

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

33
1997

Sommaire

Éditorial

Nancy FELIX 3

En guise d'appel à un partenariat nouveau: les artisans de paix au Rwanda

Hélène et Jacques KÜNG 7

Le Mouvement de Lausanne: la branche française tient colloque

Valence (octobre 1995) 25

• Qu'est-ce que l'Évangile ?

Henri BLOCHER 27

• Évangéliser la France :

une expression à clarifier

Neal BLOUGH 40

• «Lausanne» :

un point de vue sur l'évangélisation de la France

Claude BATY 53

Salvador de Bahia: dernière conférence missionnaire mondiale œcuménique du siècle

Jacques MATTHEY 61

Sommaires 74

Brèves 77

Éditorial

Nancy FELIX

Qui n'a pas décliné Mission en déplacement, déménagement, dépaysement, des mots qui, à leur manière, évoquent l'exode ? Mais l'actualité déplace les frontières que les témoins de la Bonne Nouvelle sont appelés à franchir. Des frontières géographiques, l'accent s'est porté sur les barrières culturelles. Rien que de banal si ce n'est que ce déplacement repose la question du rapport de la culture à l'Évangile. Et la Conférence de la Commission Mission et Évangélisation du COE qui vient de se tenir à Salvador de Bahia ne l'a pas esquivée. En effet, personne ne peut rester neutre dans son rapport à la culture, où qu'on se trouve dans l'éventail qui va des « militants de l'évangélisation » aux « passionnés de la culture », selon les termes de Samuel K. Ada, secrétaire à l'évangélisation.

Les premiers ont tendance à voir dans la culture un paramètre dont il faut tirer parti pour accroître l'efficacité de l'annonce de l'Évangile (la théologie de la croissance de l'Église n'est jamais très éloignée de l'idéologie du profit qui motive toute transaction commerciale !). Ainsi s'en tiennent-ils souvent à la langue et à l'ethnie qui délimitent pragmatiquement leur champ. Mais ce faisant, ils réduisent la culture à un outil. Quant au contenu de cette culture, ils auraient tendance à l'oublier, voire à le combattre. Et ils remplacent facilement la culture d'origine par une autre qu'ils

jugent plus conformes à ce qu'ils pensent être les enseignements chrétiens. L'aboutissement de tels procédés est double. D'une part, ils survalorisent l'appartenance ethnique, en particulier au détriment de l'histoire. Et c'est ce sur quoi débouche une certaine missiologie nord-américaine quand elle préconise des Églises qui soient des « unités homogènes ». D'autre part, ils imposent à celui qui reçoit l'Évangile un conflit intérieur entre sa culture et ses convictions chrétiennes, au risque d'un dédoublement dépersonnalisant.

Quant aux seconds, ils voient la culture comme constitutive de la création de Dieu pour assurer la vie des personnes en tant que société. À ce titre, la culture a rang d'agent de salut pour la communauté qui se reconnaît en elle. Plus encore, si l'on croit que le Christ est présent et à l'œuvre avant que l'Évangile soit annoncé, la culture comporte alors les ferments du salut. Cette position pose toutefois un double problème. D'un côté, elle tend vers une conception de la révélation comme immanente, c'est-à-dire vers une confusion entre présence salutaire de Dieu dans la culture et reconnaissance de la Bonne nouvelle de Jésus Christ. D'un autre, elle donne un rôle à la culture que l'histoire met au défi. Pour ne citer qu'un exemple, les récents événements relatés par l'article d'Hélène et Jacques Küng ne permettent pas de voir dans toute revendication culturelle la main salvatrice de Dieu.

Or la révélation de Dieu ne se confond pas avec la culture, pas plus qu'elle ne la réduit au rang d'instrument. En effet, la culture est le lieu nécessaire de la rencontre entre Dieu et les humains. Elle est le lieu qui la rend possible et qui lui donne sa forme. Et l'histoire fait de ce lien un contexte en mouvement.

En Occident, on ne vit plus « en chrétienté ». On peut se prendre à le regretter, si tant est qu'une telle réalité n'ait pas plus souvent fait obstacle à l'Évangile qu'elle ne l'a incarné. Les sources des valeurs qui sous-tendent notre culture se sont diversifiées. De ce fait, les choix se sont individualisés et par conséquent les convictions auxquelles ils donnent naissance, relèvent de plus en plus de la sphère privée. Et les convictions religieuses, fussent-elles chrétiennes, n'y échappent pas. Ce constat ressort des conférences données lors du colloque de Valence organisé par le Comité français de Lausanne. Dès lors, selon Pontien

Kabongo des Pères de Scheut (Belgique) qui ont une vocation missionnaire et multiculturelle, l'essentiel de la mission n'est pas tant de voir un très grand nombre d'individus adhérer à la foi en Jésus Christ, que de participer à la réalisation du dessein de Dieu, à savoir annoncer l'évangile de Jésus Christ **et** coopérer avec tous les humains qui partagent la vocation qu'advienne un Royaume de paix, de justice et de charité. C'est en évitant le dualisme monde/Royaume et en désenclavant la foi de la sphère privée que l'Église vivra vraiment sa mission.

À l'inverse, la dissémination de l'Église en d'innombrables dénominations compromet son témoignage. En effet, cette multitude de dénominations n'est-elle pas la reproduction au niveau institutionnel d'une religion qui sacrifie à l'idéologie ambiante selon laquelle les croyances chrétiennes ne sont que des options parmi d'autres dans le pluralisme des valeurs privées ? Dès lors, il leur devient impossible d'être ce lieu de la rencontre entre Dieu et ses créatures, cet espace où Dieu peut se rendre présent dans l'histoire des humains. Or ce qui compte, ce n'est pas ce que nous disons de Dieu ou ce que nous croyons présenter de son projet à nos contemporains, mais ce que eux voient dans l'image de Dieu que nous leur présentons. Cette image vaut bien le détour de notre réflexion.

Son goût à la fois pour l'écrit et le partage avec autrui, Nancy FELIX l'a formé (ou plutôt in-formé) à travers une maîtrise en lettres et un certificat d'études supérieures en sciences de la communication. Actuellement, elle concrétise ce double intérêt dans une activité d'enseignante de lettres à Genève et dans sa participation tant à la rédaction de la revue *Perspectives Missionnaires* qu'aux travaux de l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM).

En guise d'appel à un partenariat nouveau : les artisans de paix au Rwanda

Hélène et Jacques KÜNG

Face à l'ampleur de ce qui s'est passé, des deuils et blessures sans nom que porte le peuple du Rwanda, Hélène et Jacques Küng se demandent de quel droit écrire à propos de ce pays. Ils voient leurs mots comme des mots d'étrangers qui ne peuvent être que dérisoires : tentative risquée d'exprimer des sentiments d'incompétence, de dépassement et d'imprévoyance. Ce risque, ils le courent pourtant. Dans le foisonnement des témoignages, des analyses diverses, des positions antagonistes, des lectures inconciliables de l'histoire du Rwanda exprimées à l'intérieur ou à l'extérieur du pays, par des Rwandais ou des étrangers, ils tentent un récit personnel ; ils essaient de rassembler des jalons et de les partager, en signe de solidarité avec des Rwandais et Rwandaises **artisans de paix**.

Il nous semble que dans la presse, où voisinent parfois des raccourcis ethniques caricaturaux et des articles de fond nuancés, il n'y a guère de place pour les **artisans de paix** ; comme si une bonne analyse devait se garder de tout ce qui ressemble à de l'espoir. Il y a des exceptions cependant : la Revue *Dialogue*¹, la revue *Der Überblick*² et le numéro 32 de *Perspectives missionnaires* dont l'article de Roger Bowen *Le drame du Rwanda : une analyse missiologique*³ a particulièrement retenu notre attention.

Nous pensons aussi à deux documents produits par des groupes de travail associant Rwandais et étrangers. Les deux textes sont issus de rencontres qui rassemblaient, outre des participants étrangers, des Rwandais tant de l'intérieur que de l'extérieur du pays pour des démarches visant à un dialogue franc.

L'un a été écrit à l'instigation de la *Newick Park Initiative*, association anglaise spécialisée dans les démarches de résolution non violente des conflits, à l'invitation de laquelle un groupe a rédigé en juin 1996 une déclaration intitulée *Le rôle de l'Église dans la reconstruction du Rwanda*⁴ ; en voici l'un des points forts :

L'Église a un rôle prophétique dans la société, qui requiert impartialité, intégrité, sagesse, engagement et autonomie. Elle doit garder une distance critique vis-à-vis de toutes les institutions, y compris celle de l'État. Elle doit être transparente et honnête dans la collecte et la diffusion des informations, être pratique et active pour servir correctement la société⁵.

L'autre texte suscite des réactions très contrastées ; il s'agit de la *Confession de Detmold*, texte écrit en Allemagne par des chrétiens de différentes Églises, venus du Rwanda et d'ailleurs, réunis [...] du 7 au 12/12/1996 sur invitation du Dr Fulgence Rubayiza, aidé en cela par la communauté œcuménique de Hiddesen, pour prier et réfléchir ensemble sur leur engagement dans la construction d'un Rwanda harmonieux... »⁶ Dans ces deux documents, c'est l'espoir de (re)construction qui motive les participants à s'exprimer sur les fautes et les tâches des chrétiens. Le texte de la *Newick Park Initiative* parle de **l'Église** ; les signataires de la *Confession de Detmold* s'expriment en « nous », pour reconnaître, en tant que membres de l'une ou l'autre composante de la société rwandaise ou en tant qu'étrangers, les fautes vis-à-vis des autres groupes : « Le peuple rwandais ne pourra se réconcilier que si chaque composante accepte de s'agenouiller devant la souffrance de l'autre, de confesser devant l'autre son propre crime, et de demander humblement pardon à ses victimes. »⁷

Faire l'aveu de nos aveuglements

En voulant témoigner de l'existence et du travail des **artisans de paix au Rwanda**, nous nous savons contraints d'aborder la «question ethnique». En dépit de nos profondes réticences, nous acceptons cette contrainte parce que nous avons longtemps sous-estimé les implications et les conséquences réelles de cette notion théorique douteuse. Notre témoignage sera donc aussi aveu de nos aveuglements, puisqu'en tant qu'envoyés d'Églises nous avons personnellement participé à l'attitude globale de non-ingérence des Églises du Nord vis-à-vis des Églises au Rwanda, cette attitude si justement stigmatisée dans l'article de Roger Bowen⁸.

En 1980, nous avons été envoyés par les Églises protestantes de Suisse romande pour travailler au service de l'Église presbytérienne au Rwanda. D'autres envoyés étrangers, expérimentés et appréciés de leurs collègues rwandais, nous ont alors conseillé : «Ne posez pas de questions politiques à tort et à travers. Vous ne résoudrez rien et vous ne ferez que mettre en danger des collaborateurs rwandais : les services de sécurité de ce pays existent et sont craints. À vous il n'arrivera rien — sinon de devoir partir dans les vingt-quatre heures — mais vos amis sur place risquent l'emprisonnement au moins.» Ou encore ceci : «Prêchez l'amour du prochain ! Mais ne vous mêlez pas des applications pratiques.»

Nous avons respecté ces consignes de prudence, tout en réalisant que, dans le cadre de notre enseignement théologique, il fallait aborder des questions brûlantes, concernant par exemple les droits de la personne humaine ou les problèmes de pouvoir dans les Églises. Nous n'avons pas exigé des étudiants qu'ils s'expriment personnellement (même dans une classe de théologie, il pouvait y avoir quelqu'un chargé de «surveiller les autres»), ni qu'ils débattent de ces questions en public ; comme étrangers auxquels est parfois dévolu le rôle impertinent de fou du roi, nous avons essayé de poser les enjeux, et d'ouvrir ainsi des portes à une réflexion critique qui pouvait se poursuivre sans nous.

Nous avons entendu parler des «ethnies» au Rwanda peu avant d'y arriver. Les récits associaient à telle «ethnie» telle apparence, telle profession, voire telles compétences intellectuelles

ou tels traits psychologiques. Quelques semaines après notre arrivée, nous constatons déjà que ces schémas ne correspondaient à rien de concret dans les contacts que nous établissions peu à peu avec des étudiants, collègues ou voisins rwandais. Au contraire, ces schémas nous semblaient plutôt un handicap dans notre rencontre avec les gens, une sorte de brouillage radio dans notre lente construction de relations et dans notre perception — encore plus lente — des réalités du pays.

