de l'Évangile, on verrait qu'elle procède en partie du rôle civilisateur qu'a joué le christianisme dans l'histoire de l'Occident. En exerçant ce rôle, la chrétienté établie a fini, comme le diagnostiquait Kierkegaard au milieu du siècle dernier, par abolir le vrai christianisme et l'a remplacé en fait par un paganisme distingué. Preuve en soit l'apparition de messianismes non seulement religieux, mais politiques et doctrinaux dans les idéologies, dont on retrouve les traces dans la culture de masse, et qui provoquent l'engouement des foules pour les stars et pour les personnages charismatiques.

Les remarques précédentes éclairent la question « faut-il convertir l'Occident ? » Il n'est pas question de réévangéliser l'Occident en s'inspirant des anciens modèles de chrétienté qui ont façonné une culture admirable, mais dont l'idéal civilisateur appartient désormais au passé. Certes, les Églises doivent

assumer leur héritage et le transmettre, mais elles doivent présentement discerner dans la nouvelle culture des signes des temps. Car si, selon le *credo* de l'Église, la providence divine s'étend à tout ce qui arrive dans l'histoire, il faut croire qu'elle est à l'œuvre de manière positive et négative dans cette culture. Cette culture est soumise au processus du dévoilement des choses cachées depuis la fondation du monde.

Autrement dit : pour la foi, le Christ étend son règne sur la culture nouvelle comme il a intégré les anciennes à l'extension de sa seigneurie sur le monde ; pour l'espérance, il limite la volonté de puissance que les moyens de communication exercent sur les nations et sur les consciences. Seulement, il faut le souligner, seuls les yeux de la foi et seul le regard de l'espérance que l'Esprit de Dieu donne, peuvent discerner les enjeux du combat que le Christ poursuit contre les menaces du retour au chaos.

Le propre de la conversion de l'homme révolté vers le vrai Dieu est d'être une seconde naissance qui, elle, procède d'en haut. Cette nouvelle naissance coïncide avec la « reformation » de l'homme à l'image du Christ qu'entreprend le Saint-Esprit. Elle est la condition de l'entrée dans le Royaume. De ce fait, la « reformation » de l'homme est le signe, par excellence, des deux réalités qui sont l'objet de la foi et de l'espérance, et non pas de l'information au sens où l'entendent aujourd'hui ses manipulateurs. La première de ces réalités est que le dévoilement des choses cachées depuis la fondation du monde se poursuit, malgré les apparences, dans la culture de masse ; la seconde est que l'homme moderne reste un vagabond et un hôte dans ce monde, dont la civilisation techno-scientifique est la caractéristique, et qu'il est destiné à habiter la Cité de Dieu.

Certes les civilisations meurent, les cultures se métamorphosent, mais l'absolu demeure absolu. Aussi le moment historique que vit l'Occident, est-il historique en ce qu'il est l'occasion favorable d'une percée sur l'avenir. Par analogie à ce qui s'est passé à l'aube de la Réforme du XVI^e siècle sous les influences souvent antagonistes de la Renaissance des siècles précédents, on pourrait dire du moment historique actuel, mais toujours

dans la foi et dans l'espérance : l'heure vient où Dieu va visiter son peuple. Sa visite profitera de trois facteurs inconnus jusqu'alors sous leurs formes actuels. Le premier facteur réside dans l'universalité à laquelle accèdent la civilisation technoscientifique et la culture de masse qu'elle produit ; le second, en réaction au premier, dans la recrudescence alarmante des sciences occultes ; le troisième, dans le sillage des deux premiers, l'intensification d'une concurrence sur le marché du religieux. Autant d'indices qui montrent que Dieu va visiter son peuple et rassembler les siens, que les conditions sont réunies pour un appel à tous les hommes à se détourner des nouvelles idoles pour se tourner vers le vrai Dieu.

Ce ne sont pas les seuls théologiens et autres responsables attirés des Églises, mais tous les croyants qui doivent mettre tout en œuvre, et donc les moyens que leur offre la culture nouvelle, pour poursuivre la mission apostolique. Aussi, par ces quelques détours, je rejoins, dix ans après, Newbigin, pour justifier l'urgence de la conversion par son but, dans les termes mêmes dont usait Paul : « Nous détruisons les raisonnements prétentieux et toute puissance hautaine qui se dresse contre la connaissance de Dieu. Nous faisons captive toute pensée pour l'amener à obéir au Christ. » (2 Co 10 : 4b-5).

Gabriel-Philippe WIDMER

Gabriel-Ph. Widmer est docteur en théologie de l'Université de Lausanne. Après 10 ans de ministère pastoral, il a été professeur de théologie systématique aux facultés de théologie protestantes des universités de Genève et de Lausanne. Pendant 25 ans, il a été membre du comité de rédaction de la *Revue de théologie et de philosophie*.

Le ministère des laïcs, une chance à saisir pour l'Église

Perspectives bibliques

Jean-François ZORN

Aucune Église aujourd'hui, même en pays considéré comme majoritairement chrétien, ne peut imaginer fonctionner sans le concours actif des laïcs. Nous ne sommes plus au temps où les Églises, qu'elles soient catholiques, orthodoxes ou protestantes, régissaient la société. La population, considérée comme chrétienne, se laissait alors plus ou moins diriger par un clergé auquel elle avait en quelque sorte délégué son pouvoir. Aujourd'hui, il y a d'abord moins de clergé et le peuple largement déchristianisé ne reconnaît plus le pouvoir des clercs. Et quand il entend manifester et vivre sa foi, c'est volontairement, dans une Église de son choix, qu'il le fait. Qui ne voit la chance nouvelle pour l'Église représentée par ces chrétiens adultes qui demandent à leurs pasteurs une vraie nourriture spirituelle et, dans le même temps, s'offrent à rendre des services dans l'Église !

Mais cette situation est-elle inédite ? Parler du ministère des laïcs est-il totalement nouveau ? On ne se propose pas ici de répondre historiquement à cette question (ce qui serait fort passionnant), mais d'examiner quels fondements bibliques donner aujourd'hui au ministère des laïcs. Or, surprise, la personne du laïc telle que la définissent aujourd'hui nos dictionnaires, n'a pas de fondement dans le Nouveau Testa-

ment. Celui-ci abolit même l'ancienne cléricature lévitique en transférant la sacerdoce du grand prêtre sur le Christ et le sacerdoce du roi sur le peuple de l'Église tout entier.

Ce laïc donc, « personne qui ne fait pas partie du clergé » selon le dictionnaire Robert, défini négativement, n'existe déjà plus dans le Nouveau Testament. A fortiori, n'existe pas dans le Nouveau Testament la notion de laïc comme **état** opposé à celui de clergé. Ces notions de laïc et de laïc, de clergé et de cléricat sont ultérieures au monde néo-testamentaire. Elle viennent précisément de la période dont nous sortons.

Mais le terme de laïc est employé dans les Églises catholiques et celles issues de la Réforme (même s'il ne figure pas dans le vocabulaire de certaines d'entre elles qui préfèrent la notion de membre d'Église, de fidèle, de disciple, de frères etc.). L'expression « ministère des laïcs », forgée par le mouvement œcuménique dans les années 1950, semble néanmoins comprise de tous et correspondre à une réalité marquée par une différenciation de fait entre ministère des laïcs et ministère des pasteurs. Le rapport de ces deux types de ministères doit donc faire l'objet d'une étude attentive.

Aussi est-il nécessaire, de mettre la notion de ministère des laïcs en perspective biblique pour voir si elle n'a pas tout de même un enracinement scripturaire, ou si son émergence constitue encore une excroissance de type ecclésiastique étrangère au monde biblique.

Nous ferons cette mise en perspective à travers l'étude de trois notions qui, dans le Nouveau Testament ont à voir avec ce sujet :

– Deux d'entre elles – *laos* (peuple), *klēros* (héritage) – ont une racine commune avec *laikos* (laïc) et *klēricos* (clergé) leurs adjectifs substantifs qui n'appartiennent pas au vocabulaire biblique. Nous verrons si nous pouvons tirer quelques enseignements de cette étymologie.

– L'autre – *diakonia* – du fait même de son double sens, service et ministère, nous introduira à la problématique suivante : « Comment définir et mettre en œuvre le ministère de

ceux et de celles qui, aujourd'hui, sont au service de l'Église, à un titre ou à un autre dont celui de pasteur n'est que l'un d'eux ? »

TROIS NOTIONS BIBLIQUES CENTRALES

Le peuple (*laos*)

Le premier terme biblique qui retiendra notre attention à cause de sa racine commune avec son adjectif substantif ultérieur *laicos*, est donc *laos*.

Dans le Nouveau Testament, on peut distinguer trois sens au terme *laos* :

– **le peuple de Dieu en tant que peuple élu généralement figure d'Israël** : Il s'agit là en général de citations arrangées de l'Ancien Testament comme en Mt 2 : 6 où les conseillers d'Hérode prophétisent sur Bethléem en déclarant : « C'est de toi Bethléem que sortira le chef qui fera paître Israël mon peuple » ; comme en Luc 1 : 68 où Zacharie s'écrit : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, parce qu'il a visité son peuple, accompli sa libération » ; comme enfin en Rm 9 : 25 où Paul cite une parole de Dieu en Osée : « Celui qui n'était pas mon peuple, je l'appellerai mon peuple ». etc.

– **le peuple juif en tant que groupe ethnique donné** : par exemple quand il est question des scribes, des grands prêtres et des anciens « du peuple » comme en Mt 2 : 4 et 21 : 23, 26 : 3. Il s'agit bien entendu encore du peuple d'Israël, mais pas forcément en tant que figure d'Israël élu ou alors figure défigurée d'Israël, comme dans Mt 13 : 15 : « Le cœur de ce peuple s'est épaissi » (citation d'Esaië) ou Mt 15 : 8 : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi » (citation d'Esaië).

– **le peuple en tant que genre humain ou les peuples en tant que non juifs** : ce double sens est synonyme de *ethnos* qui donne au pluriel *ethnè* généralement traduit par les nations (étymologiquement les ethnies) ou encore les païens.