Nous n'étions donc pas très « endoctrinés », même si nous devions déjà combattre en nous la tendance à deviner si telle personne est de telle ou telle « ethnie », et pire à en tirer des conclusions sur cette personne. Notre exaspération à l'égard de la théorie ethnique n'a pu qu'augmenter lorsque nous vîmes au Musée de Butare un tableau comparatif mettant en parallèle, pour chacune des trois « ethnies » rwandaises, les données suivantes : hauteur en centimètres, largeur du nez, et quotient intellectuel. Un tel schématisme, un tel mépris ont beau sembler scandaleux, ils étaient étalés au Musée de l'Institut national de recherche scientifique. Ce tableau figurait là comme témoin du passé du Rwanda et des recherches des ethnologues, témoin en réalité des présupposés ingénument « scientifiques » de l'ethnologie européenne de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles⁹.

Ces présupposés-là, nous eûmes l'occasion de les découvrir explicitement dans un ouvrage recommandé comme « passionnant » par une amie européenne. Il s'agissait du livre de Paul del Perugia intitulé *Les derniers Rois mages*¹⁰. Ce livre évoquait avec lyrisme et admiration la culture des Tutsi (« Hamite ») considérée comme opposée et supérieure à celle des Hutu (« Bantou »). Les Tutsi étaient présentés comme une population supérieure parce que venue du Nord et apparentée aux « plus hautes civilisations » indo-européennes. Dans le même style, nous eûmes l'occasion de découvrir le roman d'Omer Marchal intitulé *Afrique, Afrique*¹¹, hymne à la louange des Tutsi tels que les rêve un ethno-romanisme européen, friand d'aristocratie, insatisfait des démocraties modernes.

Les « ethnies » : une théorie contestable aux conséquences réelles immenses

Le manque de sérieux de ces tableaux romantiques nous incitait à penser que ceux-ci n'avaient d'intérêt que comme témoins d'une pensée folklorique néfaste par le passé certes, mais trop absurde pour être dangereuse au présent. Les « tueries ethniques » de 1959, 1962, 1973 n'appartenaient-elles pas elles aussi au passé ? Nous ne nous rendions pas compte de ce qu'un passé récent, douloureux et censuré, porte de souffrance et de conflits non résolus. Nous nous étonnions de l'importance que certains collègues européens ou américains accordaient aux « ethnies » ; cela nous semblait peu sérieux.

En 1986, un ami rwandais nous a fait lire un recueil d'articles intitulé *Au cœur de l'ethnie*¹². L'étude de ces articles nous a aidés à prendre conscience de ce qui nous exaspérait dans nos lectures antérieures : ce présupposé ethnologique européen selon lequel il y a au Rwanda une « ethnie supérieure » à une autre parce que « civilisée » et donc — toujours selon ce présupposé — non africaine dans ses origines. La théorie de la « supériorité ethnique » dévoilait ainsi son mécanisme.

Mais ces articles allaient plus loin : ce qui avait été lu comme « ethnies » par la science européenne, c'était peut-être d'abord des catégories sociales. Les recherches sur le Rwanda ancien tendent à montrer qu'il y avait passage possible d'une « ethnie »/catégorie sociale dans une autre, et que les clans du Rwanda ancien traversaient les divisions « ethniques ». En outre, les groupes en question parlent la même langue, partagent la même culture, la même religion ; même si des proverbes traditionnels rwandais expriment clairement une méfiance ou un antagonisme entre Tutsi et Hutu, cet antagonisme est d'abord social, non « ethnique ». Enfin, les répartitions n'étaient pas forcément semblables d'une région à l'autre : le Rwanda peu avant la colonisation n'était pas un système uniforme. Le système de clientélisme ou de suzeraineté (*ubuhake*) reliant, par le prêt de bétail, des Tutsi et des Hutu ne semble pas avoir été aussi uniforme, ni aussi systématiquement répandu que ne le suppose, par exemple, l'ouvrage de Paul del Perugia. L'uniformisation et le regroupement systématique en

« ethnies » — au détriment d'autres réseaux d'appartenance sociale — semble avoir eu lieu à l'époque coloniale.

Théorie d'une « supériorité ethnique », théorie des « ethnies » tout court. Nous découvrions à quel point toutes deux sont contestables, et étaient contestées dans les milieux scientifiques. Du coup, nous imaginions que le procès de ces théories était fait, et même largement connu. À cette naïveté s'en rajoutait une autre, dont nous n'avons pris conscience qu'après les terribles événements des années 1990 : nous n'avions rien compris à l'implantation effective de cette théorie, fût-elle contestable, et de ses conséquences dans l'histoire et l'expérience des hommes et des femmes du Rwanda.

Ce que nous n'avons pas su voir...

Entre 1986 et 1995, nous avons eu l'occasion de rencontrer en Suisse des Rwandais(es) exilés de chez eux depuis 1959, 1962 ou 1973, en raison de leur appartenance à une « ethnie ». Une étiquette « ethnique » leur valait d'être apatrides, non reconnus comme Rwandais. Malgré les doutes profonds que nous inspiraient les « théories ethniques », nous ne pouvions que reconnaître la douloureuse réalité d'une discrimination « ethnique » dans la vie de ces personnes. Nous avons alors pensé que l'exil avait donné à ces ressortissants rwandais non reconnus comme tels une « identité ethnique » que n'éprouvaient peut-être pas les Rwandais restés au pays. Nous avons en effet été frappés, lors de notre premier séjour, et de la difficulté à identifier les gens comme appartenant à telle ou telle « ethnie », et de la présence de nombreux couples et familles « mixtes » et se reconnaissant comme tels.

Lors de notre premier séjour, les Rwandais de l'intérieur du pays nous avaient-ils parlé de problèmes « ethniques » ? Rarement, et jamais en public. Autant certains expatriés américains ou européens dissertaient volontiers des ethnies, autant les Rwandais étaient discrets à ce sujet. Mais nous avons entendu — en privé — des récits de discrimination : difficultés par exemple pour des familles tutsi de voir leurs enfants accéder à une formation secondaire. De tels récits existaient aussi à propos de

discriminations régionales : les places dans les écoles secondaires étaient plus facilement attribuées à des élèves du Nord que du Sud du pays. Nous avons également entendu des récits de traditions censurées : tel étudiant connaissait par son grand-père des poèmes anciens plutôt mal vus parce que rappelant l'époque de la monarchie. Enfin, nous avons entendu quelques récits des « troubles ethniques » des années récentes. Récits de détresse, d'attaques, de fuite, de maisons détruites ; récits d'entraide aussi : comment telle personne, telle famille avait sauvé telle autre.

Récits que nous entendions « au passé simple », comme une histoire révolue. Est-ce à cause de notre propre histoire d'Européens ? « Plus jamais cela », voilà ce que nos parents nous ont enseigné à propos du génocide perpétré par les nazis et leurs complices contre le peuple juif. Nous imaginions donc que cela ne pourrait plus se passer « au présent ». Cette candeur nous a valu d'être complètement désemparés par la tragédie yougoslave, avant de rester sans voix devant le génocide rwandais. Nous nous demandons maintenant à quel « passé » nos interlocuteurs rwandais se réfèrent. Peut-être qu'eux se doutaient que ce passé pouvait revenir, que des « troubles ethniques » pourraient se reproduire. Nous, nous n'avons pas su le voir, nous n'avons pas su les entendre.

À fin 1994, une amie rwandaise nous a révélé un autre pan de cette réalité dont nous étions si ignorants. Elle évoquait l'enseignement de l'histoire du Rwanda dans les écoles primaires rwandaises depuis l'indépendance. Ni la monarchie traditionnelle, ni la colonisation n'étaient évoquées. L'histoire du pays commençait en 1959 ! Toute évocation antérieure — par exemple par des poèmes, des danses ou chants prisés à la cour royale — était censurée : on ne parlait qu'à demi-mot de la monarchie, la « tyrannie antérieure » dont le peuple rwandais avait été libéré en 1959. Pour les élèves dont l'étiquette « ethnique » était associée à l'étiquette de ce régime honni, cela provoquait l'impression effrayante d'être coupable d'on ne sait quel crime. Impossible, pourtant, d'en parler, ni de poser des questions.

Des récits entendus en 1995-96 pourraient faire craindre que l'histoire ne soit maintenant présentée « à l'autre extrême » : éloge unilatéral du Rwanda traditionnel, pré-colonial ; négation d'un quelconque apport positif du régime au pouvoir depuis

1959; éloge du « Rwanda nouveau » éclos depuis 1994. Quand donc sera-t-il possible, au Rwanda, de prendre en compte les histoires de ce pays, les mémoires diverses de ses habitants, exilés ou non, et de démonter la mécanique d'exclusion qui, en envahissant les récits du passé, menace le présent et l'avenir ?

Autre élément encore dont nous sous-estimons l'importance : les influences mutuelles du Rwanda et du Burundi. Nous avons entendu des récits de troubles ethniques dirigés contre des Tutsi rwandais qui avaient dû se réfugier au Burundi, mais nous avons aussi entendu des récits de réfugiés Hutu venus du Burundi. Récits d'exclusion de part et d'autre. Détresses symétriques qui n'ont pas favorisé un rapprochement entre « ethnies », ni une discussion sérieuse et publique sur les relations entre « majorité » et « minorité », ni la recherche d'un partage du pouvoir équitable et respectueux des droits humains fondamentaux.

Il est possible que toute velléité de changement, au Rwanda en faveur d'un partage du pouvoir avec les Tutsi, et au Burundi en faveur d'un partage du pouvoir avec les Hutu, se soit heurtée, dans l'un et l'autre cas, à l'argument sans appel : « Partager le pouvoir ici au Rwanda avec les Tutsi ? Vous n'y pensez pas ! Voyez comment ils traitent les Hutu au Burundi ! », « Partager le pouvoir ici au Burundi avec les Hutu ? Pas question, ce serait notre mort : voyez comment ils traitent les Tutsi au Rwanda ! »

Non-ingérence ou neutralité ?

Prendre conscience après coup de ce que nous n'avions pas su percevoir : sentiments d'incompétence, de culpabilité. Sentiments éprouvés probablement par bien des Européens engagés dans un partenariat avec des Rwandais. En ce qui concerne la relation que nous avons vécue, au travers du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande, ces sentiments n'ont pas facilité la reprise des relations avec les Églises rwandaises, après le génocide et son inimaginable lot de victimes, après le départ en exil d'une part importante de la population emmenée par les milices et les anciennes forces armées rwandaises.

Reprendre contact depuis la Suisse, mais comment ? Avec qui ? Les nouvelles accablantes qui parvenaient de l'intérieur du

Rwanda à la fin de l'été 1994, les listes de victimes, mais aussi des noms de bourreaux, voisinaient avec les appels venus des cercles d'exilés tout juste arrivés au Zaïre voisin, et dont le récit des événements contredisait celui des rescapés de l'intérieur. Plus précisément, les nouvelles des exilés ne soufflaient mot, ni d'un génocide, ni de traque systématique des Tutsi et des Hutu modérés organisée par le gouvernement rwandais qui venait de se replier au Zaïre — traque dont les médias révélaient peu à peu l'ampleur. Dans les récits des exilés au Zaïre, il y avait eu guerre normale, puis défaite, puis exil devant l'invasion du Rwanda.

Que faire : rester neutres ? Garder un contact distant avec les uns et les autres au nom d'une bienveillance chrétienne ? Tout était impossible, invivable : tant la neutralité que le parti pris. Ce qui émergeait de ces nouvelles accablantes et opposées, c'est que nous ne pouvions, comme partenaire ecclésial, que prendre en compte ces récits, exprimer notre peine et notre tristesse devant la peine combien plus forte des victimes. Mais lesquelles ? De toutes les victimes : n'est-ce pas faire preuve d'une neutralité qui ne veut rien savoir de ce qui s'est passé ? Des victimes de l'intérieur : n'est-ce pas nier la souffrance des Rwandais chassés de leur patrie ? Des victimes de l'extérieur : n'est-ce pas nier la souffrance des rescapés de l'intérieur, et l'implication des autorités en fuite dans l'organisation du génocide de 1994 ?

Il n'est pas question de rester neutres devant un génocide ! Le problème, c'est que certains Rwandais niaient qu'il y ait eu génocide, et considéraient l'emploi même de ce mot comme un alignement aveugle sur la propagande des « envahisseurs » du Rwanda. Quant aux Rwandais qui avaient survécu au génocide, y avaient perdu les leurs, portaient encore la marque des coups et le souvenir des sévices, ils recevaient comme une blessure supplémentaire l'affirmation que « le mot **génocide** fait problème ».

Des visites ont eu lieu : une délégation des partenaires européens de l'Église presbytérienne au Rwanda s'est rendue en octobre 1994 dans le pays, puis au Zaïre. L'acte de visite était important ; le fait de venir d'abord écouter a permis d'entendre des récits différents et de percevoir un peu de la gravité de ce qui s'était passé. En tant que participant à cette visite, l'un de nous a écrit à son retour : « Après ce séjour, je ne peux pas avoir la

prétention d'être pont entre les uns et les autres, mais je peux témoigner de la grandeur du fossé qui les sépare.»¹³

De la part des non-Rwandais, les attitudes ont été très diverses : pour certains, le souhait de « rester neutres ». Pour d'autres au contraire, une volonté de rapprochement unilatéral avec des victimes : victimes du génocide ou victimes du nouveau régime, avec dans l'un et l'autre cas des justifications idéologiques contestables. Pour d'autres encore, un sentiment de peine, de cassure, d'irréparable, en-deça d'une quelconque « prise de position ». Pour certains, ce sentiment de peine et d'irréparable a exclu toute reprise de contact avec des Rwandais, alors que pour d'autres, il a au contraire permis, peu à peu, une reprise de contact.

L'«ingérence» peut-elle être fraternelle ?

Au-delà d'un dialogue laborieusement renoué, à partir d'un sentiment partagé de peine et d'irréparable, comment les relations entre les Églises au Rwanda et ailleurs vont-elles se poursuivre ? Passer d'une habitude de « non-ingérence » à une ingérence, fût-elle fraternelle, n'est pas chose simple. Les chrétiens rwandais de l'intérieur du pays, attelés à reconstruire des communautés, des relations, des maisons, et des cœurs, peuvent trouver blessante cette « ingérence » toute neuve des partenaires étrangers. Ceux-ci font figure de Pharisiens « qui avalent le chameau et retiennent le moucheron. » Ils n'ont jamais parlé du problème des réfugiés de 1959 ou 1973. Ils n'ont rien dit dans les années 1990 et suivantes au Rwanda, alors que les violations des droits de l'homme s'aggravaient, et que le gouvernement tolérait ou encourageait une propagande génocidaire.

Après les horreurs qui ont laissé le pays exsangue, un nouveau gouvernement est installé, incapable d'éviter tous les dérapages, mais n'ayant jamais planifié ni exécuté de génocide, contrairement à son prédécesseur. C'est le moment que choisissent les partenaires étrangers pour demander : qu'en est-il des droits de l'homme ? Les Églises exercent-elles leur fonction critique ? Que faites-vous pour les réfugiés ? N'y a-t-il pas de discrimination ethnique dans vos paroisses ? etc. Nous avons même entendu le cas d'un organisme partenaire d'une des Églises au Rwanda, qui a

insisté pour que cette Église rétablisse dès que possible des relations avec les réfugiés ayant quitté le Rwanda en 1994, et se préoccupe de favoriser leur retour. Un retour massif de réfugiés a eu lieu suite aux événements de fin 1996 dans l'Est du Zaïre ; l'organisme en question a alors vivement critiqué l'Église rwandaise en disant que ce retour se faisait de manière trop hâtive et mal organisée.

Peut-on alors s'étonner de l'écœurement des partenaires rwandais ? Les partenaires du Nord semblent n'avoir ni mémoire, ni pudeur, ni sens du ridicule, et manquent parfois cruellement de tact et de respect.

Résistance et interpellation fraternelle

Ce qui est en jeu, au-delà de l'ingérence ou de la non-ingérence des Églises partenaires, c'est la résistance que les Églises au Rwanda — et ailleurs aussi ! — peuvent développer vis-à-vis des pouvoirs en place dans la société où elles vivent. Résistance peu développée au Rwanda pour des raisons évoquées par Roger Bowen : une spiritualité qui s'est développée en dehors des questions sociales et politiques ; une grande présence et puissance matérielle des Églises. À première vue cela semble contradictoire, mais les deux phénomènes ont joué un rôle.

En ce qui concerne l'implantation matérielle des missions puis des Églises au Rwanda, elle s'appuyait sur une vision globale du témoignage chrétien : annoncer la Bonne nouvelle du salut veut aussi dire soigner les malades, proposer une formation aux enfants et aux jeunes, développer l'agriculture. La construction d'hôpitaux, d'écoles, de projets agricoles, allait dans ce sens. Et les missions, puis les Églises, contribuaient ainsi aux infrastructures du pays. Dès 1975, ces objectifs ont rencontré ceux du Mouvement révolutionnaire national pour le développement (MRND), parti du président Habyarimana qui chaque année proposait une action prioritaire (adductions d'eau ; campagnes de vaccination ; lutte anti-érosive ; développement des cultures vivrières, etc.). Il semblait donc assez normal aux Églises, avec leurs hôpitaux, écoles et projets agricoles, de se trouver alliées de fait de ce parti au pouvoir dans le pays. Mais sous cette unité

idéologique se dissimulaient des pressions, manœuvres et alliances pour le maintien de privilèges liés à cette collaboration : une Église n'avait aucune chance de conserver une certaine marge de manœuvre dans la gestion de ses écoles ou hôpitaux (en y nommant du personnel ou y plaçant des élèves de son choix) si ses responsables n'étaient pas en bons termes avec les responsables politiques. Cette situation renforçait la concurrence entre Église catholique et dénominations protestantes moins largement installées dans le pays, concurrence qui se jouait « devant » le pouvoir politique. De cette nécessité d'être en bons termes avec le pouvoir, jusqu'à une censure, chez les dirigeants ecclésiastiques, de toute critique envers le pouvoir politique, il n'y a qu'un pas, souvent franchi.

Ainsi, la critique politique et la militance pour les droits de la personne humaine ont été le fait, dans les Églises, de personnes non liées au pouvoir ecclésiastique. C'était nettement le cas dans les années 1990-1994. Comment les Églises vont-elles développer maintenant une attitude critique envers le pouvoir ? L'habitude n'en a pas été prise auparavant ; mais la situation continue à l'exiger, ainsi que le rappelle Tharcisse Gatwa à propos des responsables religieux :

S'étant tus ou mal exprimés hier, le test que doivent passer les leaders, anciens ou nouveaux, aujourd'hui, est éprouvant : il s'agit de faire comprendre aux acteurs politiques que le droit à la vie n'est pas négociable, que toute violation qu'elle vienne des Interahamwe, des escadrons de la mort, des réseaux zéro, de la garde présidentielle ou des soldats de la nouvelle armée rwandaise, est inacceptable !¹⁴

Du fait de leur passé et de la compromission de nombre de leurs responsables avec l'ancien régime, les Églises suscitent une certaine méfiance de la part de partisans du nouveau régime en place depuis juillet 1994. À vrai dire, la position de personnes ou institutions critiques à l'égard de l'actuel gouvernement rwandais est difficile : quiconque critique l'actuel gouvernement risque de se voir accusé d'être un partisan de l'ancien régime, voire un complice du génocide. Ces accusations guettent même les défen-

seurs des droits humains déjà vigilants et critiques sous l'ancien régime ; elles sont donc d'autant plus vives à l'égard d'institutions qui, comme les Églises, n'avaient que trop peu élevé la voix contre les abus du régime précédent.

La tâche n'est donc pas facile pour certains groupes ou responsables d'Églises qui s'efforcent, malgré les reproches extérieurs et les tensions internes, de se situer de façon critique par rapport au pouvoir politique¹⁵. Une «ingérence fraternelle» des Églises partenaires aurait pour tâche de faire écho à ces voix critiques dans le pays et les Églises, et de leur apporter ainsi un soutien. Mais une ingérence fraternelle n'a de sens que si elle fait place aux critiques et interpellations que les Églises au Rwanda ont à adresser à leurs partenaires du Nord au sujet des compromissions de ceux-ci avec les pouvoirs en place chez eux, pouvoirs économiques, politiques, diplomatiques, etc. Le dialogue critique avec les pouvoirs et la résistance constructive face à tout système producteur d'injustices sont actuellement aussi urgents (si ce n'est plus !) dans les pays du Nord qu'au Rwanda. Pour mener ce combat, les Églises ont besoin de se savoir en communion de foi, d'espérance et d'amour, en communion de résistance !

Les histoires d'espoir et les récits de détresse

Il importe donc de faire connaître les artisans de paix et d'espoir au Rwanda, de rappeler qu'ils ont existé et existent encore. Sous la chape de plomb de cet «ethnisme» qui semble emprisonner toute l'histoire du Rwanda, des récits de résistance surgissent. Histoires d'avant, pendant ou après le génocide. Histoires de celles et ceux qui, parfois au prix de leur vie, ont dénoncé les appels à la haine, caché des personnes recherchées, aidé des victimes désignées, en transgressant les barrières ethniques. Histoires à propos desquelles une religieuse rwandaise nous disait : « Il faut nous souvenir de ces gens, raconter leurs histoires. Ils sont notre espoir. » L'abbé Modeste Munghwarareba exprimait la même conviction dans un article écrit peu après le génocide :

Ils sont nombreux les actes d'héroïsme vécus par des inconnus, au fin fond des collines, là où la presse et la télévision n'arrivent pas. Plusieurs martyrs dans le conflit ne sont connus que de Dieu seul. Ils ont refusé de pactiser avec les assassins. Pour bâtir son avenir, le Rwanda devra mettre en lumière et faire l'éloge de tous ces exemples de bonté et de compassion...¹⁶

Ces récits d'entraide cassent les schémas « ethniques », pulvérisent leur soi-disant valeur d'explication facile, pour des politiciens en recherche de pouvoir comme pour un public européen en mal de logique.

Il y a d'autres récits dont il faut faire écho : des récits qui ne sont pas d'abord porteurs d'espoir, mais de détresse. Ce sont les récits, plus secrets, parfois censurés, dits à mots couverts, des gens « pris entre deux », qui pleurent parmi leurs proches des victimes des miliciens et des victimes du FPR. Ainsi ce jeune homme, étiqueté Hutu parce que son père l'était déjà, mais dont la mère et le jeune frère, considérés comme Tutsi, ont péri durant le génocide, dans des conditions atroces ; son deuil ne lui donne pas droit d'être reconnu par certains Tutsi comme « des leurs » ; comme il est critique envers certains alignements des Églises sur le nouveau régime, il est mal vu : rejeté deux fois, et habité de peur, pour lui bien sûr, mais surtout pour la vérité qui semble condamnée à ne jamais être dite... Ou encore, l'histoire d'un homme qui avait caché chez lui des Tutsi menacés par les miliciens : dénoncé par des voisins, il fut condamné à voir exécuter devant ses yeux les personnes qu'il avait tenté de sauver ; il en a presque perdu la raison. Après l'arrivée du FPR, il a été mis en prison, « parce que des gens ont été exécutés dans sa maison » ; les témoins en sa faveur n'ont pas été écoutés.

Récits enfin, censurés, de ceux qui pleurent des proches victimes du FPR. Victimes de représailles, de vengeances, de « dérapages » ou de froides exécutions. Victimes dont on ne se souvient pas, ou pire, dont on prétend qu'elles n'ont pas existé. A qui évoque ces victimes-là, certains partisans de l'actuel régime au Rwanda reprochent de s'aligner sur les thèses de milieux d'exilés qui parlent de « double génocide » pour minimiser celui de 1994, ou qui nient absolument qu'il y ait eu génocide au Rwanda

entre avril et juillet 1994. Riposte compréhensible, mais désastreuse pour la reconnaissance de toutes les victimes.

Parler, écouter, être écouté: le combat des *artisans de paix*

Quand pourra-t-on parler de tout cela, dénoncer tous les crimes quels que soient les auteurs, dénoncer le génocide, sa planification, son exécution, mais aussi les crimes commis par ceux qui ont chassé les auteurs du génocide ? Quand pourra-t-on pleurer toutes les victimes ?¹⁷ Quand pourra-t-on dénoncer les crimes d'une des parties sans être accusé du coup de nier ceux de l'autre ?