On trouve réunis les trois sens de *laos* dans le cantique de Siméon en Luc 2 : 30-32. « Mes yeux ont vu ton salut que tu as préparé face à tous les peuples (*laos*) lumière pour la révélation aux païens (*ethnos*) et gloire d'Israël ton peuple (*laos*). »

En fait, dans le Nouveau Testament, ces trois sens ne font qu'un ou plus exactement le premier sens englobe les deux autres. Le peuple de Dieu en Christ réunit les humains de toutes origines, et de toutes conditions : Juifs et non Juifs, hommes et femmes, esclaves et hommes libres (Ga 3 : 28). Ni la langue, ni l'appartenance ethnique au clan d'Abraham, ni donc le rite de la circoncision, ni le sexe, ni la condition sociale ne constituent le peuple de Dieu. Ce qui constitue l'appartenance au peuple de Dieu c'est la foi en Jésus le Christ, nouveau Messie d'Israël et Seigneur du monde. Le peuple de Dieu est donc une réalité spirituelle qui transcende les clivages traditionnels territoriaux et institutionnels du monde juif comme du monde hellénistique.

C'est ainsi que la mission de Jean-Baptiste est de « préparer un peuple au Seigneur » (Luc 1 : 17) lequel dépasse les limites d'Israël puisqu'il déclare en Luc 3 : 8 que « des pierres qui sont là Dieu peut faire surgir des enfants à Abraham ».

La mission de Paul à Corinthe consiste à prêcher sans se lasser car Dieu lui a révélé dans une vision qu'un peuple nombreux lui était destiné dans cette ville (Ac 18 : 10).

Dans les Actes et dans les Epîtres, ce peuple s'appelle Église dans toutes ses dimensions, locale et universelle. Voir par exemple les salutations de Paul au début de ses Epîtres : 1 Co 1 : 1-2 :

« A l'Église qui est à Corinthe (= assemblée du Seigneur, Église locale), à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, (= peuple des croyants) appelés à être saints avec tous ceux qui en tout lieu invoquent le nom de notre seigneur Jésus-Christ » (= communion universelle).

Ce rapide survol nous permet de conclure provisoirement :

1 – La notion de *laos* dans le Nouveau Testament désigne le peuple des croyants sans aucune distinction. C'est l'Église dans son ensemble qui est le peuple de Dieu.

2 – Il n'y a donc nulle part dans le Nouveau Testament de distinction entre un laïc (laicos) et un cléricat (klèricos) qui différencierait les membres de l'Église. Quant à la distinction entre *laos* et *ethnos*, elle traduit la distinction Église-monde, ce dernier étant appelé à rejoindre l'Église par la mission.

3 – Cela dit, Yves Congar, un théologien catholique spécialiste du laïc, estime qu'on ne peut pas tirer de cette absence de distinction entre laïc et clergé dans le Nouveau Testament l'argument fortement développé par un théologien protestant comme Harnack (1851-1930) « d'une communauté primitive indifférenciée vivant sous un régime charismatique ». Selon Congar, l'absence de vocabulaire ne signifie pas l'absence d'une réalité¹. Nous devons donc pousser un peu plus loin notre investigation sur la différenciation des ministères dans le Nouveau Testament.

L'héritage (*klèros*)

Par analogie au couple *laicos/klèricos* on trouve, dans le Nouveau Testament, le couple *laos/klèros*.

– A l'origine, en grec, *klèros* signifie **le sort, plus précisément l'instrument dont on se servait pour tirer au sort**. On trouve ce sens dans quelques textes du Nouveau Testament pour désigner par exemple, le tirage au sort de la tunique de Jésus lors de sa crucifixion (Mt 27 : 35) ou désigner le successeur de Judas par tirage au sort (Ac 1 : 26).

– Par extension le terme signifie soit **la part échue lors d'un partage, d'un héritage, soit la charge sociale que l'on reçoit**. Ainsi lorsque Matthias est tiré au sort pour succéder à Judas, il reçoit la part de service que ce dernier assumait dans le groupe des Douze (Ac 1 : 17). Ces sens traditionnels sont attestés dans l'Ancien Testament où le régime de la propriété héréditaire est bien développé, mais aussi dans le monde grec

où le *klèros* peut être le magistrat, l'administrateur dans la cité.

– Mais dans l'Ancien Testament la notion de *klèros* (racine hébraïque *yarash* ou *nahal*) ne signifie pas seulement l'héritage transmis de génération en génération. Il s'agit, en relation étroite avec la **promesse que Dieu fait à son peuple, de l'héritage d'une terre à la descendance d'Abraham, promesse confirmée à Isaac et renouvelée à Moïse**. Mais la prise de possession de l'héritage est fonction de l'attitude du peuple vis-à-vis de l'alliance et de la Loi. Si le peuple cesse d'être le peuple de l'alliance, il perdra son héritage. S'il respecte la Loi il le récupérera ainsi que l'exprime Ésaïe 60 : 21 : « Ton peuple, oui eux tous seront des justes, pour toujours ils hériteront la Terre, eux, boutures de mes plantations, œuvre de mes mains, destinées à manifester ma splendeur ».

– La notion de *klèros* ayant trait à la possession de la terre promise passe dans le Nouveau Testament, mais **les héritiers deviennent Jésus le Christ et le peuple des croyants et l'héritage devient le Royaume de Dieu**.

Dans l'Épître aux Colossiens (1 : 12), Paul parle de « la part d'héritage des saints » que le Père octroie aux Colossiens et dans les Actes (20 : 32) il remet les Anciens d'Ephèse à Dieu qui a la puissance « d'assurer l'héritage à tous les sanctifiés ». Un peu plus loin (26 : 18), devant le roi Agrippa Paul expliquera qu'il a reçu mission de Dieu d'annoncer aux peuples païens la part d'héritage qu'ils reçoivent dans la foi.

Aux Galates, Paul dira (Ga 3 : 29) : « Si vous appartenez au Christ, vous êtes donc de la descendance d'Abraham, héritiers de la promesse ».

En Christ donc, les croyants ont été mis à part (Eph 1 : 11). « Ce qui justifie l'appartenance à ce lot – écrit Alexandre Faivre – ce n'est ni une quelconque fonction de gouvernement ou de direction, ni un degré plus avancé dans la sainteté, ni un mérite particulier, mais l'appartenance au peuple...dans le Nouveau Testament le terme *klèros* est donc appliqué à l'ensemble du

peuple fidèle et non réservé aux ministres»². Autrement dit, dans le Nouveau Testament le *klèros* est coextensif au *laos*.

Dans sa première Épître, Pierre définit une fonction sacerdotale : «Soyez édifiés pour constituer un saint sacerdoce» (1 Pi 2:5), et plus loin : «vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale, la nation sainte» (1 Pi 2:9). Notons que c'est le peuple lui-même (*laos* au sens d'*èthnos*) et non un homme qui est prêtre (*hieréus*). Quant au *klèros*, il n'est pas constitué par les anciens (*presbutèrous*) chargés de diriger le troupeau, mais par le troupeau lui-même.

Et Alexandre Faivre de conclure : «La fonction sacerdotale, le sacerdoce véritable est propre au Christ qui y fait participer tous les chrétiens. Il n'existe pas dans les communautés du premier siècle de fonction sacerdotale indépendante qui serait exercée par une caste ou un ministère particulier. Le Nouveau Testament ne connaît pas de laïcât mais un peuple, un peuple saint, un peuple élu, un peuple mis à part, un *klèros* qui exerce tout entier un sacerdoce royal appelant chacun de ses membres à rendre à Dieu un culte véritable en esprit».³

Ce nouveau parcours nous permet de conclure à nouveau provisoirement :

1 – La notion de *klèros* dans le Nouveau Testament désigne, comme celle de *laos*, le peuple des croyants, mais en spécifiant sa qualité de peuple élu, choisi selon la promesse vétéro-testamentaire réinterprétée par la venue du Christ.

2 – Cette spécification ne fait pas du *klèros* un *klèricos*, un clergé, un groupe de prêtres, une hiérarchie. Les seuls prêtres dans le Nouveau Testament à être désignés comme tels sont les saints, c'est à dire les membres de la communauté chrétienne ou la communauté elle-même.

3 – Cela dit, ce sacerdoce commun et unique des chrétiens n'empêche pas la diversité de dons spirituels. Mais ils s'exercent comme autant de fonctions au service de la communauté et s'expriment dans la diversité et la complémentarité à l'image des membres du corps développée par Paul.

4 – Si cette description peut paraître idéale – elle connaîtra rapidement des évolutions – il convient de ne pas seulement en faire porter la responsabilité à ce que Hendrich Kraemer nomme « la tendance inhérente à la ligne ecclésiastique » des Pères de l'Église⁴. Les Épîtres de Paul laissent entrevoir une diversification entre les dons de ceux qui ont rang d'apôtres, de prophètes, de docteurs, de guérisseurs, etc. (1 Co 12 : 28) et les Épîtres pastorales renforcent la différenciation entre hommes et femmes amorcée par Paul.

Il nous faut donc recourir à une autre notion néo-testamentaire, celle de ministère, traduit par *diakonia*, pour préciser de qui exactement sont composés le *klèros* et le *laos* et comment s'exercent et se diversifient les ministères pour achever notre mise en perspective biblique du ministère des laïcs.

Le service (*diakonia*)

Dans le Nouveau Testament, la racine *dikoneiv* qui a donné *diakonos* et *diakonia* désigne l'ensemble des charges et fonctions qui s'exercent dans l'Église, autrement dit le ministère en général.

« Ce terme, écrit Philippe Menoud⁵, s'applique également au ministère de l'apôtre, aux offices divers de certains fidèles en particulier et au devoir de tous les fidèles en général. L'Église n'est pas une société qui compte des membres actifs et des membres passifs ». « Ce n'est pas par pauvreté de vocabulaire que le Nouveau Testament prend ainsi le même mot dans trois acceptions différentes, écrit ailleurs Menoud, c'est pour souligner que l'Église est le corps vivant du Christ et que chaque membre de ce corps est actif, dans son rôle propre, en vue de donner sa plénitude à la vie commune ».

Sur les 98 fois où apparaît sous une forme ou sous une autre la racine *diakoneiv* dans le Nouveau Testament, 35 environ concernent l'apostolat, c'est à dire le ministère de la parole. Dans les Actes (20 : 24), Paul présente lui-même son ministère comme « le service (*diakonia*) que le Seigneur Jésus lui a confié : rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu ».

Dans notre terminologie française, nous avons tendance à différencier ministère de la parole et ministère de la diaconie. Cette différence est attestée dans certaines Églises par l'institution d'un ministère de diacre à côté de celui de pasteur. Toutefois, dans le Nouveau Testament, prédication et diaconie sont équivalentes.

Jean-François Collange montre qu'il n'est pas jusqu'au récit de l'institution des « Sept » en Actes 6 : 1-7, récit tenu pour être à l'origine de la distinction entre ministère de la diaconie et ministère de la parole, pour mettre en question cette distinction⁶.

Collange souligne d'une part que la différenciation de fonction, le service des tables (*diakonia trapèzais*) confié aux Sept d'un côté et le service de la Parole (*diakonia tou logou*) confié au Douze de l'autre, recouvre en fait une tension à Jérusalem entre les gens de culture hellénistique et ceux de culture hébraïque. Elle se trouve réglée par une meilleure prise en charge des nouveaux pauvres dans la cité par les Sept. Mais il souligne, d'autre part, qu'en relatant le ministère de prédication de deux des Sept, Etienne et Philippe, la suite du texte ne laisse planer aucun doute sur le fait que ces prétendus diacres vivent leur ministère comme un apostolat. La lapidation d'Etienne suite à sa prédication et la prédication de Philippe en Samarie et à Gaza suite à la dispersion des Apôtres sont là pour en témoigner⁷.

Il n'y a donc pas, dans le Nouveau Testament, d'opposition entre apostolat ou service de la Parole et aide matérielle ou service diaconal comme nous l'entendons aujourd'hui, mais complémentarité entre les deux services et, a fortiori, pas d'opposition entre deux types de ministères ou de ministres, les uns étant consacrés à la parole les autres aux bonnes œuvres.

La notion de *diakonia* définit le ministère de tous les croyants. Quel est le fondement de la *diakonia* et par voie de conséquence quel est le statut du serviteur (*diakonos*) dans le Nouveau Testament ? Comment s'articule la diversité des services ou des ministères dans le Nouveau Testament ? Telles

sont les deux questions auxquelles je voudrais répondre avant de conclure.

– **Est serviteur celui qui sert un maître.** En annonçant Christ crucifié et ressuscité les apôtres servent ce maître. Leurs titres sont : Ministre du Christ comme en 2 Co 11 : 23 ou en Col 1 : 7. Ministre du Seigneur comme en Ac 20 : 24 ou en 1 Co 12 : 5. Ministre de Dieu comme en Ac 21 : 19 ou en 2 Co 6 : 4).

– **Le serviteur n'agit pas de lui-même ou pour lui-même, il est envoyé par celui qu'il sert et jamais son service ne se justifie pour lui même, ne s'autonomise, il est toujours rattaché à sa source.** Voir 1 Co. 3,5 : « Qui est Apollos, qui est Paul, des serviteurs par qui vous avez été amenés à la foi, chacun d'eux ayant agi selon les dons que le Seigneur leur a donnés ».

– **Le service se caractérise par le fait qu'il se réalise au bénéfice de celui qui le reçoit et non de celui qui l'apporte.** Servir le Christ, c'est servir les humains dans la mesure où le Christ s'est abaissé pour servir jusqu'à la mort.

– **Le contenu du service comme ses destinataires sont spécifiques.** Il s'agit de servir **la justice et la réconciliation** : Voir 2 Co 3 : 9 : « Si en effet le ministère de la condamnation fut glorieux, combien le ministère de la justice ne le sera-t-il pas plus encore ? »

Quant aux destinataires du service, à l'image des Saints de Jérusalem, bénéficiaires d'une grande collecte, **ce sont les moins fortunés de la société.** Cette collecte appelée *diakonia* met en branle tout un réseau de générosité mais surtout elle est le signe concret de la parole évangélique agissante.

Collange souligne que le terme grâce (*charis*), ne revient pas moins de 8 fois dans les chapitres 8 et 9 de la deuxième Épître aux Corinthiens où il est question de cette collecte : « C'est parce que Dieu est grâce et qu'en Jésus-Christ il a sauvé des hommes gratuitement qu'il est possible aux Corinthiens de donner gratuitement. La diaconie qu'est le don n'est ainsi que le reflet du geste même de Dieu en Christ, lui qui, dans sa

grâce “pour vous de riche qu’il était, s’est fait pauvre pour vous enrichir de sa pauvreté” (8 : 9). Cette diaconie là n’est que la continuation tangible et concrète de la vérité de l’Évangile, la vérification de sa vérité. »⁸

– **Dans le Nouveau Testament les deux termes de service (*diakonia*) et de don (*charisma*)** désignent donc la même réalité : la grâce de Dieu agissante dans l’Église. Mais *diakonia* indique plutôt la nature du ministère et *charisma* son origine. C’est la diversité des dons qui entraîne la diversité des ministères mais cette diversité étant dans le Nouveau Testament à l’image de la diversité des membres du corps, il n’y a pas de distinction de nature dans le ministère qui ferait des uns des clercs et des autres des laïcs.

Ce nouveau parcours nous permet de conclure encore provisoirement :

1 – La notion de *diakonia* dans le Nouveau Testament désigne le service, le ministère qu’assure tout membre du peuple des croyants. Mais comme Pierre le déclare au début du livre des Actes à propos de la trahison de Judas : ce service, ce ministère venant de l’héritage constitué par l’élection de son peuple par Dieu, chacun exerce une part de cet héritage (1 : 17).

2 – Cette spécification ne fait pas du service un ministère spécialisé, ni du serviteur un être à part, mais articule tout ministère à celui du Christ, le seul à pouvoir investir les autres ministères d’une autorité. C’est le sacerdoce royal assumé par le Christ dont il est question dans 1 Pierre 2 : 9.

3 – Ce ministère commun et unique des chrétiens peut en effet se diversifier. Mais chaque ministère s’accomplit comme une fonction au service de la communauté et exprime la diversité et la complémentarité des dons à l’image des membres du corps développée notamment par Paul.

4 – Tout ministère ne trouve cependant son sens que par rapport à l’exercice de l’apostolat, c’est-à-dire à l’annonce de la Parole. L’Église n’aurait pas été fondée sans ce ministère de la Parole et aucun autre ministère n’aurait pu se concevoir sans cette annonce première de la Parole. C’est pourquoi dans les

descriptions qu'il donne des services dans l'Église, Paul place en tête les ministères d'ordre doctrinal. Dans 1 Co 12:28, il écrit: « Dieu a placé dans l'Église premièrement des apôtres, deuxièmement, des prophètes, troisièmement des didascales (docteurs ou catéchètes). Viennent ensuite le don des miracles, puis ceux de guérison, d'assistance, de direction et enfin le don de parler en langues ». Mais s'il justifie cette classification par la différenciation de fait des dons au sein de la communauté, c'est en indiquant une voie infiniment supérieure, celle de l'amour (*agapè*), qui replace tous ces dons sous le signe de l'Esprit.

D'autres ministères apparaissent dans le livre des Actes: les presbytres (*presbutéros*) à Ephèse (20:17) aussi appelés évêques (*épiscopos*) (20:28), destinés à faire paître le troupeau. Dans les Epîtres pastorales enfin apparaît le ministère de diacre lui-même (*diakonos*) (1 Tm 3:8). Mais les qualités qu'on demande à un diacre sont pratiquement les mêmes que celles requises d'un évêque (comparer 3:1-7 et 3:8-13). La spécification de ces ministères ne les coupe jamais d'un rapport direct avec la parole de l'Évangile et n'entraîne aucune subordination des uns par rapport aux autres. Menoud écrit très clairement: « C'est le ministère primordial de la parole qui apparaît partout, sous différents noms »⁹

CONCLUSION

Au terme de ce parcours biblique à travers les notions de *laos*, *klèros* et *diakonia*, sommes-nous parvenus à trouver un enracinement scripturaire au ministère des laïcs, malgré le fait que la notion de *laicos* soit étrangère au monde biblique ?

– Ce que nous avons appris, c'est que n'existe pas encore dans le Nouveau Testament une structure ecclésiale de type hiérarchique composée à la base d'un *laos*, du sein duquel émergeait un *klèros* assurant la *diakonia* à lui tout seul. Au contraire, parce que le *laos*, le peuple des croyants, est *klèros*, c'est à dire peuple prêtre, la *diakonia*, le ministère qu'il est appelé à assumer, est celui de tout le peuple.

– La diversification des ministères qui apparaît dans le Nouveau Testament, la variété des prestations de service, pourrait-on dire, n'implique pas une **hiérarchisation** de ces services, mais un **référencement** systématique de tous les ministères à celui de l'annonce de la Parole de Dieu au monde.

– Toute définition d'un clergé impliquant celle d'un laïcat se heurte à la réalité dans le Nouveau Testament d'une Église-peuple-de-Dieu envoyée dans le monde et non d'une Église élite de Dieu retirée du monde.

– Revenant à notre sujet sur "le ministère des laïcs", nous dirons donc que, mise en perspective biblique, la question des relations pasteurs-laïcs ou clergé-laïcat telle que nous la vivons aujourd'hui, doit être reconsidérée à la lumière des relations Église-monde.

– Les concepts bibliques de peuple de Dieu (*laos/klèros*), peuvent alors être utilisés pour définir un laïcat mais non plus en comparaison avec un clergé ordonné, ou avec des théologiens, ou encore avec des professionnels du travail ecclésial, mais en fonction d'une nouvelle appréciation des rapports de l'Église et du monde.

– Aussi pouvons-nous souscrire à l'usage qui est fait de la notion de "ministère des laïcs" dans le mouvement œcuménique depuis l'Assemblée mondiale d'Evanston en 1954: «l'expression "ministère des laïcs" exprime le privilège qu'a l'Église dans son ensemble de participer au ministère du Christ dans le monde. Nous devons comprendre à nouveau les conséquences de notre baptême. De même que le Christ est venu pour servir, tous les chrétiens doivent être des serviteurs de son dessein de salut».

– Cette manière de voir n'exclut naturellement pas les questions qui concernent la relation et l'articulation des ministères de tous les membres du peuple de Dieu, bien au contraire, mais ces questions sont maintenant considérées à la lumière des relations Église-monde.

– On peut préciser cette manière de voir de la manière suivante : la vie de l'Église comporte deux phases, l'une intérieure, l'autre extérieure

+ quand le peuple de Dieu est convoqué par lui pour former l'*ecclésia*, il est rassemblé quelque part dans le monde pour devenir une communauté de foi et d'adoration. Il approfondit sa vocation et s'équipe pour la mission.