C'est la demande répétée des militants des droits humains, de celles et ceux que nous appelons **artisans de paix** qui luttent contre les divisions créées ou entretenues entre Rwandais, qui luttent pour la vérité et la justice pour tous, et contre l'impunité des criminels quels qu'ils soient ; qui luttent aussi pour que la détresse, d'où qu'elle vienne, puisse être dite et non réprimée. C'est par exemple le travail du théologien catholique Laurien Ntezimana, responsable du « Service d'Animation Théologique » du Diocèse de Butare. L'action de L. Ntezimana et de ses collaborateurs va dans le sens d'une parole redonnée aux gens, d'une prise de parole possible, d'une écoute mutuelle possible ; un « travail de vérité »¹⁸ auquel ils se sont attelés depuis des années, malgré la méfiance des « extrémistes » de tous bords. Travail auquel ils se donnent avec une énergie encore accrue par la tragédie récente et les difficultés actuelles.

Vis-à-vis d'eux, nous n'avons pas le droit de désespérer

Les médias, nous l'avons dit, laissent peu de place à l'espoir. Ce qui semble en ressortir, c'est que le pessimisme s'impose comme la seule attitude crédible ou intelligente. L'espérance serait-elle donc une attitude irresponsable ou illusoire ?

Nous devons reconnaître nos erreurs. Mais nous devons aussi impérativement donner écho aux démarches de vérité et de paix, être témoins des **artisans de paix**. Car ceux qui ont avantage à ce que le Rwanda reste en état de guerre et d'injustice ont tout

intérêt aussi à ce que l'existence même d'**artisans de paix** au Rwanda soit niée. C'est dans ce piège que nous risquons de tomber, nous Européens qui craignons de nous fourvoyer à nouveau, de nous aveugler, de nous illusionner, de pécher par optimisme. C'est le piège qui guette aussi nos médias, soucieux de sérieux et de crédibilité. Or le pessimisme fait sérieux.

Mais attention, la « neutralité » que nous adopterons, si nous nous méfions des signes d'espérance au Rwanda, ne sera pas neutre : elle nous solidariserait avec les personnes à qui profitent la guerre et les injustices, et elle nous désolidariserait des Rwandais et Rwandaises, membres d'Églises ou non, qui mènent la lutte pour une justice, une vérité, une vie possible pour l'ensemble de leurs compatriotes. Nous désolidariser d'eux nous semble inadmissible. Il nous faut donc espérer, avec eux.

Si nous désespérons, nous les lâchons, nous les abandonnons ; nous ne répercutons pas leurs efforts, nous nous abstenons de les soutenir et de prier pour eux. Il ne s'agit pas d'un choix intellectuel mais d'une question vitale. Le centre de notre foi est en jeu. Les événements rwandais nous ont poussés au bord de l'incroyance, à un point où croire en Dieu semblait avoir perdu tout sens. Bien des Rwandais(es) ont connu cela. Si nous croyons encore, si nous espérons encore, c'est à cause des Rwandais(es) — **artisans de paix** — que nous recevons comme un signe que Dieu est à l'œuvre. Leur travail est fragile, leur cause est menacée, ils sont l'objet de diffamations, ils connaissent la peur et le découragement... (Oui, cette énumération ressemble de manière frappante à un passage d'une lettre de l'apôtre Paul aux Corinthiens...). Mais désespérer de notre côté est inadmissible vis-à-vis de l'espoir que ces hommes et ces femmes mettent en œuvre.

« Chercher à comprendre pourquoi » est une tâche indispensable, mais piègeante si elle nous conduit, soit à la tentation d'« avoir compris », soit au pessimisme apparemment intelligent. Reconnaître nos aveuglements, et écouter les récits, les différentes histoires, partager le sentiment de peine ; être témoins des artisans d'espoir, de paix et d'amour, voilà qui ouvre à un partenariat d'interpellations mutuelles, de reproche fraternel, pour une résistance accrue vis-à-vis des pouvoirs, au Rwanda et chez nous. Notre espoir est nourri par celui des Rwandais et

Rwandaïses — mais eux et elles aussi ont besoin que nous continuions d'espérer.

Notes

- ¹ *Dialogue*. Revue d'information et de réflexion. La revue se présente elle-même en ces termes : « *DIALOGUE* aborde tous les problèmes sociaux, économiques, politiques, culturels, religieux et autres, qui intéressent surtout le Rwanda. Sans être l'organe officiel d'une Église, *DIALOGUE* envisage les problèmes traités dans une perspective chrétienne. Le contenu des articles n'engage que leurs auteurs. »
- ² *Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit*. Revue de la Communauté de travail des Églises d'Allemagne sur le développement. Le n°1/96 (mars 1996) est spécialement consacré au Rwanda, au Burundi et à la région des Grands Lacs.
- ³ In *Perspectives missionnaires* n°32/1996, pp. 6-27.
- ⁴ *The Church's Role in the Reconstruction of Rwanda*. (Ashburnham Place, 6th June 1996). La déclaration, rédigée en anglais et en français, comporte deux pages et est suivie des noms des signataires.
- ⁵ *Op. cit.*, p.2
- ⁶ *Confession de Detmold*, p. 1. La *Confession* est suivie de la liste des signataires, appelle le lecteur à s'y associer en joignant aux autres sa signature, et/ou à proposer des remarques. Deux adresses, au Rwanda et en Allemagne, sont à disposition pour cela.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ Roger BOWEN, *op. cit.*, point 11 : « L'échec d'un partenariat », pp. 24-26.
- ⁹ Bien plus tard, un ami chilien, sociologue et théologien, nous a éclairés sur nos réflexes de pensée, pas si éloignés de ceux de « nos ancêtres les ethnologues » : « Vous les Européens, vous êtes bien les enfants d'Auguste Comte. Même si vous n'avez rien lu de lui, le positivisme structure votre pensée. Vous croyez savoir ! Vous mettez un nom sur quelque chose, quelqu'un, un peuple, une culture, et vous croyez la connaître... Plusieurs fois nous avons repensé à ces paroles. Si on nous dit (à nous Européens) : « En Yougoslavie il y a la guerre parce qu'il y a des Serbes, des Croates et des Musulmans » — du coup nous croyons savoir, nous croyons avoir compris ! Et, d'après notre expérience personnelle, une telle « compréhension » blesse profondément les réfugiés d'ex-Yougoslavie ayant fui une guerre meurtrière mais aussi absurde, dans laquelle ils ne se reconnaissent pas (...) Mais voilà, nous fonctionnons de la même manière lorsqu'on nous propose de « comprendre » (!) le Rwanda à **partir** d'une division entre « Tutsi » et « Hutu », « compréhension » blessante pour les Rwandaïses qui tentent précisément de combattre cette division...
- ¹⁰ Paul del PERUGIA, *Les derniers Rois mages*, Paris : Phébus, 1978.
- ¹¹ Omer MARCHAL, *Afrique, Afrique*, Paris : Arthème Fayard, 1983.
- ¹² *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, sous la direction de Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO. Paris : La Découverte, collection Textes à l'appui (série anthropologique), 1985.

- ¹³ Jacques KÜNG, « Évocation d'une mission au Rwanda du 30 septembre au 16 octobre 1994 », in *Échos d'outre-mer*, publication du Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse Romande, n°4/1994, p.4.
- ¹⁴ Tharcisse GATWA, « Impressions d'un passage au pays », in *Dialogue* n°185/septembre 1995, p. 61. Tharcisse Gatwa, militant de la défense des droits humains, et directeur de la Société biblique au Rwanda, actuellement aux études à Édimbourg (Écosse), est en outre un des signataires de la *Confession de Detmold*.
- ¹⁵ Saluons ici le remarquable message public donné par l'Église presbytérienne au Rwanda lors de son Synode général en décembre 1996. Ce message dénonce « l'ethnisme, le régionalisme ainsi que les antagonismes religieux [...], la corruption [...] ». Nous sommes également décidés de combattre et de dénoncer la terreur quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne. » In *Message du Synode général de l'EPR destiné à tous les Rwandais* (traduction française), p.2.
- ¹⁶ « Lueurs d'espérance dans l'épouvante rwandaise » in *Dialogue* n°177/août-septembre 1994, p. 108. L'abbé Modeste Mungwarareba, collègue pendant plusieurs années de Laurien Ntezimana (cf ci-dessous) au Service d'animation Théologique du Diocèse de Butare, est l'un des signataires de la *Confession de Detmold*.
- ¹⁷ Ainsi, par exemple, le témoignage poignant de Charles Karemano, « Pleurer nos morts sans discrimination », in *Dialogue* n°190/avril-mai 1996, pp. 61-66.
- ¹⁸ Laurien Ntezimana, « Profil de l'évangéliste à la hauteur des temps actuels », in *Dialogue*, n°179/novembre-décembre 1994, pp. 96-102. Laurien Ntezimana est un des signataires de la déclaration *Le rôle de l'Église dans la reconstruction du Rwanda, ainsi que de la Confession de Detmold*.

Nés en 1957, Jacques et Hélène KÜNG sont licenciés de la Faculté de théologie de Lausanne (1980). De 1980 à 1986, ils ont été envoyés par le Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande pour travailler à l'École de théologie de Butare et à l'aumônerie protestante de l'Université nationale du Rwanda; en 1982, ils ont été consacrés pasteurs au sein de l'Église presbytérienne au Rwanda. Dès 1988, ils poursuivent leurs ministères dans l'Église Réformée du Canton de Vaud, et au-delà. De septembre 1995 à juillet 1996, invités par l'Église presbytérienne au Rwanda, ils ont tous deux collaboré avec l'équipe qui a mis en route un Programme spécial de formation théologique dans le cadre de la Faculté de théologie protestante de Butare.

Le Mouvement de Lausanne: la branche française tient colloque Valence (octobre 1995)

Les trois conférences dont la version écrite paraît dans les pages ci-dessous, ont été données lors de la Consultation tenue par le Comité français de Lausanne à Valence en octobre 1995. Le Comité français de Lausanne s'est constitué après le congrès de Manille (1989) à l'instigation de quelques personnes ayant participé à cet événement. Leur intention était de favoriser la diffusion du Manifeste de Manille et des textes émanant du Mouvement de Lausanne pour l'évangélisation mondiale. Mais le groupe naissant s'est vite rendu compte qu'il était nécessaire de commencer par susciter un «esprit de Lausanne». Pour ce faire, il a pris l'initiative d'ouvrir ces rencontres à des représentants de toutes les sensibilités du protestantisme français. Cette tentative a largement abouti dans le sens où elle a réussi à faire de ce Comité français de Lausanne un lieu de rencontre unique. Lors de la consultation de Valence, c'est à une échelle plus grande que la rencontre a eu lieu. En effet, ce colloque rassemblait des responsables d'Églises et d'œuvres dont un grand nombre se parlaient pour la première fois. À travers cette rencontre s'est tissé un réseau dont les membres ont entamé un dialogue qui donne à la réflexion poursuivie sa crédibilité. C'est ainsi qu'en octobre 1997, le Comité français de Lausanne tiendra une session sur le sujet: «Mieux vivre le partenariat». Dès ses débuts, la revue *Perspectives Missionnaires* a fait le choix de se faire l'écho de grandes rencontres missionnaires. Valence en fut une pour la francophonie française!

Qu'est-ce que l'Évangile ?

Henri BLOCHER

C'est l'évidence, souvent, qui passe inaperçue ! Qu'il faille être au clair, par exemple, sur la nature et le contenu de l'Évangile avant de se lancer dans l'évangélisation. Le Nouveau Testament lui-même résume quelquefois le message de l'évangéliste. Des échantillons remarquables se pressent dans la mémoire. Aux Corinthiens, c'est de manière formelle que Paul déclare :

Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous demeurez fermes, et par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous le retenez dans les termes où je vous l'ai annoncé ; autrement, vous auriez cru en vain. Je vous ai transmis, avant tout, ce que j'avais aussi reçu : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ; il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et il a été vu par Céphas, puis par les douze (1 Co 15:1 ss).