+ quand le peuple de Dieu est envoyé dans le monde, il témoigne dans une situation de *diaspora* voire même comme *diaspora* (cf. Jc 1 : 1. et 1 P 1 : 1), c'est-à-dire comme sel de la terre et lumière du monde.

Dans ces deux phases, la vie de l'Église est ordonnée par rapport à sa mission fondamentale qui consiste à rendre présent dans l'histoire des hommes le salut inauguré une fois pour toute par Jésus Christ. C'est cette mission fondamentale qui constitue le fondement théologique des ministères, car chaque ministère dans sa singularité inclut la totalité de cette mission. Dans cette perspective, la différenciation des ministères est à comprendre dans un sens fonctionnel. Le rapport entre pasteurs et laïcs, clergé et laïcat doit alors être réfléchi de façon pratique mais sur la base d'une égalité fondamentale de tous les membres de l'Église devant leur mission commune.

Jean-François ZORN

Notes

¹ *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris : Cerf, 1953, pp. 20-21

² *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris : Centurion, 1984, p. 17

³ *op. cit.* p.18

⁴ *Théologie du laïcat*, Genève : Labor et Fides, 1966, p.32

⁵ *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 36

⁶ *Évangile, vie quotidienne et diaconie*, Études Théologiques et Religieuses 1990/2

⁷ *Op. cit.* pp.223-224

⁸ *op.cit.* p.226

⁹ *op.cit.* p.48

Jean-François Zorn, pasteur réformé, a travaillé de nombreuses années au DÉFAP (Paris). Sociologue et docteur en histoire, il est l'auteur d'une somme historique, *Le grand siècle d'une mission protestante, La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris : Karthala / Les Bergers et les Mages, 1993. Depuis octobre 1994, il est professeur de théologie pratique à la Faculté de Théologie de Montpellier.

Écriture des langues nationales et épanouissement de l'homme*

Inge EGNÉR

Cet exposé a pour but d'interroger le rapport entre la langue et la culture. Or, quelque soit ce rapport, l'une comme l'autre est inséparable de l'être humain et n'existe que par lui et pour lui. Le changement de culture comme de langue est à la fois provoqué et subi par l'homme : agent de changement, il en est également victime.

Dans l'exposé qui suit je poserai la question de savoir de quelle manière les activités de lire et d'écrire les langues nationales peuvent contribuer à l'épanouissement de l'être humain. Dans la mesure où ces langues sont encore des langues orales, les doter d'une écriture signifie en même temps ouvrir la voie, pour la communauté de ses locuteurs, pour le passage d'une civilisation orale à une civilisation à écriture^a. Pour mieux gérer ce passage, il est bon de savoir ce qu'il implique. Il m'a donc paru utile, dans un premier temps, de réfléchir sur quelques caractéristiques des deux manières d'être que représentent les deux types de civilisation. Ce n'est qu'alors que

* Version légèrement remaniée d'un exposé donné dans le cadre de l'atelier « Culture et langues nationales », organisé par le Ministère de la Culture de Côte d'Ivoire à Abidjan du 4 au 5 novembre 1993.

a) L'écriture venant s'ajouter à l'oralité, l'expression « civilisation à écriture » est préférable à celle de « civilisation écrite ».

nous allons voir plus spécifiquement quel rôle les langues nationales peuvent ou devraient jouer dans l'épanouissement de l'homme, de la femme et de l'enfant au sein d'une jeune nation multi-ethnique comme la Côte d'Ivoire.

1. Civilisation orale et civilisation à écriture : deux manières d'être

En opposant civilisation orale et civilisation à écriture, on a souvent défini la première purement négativement par rapport à la seconde. L'oralité serait ainsi caractérisée par l'absence d'écriture, voire même de civilisation ! Cette manière de faire est de l'ethnocentrisme occidental de la plus pure espèce et a longtemps causé un grave préjudice à l'oralité. Car loin de caractériser une civilisation qui n'en serait qu'à ses débuts, l'oralité est une manière d'être au même titre que la civilisation à écriture.

La question n'est pas de savoir laquelle des deux civilisations est supérieure à l'autre mais plutôt d'étudier quelles sont les potentialités et les risques de chacune d'elles. Pour ce faire, je tâcherai de porter quatre éclairages différents sur le rapport entre oralité et écriture. Je les considérerai d'abord comme deux techniques de communication, lesquelles instaurent deux voies de connaissance et deux types de savoir, qui à leur tour produisent deux attitudes d'esprit et enfin deux types de société.

Deux techniques de communication

Comme je viens de le dire, l'oralité ne se définit pas négativement par l'absence d'écriture. On peut et on doit la définir positivement comme une technique de communication qui est caractérisée par **la présence obligatoire d'une voix^b et d'une oreille**. La réception d'un message oral est donc néces-

b) Précisons que le message oral peut aussi être produit par un substitut de la voix humaine, tel un tambour.

sairement auditive, ce qui entraîne plusieurs autres caractéristiques, que nous connaissons tous par expérience :

Dans une société orale, la communication est liée à un espace et à un temps donnés et elle émane d'une personne identifiable et identifiée. Elle est donc un acte social supposant des relations authentiques en face à face. Publique, elle est en même temps fugitive, puisqu'elle ne se conserve pas. Cette dernière caractéristique en évoque une autre, qui apparaît notamment dans ce qu'on appelle la tradition orale : la communication orale suppose la mémoire humaine et n'existe que par elle. On peut même dire que la problématique de l'oralité est une problématique de la mémoire. Il faut ajouter par ailleurs que la communication orale développe la mémoire humaine. Notamment les dépositaires attirés de la tradition comme les griots possèdent une mémoire prodigieuse.

Cela dit, la technologie moderne a développé de nouveaux types de communication orale, qui, tout en nécessitant la voix et l'oreille, permettent aux interlocuteurs de se trouver en des espaces et des lieux différents. Qu'on ne pense qu'à la communication par téléphone et au répondeur automatique. Les magnétophones permettent de conserver et de reproduire la communication orale à l'aide d'un support comme les cassettes et les disques et éliminent en partie la limitation qu'impose en principe la mémoire humaine.

A l'encontre de la communication orale, la communication écrite se définit comme une technique de communication caractérisée par la **préservation du message, grâce à un support matériel durable et à un code**. Cela signifie que la voix et l'oreille, qui sont indispensables à la communication orale, ne le sont plus dans la communication écrite, la voix se trouvant remplacée par un geste de la main (écriture) et l'oreille par l'œil (lecture). Dans la mesure où elle n'engage plus la voix et l'oreille, mais plutôt la main (ou un substitut) et l'œil, l'interaction verbale par écrit n'est donc plus liée au face-à-face.

Dans l'histoire de l'écriture, l'homme s'est servi de différents supports (pierre, argile, cire, bois, parchemin, papier, disquettes d'ordinateur...) et de différents codes ou systèmes d'écriture (pictogrammes, écriture cunéiforme, écriture syllabique, écriture alphabétique). Grâce à leur supériorité technologique, le papier et l'écriture alphabétique l'ont remporté sur les autres. En effet, le papier est un support beaucoup plus maniable et mobile qu'une pierre ou des tablettes d'argile. Quant à l'écriture alphabétique, elle s'est avérée être le système d'écriture le plus efficace et le plus économique de tous les systèmes d'écriture, du moins pour les langues indo-européennes, quelques dizaines de signes permettant de tout exprimer : une invention stupéfiante, si l'on y réfléchit !

Le premier alphabet fut un alphabet sémitique datant du deuxième millénaire avant notre ère. C'est de lui que s'inspirent les alphabets grecs et romains et finalement tous les autres alphabets phonétiques actuels.

Les caractéristiques technologiques de l'écriture ouvrent de nouvelles possibilités à la communication : le message écrit n'a plus besoin d'être reçu au moment de sa production mais peut être communiqué en différé. En plus, il peut être reçu par d'autres destinataires que ceux à qui il était originalement destiné. Enfin, il peut être transmis tel quel aussi souvent et aussi longtemps que le support matériel est intact et le code compris.

La limitation par la mémoire imposée à la communication orale n'existe pas pour la communication écrite. En effet, le support durable permet en principe de gérer une quantité infinie d'information.

Deux voies de connaissance

Communication orale et communication écrite ne sont pas seulement deux techniques de communication, mais instaurent aussi deux voies de connaissance. En effet, comme la communication orale se situe toujours dans un contexte donné, toute transmission orale de connaissance vient d'une personne. Le

savoir s'acquiert ainsi par le truchement d'un acte social, que ce soit lors de la socialisation quotidienne de l'individu, ou lors d'une initiation. Tout savoir acquis par communication orale est par conséquent un savoir personnalisé et contextualisé.

Par contre, la connaissance acquise au travers d'un document écrit est plus ou moins dépersonnalisée et décontextualisée. A priori, un document écrit n'a pas de contexte mais ce dernier doit être fourni soit par l'émetteur du message (comme la date, le nom de l'auteur et du destinataire dans une lettre personnelle), soit par le destinataire. Le livre d'école comme source de connaissance se situe déjà à un certain degré d'abstraction, lequel est toutefois réduit par l'intervention du maître.

En plus, la voie de connaissance par communication orale est essentiellement publique, tandis que le savoir acquis par un document écrit est d'abord privé, avant de devenir public.

Deux attitudes d'esprit

Le caractère décontextualisé et privé du savoir acquis par voie écrite prépare le terrain pour l'émergence d'une nouvelle attitude d'esprit. La possibilité de revenir sur un message écrit permet de le scruter et de le critiquer. La possibilité d'avoir accès à des opinions variées et d'y revenir pour les comparer développe également un esprit critique et la capacité d'abstraction.

En outre, la grande quantité d'information disponible grâce à l'écriture nécessite l'organisation du savoir. Ainsi s'instaure la classification systématique, qui est la plus élémentaire des activités scientifiques.

Enfin, mettre ses propres pensées par écrit permet de les mettre à distance, de les objectiver et d'en faire un objet de pensée pour soi ou pour autrui. Exposer ses idées à la critique des autres pousse à veiller à leur enchaînement logique, à mieux réfléchir aux arguments et aux conclusions, etc. Quiconque a déjà préparé un exposé écrit en sait quelque chose.

Il paraît évident que l'histoire même de la pensée est directement tributaire de l'existence de l'écriture. Tout usage

rigoureux de concepts, toute doctrine, voire toute idéologie, suppose l'écriture.

Le rapport à l'histoire est également lié au type de communication par lequel celle-ci devient accessible : dans la communication orale, il y a un lien personnalisé à l'histoire, dont l'interprétation est à chaque fois actualisée en fonction des besoins du présent. Par contre, le document historique crée une distance entre le passé et le présent et confronte le récepteur à l'histoire comme à un autre présent (celui de l'émetteur).

Deux types de société

Si la communication orale et la communication écrite représentent deux techniques de communication, instaurent deux voies de connaissance et engendrent deux attitudes d'esprit, elles fondent également deux types de société. Dans une société où domine la communication orale, le respect de la personne, des relations personnelles et de la parole proférée sont de la plus grande importance. C'est le « vieux » qui sait le plus, parce qu'il a vécu le plus longtemps. Dans une société dominée par l'écrit, la parole proférée perd de son importance aux dépens de la parole écrite. Ce ne sont plus les vieux qui savent le plus, mais celui qui s'est « documenté » le plus, qui est « l'expert ». Si la société orale penche vers la gérontocratie, la société écrite penche vers l'*expertocratie*. Dans une société à communication orale, où la solidarité est la valeur suprême, l'individualisme (excessif) caractérisant toutes les sociétés occidentales contemporaines n'est guère concevable.

Résumé

En passant en revue quelques-unes des caractéristiques d'une civilisation orale et d'une civilisation écrite, il est apparu que la pratique de la lecture et de l'écriture transforme l'homme sur le plan psychologique, cognitif et social, à telle enseigne qu'il connaît une nouvelle manière d'être. Le conflit entre les générations que nous observons dans les villages est aussi, et

peut-être même surtout, dû au conflit entre ces deux manières d'être.

L'homme qui lit et qui écrit possède un outil puissant pour son développement personnel et social. Personne ne devrait en être privé à notre époque.

2. Plaidoyer pour l'écriture des langues nationales

Si l'utilité de l'écriture pour l'épanouissement de l'être humain est généralement reconnue, il n'est pas toujours aisé, dans les nations multi-ethniques de l'époque post-coloniale, de déterminer quelle(s) langue(s) doivent être mise(s) par écrit et enseignée(s) et dans quel ordre elles doivent l'être. Pourquoi transformer en cultures à écriture les nombreuses cultures nationales ? Pourquoi écrire les langues nationales dans un pays comme la Côte d'Ivoire ? Le coût est élevé, il est donc judicieux de se poser la question du rendement.

Dans les sociétés occidentales, il va en général de soi que l'enfant scolarisé apprenne à lire et à écrire dans sa langue maternelle. La situation est cependant toute différente dans les nouvelles nations post-coloniales. Dans ces pays, il y a en général une langue dite de grande diffusion, typiquement la langue du dernier colonisateur avant l'indépendance. Cette langue fait fonction de langue officielle et le plus souvent de langue de communication entre les différentes ethnies. Dans ce cas, ce qui paraît le plus raisonnable est d'alphabétiser les populations dans cette langue, qui non seulement permet la communication entre les ethnies, mais est également la porte sur le monde extérieur. Pourquoi alors s'occuper de l'écriture des langues nationales ? N'empêchent-elles pas l'ouverture au monde, en favorisant le repli des ethnies sur elles-mêmes ? Ne sont-elles pas un obstacle sur la voie vers la modernité, ou du moins quantité négligeable dans le processus du développement ? L'objectif qu'on veut atteindre, à savoir progrès et développement, ne peut-il pas l'être sans elles ?

Vivacité des langues nationales

Le premier argument en faveur de l'écriture des langues nationales est un simple constat : les langues nationales sont vivantes ! Certains se demandent peut-être si la promotion de l'écriture des langues nationales est un bon investissement dans la mesure où la pratique de ces langues irait en diminuant, notamment parmi la jeune génération, au point de disparaître à plus ou moins brève échéance. Or un simple séjour dans une région rurale convaincra tout un chacun que la très grande majorité des langues ivoiriennes sont bien vivantes. Instruments de communication parfaitement adaptés au milieu traditionnel, elles sont aussi parfaitement adaptables à la vie moderne, pour autant que l'homme qui s'en sert fasse l'effort d'utiliser toutes leurs potentialités, par exemple dans le domaine de la création de néologismes.

Gestion harmonieuse du bilinguisme scolaire

La gestion plus harmonieuse du bilinguisme scolaire que permet l'écriture des langues nationales est un second argument en faveur de leur mise par écrit.

Prenons l'exemple de l'enfant qui est scolarisé dans une région rurale en Côte d'Ivoire. Du jour au lendemain, lorsqu'il entre à l'école, cet enfant est forcé au bilinguisme, puisque c'est le français qui s'y parle obligatoirement. Or, au moment de sa scolarisation, l'enfant a une maîtrise insuffisante la langue française, dont il n'a aucun besoin dans la vie de tous les jours. Pourtant, à l'école, le français est à la fois objet et moyen d'enseignement, ce qui est une véritable gageure pour le maître ! La gageure n'est cependant pas moindre du côté de l'enfant, qui doit acquérir le français à la fois par l'oreille (pour comprendre), par la bouche (pour parler), par l'œil (pour lire) et par la main (pour écrire), sans parler du contenu qu'il est censé assimiler dans ces conditions !

A ce propos, l'expérience du Projet du Nord, un projet interdisciplinaire mené entre 1984 et 1990 dans 12 écoles du Nord de la Côte d'Ivoire est d'un grand intérêt, puisqu'il a

montré une issue à ce dilemme. Dans le cadre de ce projet, les enfants du niveau préscolaire ont été initiés, pendant deux ans, au raisonnement scientifique et aux opérations logiques par des activités ludiques, et ce dans leur langue maternelle. Les mêmes activités ont ensuite été reprises au niveau du Cours Préparatoire (première année primaire), en français cette fois.

Pour l'instant, cependant, dans l'école classique en Côte d'Ivoire, la lecture et l'écriture, de même que les opérations logiques nécessaires à ces apprentissages, au lieu de s'apprendre dans une langue que l'enfant maîtrise déjà, sont encore péniblement acquises dans une langue que l'enfant ne pratique pas, ou peu, en dehors de l'école. L'expérience de l'école risque donc de devenir une expérience traumatisante pour l'enfant, au lieu d'être pour lui un moyen d'épanouissement. Dans tous les cas, l'absence de la langue nationale à l'école contribue à déconnecter cette dernière de la réalité que l'enfant vit à la maison.

A cela s'ajoute le fait que l'orthographe de la langue française est extrêmement complexe. Si les enfants dont la langue première est le français rencontrent de grandes difficultés à maîtriser cette orthographe, à combien plus forte raison les enfants dont le français n'est pas la langue maternelle vont-ils buter sur ces difficultés. Elles se situent surtout au niveau de la discrimination graphique des homophones. En effet, le principe selon lequel un son correspond à un signe, principe utilisé dans l'orthographe des langues nationales, n'est pas respecté en français, dans la mesure où l'orthographe reflète l'histoire de la langue. Par exemple, la lettre *c* se prononce différemment selon son environnement, à savoir [s] devant les voyelles *e* et *i*, mais [k] devant les autres voyelles. À l'inverse, certains sons possèdent une multitude de graphies. Le record est probablement battu par le son /o/, qui connaît les douze graphies suivantes : *o*, *os*, *ot*, *ots*, *eau*, *eaux*, *au*, *aux*, *aud*, *auds*, *ault*, *aults*.

Ainsi, sur tous les plans, le français se présente d'une manière abstraite à l'enfant et entrave son développement cognitif. Le taux des bégayeurs et des dyslexiques, auquel s'ajoute celui des échecs scolaires au niveau primaire, en dit

long. Il montre en tout cas qu'actuellement en Côte d'Ivoire, l'école est devenue un instrument de sélection, qui exacerbe les différences, au lieu d'être un instrument d'éducation et d'épanouissement.

Si les enfants pouvaient être scolarisés dans la langue qu'ils maîtrisent le mieux et acquérir leurs premières connaissances dans cette langue, ils partiraient sur de meilleures bases dans la vie scolaire. Il n'est pas question d'exclure la langue française de l'école, mais de lui donner sa juste place. Une fois de plus, l'expérience du Projet du Nord a montré une voie à suivre, du moins dans le contexte rural.

Dans le contexte urbain, le problème de la gestion du bilinguisme scolaire est encore plus complexe, dans la mesure où les enfants vivent un multilinguisme souvent chaotique et défavorable à leur structuration intellectuelle et affective. Leur situation est donc différente de celle des enfants de la campagne, qui grandissent dans un milieu plus homogène. Elle demande une attention particulière de la part des autorités éducatives.

Participation de l'ensemble de la population

Troisièmement, ce que nous avons dit de l'alphabétisation en langue nationale dans le contexte scolaire vaut également pour l'éducation des adultes. En effet, une partie bien plus importante de la population pourrait ainsi accéder à l'éducation. La sélection opérée actuellement par le français pourrait alors être nettement diminuée. Parmi la population rurale surtout, les gens seraient alphabétisés dans la langue qu'ils pratiquent quotidiennement et maîtrisent parfaitement. Le jour où ils auront le désir d'apprendre à lire et à écrire le français, ils maîtriseront déjà la lecture et l'écriture en tant que telles et n'auront qu'à les apprendre pour le français. La transition au français sera donc grandement facilitée et le bilinguisme de l'individu géré plus harmonieusement.

C'est afin de faire participer plus activement la population locale à leurs projets que de plus en plus d'organismes interna-

tionaux d'aide au développement souhaitent utiliser les langues nationales. Leurs agents ont en effet constaté au cours des années que les réalisations de développement qui intègrent la communication dans les langues nationales ont de bien meilleures chances de réussir et d'avoir un effet durable.

Écriture et identité ethnique

En quatrième lieu, l'écriture des langues nationales est un puissant antidote contre l'effritement des sociétés ethniques provoqué par le gouffre qui se creuse entre les citadins et les villageois d'une même ethnie. Pour l'écriture de leur langue, les deux groupes ont en effet besoin les uns des autres : les villageois connaissent mieux les ressources de la langue, les citadins ont accès aux moyens permettant des réalisations en rapport avec la promotion de l'écriture (impression de littérature, distribution, etc.).