Et encore, dans des formules martelées :

Et tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Christ, et qui nous a donné le service de la réconciliation. Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, sans tenir compte aux hommes de leurs fautes, et il a mis en nous la parole de la réconciliation. Nous sommes donc ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous ; nous vous en supplions au nom de Christ : Soyez réconciliés avec Dieu ! Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu (2 Co 5:18-21).

Les écrits de Jean, dans leur style inimitable, offrent l'équivalent

Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de la vie, — et la vie a été manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle... Voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons: Dieu est lumière, et il n'y a pas en lui de ténèbres... Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus Christ le juste. Il est lui-même victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier (1 Jean 1:1-2,5 & 2:1-2).

L'expression des évangiles est plus brève, rapportée au ministère galiléen de Notre Seigneur :

Après que Jean eut été livré, Jésus alla dans la Galilée; il prêchait la bonne nouvelle de Dieu et disait: «Le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous, et croyez à la bonne nouvelle» (Marc 1:14-15).

En nous inspirant d'un exemple autorisé — Hébreux 6:1 ss —, nous nous exempterons de reprendre l'enseignement élémentaire et de poser à nouveau le fondement, d'expliquer en détail ces textes et d'en faire la synthèse. Tenant pour acquise la fondation qu'ils pourvoient, nous nous concentrerons sur deux questions urgentes et difficiles, et une troisième succinctement, relatives au contenu de l'Évangile. Elles nous requièrent d'abord, semble-t-il.

Ces questions naissent d'un hiatus entre certaines composantes du message évangélique et les tendances dont nous subissons la pression aujourd'hui. Nous employons le mot «évangélique» avec la connotation particulière relative à notre tradition. L'hiatus grince entre l'Évangile de nos frères aînés en la foi — le nôtre à leur suite — et des tendances à la fois externes et internes que nous ne pouvons pas ignorer. **Externes:** de la «sensibilité contemporaine», comme on dit. Le mot «sensibilité» est

équivoque, car il s'agit peu de manières de sentir, mais de contenu, de croyance, de valeurs admises, de la grille appliquée à toute expérience, du «cadre fiduciaire» (L. Newbigin), du «croyable disponible» (P. Ricœur). Cet ensemble commande les réactions des destinataires du message. **Internes:** aux Églises, en particulier sous la forme des théologies qui récusent le message traditionnel. Ne nous faisons pas d'illusions: toutes les Églises sont affectées, ces tendances théologiques ne concernent pas simplement les autres.

Entre tendances externes et tendances internes, l'affinité est forte, voire de causalité. C'est la sensibilité qui nous environne, le climat spirituel et intellectuel dans lequel nous baignons qui déteint sur nos Églises. Les théologiens sont souvent soucieux de prendre en compte le croyable disponible, en particulier celui de la classe intellectuelle, dont ils espèrent être reconnus, et d'accommoder jusqu'à un certain point le message à ses exigences. Dans cette situation, nous préconisons une stratégie du «ni... ni...» Ni consentement confortable (confortable dans le rapport au public intellectuel), ni rejet sans nuance, sans examen. Ni compromis, ni crispation.

L'Évangile et la faute

Constat: l'accentuation typiquement «évangélique» dans la prédication de l'Évangile ne «mord» plus guère. Elle met en valeur la **culpabilité** — pour certains, la loi (la seule loi) doit d'**abord** conduire au sentiment de la culpabilité avant l'annonce de la grâce. La solution est alors la **substitution** de Jésus Christ sous le **châtiment** de nos péchés. Aujourd'hui, le message ainsi présenté ne suscite plus l'écho d'autrefois.

Quels sont les facteurs qui expliquent ce manque de résonance, de pertinence ressentie? Nous en citons quelques-uns, sans prétendre faire une analyse exhaustive. L'analyse **sociologique** des conduites tend à dissoudre la notion de responsabilité individuelle. Un éditorialiste disait à la radio, à propos des milieux défavorisés: «Ils ont droit à un supplément de délinquance». Formule significative! Si la criminalité se révèle l'effet de mécanismes sociologiques, du jeu de causalités repérables

(mauvaises conditions d'habitat, urbanisme mal conçu, etc.), un certain taux de criminalité paraît presque « normal » — et tel groupe, pour atteindre sa « norme », a droit à une délinquance supplémentaire ! D'où la crise de la pensée **pénale**, déjà liée à la démocratisation, à la désacralisation de l'institution judiciaire. Pierre Chaunu l'avait bien souligné il y a trente ans. Le bourreau était un personnage sacré, et c'était au nom du roi, lieutenant de Dieu, que la justice était rendue. L'horreur sacrale s'est évanouie ; le changement modifie la manière dont est perçue toute culpabilité.

D'autre part, la **psychologie** a découvert les mécanismes du sentiment de culpabilité. Elle le dissocie de l'imputation morale (sans exclure celle-ci, mais on s'en désintéresse) ; le sentiment de culpabilité devient le symptôme à guérir. De manière encore plus englobante, l'**individualisme** tend à rejeter les instances jugantes, qui prétendraient peser de haut sur le sujet — et en particulier quant aux pratiques sexuelles. Or ce domaine était, par excellence, celui du sentiment de culpabilité.

Ce climat affecte aussi les Églises évangéliques. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer les recueils de cantiques *J'aime l'Éternel*, par exemple, avec *Sur les ailes de la foi*. Combien de cantiques pour évoquer la mort de Jésus Christ comme châtiment substitutif — avec le sens d'expiation pénale ? Le contraste est saisissant (cela vaut également d'*Arc-en-ciel*).

Gommerons-nous le thème de « notre » Évangile ? Certains le font sans y penser. Entraînés par une sorte d'instinct, ou guidés par leur pragmatisme, ils éliminent ce qui ne prend plus très bien. Les théologiens non évangéliques, protestants et catholiques, jettent presque tous par-dessus bord ce thème de la substitution pénale, corrélatif de l'accent sur la faute. La dérive a été spectaculaire en cinquante ans — y compris chez les catholiques. Un exégète comme le P. Alexis Médebielle défendait la substitution pénale avec beaucoup de science¹. Un dogmaticien, Mgr Bernard Bartmann, prélat de la Maison du Pape, en soulignait la teneur traditionnelle². Or nous ne connaissons plus personne de quelque réputation, même parmi les catholiques assez conservateurs, qui maintienne la doctrine. À l'époque de l'après-guerre, du côté protestant, on pouvait citer Oscar Cullmann ou Joachim

Jeremias. Ils jouissaient d'un grand prestige et maintenaient dans les grandes lignes la signification pénale de la mort du Christ. Aujourd'hui, on trouvera peu de défenseurs de cette thèse. Quelques évangéliques « larges » un peu en marge du mouvement, mais non dépourvus d'autorité représentative, semblent accepter eux aussi de prendre du champ. Le brillant théologien (anglican) John Goldingay suggère de remplacer les représentations bibliques (de type judiciaire, juridique, liées aux rites des sacrifices), qui ont perdu leur force, par la métaphore de l'« absorption » par Dieu, en lui-même, de l'hostilité contre lui et entre les hommes³.

Notre tradition s'est trop complue dans la manipulation du sentiment de culpabilité, parfois infondée (fausse culpabilité). Nous en faisons l'aveu. La Réforme a coïncidé avec l'ascendant de l'angoisse de damnation, de condamnation, l'angoisse liée à la culpabilité. Paul Tillich évoquait l'intériorisation des normes morales liée à l'émergence de la bourgeoisie ; pour lui, des trois grandes formes d'angoisse : celle de la mort, celle du non-sens, et celle de la condamnation, la troisième prédomine dans la période qui s'ouvre à la Renaissance et à la Réforme⁴ et elle a pesé très lourd jusqu'au XIX^e siècle. Notre tradition, qui lui a correspondu, en a un peu trop profité. Des éléments malsains se sont mêlés à la prédication, et à l'éducation.

Cette « concession » faite, la primauté du souci de la faute, de la colère divine qu'elle provoque, et la primauté du sens pénal, expiatoire au sens d'un châtement subi, dans la rédemption par la mort de Jésus, n'appartiennent pas pour nous à l'habillage de l'Évangile. Ce n'est pas une symbolique dont l'Évangile se servirait comme il pourrait se servir d'autres, mais l'Évangile lui-même. La chose est massivement centrale dans le Nouveau Testament, globalement organisatrice dans les Écritures, liée au projet pédagogique divin, qui en s'opposant aux tendances des cultures avoisinantes, qui a voulu par la loi et le système sacrificiel rendre cette question prioritaire pour ses fidèles : ce n'est pas un simple langage remplaçable par un autre dans une traduction sans perte. Nous ne développerons pas cette thèse, nous l'estimons solidement fondée⁵. Il arrive que ses adversaires lui rendent témoignage : tout en lui refusant leur accord, ils la reconnaissent biblique. Rudolf Bultmann trouvait dans les références néo-

testamentaires à la croix une «interprétation mythique dans laquelle se mêlent des représentations de sacrifice et une théorie juridique de la satisfaction»⁶.

L'Évangile même est en jeu. Ne commettons pas à nouveau la terrible erreur d'aiguillage des premiers siècles de l'histoire de l'Église. Les Pères de l'Église étaient tellement occupés à se battre sur les vérités décisives de la christologie et de la Trinité qu'ils n'ont pas vu qu'ils quittaient la conceptualité biblique lorsqu'il s'agissait du salut. Au lieu du problème du péché comme culpabilité, transgression de l'alliance et colère du juste juge, ils ont placé au centre le problème de la chair et de l'Esprit, de la spiritualisation de la chair, de la divinisation de l'humain. Le glissement a changé l'orientation du message. La Réforme, à l'aide de ce facteur circonstanciel qu'a été le poids de l'angoisse de damnation, a redécouvert la priorité biblique. Si le climat devient à nouveau défavorable, ne commettons pas à nouveau l'erreur d'aiguillage des premiers siècles!

Faut-il maintenir, contre le vent? «Je maintiendrai» — contre le vent menteur! Nous sommes avertis des difficultés des derniers temps, de l'iniquité montante et de l'amour refroidi, de l'apostasie et de la démangeaison qui affectera les oreilles des auditeurs: «Prêche la Parole en temps et *hors de temps*». L'exemple de Billy Graham m'impressionne. Lorsqu'il est venu en 1986 pour Mission-France, j'ai été frappé du caractère massif et «vieillot» de son résumé de l'Évangile — et pourtant, quelle efficacité, jusque dans la sphère «médiatique»!

Mais l'amour réclame du doigté. Si nous aimons vraiment ceux à qui nous parlons, nous n'allons pas leur assener le message sous une forme qu'ils sont incapables de «digérer». Si nous nous intéressons à ceux que nous évangélisons plus qu'à notre propre réputation d'orthodoxie (et d'abord notre réputation à nos propres yeux), nous tiendrons compte de la faculté de porter de nos interlocuteurs (cf. Jean 16:12). On a montré dans les écrits de Luc une quasi absence du thème judiciaire, pénal, sacrificiel. Il s'y trouve en fait, mais en filigrane⁷. Luc écrit pour un public grec auquel manque l'éducation vétéro-testamentaire pour recevoir tout le message d'emblée. Luc (à l'instar de Paul dans ses discours aux païens, Actes 14 et 17) respecte la capacité d'assimilation des

destinataires. À nous aussi de trouver quelle pente de progressivité pédagogique nous pourrions suivre.

Un autre point peut se lier au précédent : débusquons la (vraie) culpabilité sous ses masques, dans ses cachettes. Il nous semble avéré que le sentiment de culpabilité n'a pas disparu. Il est lié à ce qu'Étienne De Greef, professeur de psycho-pathologie à Louvain, appelait « les fonctions incorruptibles » — ce qui continue à marcher même quand l'homme est singulièrement détraqué⁸. Le sentiment de culpabilité se déguise, se déplace. On peut même plaider que notre époque qui semble délivrée du sentiment de culpabilité est en fait opprimée par lui. C'est la thèse d'Adolphe Gesché (théologien de Louvain) qui voit notre époque comme écrasée d'hyper-culpabilité⁹. La culpabilité refoulée se trahit dans le fanatisme révolutionnaire, ou l'idéalisme utopique, ou certaines tendances dépressives. La pédagogie de l'évangélisation peut chercher à ramener le sentiment en son lieu.