Existence de l'alphabet national

Grâce à l'alphabet national, qui a été élaboré depuis bientôt une quinzaine d'années par des chercheurs de l'Institut de Linguistique Appliquée (ILA) et de la Société Internationale de Linguistique (SIL), chaque langue ivoirienne peut désormais être dotée d'un alphabet scientifiquement fondé, donc écrite et aussi enseignée. Plus d'une vingtaine de langues ivoiriennes sont actuellement étudiées par les chercheurs de la SIL et de l'ILA, des matériaux pédagogiques, de même que des personnes capables d'enseigner étant disponibles dans bon nombre parmi elles. C'est surtout par manque de ressources financières que les programmes d'alphabétisation dans ces langues stagnent.

Intégration de la civilisation orale et la civilisation à écriture

La civilisation à écriture a été introduite en Côte d'Ivoire par le français, qui jusqu'à présent est resté la seule langue dans laquelle les Ivoiriens s'expriment par écrit. Si le français est entré dans l'oralité, puisque beaucoup le parlent sans l'écrire,

par contre les langues nationales, elles, n'ont pas leur part dans la civilisation à écriture. Ce fait a produit un déséquilibre, le français jouissant d'un prestige disproportionné, tandis que les langues nationales sont considérées comme des pis-aller, dont doivent se servir, et ce seulement oralement, ceux qui sont en bas de l'échelle sociale. Ce déséquilibre linguistique est un important facteur du déséquilibre social que connaît la Côte d'Ivoire. L'écriture des langues nationales et leur promotion officielle est susceptible de corriger ce déséquilibre linguistique et social. On assistera alors à une intégration harmonieuse de la civilisation orale et de la civilisation à écriture, chaque langue parlée par les Ivoiriens ayant part aux deux civilisations.

Dette vis-à-vis de l'humanité

Chacune de ces langues, loin de présenter des lacunes les rendant inaptés à servir d'instrument de communication à l'homme moderne, renferme en réalité une richesse d'expression unique et insoupçonnée. C'est un devoir vis-à-vis de l'humanité que de cultiver et de conserver cette richesse. En effet, la diversité de l'humanité est source de vie, alors que toute uniformisation est un appauvrissement, porteur de mort. La nature même qui nous entoure nous l'enseigne. Par exemple, dans le domaine de l'agriculture, nos efforts d'uniformisation ont certes apporté des gains rapides, mais se payent par des dégâts à long terme. Il en va de même dans le domaine intellectuel, social et politique : la diversité est porteuse de vie, l'uniformité porte en elle le germe de la mort.

Conclusion

Loin d'être une perte de temps ou un luxe qu'un pays en voie de développement ne saurait se payer, la promotion des langues nationales est la condition même d'un développement équilibré et harmonieux, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Néanmoins, l'épanouissement de l'individu et de la collectivité par le moyen de l'écriture et de la lecture des langues

nationales n'a rien d'automatique. Pour que les effets positifs de l'usage de l'écriture s'inscrivent de manière durable dans les mentalités, il faut absolument dépasser, dans la lecture comme dans l'écriture, le stade mécanique (déchiffrement et syllabation dans la lecture) et arriver au niveau de la construction du sens. Ce n'est qu'alors que la lecture et l'écriture sont réellement mises au profit du progrès de l'être humain.

Une fois pris en compte les enjeux, pour la communication et le développement, des deux canaux de communication que sont l'oralité et l'écriture, on peut alors réfléchir à la meilleure manière d'intégrer ces deux modes. Nous avons essayé de montrer qu'en Côte d'Ivoire, l'écriture des langues nationales est la meilleure voie vers l'intégration de la civilisation orale traditionnelle et de la civilisation écrite importée par le colonisateur. C'est en effet l'écriture des langues nationales qui va aider l'homme ivoirien à la fois à s'enraciner dans son terroir, avant qu'il ne soit trop tard, et à mieux gérer son ouverture au monde national et international. Elle permet un développement harmonieux, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Il n'y a pas de véritable progrès sans enracinement, pas plus qu'on ne peut sauter sans avoir un point d'appui. Mieux vaut alors « reculer pour mieux sauter », comme le dit l'adage. Le recul qu'il faut à l'homme ivoirien pour lui permettre de mieux sauter dans la modernité, c'est l'écriture des langues nationales.

Inge EGNER

Références bibliographiques

- Jack GOODY (éd.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge : University Press, 1976 (1991 reproduction par University of Microfilms International).
- Jack GOODY, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge : University Press, 1977.
- Jack GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Minuit, 1976.
- Maurice HOUIS, *Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- Pascal KOKORA, « Pour un modèle d'enseignement de concepts de base en vue d'une meilleure structuration de la pensée du jeune apprenant : Le cas du projet d'éducation préscolaire en langue maternelle dans le cadre d'un projet de développement intégré, dit Projet-Nord » (Symposium International de Yamoussoukro sur le thème *Rénovation de l'Enseignement des Mathématiques et Informatique en Afrique*, 13 au 18 avril 1987.
- *The Alphabet Makers*. SIL, 1990.

Ingeborg EGNER est docteur en linguistique de l'Université de Genève (Suisse) et membre de l'Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible (AWTB). Elle a fait un premier séjour en Côte d'Ivoire de 1977 à 1982, dans le cadre de la Société Internationale de Linguistique (organisme sœur de l'AWTB). De cette expérience dans le pays wobé, elle a ramené le manuscrit d'une grammaire qui est aujourd'hui un modèle pour l'établissement de la grammaire d'autres langues. Dès 1982, elle a écrit des articles sur les langues ivoiriennes et en 1987, elle a soutenu une thèse à Genève, intitulée *Analyse conversationnelle de l'échange réparateur en wobé, parler wee en Côte d'Ivoire*. (Berne/Francfort : P. Lang, 1988, 268 p.). Depuis 1989, elle travaille de nouveau en Côte d'Ivoire comme conseillère en linguistique et coordonnatrice pour les équipes de traduction, tout en menant un projet de traduction biblique dans une langue ivoirienne.

Être témoins^a

« Mais vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. »
(Ac 1 : 8)

Ce texte concernant la tâche missionnaire a été adressé tout d'abord aux premiers disciples du Christ. Ce furent ses dernières paroles sur terre, pour ainsi dire son testament. « Vous serez mes témoins ». Une constatation : qui est disciple est en même temps témoin. L'un ne va pas sans l'autre. Ce testament de Jésus nous concerne également. « Vous serez mes témoins ». J'aime beaucoup ce terme de « témoin » pour définir le missionnaire, l'envoyé et celui de « témoignage » pour la tâche apostolique. Le missionnaire est un témoin, c'est le contraire d'un marchand de vérité, d'un faiseur de prosélytes. Le témoin n'est pas un propagandiste. Le témoin, c'est quelqu'un qui dans sa vie fait l'expérience personnelle de la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde. Par ses paroles, ses actes et surtout son attitude, il essaie de mettre ceux ou celles qui ne connaissent pas le Christ en rapport avec l'Évangile tout en les respectant. Le témoin ne parle pas de lui-même, en premier, mais de Jésus.

a) Méditation donnée lors d'une Assemblée des délégués du Conseil Suisse des Missions Évangéliques.

Le témoin compte sur la communion avec d'autres chrétiens. Le rayonnement de la communauté est le meilleur témoignage. On en a fait l'expérience en Chine populaire où les communautés chrétiennes augmentent constamment sans avoir besoin de campagnes d'évangélisation.

Le témoin n'est pas un super-homme ou une super-femme. Il est conscient de sa faiblesse, de ses manques. Sa foi, bien que souvent faible, est authentique. Sa foi le pousse du côté de ceux qui souffrent, des exploités, des réfugiés, des affamés, etc. Nous n'établirons pas nous-mêmes le Royaume de Dieu sur terre, mais malheur à nous si nous ne dressons aucun signe concret de ce Royaume, des signes d'amour.

Le témoin ne fait pas de polémique contre d'autres religions. Il essaie de dominer ses préjugés. Il fait confiance à la force de l'Évangile annoncé d'une façon non-agressive.

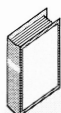
« Vous serez mes témoins à Jérusalem et jusqu'aux extrémités de la terre. » Dans son propre pays et au loin, les deux sont complémentaires. Mission universelle.

Pour cela, nous avons besoin du Saint-Esprit. Sans lui, il n'y a pas de mission. Une présence chrétienne dans le monde entier est, en somme, un miracle du Saint-Esprit : « Vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous ».

Roland DUMARTHERAY

R. Dumartheray a été de nombreuses années missionnaire en Chine (où il fut le dernier missionnaire de la Mission de Bâle), puis en Indonésie. Il a dirigé la Mission de Bâle, a été secrétaire de Pain Pour le Prochain (organisme d'entraide des Églises et missions protestantes de Suisse) à ses débuts, et secrétaire du Conseil Suisse des Missions Évangéliques jusqu'en 1993. Dans sa retraite active, il continue d'effectuer de fréquents voyages en Indonésie au service de l'Église dans ce pays.

RECENSIONS



Matthias PREISWERK

Apprendre la Libération Exemples d'éducation populaire en Bolivie

Genève : Labor et Fides, 1994, 448 p.

Après la longue nuit des dictatures militaires, les observateurs de la situation latino-américaine constatent, en cette dernière décennie de ce siècle, que malgré les progrès réalisés sur le chemin de la démocratie, les résultats restent bien au-dessous des aspirations qu'avaient les populations de ces régions au début de la décennie des années 80. Personne ne peut mettre en doute que la plupart des peuples d'Amérique latine ont avancé en matière de libertés civiques. Cependant, malgré le fait que la plupart des pays latino-américains essayent de sauvegarder les institutions civiques, il y a des gouvernements de facto dans certains pays qui ont suspendu l'ordre constitutionnel. Et force nous est de constater que les violations des droits de l'homme continuent. Malheureusement, les aspirations à une plus grande démocratie continuent d'être ajournées.

Cette évolution sociale et politique a été obtenue, en grande partie, grâce à l'effort de beaucoup d'associations bénévoles, d'organisations populaires très différentes, qui peu à peu ont ouvert des brèches à la démocratie. Quand on analyse la réalité sociale de la région dans les trente ou quarante dernières années, un des aspects qui frappe tout particulièrement est la croissance de la société civile. Ce secteur, « des organisations publiques non gouvernementales qui sont au service des intérêts populaires » (Gramsci), s'est développé de façon considérable. Comme nous l'a si bien fait remarquer Alexis de Tocqueville, dans son livre *La Démocratie en Amérique*, les associations bénévoles qui se trouvent à la base de la société sont essentielles pour la croissance et la consolidation d'une société respectueuse des droits civiques. Parmi les aspects marquants de cette évolution, il faut tenir compte de

la considérable augmentation du nombre d'organisations non gouvernementales qui ont passé d'un millier au début de la dernière décennie à plus de 13 000 actuellement. Ceci indique une tendance très forte qui a inévitablement des répercussions sur les structures de l'État, l'obligeant à une plus grande flexibilité, en diminuant les formes d'autoritarisme.

Cette évolution est le résultat de pratiques sociales très diverses qu'il ne nous incombe pas ici d'analyser. Ce qui nous intéresse avant tout est de mettre en relief la contribution apportée par différents groupes engagés dans la promotion de l'éducation populaire. Une des constantes de la courte histoire des pays latino-américains est précisément cet intérêt pour l'éducation du peuple. Une des utopies qui ont mobilisé plusieurs nations d'Amérique latine depuis la fin du XIX^e siècle et début du XX^e, a été que la transformation sociale de ces pays serait le fruit de la réforme de l'éducation, dont la priorité devait être l'instruction des secteurs défavorisés. Nous n'allons pas procéder à faire la critique de cette utopie. Malgré ses limitations il faut reconnaître que les exigences de ces divers programmes d'éducation populaire apportent non seulement des semences de démocratie mais sont à l'origine d'un grand pouvoir qui favorise le progrès de la démocratie et le développement social.

A partir de la deuxième partie de la décennie des années cinquante de ce siècle, les pratiques d'éducation ont reçu un nouvel élan grâce à la contribution apportée par Paulo Freire, le grand pédagogue brésilien. De même que l'on ne peut pas comprendre l'éducation populaire en Occident sans l'apport de Pestalozzi, dans la périphérie pauvre du monde (dont font partie les nations latino-américaines), Paulo Freire a été le mentor d'un nouveau tournant dans l'éducation populaire. Sa créativité sur le plan méthodologique ne saurait être niée et, chose encore plus importante, son œuvre a eu le grand mérite de susciter l'émulation. Depuis les débuts des années soixante, d'abord au Brésil, puis au Chili, et immédiatement après dans le reste de l'Amérique latine et des Antilles, une grande quantité de groupes se sont formés à ses méthodes et, par propre initiative, ont essayé d'apporter leur contribution à l'éducation des secteurs populaires.

Le mot « conscientisation » est entré dans la langue courante. La prise de conscience du fait que tout être humain est producteur de culture, qu'il a des droits, et qu'il possède les conditions nécessaires pour devenir non seulement un consommateur de connaissance, mais aussi un producteur de savoir, a apporté une dynamique particulière

aux pratiques de l'éducation dans notre milieu. Et, étant donné que selon la théorie de Freire la personne humaine ne se limite pas à la production de connaissance, mais elle a des droits inaliénables à la liberté et à la justice, il s'en est suivi une grande quantité de travaux de « conscientisation » qui ont contribué et contribuent encore de façon très positive au progrès de la justice sociale.

Depuis les débuts, l'expérience fondatrice de Paulo Freire à Angicos, a suscité l'intérêt de plusieurs groupes chrétiens qui ont voulu la reproduire dans leur milieu. D'abord au Brésil, le pays de Freire, puis dans l'ensemble de l'Amérique latine. On ne peut pas comprendre le grand développement des communautés ecclésiales de base dans les Églises chrétiennes, depuis la fin des années soixante, sans cette référence à l'éducation populaire. De la même façon, on ne peut pas comprendre l'impact de la théologie de la libération dans les secteurs populaires, sans prendre en considération la contribution de la méthodologie de Paulo Freire.

Ce livre de Matthias Preiswerk rend compte de cette double dimension des expériences d'éducation populaire en Bolivie pendant les dernières trente ou quarante années.

La Bolivie est un des pays latino-américains qui ont une histoire très riche du point de vue des luttes sociales. Le peuple bolivien a été très durement exploité d'abord pendant la domination coloniale espagnole et ensuite pendant le premier siècle qui suivit à l'émancipation politique. En 1953, la révolution nationaliste mise en marche par le Mouvement national révolutionnaire (MNR) a nourri l'espérance des paysans et indigènes de ce pays. Très rapidement on a compris qu'il fallait soutenir les orientations révolutionnaires avec des programmes qui seraient appliqués au niveau de la base sociale. Parmi ces programmes, l'éducation populaire était une priorité.

Matthias Preiswerk a étudié de façon très approfondie quelques unes de ces expériences en les analysant avec beaucoup de respect. Comme nous avons indiqué précédemment, des groupes chrétiens progressistes ont essayé d'apporter leur contribution au processus de transformation sociale à travers des projets éducatifs dont puissent bénéficier les classes populaires. Comme il ne pouvait pas en être autrement, la dimension théologique a fait irruption dans le développement de ces initiatives. C'est pourquoi il y a lieu de parler de l'éducation populaire comme « lieu théologique ».

Matthias Preiswerk connaît de très près la Bolivie, car il y est allé très jeune après avoir fini sa formation académique à Lausanne. On sent que c'est un amoureux du pays comme il l'est de l'Amérique latine. Son option sociale est claire, que ce soit comme pédagogue ou comme théologien, c'est au service des pauvres qu'il consacre sa plus grande attention. Et tant ses pratiques ecclésiales que sociales traduisent cette option. A ce sujet, il est intéressant de constater que bien que d'origine suisse, Preiswerk se situe dans la meilleure tradition latino-américaine d'éducation populaire, tant au niveau érudit que populaire. De la même façon, sa réflexion théologique a sa place dans le courant de la théologie latino-américaine de la libération.

Par conséquent, son livre est bienvenu. Dans cette œuvre on peut percevoir une nouvelle systématisation des éléments qui contribuent à développer l'éducation populaire. En dialoguant avec l'école systémique de Palo Alto (Bateson, Watzlawick, etc.), il fait entrer en jeu la réflexion des théologiens latino-américains les plus importants (Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Enrique Dussel et d'autres). Il signale qu'un des premiers pas et des plus décisifs dans le processus d'éducation populaire est d'apprendre à apprendre. C'est-à-dire qu'il ne suffit pas de « voir » la réalité, qu'il ne faut pas oublier que l'univers social n'est pas transparent mais opaque. Pour y pénétrer il est nécessaire d'utiliser les instruments appropriés. Il faut aller au delà de la description des situations dans lesquelles nous participons, et dans ce sens, nous sommes appelés à utiliser pertinemment les concepts analytiques, sans nous limiter aux concepts descriptifs. C'est ainsi que nous pouvons dépasser la conscience naïve, dominée par le « sens commun ».

Malgré cet effort, le processus d'éducation populaire doit ouvrir de nouveaux horizons. Comprendre la réalité en termes systémiques, l'analyser, nous engage dans un chemin nécessaire, mais cet effort doit être suivi par l'interprétation de la réalité. L'herméneutique est un champ très important de l'éducation populaire. A ce sujet, Preiswerk fait dialoguer la pensée occidentale de Paul Ricœur avec les travaux d'interprétation biblique élaborés en Amérique latine (Carlos Mesters, Pablo Richard, Severino Croatto et d'autres). Cet échange de perspectives et de trouvailles constitue une des parties les plus fécondes du livre.

Cependant, il ne suffit pas de savoir entrer dans la réalité (apprendre à apprendre), savoir l'analyser (apprendre à analyser), savoir l'interpréter (apprendre à interpréter). Dans les processus d'éducation

populaire, il est très important de savoir communiquer (apprendre à communiquer). Matthias Preiswerk fait entrer en jeu les théories du savoir communicationnel élaborées par des penseurs de l'École de Francfort, tels que Jürgen Habermas et Karl Apel. Il expose avec soin et attention le débat entre Enrique Dussel et Karl Apel, ce qui lui permet de s'arrêter sur la fascinante question de la relation entre la théologie de la libération et la pensée moderne. Il s'agit, essentiellement, du problème de l'interrelation et du dialogue entre les cultures, traité généralement de façon peu satisfaisante. Preiswerk se penche sur la question sous l'angle pédagogique (qui exige une réflexion philosophique et non seulement méthodologique), et aussi avec une optique théologique. C'est alors que l'éducation populaire devient « un lieu théologique ».

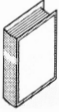
Cependant, l'éducation populaire a de nouvelles exigences : elle doit avoir comme point culminant une action transformatrice de la réalité de la part de ceux qui y participent (que ce soit les « éducateurs » ou les « élèves »). C'est-à-dire que l'éducation populaire doit nous conduire à « apprendre à transformer ». C'est un grand défi, surtout lorsque l'on prend en considération la réalité latino-américaine contemporaine, où certes les utopies ont une force mais où il n'existe pas de projets valables qui permettent de dépasser la situation qui domine la vie de ceux qui prônent ces utopies pour accéder à une nouvelle réalité sociale. Actuellement, en Amérique latine, le problème ne réside pas dans l'absence d'utopies (compte tenu des désirs de changement social toujours présents dans la vie des peuples, on pourrait même dire qu'il existe une « surproduction utopique »), mais un déficit de projets. En ces temps d'« ajustement structurel », orienté par les théories néolibérales, un des plus grands problèmes est de savoir comment briser cette camisole de force qui a été imposée sur la vie des peuples latino-américains.

Outre cette nouvelle conceptualisation de l'éducation populaire, le travail de Preiswerk a d'autres mérites. Il essaie d'aller au-delà de la « conscientisation ». La complexité et la taille des problèmes qui caractérisent la situation actuelle exigent, il est vrai, une prise de conscience claire des enjeux existants. En même temps, il est nécessaire de comprendre que l'irruption de nouvelles réalités (celles que les secteurs populaires veulent façonner, les utopies qui correspondent à leurs rêves et à leurs désirs) exige un nouveau langage. Dans ce sens, Preiswerk suit les chemins de Carlos Brandão, pour qui l'éducation populaire est une « forme de militance », dans laquelle « la

lutte est livrée par la parole». Cette parole ne répète pas ce que d'autres ont dit, mais découvre la réalité, la renouvelle et la transforme.