Le point d'accrochage peut être l'indignation politique ou des intérêts plus individuels. Par exemple, la « guérison intérieure », très liée au narcissisme prédominant, à l'hédonisme, au désir de réalisation de soi, au refus de la souffrance, peut amorcer le processus. On peut ensuite progresser jusqu'au noyau de culpabilité que cache le malaise même ou le sentiment d'échec.

Avant tout : s'imprégner **soi-même** profondément de la vérité à prêcher. Lutter avec ses propres objections spontanées, ses propres révolutions (de l'ordre de la sensibilité). Et une fois que cela est acquis, penser aux **personnes**.

L'Évangile et le divin

Francis Schaeffer, au Congrès de Lausanne (1974), dénonçait une situation qu'il avait rencontrée : des convertis, prétendument « nés de nouveau », qui n'étaient pas certains de l'existence de Dieu. On observe d'étranges choses ; la confusion règne. C'est pourquoi, devant les ambiguïtés qui nous environnent, nous préférons employer le terme un peu neutre de « divin » plutôt que le nom de Dieu. Mais il faut clarifier.

La sécularisation fomenté un athéisme pratique, probablement sans précédent. Qu'il y ait tant de gens qui mènent entièrement

leur vie sans faire référence à Dieu arrive sans doute pour la première fois dans l'histoire. Avec la part du divertissement — télévisuel en particulier — pour éteindre toute velléité de préoccupation religieuse. En même temps, on assiste au « retour du religieux »¹⁰. Plus qu'une mode, se manifeste une faim de spiritualité, dans le succès des sectes, la vogue du New Age, après la « gnose de Princeton ». La situation est donc complexe.

En théologie, le monothéisme, associé à l'« onto-théologie », n'a pas la cote... L'expression même de **monothéisme moral** est souvent prise en mauvaise part. Seulement, le champ est éclaté. Ce qui prédomine s'apparente à un panthéisme larvé, qui se pare souvent du nom de panenthéisme inventé par Karl C. F. Krause. Paul Tillich affectionnait le terme, Jürgen Moltmann l'a repris. Wolfhart Pannenberg a bien critiqué Moltmann pour son rejet du monothéisme¹¹ ; mais il s'attaque aussi au théisme¹² et ses interprètes de Pannenberg s'inquiètent de la relation, chez lui, entre Dieu et le monde¹³. L'être de Dieu s'achève avec la totalisation du monde de telle sorte qu'on est au bord du panthéisme.

L'athéisme en [a]théologie n'a pas disparu, mais c'est un athéisme très spécial. Celui du groupe disparate de « la mort de Dieu » a reflué et n'est plus guère d'actualité. Mais plusieurs théologiens chrétiens flirtent avec le bouddhisme. Nous pensons en particulier à des catholiques comme David Tracy de Chicago et Joseph O'Leary qui promeut un Christ « vide » de la vacuité bouddhique¹⁴.

Le monothéisme n'est pas seulement biblique, mais essentiel à l'Évangile. Tout l'effort de l'Ancien Testament vise à l'inculquer, contre les tendances spontanées des religions de l'époque. Seul le monothéisme fonde la responsabilité, il est l'autre face du dogme de la création. On a relevé que Paul, prêchant aux païens, et ne pouvant donc présupposer ce dogme de la création avec son monothéisme, a soin de prêcher la création (Actes 14 et 17)¹⁵. Dans le résumé de l'Évangile fait par Marc 1, le thème du royaume de Dieu, qui implique le monothéisme, met le lien en évidence.

C'est au service de l'affirmation monothéiste, avec sa dissymétrie radicale entre Dieu et la création, avec la figure paternelle qui revient à Dieu (monothéisme implique paternité), que nous

comprenons la prédominance du symbolisme masculin pour la divinité dans la Bible. Cette prédominance n'est pas exclusive. Dieu n'a pas de « sexe » mais le sens du symbolisme ne se renverse pas sans changement de religion ! Les traductions dites « inclusives », qui éliminent la préférence d'un langage masculin pour Dieu, s'allient contre les prophètes avec le naturisme de Canaan, donnant des gages au panthéisme. Retentissement des subversions symboliques.

Athéisme et panthéisme, lorsqu'ils sont repris par des théologiens, s'autorisent en général des thèmes bibliques de la kénose, du dépouillement de Dieu le Fils et de la Trinité (c'est généralement au nom de la Trinité que l'on refuse le monothéisme). Mais il s'agit d'une perversion radicale de ces deux vérités. La kénose n'est justement pas une mutation de la nature divine. La Trinité doit être précisément distinguée d'une sorte de développement plus ou moins trithéiste-panthéiste, selon le cours de l'histoire. La bataille contre le modalisme a été une bataille pour préserver la vérité que Dieu est un et trois indépendamment du monde, dans son être propre et éternel. Le dogme de l'Église sur ce point nous semble fermement assis sur l'Écriture sainte.

Notre façon évangélique de parler de Dieu n'est pas pour autant à l'abri de toute critique. Si nous dénonçons les théologies tendant à l'athéisme ou au panthéisme, nous devons confesser que notre façon de parler de Dieu fait trop souvent bon marché de son mystère. Comme si nous avions Dieu « dans notre poche ». Nous disons — et c'est déjà un symptôme — que nous avons la Parole de Dieu dans notre poche... Nous avons une **Bible** dans notre poche, et si la parole écrite dans la Bible est bien la Parole de Dieu, utiliser l'expression « Parole de Dieu » pour l'objet matériel trahit le manque de tact. Où est le tremblement, à sa Parole, d'Ésaïe 66:2 ? Nous oublions l'englobement par Dieu. Nous suggérons un Dieu fini, qui n'est pas si loin, hélas ! de la pauvre et myope théologie du *Process*. Il est facile de valoriser ce D [d] ieu comme le partenaire d'un dialogue interpersonnel: le Dieu presque copain, le Dieu en vis-à-vis, qui sauvegarde notre liberté — souvent conçue comme assez autonome. Mais il n'est plus le Seigneur cosmique d'Ésaïe 40 (pour qui toutes les nations sont comme une gouttelette au bord d'un seau, qui fait défiler en

ordre toutes les étoiles, dont la science est insondable). Il n'est plus le Dieu des discours du sein de la tempête dans le livre de Job, le Dieu incompréhensible qui nous domine de toute part, le Dieu en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être, en qui, par qui, pour qui sont toutes choses... Le déficit est incalculable.

Cela veut dire qu'un certain appétit de spiritualité, qu'un petit dieu ne satisfait pas, est à prendre en compte. Dans toute grande erreur gît encore une parcelle de vérité. La parcelle de vérité de l'athéisme, c'est que Dieu est au-delà de toute application ordinaire de nos concepts, y compris même celui de l'existence, Dieu infiniment élevé au-dessus de ce que nous appelons existence — et nos mots pour parler de Lui sont comme les bégaiements d'une nourrice qui parle au bébé (selon l'image de Calvin). Quant à la vérité du panthéisme, c'est l'englobement. Nous combattons la théologie de Tillich, presque ouvertement gnostique ; mais nous confessons avec lui que Dieu est l'Être même, et la profondeur d'être dans tous les êtres. Il est **aussi** le Dieu distinct du monde, le Dieu souverain dont le plan s'accomplit. Mais il est bien l'Être même. Calvin ose déclarer : « Je confesse bien sainement que Dieu est nature, moyennant qu'on le dise en révérence et d'un cœur pur » (il ajoute que c'est une locution dure et impropre et qu'il préfère ne pas l'utiliser)¹⁶. Calvin a saisi cette parcelle de vérité que le panthéisme dénature, gonfle et déforme. Ne l'avons nous pas négligée ?

L'Évangile et l'action

Le rapport de l'Évangile à l'action, aux œuvres, pourrait paraître extérieur à notre sujet. Il concerne pourtant le **message** de l'évangéliste sous trois angles, et les débats sont vifs à leur propos : l'angle des effets promis, celui du programme proposé, celui des préceptes enseignés.

Les actions ou miracles, *Signs and Wonders*, font, pour certains, l'**objet** de la prédication elle-même. Le message est offre et proclamation d'une puissance de guérison et d'autres prodiges ; ceux-ci ne s'ajoutent pas du dehors à l'Évangile mais ils en représentent l'opération même, application de la victoire du Christ et concrétisation de l'amour de Dieu. Il convient de les

annoncer. L'action sociale, les œuvres et les luttes pour la paix, la justice, la fraternité entre les hommes, peuvent aussi être tissées dans le message, qui prend le nom significatif de Social Gospel; ceux qui y insistent mettent en relief la proclamation du Royaume ou Règne, au cœur de l'Évangile de Jésus. L'action prescrite aux croyants ne saurait être omise par la prédication de l'Évangile, plaident d'autres encore, si «faire disciple» inclut l'instruction sur la conduite (Mt 28:20) et si la foi reconnaît en Jésus non seulement le Sauveur mais le SEIGNEUR. Ces trois façons d'incorporer l'action au message reflètent peut-être l'activisme occidental, et protestant; mais celui-ci n'est pas sans racine biblique.

Les lièvres que nous levons sont rapides comme des zèbres et gros comme des baleines: il n'est pas question que nous traitions ici de si vastes sujets. Esquissons quelques indications. La fonction principale des signes miraculeux dans l'évangélisation semble être, d'après la finale ajoutée à Marc (Marc 16:20) ou l'épître aux Hébreux (Hé 2:4), d'accréditation ou authentification des témoins et du témoignage, de confirmation de la vérité¹⁷. Dans le message lui-même, c'est le pardon des péchés qui a priorité, et les guérisons **signifient** seulement le salut reçu par la foi. Prenons garde à l'équivoque sur la «puissance»: la «démonstration d'Esprit et de puissance» (1 Co 2:4) ne consiste pas forcément en miracles corporels — Paul vient d'en critiquer la recherche (1:22) — mais peut être la puissance de conviction et illumination, puissance spirituelle de la Parole comme telle.

Les responsabilités sociales de l'Église, l'exercice de la charité selon les «relations longues» dans la Cité, font partie de sa mission dans le monde. Elles restent à nos yeux distinctes de l'appel à évangéliser. L'équivoque se loge parfois dans la référence au Royaume: le Royaume est déjà présent, et il s'étend parmi les hommes, mais selon la définition de l'apôtre, comme «justice, paix et joie par le Saint-Esprit» (Rm 14:17). Il est à venir dans sa réalisation externe, comme une «grâce d'effraction» finale (2 P 3) et non par nos efforts. En attendant, les deux Cités ne se confondent pas, nous remplissons les devoirs d'une **double** citoyenneté (pour Paul, romaine et céleste), attestant la «sagesse sociale» enseignée de Dieu pour la cité terrestre, et non pas un *Social Gospel*.

Inculquer les prescriptions dominicales a sa place dans l'initiation chrétienne, mais le risque est grand, après dix-huit siècles de malentendu, que l'on confonde les directives du bien vivre avec l'Évangile même — la forme de la vie à mener avec le don de la vie à recevoir. Pour beaucoup alentour, l'Évangile se réduit à un moralisme qui n'ose même plus porter son nom, un moralisme mou, tiède et sucré, mesuré par le *politically correct*, nimbé d'universalisme confortable... au lieu de la Nouvelle !

L'action humaine, si nécessaire qu'elle soit, et avec la place associée qu'on doit lui reconnaître, ne saurait constituer l'Évangile comme tel, qui est la **nouvelle**. Il s'agit de ce que Dieu a fait, non pas de ce qu'il fait tout le temps, mais de ce qu'il a fait **une fois pour toutes**: « Tout est accompli ». C'est ainsi qu'il y a Nouvelle. Le passage que nous avons cité au commencement se traduirait littéralement: « l'Évangile que je vous ai évangélisés » (1 Co 15:1). Un redoublement grammatical à méditer comme un encouragement à toujours annoncer la Nouvelle **comme Nouvellé**.

Notes

¹ Article « Expiation », *Supplément au dictionnaire de la Bible*, vol. III, sous la dir. de Louis PIROT, Paris: Letouzey & Ané, 1938, cols. 1-262.

² *Précis de théologie dogmatique*, trad. Marcel GAUTIER, t. I, Mulhouse et Paris-Tournai: Salvator et Casterman, 19517, pp. 429 ss. On se rappelle, bien sûr, que Bossuet prêchait puissamment la substitution pénale.