Cette parole est « bonne nouvelle », Évangile ! C'est donc, un « lieu théologique », parole qui se fait chair grâce aux pratiques de communication et de transformation. Et le livre de Matthias Preiswerk est une excellente contribution à la mise au jour de ce lieu théologique.

Julio DE SANTA ANA



Paul TILlich

Écrits contre les nazis (1932-35)

Paris : Cerf / Genève : Labor et Fides / Laval (Québec) :
Presse de l'université de Laval, 338 p.

La croix contre la croix gammée

Paul Tillich en lutte contre le confusionnisme païen

Il est heureux que le public de langue française puisse enfin avoir accès – et dans un seul volume – aux textes écrits par Paul Tillich pendant l'instauration du nazisme dans son pays d'origine. C'est la publication de *La décision socialiste* qui lui vaut d'être destitué de sa chaire à l'université de Francfort, première étape vers l'exil pour les États-Unis.

Que ce soit dans cet ouvrage de philosophie politique, dans des articles ou des lettres adressées au théologien Emanuel Hirsch – rallié à la cause national-socialiste –, on est frappé par la justesse du jugement et la profondeur de l'analyse. L'auteur dépasse l'indignation pour la lucidité sans concession à l'endroit de ce qu'il nomme le « *romantisme politique* ». Il décrypte le mouvement naissant à partir de ses soubassements idéologiques et fait intervenir le protestantisme en tant que composante culturelle de cette confrontation. C'est d'ailleurs le propre du contexte allemand où la pensée chrétienne a partie liée avec la pensée tout court, sans qu'une frontière soit établie entre les deux. Ce qui permet à la première de jouer pleinement son rôle, pour le meilleur et pour le pire.

Tillich décèle l'émergence d'un nouveau paganisme dans le nazisme, appuyé sur une attitude sacramentelle, privilégiant les

pouvoirs sacrés de l'origine : le sang, l'ethnie, la race. Le Führer étant le grand-prêtre de cette messe païenne. Face à ce vitalisme purificateur, le théologien de la culture oppose la forme, la droit et l'exigence inconditionnée dans l'attente de la justice à venir. Il s'agit, ni plus ni moins, du combat entre la version sécularisée de l'espérance biblique et évangélique et la résurgence du mythe originel.

Il n'hésitera pas à écrire, dès 1932 : « *Le protestantisme doit préserver son caractère prophétique et chrétien en opposant au paganisme de la croix gammée le christianisme de la croix. Il doit témoigner du fait que, sur la croix, le caractère sacré de la nation, de la race, du sang, du pouvoir est rompu et soumis au jugement.* » (Thèse 7 faisant partie des *Dix thèses sur le national-socialisme*), sans toutefois omettre que le luthéranisme allemand, trop empêtré dans la théologie des deux règnes, n'est pas préparé à assumer la transformation du monde à l'image du Royaume de Dieu. Et ce contrairement au calvinisme, plus armé pour contester tout pouvoir ayant prétention au sacré.

Thèses qui ne pouvaient qu'indisposer les théologiens « chrétiens-allemands » favorables au régime. Ces derniers se plaisaient à reconnaître une place particulière au peuple allemand dans la Création. Face à de telles prétentions, celui qui deviendra un des plus grands théologiens protestants du siècle oppose la reconnaissance de la finitude de toute réalité créée.

Ces *Écrits contre les nazis* offrent un bel exemple de théologie combative, en plein dans les débats périlleux et mortels de son époque. Une pensée vivante qui se dresse, bien structurée, face aux confusionnismes du temps.

Rémy HEBDING

(Recension parue dans *Réforme*, 16 avril 1994)



Le Centre de Recherches et d'Échanges sur la diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CRÉDIC) a été créé à Lyon en 1979 pour promouvoir l'étude scientifique de l'inculturation du christianisme en dehors de l'Europe, collecter la mémoire missionnaire et confronter par le dialogue les positions des communautés chrétiennes des diverses cultures. Il associe des universitaires, des acteurs de la mission et des personnes qui portent un intérêt à l'inculturation du christianisme.

Adresse : 31 Place Bellecour, F-69002 Lyon (France)

Le CRÉDIC se présente comme

♦ **Un centre de recherches universitaires**

Il travaille en lien avec la Faculté de Théologie de Lyon, où il est domicilié, et avec plusieurs autres centres, instituts ou institutions catholiques, œcuméniques et protestants.

♦ **Un carrefour de rencontres internationales**

Il organise chaque année une session de 3 jours. Les Actes de ces colloques sont publiés dans la collection du CRÉDIC.

♦ **Une mémoire du vécu missionnaire**

Il s'efforce de collecter tous les matériaux écrits et oraux d'intérêt historique, en coordination avec les instituts et organismes, et de recueillir la mémoire immédiate résultant des échanges entre les acteurs actuels de la mission.

♦ Un centre de publications

Collection des Actes du CRÉDIC

- *Iconographie, catéchisme et missions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (septembre 1983)*, présentation par J. GADILLE, Lyon 1984, 124 p. ill.
- *La presse chrétienne du tiers-monde, études de cas. Actes du Colloque de Gazzada (sept. 1984)*, présentation par J. GADILLE, Lyon, 1985, 193 p.
- *L'accueil et le refus du christianisme : historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart (septembre 1985)*, présentation de Marc SPINDLER, Lyon, 1986, 250 p.
- *Naître et grandir en Église : le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe. Actes du Colloque de Chantelle (Allier), suivis d'une bibliographie sur le Pacifique-Sud*, présentation de René LUNEAU, Lyon, 1987, 287 p.
- *École et missions extérieures. Actes de la VIII^e session du CREDIC à Salamanque (août 1987)*, suivis d'un rapport sur la situation actuelle des études et de la recherche missiologique en Espagne par Juan Roblès Diosdado, présentation de présentation de Paule BRASSEUR, Lyon, 1988, 409 p.
- *L'appel à la mission : formes et évolution, XIX^e-XX^e siècles. Actes du Colloque de Nimègue*, présentation par Jean-François ZORN, Lyon, 1989, 274 p.
- *Des missions aux Églises : naissance et passation des pouvoirs, XVII^e-XX^e siècles. Actes de la X^e session du CRÉDIC à Bâle (août 1989)*, présentation de Marc SPINDLER, Lyon, 1990, 303 p.
- *Femmes en mission. Actes de la XI^e session du CRÉDIC à St-Flour (août 1990)*, présentation par Marie-Thérèse DE MALEISSYE, fmm, Lyon, 1991, 370 p.
- *Science de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle. Actes de la XII^e session du CRÉDIC à Vérone (août 1991)*, sous la direction de Marc Spindler et de Jacques GADILLE, Lyon, 1992, 442 p.
- *Amérique latine et initiatives missionnaires chrétiennes (XVI^e-XX^e siècles). Actes de la XV^e session du CRÉDIC à Helva (août 1992)*, Lyon, présentation de Claude PRUDHOMME, Lyon, 1994
- *Missions chrétiennes et identités nationales. Actes de la session de Lyon (1993)*, Lyon, 1995
- *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIX^e et XX^e siècles). Actes de la session de Louvain-la-Neuve (août 1994)*, à paraître.

Éditions profac de la Faculté de théologie de Lyon

- Jacques GADILLE (dir.), *La mutation des modèles missionnaires au XX^e siècle*, Lyon, 1983
- Jean-Marie AUBERT et Gilles COUVREUR, *Mission et dialogue interreligieux*, Lyon, 1991.

Collection « L'Église aux quatre vents » (témoignages et souvenirs missionnaires), aux Éditions Beauchesne, dirigée par J. Gadille



L'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM), créée lors d'une Assemblée Générale les 22-23 avril 1994, a mis en route les 4 chantiers suivants :



Chantier n° 1

Les 100 mots de la mission

Recherche qui pourrait déboucher sur la publication d'un manuel d'accès aisé présentant des définitions simples, mais scientifiquement fondées, des mots-clé de la mission, comme par exemple apostolat, contextualisation, conversion, évangélisation, inculturation, œcuménisme, plantation, sécularisation, traduction, etc.



Chantier n° 3

Les sources de la missiologie

Articulé sur les deux chantiers précédents, cet inventaire tentera de préciser où et comment peuvent être trouvées les définitions d'un même concept missiologique selon des critères multiples : géographique, culturel, religieux, etc.



Chantier n° 2

Lieux de la missiologie

Dresser un inventaire des lieux où se conçoit et où se pratique déjà la missiologie dans l'espace francophone. Le document visé permettra à toute personne, ecclésiastique ou laïque, engagée dans la recherche ou la pratique, de trouver l'adresse d'un centre d'enseignement ou de recherche, d'une bibliothèque, d'un centre d'archives ou de documentation, le nom d'une revue ou d'un magazine, les coordonnées d'un réseau qui touche à la mission.



Chantier n° 4

Édition en français du livre *Transforming Mission*, de David J. Bosch

Ce chantier est présenté dans l'éditorial de ce numéro.

Colloque international sur la

Traduction de la Bible

organisé en commun par le CRÉDIC et l'AFOM

du **dimanche 3** (soir) au **mercredi 6 septembre**

« La Source », Raclaz

F-74520 Dingy-en-Vuache (Haute-Savoie)

(à 20 km de Bellegarde – à 30 km de Genève)

Prix : 195 FF par jour + 100 FF d'inscription

Inscriptions à renvoyer au plus vite au CRÉDIC

31 Place Bellecour, 69002 Lyon

en s'acquittant du droit d'inscription de 100 FF

(CCP Lyon n° 5953 62 F)

Renseignements complémentaires auprès du secrétariat

de l'AFOM, SME, route de Lausanne 335,

CH-1293 Bellevue (Suisse), ☎ 022/774.10.43,

fax 774.23.52 (international +41-22/...)

✱

Ouvrage conseillé comme introduction à la session :

Ype SCHAAF, *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique*.

Traduit du néerlandais par Antoinette et Marc SPINDLER.

Éditions des Groupes Missionnaires / Collection « Défi Africain » (CETA – HAHO – CLÉ), 1994, 285 p.

Dans les librairies religieuses

ou aux Éd. des Groupes Missionnaires,

CH-1175 Lavigny (Suisse)