³ « Expounding the New Testament », in *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, sous la dir. de I Howard MARSHALL, Exeter et Grand Rapids: Paternoster et Eerdmans, 1977, pp. 358 s. Signalons, cependant, la n. 34, p. 364, qui reconnaît les limites de la métaphore proposée: elle ne dit pas tout ce qu'il faudrait dire.

⁴ *Le Courage d'être*, Tournai: Casterman, 1967, pp. 52 ss. 70 s. Trad. par Fernand CHAPEY.

⁵ Nous pouvons renvoyer à notre « Doctrine du péché et de la rédemption », *Fac-Etude* (Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine), 1997, 2^e éd. rév & augm, 2 vol.

⁶ *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. par Odette LAFFOUCRIERE, Paris: Aubier-Montaigne, 1955, p. 174. La citation vient de la fameuse conférence de 1941, « Neues Testament und Mythologie ».

⁷ Voir brièvement, D. A. CARSON, Douglas J. MOO, Leon Morris, *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, pp. 126 s., et l'admirable étude de R. T. FRANCE, « The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus », *Tyndale Bulletin* n° 19/1968, pp. 26-52, surtout pp. 30 ss sur Lc 22: 37.

⁸ Comme résumé par Jean PINATEL (président du Centre International de Criminologie Comparée), *L'Express*, n° 1072/24-30 janvier 1972, p. 94: «De Greef a découvert chez l'homme certaines fonctions liées à la biologie élémentaire, qu'il appelle les fonctions incorruptibles. Elles existent à l'état primaire chez tout homme. Elles fonctionnent d'une manière totalement mécanique, aveugle. Nous n'avons aucune prise sur elles, pas plus que sur la respiration. Parmi ces fonctions, il y a le sentiment de responsabilité, le sentiment de justice.»

⁹ *Dieu pour penser. Le mal*, vol I, Paris: Le Cerf, 1993, *passim*.

¹⁰ Cf. divers art. dans *Fac-Réflexion* en 1995.

¹¹ «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und die Philosophie Hegels», *Kerygma und Dogma*, n°23, 1977, pp. 39-40 n. 34 (aussi *Systematische Theologie*, vol. I, Göttingue: Vandenhœck und Ruprecht, 1988, p. 363).

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ Compte-rendu de débats par Denis MÜLLER, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, sous dir. J. L. LEUBA & C. J. PINTO DE OLIVEIRA, Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1977, pp. 220 s; Timothy BRADSHAW, *Trinity and Ontology. A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*, Edimbourg: Rutherford House Bks, 1988, en partic. pp. 341, 356.

¹⁴ *La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris: Le Cerf, 1994, coll. *Cogitatio fidei*, en partic. pp. 292 ss.

¹⁵ Émile NICOLE souligne et analyse le fait dans son bel art. «Le Dieu créateur et l'évangélisation», *Hokhma* n° 7/1978, pp. 46-61.

¹⁶ *Institution chrétienne*, I, 5, 5.

¹⁷ Cf. Mt 11: 2-6 pour les signes marquant l'accomplissement des prophéties, donc que Jésus était bien Celui qui devait venir, et pour Paul l'expression «les signes de l'apôtre» (2 Cor. 12:12).

Né en 1937, Henri BLOCHER est actuellement professeur de théologie systématique à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine. Il en a été le Doyen pendant plusieurs années. Il est aussi ancien de l'Église baptiste du Tabernacle à Paris. Il a été membre du Comité international de Lausanne pour l'Évangélisation du Monde (CLEM).

On lui doit plusieurs ouvrages, dont *Révélation des Origines*. Genèse 1-3 (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 1980). À paraître prochainement: *Original Sin. Illuminating the Riddle*.

Évangéliser la France : Une expression à clarifier

Neal BLOUGH

Que signifie évangéliser la France ? En tant que «missionnaire», il est facile de donner des éléments de réponse pour aujourd'hui, mais en réfléchissant, il devient rapidement évident que la question que nous posons possède une longue histoire. Une perspective historique s'impose quand on aborde une question de cette importance.

Que signifie évangéliser la France ? Cette question se place dans le contexte plus large de l'évangélisation de l'Europe et remonte au iie siècle. Ignorer l'aspect historique de l'évangélisation de ce pays serait une grave erreur. Il serait ridicule de prétendre qu'on peut évangéliser la France comme si on commençait à zéro, comme si notre action ne s'inscrivait pas dans une histoire très complexe et comme si nous et nos contemporains n'avaient pas été marqués par cette histoire. Notre but ne sera pas d'entrer dans les détails mais d'évoquer quelques grandes étapes dans leur généralité pour ensuite dégager quelques questions et observations pour notre réflexion et notre pratique actuelles.

1. L'époque pré-constantinienne

En Gaule, l'Église est présente dès le deuxième siècle. Dans la deuxième moitié du même siècle, le christianisme est déjà bien implanté dans les communautés de langue grecque à Vienne et à Lyon où Irénée est devenu une figure capitale de l'Église de son

époque. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont le christianisme s'est répandu à travers la Gaule et l'empire romain dans les premiers siècles de notre ère. Les historiens estiment que vers 312, les chrétiens représentaient entre 5 % et 25 % de la population de l'empire¹. Ce nombre reflète une croissance très remarquable dans une période difficile où l'on n'avait aucun avantage de professer la foi chrétienne.

En cherchant à comprendre et à expliquer cette croissance, les historiens constatent qu'il n'y avait pas de stratégie explicite d'évangélisation, très peu, voire aucune prédication destinée aux masses, aucune institution pour propager la foi, pas de prière pour la conversion des païens, ni d'exhortation à l'évangélisation [...]² Au contraire, dans les communautés chrétiennes de cette période pré-constantinienne, il était difficile de devenir membre. Un païen ne pouvait pas assister au culte chrétien ; ceux qui manifestaient un intérêt pour la foi passaient par une période de catéchisme qui durait pendant trois ans.

Cependant comment cela se faisait-il que l'Église grandissait en nombre ? La raison la plus fréquemment invoquée est la qualité de vie des chrétiens, tant dans leur vie personnelle que dans leur vie communautaire. Le culte et le catéchisme de cette époque cherchaient à mettre en place une mentalité nouvelle, à former un peuple qui vivait selon l'Esprit du Christ, à faire vivre une réalité commune où il n'y avait ni Juif ni grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre.

Au cœur de cette nouveauté [...] se trouvait la personne et l'enseignement de Jésus Christ. Lui et ses paroles étaient une bonne nouvelle pour les gens. Selon le *Didascalia Apostolorum* du milieu du troisième siècle, les paroles de Jésus étaient, des « paroles incisives ». Origène témoignait qu'elles avaient un charme qui attirait du monde à suivre (le Christ) [...] Les païens, selon le témoignage des chrétiens, ont été attirés par Jésus et l'enseignement du Sermon sur la montagne³.

Si cet enseignement attirait du monde, il mettait aussi en question certaines valeurs fondamentales de l'Empire, ce qui lui valait le rejet et la persécution de la part de plusieurs gouvernants

romains. Pour les uns, la mort volontaire des martyres renforçait l'attrait du christianisme, pour les autres, elle confirmait la folie des membres de cette secte étrange.

2. Constantin et le Moyen Âge

La persécution sévère du début du ive siècle se termine soudainement avec la « conversion » de Constantin. À partir de ce moment, le christianisme connaît une « croissance » importante. Avec Constantin, c'est la tolérance des chrétiens, avec Théodose, la proscription du paganisme, avec Clovis et Charlemagne, l'Europe (et ce qui sera la France) voient de nombreuses populations s'appeler chrétiennes suite à l'application de moyens missionnaires parfois plus que douteux. À côté des moyens politiques et militaires utilisés pour répandre le christianisme, citons néanmoins le travail patient d'évangélisation et d'enseignement accompli par les communautés monastiques.

Néanmoins, la compréhension de ce qu'est un chrétien se transforme. Le catéchisme et le baptême changent de caractère. En 370, Basile de Césarée pouvait encore insister sur le fait « qu'on doit d'abord être un disciple avant de recevoir le baptême », tandis qu'au Ve siècle, Augustin dira qu'il faut « d'abord les baptiser et ensuite, on pourra leur enseigner un changement de vie et de coutumes »⁴.

Nous entrons dans la période de la **chrétienté**, c'est-à-dire une civilisation où tout, du moins en théorie, découle de bases ou de fondements chrétiens : l'éthique, l'économie, la politique, la philosophie, la science. En théorie, tout le monde est chrétien ou devrait l'être, et les méthodes pour convertir les non-chrétiens (juifs ou musulmans) laissent parfois à désirer.

Cette période va durer longtemps, et marquera profondément la civilisation européenne et française. On naissait chrétien comme aujourd'hui on naît français, allemand, suisse, anglais, suédois, danois, italien. La réflexion de Jean Delumeau sur ce phénomène est éclairante :

La théologie chrétienne a certes été au pouvoir et ce sont les autorités en place qui ont forgé le terme de *respublica christiana*

pour désigner l'ensemble des territoires où l'on récitait — où l'on aurait dû réciter — *le Credo*; mais:

1. Cette chrétienté a été plus une construction autoritaire et un système d'encadrement des populations qu'une adhésion *consciente* des masses à une foi révélée [...]
2. En tant que corps constitué, la chrétienté s'est constamment démentie elle-même, quelles qu'aient été la foi, la piété et la charité de nombreuses personnes prises en particulier⁵.

3. L'époque de la Réforme (XVI^e et XVII^e siècles)

Quand on est protestant, on regarde habituellement cette longue période comme un temps de déclin, comme celle de la décadence de la papauté et de la théologie. Heureusement, disons-nous, la Réforme est arrivée.

La Réforme pose, effectivement, des questions théologiques importantes. Mais elle pose aussi la question de l'évangélisation, ou plus précisément de la « christianisation » de l'Europe. Si, comme le prétendent les réformateurs, l'Église romaine se trompe, il faut de nouveau « enseigner » ou « christianiser » les villes, les campagnes et les pays entiers.

Là où il n'y avait qu'une Église, qu'un seul christianisme officiel, l'Europe se trouve confrontée à plusieurs Évangiles qui semblent s'exclure mutuellement. Pour Luther, le pape c'est l'anti-Christ; pour le pape, Luther mérite l'excommunication. Ainsi commence une « course » pour la véritable « évangélisation » de l'Europe. On crée de nouvelles « vraies » Églises (luthériennes, réformées, anabaptistes). On refait les catéchismes parce qu'on découvre que le peuple ne sait pas grand-chose de la foi chrétienne. Face aux réformes protestantes, Rome fait aussi la sienne, surtout lors du Concile de Trente. Chacun trouve ses soutiens politiques, chacun trouve ses moyens (pacifiques ou autres). Certains territoires deviennent protestants (entièrement). D'autres restent catholiques; d'autres encore, comme la France, sont l'objet d'une dispute, pendant un temps au moins.

Et puisque chacun croit détenir la vérité, il est très peu question de tolérance ou de dialogue. Nous constatons que les méthodes d'évangélisation de la chrétienté médiévale sont très peu

prises en question à l'époque de la Réforme. Si Clovis et Charlemagne n'ont pas hésité à christianiser leurs territoires par la force, l'Europe du XVI^e et XVII^e siècles connaît à nouveau des efforts d'évangélisation semblables. Les pouvoirs politiques ont continué à légiférer en matière de foi chrétienne, c'est-à-dire, à « christianiser » des populations entières, que ce soit à Wittenberg, à Genève, à Paris, à Rome, ou à Münster. Et dans les territoires disputés, comme la France, quand légiférer ne réussit pas, on recourt sans scrupules à la guerre, et cela encore au nom de la christianisation.

On en arrive à des choses qui sont à peine croyables pour nos yeux du XX^e siècle. Il faut toute une série de guerres pour que le protestantisme soit reconnu en France, tandis qu'un peu plus tard en Angleterre Cromwell et ses armées dissidentes exécutent un roi dont le règne est reconnu de droit divin. Ainsi vers le milieu du XVII^e siècle, après la guerre de Trente Ans, l'Europe est fatiguée des guerres confessionnelles et de « christianisation » forcée, ce qui n'empêche pas Louis XIV de révoquer l'édit de Nantes. On est loin de l'Évangile et l'on peut effectivement mettre en question les moyens utilisés pour évangéliser la France et l'Europe pendant cette période. Mais l'histoire continue et on assiste à la mise en place de la modernité.

4. La modernité

Le défi que le siècle des Lumières pose au christianisme est présenté surtout comme un défi intellectuel. On affirme qu'à cause des développements de la science moderne et de la philosophie, l'Évangile ne serait plus crédible. L'homme moderne, tributaire de Voltaire, de Rousseau, de Marx, de Nietzsche et de Freud, ne pourrait plus croire. Il est moins habituel de se demander si les Églises et leur comportement n'ont pas contribué au rejet du christianisme en Europe à partir du XVIII^e siècle.

Quoi qu'il en soit, dans ce contexte, il devient difficile d'évangéliser. L'idéal de la Révolution française récusé le christianisme et l'ordre ancien. Pour beaucoup, la France ne pourra être une nation moderne qu'en refusant son passé chrétien. À cela s'ajoute le facteur probablement plus important qu'est le

processus d'urbanisation, d'industrialisation et de sécularisation qui avance et détruit tout ce qui se trouve sur son chemin comme mentalité « religieuse », du moins telle que l'Europe médiévale l'avait connue. Toutefois au XIX^e siècle, le protestantisme français a été beaucoup plus ouvert à la modernité naissante que ne l'a été l'Église romaine. Le pluralisme et la laïcité ont donné aux protestants un espace vital nouveau et un désir réel d'évangéliser la France.

Dans notre contexte moderne, l'espace réservé à la foi se rétrécit. Aujourd'hui, nous pouvons croire ce que nous voulons à condition que cela reste cantonné dans le domaine privé; la foi n'est qu'une opinion parmi d'autres et à ce titre est exclue du domaine public, c'est-à-dire de la politique, de l'école, de l'économie, justement les domaines où nous vivons, travaillons, et cherchons à témoigner quotidiennement. On en arrive à une situation où toutes les Églises se rendent compte que quelque chose a changé, que la situation est nouvelle et se demandent ce que signifie « évangéliser la France » dans le contexte de la modernité et de la sécularisation? À notre sens, pour tenter de répondre à cette question, il est nécessaire à la fois de reconsidérer ce passé que nous venons d'évoquer et de prendre en compte le paysage spirituel dans lequel nous vivons.

5. Quatre observations

1. Le sacré entre pluralisme et relativisme

À certains égards, nous sommes revenus au début du processus historique. Le christianisme se trouve minoritaire dans un monde où le relativisme et le pluralisme règnent. Il est d'ailleurs frappant de remarquer nombreux sont ceux qui pensent que relativisme et pluralisme sont un phénomène totalement nouveau. Or, dans l'empire romain déjà, toute religion, toute philosophie étaient admise aussi longtemps que l'idéologie dominante (la divinité de l'empereur) n'était pas mise en question. Aujourd'hui, nous vivons la situation paradoxale où d'une part, les idées les plus diverses peuvent coexister sans problème et d'autre part, certaines idées, telles la sacralité du marché, sont quasiment

intouchables. Il existe un autre élément qui rappelle les premiers siècles de notre ère: il y a une culture et une civilisation dominantes. Ce n'est plus la *pax romana*, mais la *pax americana*.

En même temps, nous ne pouvons pas revenir en arrière, car toute l'histoire dont nous avons parlé est effectivement passée et il semble bien que celle-ci a vacciné beaucoup de nos contemporains contre la foi. Aussi, lorsque nous parlons d'évangéliser la France, il faut tenir compte du fait que les Français ont enfoui quelque part dans leur mémoire cette histoire, même si pour beaucoup elle est mal connue. Pour nombre d'entre eux, l'Église, ou l'Évangile restent une «solution» qu'on a déjà essayée il y a longtemps, mais qui est disqualifiée d'avance.

2. Une religion d'importation

D'un point de vue chronologique, beaucoup d'Églises ou de mouvements évangéliques arrivent assez tard dans cette histoire, et cela devient encore plus complexe avec l'influence et la présence américaine dans les milieux évangéliques depuis la Deuxième Guerre. Certains oublient trop vite que jusqu'au XIV^e siècle, l'histoire de l'évangélisation de la France est entièrement liée à l'histoire de l'Église romaine. Puis les Églises réformée et luthérienne sont venues s'ajouter à cette histoire, mais elles sont restées extrêmement minoritaires dans le processus. Nous ne tirons pas toujours les conséquences de cette constatation. Ainsi pour beaucoup de Français, et surtout pour les médias, être chrétien est synonyme d'être catholique. Même si la théologie romaine n'est pas la nôtre, nous ne pouvons tout simplement pas faire comme si cette Église n'existait pas, ou comme si rien de bon ne se passait en son sein. Il en va de même de notre attitude envers les Églises «historiquement» protestantes.

Le protestantisme a souvent été considéré comme un élément étranger à la culture française. Pour beaucoup de catholiques et de protestants, l'influence américaine (positive ou négative) au sein du mouvement évangélique renforce cette impression. Une véritable évangélisation de la France implique un enracinement solide dans son histoire et dans sa culture. Bien que cette intention soit fréquemment formulée, dans les faits beaucoup d'efforts

d'évangélisation sont conçus comme s'il fallait faire *tabula rasa* du passé ou qu'on pouvait commencer à zéro.

En même temps, certains évangéliques souffrent de ce que les autres Églises les considèrent comme des «sectes». Mais les évangéliques font-ils mieux à l'égard des autres? Ne sont-ils pas nombreux à penser ou à agir comme si le fait de parler avec ceux qui ne partagent pas toutes nos convictions était un acte d'infidélité? Beaucoup de membres d'autres Églises se posent les mêmes questions que nous, et nous pourrions bénéficier de leur enracinement dans l'histoire et la culture françaises.

3. La logique de la rupture

Le protestantisme a opéré une rupture au sein du christianisme occidental. Et depuis le XVI^e siècle, nous nous sommes habitués à cet état de choses, en oubliant que le but de Luther n'était pas de fracturer l'Église, mais de la guérir. Au sein du protestantisme, des aspects favorisent l'évangélisation alors que d'autres la compliquent. Les points forts, nous avons l'habitude d'en parler; les points faibles, un peu moins souvent. Or ces points faibles peuvent être un obstacle pour notre évangélisation.

Le protestantisme a mis en marche une logique de rupture et de fractionnement continu. Ce n'est pas un mennonite qui vous dira qu'on ne doit pas rester ferme sur ses convictions, au risque que ce choix engendre la rupture. Mais, on peut s'habituer à la rupture, l'éprouver comme quelque chose de normal et ne plus en percevoir la dimension tragique. Luther et Zwingli, ainsi que leurs successeurs, ne s'entendirent pas et le résultat de leurs dissensions fut la création de deux Églises: une Église luthérienne et une Église réformée. Les anabaptistes ne s'entendirent pas avec Zwingli et de cette mésentente naquirent les communautés anabaptistes. Henri VIII créa l'Église d'Angleterre, les puritains ne s'entendirent pas avec celle-ci et il en sortit des presbytériens, des baptistes, des congrégationalistes, des quakers, etc.

Un peu plus tard (XVII^e siècle), l'Église luthérienne se refroidit; Spener chercha à la renouveler. C'est ainsi que le courant piétiste vit le jour, courant qui chercha à rester dans l'Église officielle, mais qui déboucha cependant sur la création de nouvelles

églises et de nouveaux courants, tel le méthodisme de Wesley. On peut dérouler l'histoire jusqu'à nos jours, sur le même mode, mais ces exemples suffisent

Nous (protestants et évangéliques) avons pris l'habitude de nous diviser lorsque des différences théologiques voient le jour parmi nous et généralement cela ne semble pas nous déranger. Chacun crée son église, son mouvement, sa stratégie d'évangélisation, en oubliant trop souvent que nous sommes membres du corps du Christ, et donc membres les uns des autres et que peut-être nous pouvons apprendre des choses les uns des autres. Dans cette logique de rupture facile, la théologie ou l'invention de stratégies d'évangélisation ne sont parfois autres que la justification de la rupture. Puisqu'il faut se démarquer des autres, nous soulignons l'importance des points de rupture plutôt que de créer une théologie plus globale.

Les sociologues et les historiens constatent que le protestantisme a contribué à créer l'individualisme moderne. Cette logique de rupture a aussi probablement à voir avec ce phénomène. De toute façon, nous avons souvent beaucoup de mal à voir au-delà de la foi individuelle ou de l'Église locale, alors que dans l'Église ancienne régnait une sorte de « congrégationalisme épiscopal » au sein duquel les communautés locales se savaient liées les unes aux autres. Nous avons un sens trop limité de l'Église, voir une ecclésiologie déficiente, qui n'est pas sans lien avec notre manière d'évangéliser.

Les Églises évangéliques sont souvent tributaires de mouvements de réveil et n'ont pas toujours conscience d'être enracinées dans l'histoire. On ne peut pas être contre le Réveil, mais insister sur le phénomène au dépens d'une Église et de structures qui permettent de tenir dans la durée peut fausser notre vision de l'évangélisation. L'insistance sur le Réveil entraîne, chaque fois que l'Église s'assoupit, à créer un mouvement ou une nouvelle Église de réveil, qui après une ou deux générations connaîtra les mêmes problèmes que l'Église dont on vient de sortir. Par ailleurs, ce mouvement sentira la nécessité de se donner des structures, de répondre à des questions qu'il avait refusé d'emblée de prendre en compte en raison de l'urgence de susciter le « réveil » ou d'« évangéliser »⁶.

4. Face à la modernité

Beaucoup d'évangéliques adoptent une attitude critique à l'égard de la modernité intellectuelle sous prétexte qu'elle met l'autorité de l'Écriture en question, qu'elle sape la foi, qu'elle mine l'Église. Christianisme et modernité semblent s'exclure. C'est peut-être vrai, mais il est à craindre que derrière cette critique se cache une certaine nostalgie de l'époque où l'on vivait en chrétienté et un désir secret de retourner à une situation où l'Église dominait. Il est aussi à craindre que nous soyons plus influencés par cette modernité que nous ne voulons l'admettre, et cela jusque dans l'élaboration de nos stratégies d'évangélisation. N'oublions pas que l'Évangile a toujours été scandale pour les uns et folie pour les autres. Pour évangéliser aujourd'hui, il faut simplement avoir le courage de ses convictions et savoir qu'elles ne seront pas très souvent partagées.

C'est peut-être la raison pour laquelle nos efforts d'élaborer des stratégies globales d'évangélisation sont problématiques. Tout d'abord stratégie et efficacité sont deux aspects fondamentaux de la modernité qui peuvent fausser notre compréhension de l'Évangile, non pas qu'il ne soit pas bon de chercher à comprendre le contexte dans lequel nous nous trouvons pour mieux annoncer l'Évangile. Si cette recherche n'était pas bonne, c'est toute cette Consultation qui serait absurde. Mais alors, pourquoi ne pas s'intéresser à la contextualisation plutôt qu'à la stratégie? Ce serait là une démarche plus conforme à ce que nous voyons dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne.

5. Stratégie versus contextualisation

Une stratégie fait courir le risque d'une vue à court terme et du sacrifice de la fidélité à l'Évangile au nom des résultats recherchés. C'est justement au nom de l'efficacité moderne qu'on est en train de niveler les cultures et d'oublier l'histoire. Dans une analyse récente de la religion en contexte contemporain, Danièle Hervieu Léger parle de la religion comme d'une mémoire en miettes⁷. La technologie et l'efficacité n'ont pas besoin de mémoire ou d'histoire. Mais les gens ont besoin de racines et de sens.

Contextualiser, c'est chercher à comprendre la situation dans laquelle on se trouve, à s'y enraciner, tout en regardant ce contexte à la lumière de l'Évangile. Ce dernier regard permet de discerner les *idôlos* du contexte, c'est-à-dire les valeurs, les mentalités et les comportements qui contredisent ce que Dieu nous apprend en Jésus Christ.

L'Église ancienne nous offre un modèle de contextualisation. Minoritaire, dans un environnement plutôt hostile, cette église a grandi. Et pourtant nous avons remarqué une absence apparente de stratégie d'évangélisation. Par contre, nous voyons des églises vivantes, ce qui n'exclut pas qu'elles avaient aussi leurs problèmes. Nous voyons des églises dont les membres savaient pourquoi elles existaient ; nous voyons des églises qui savaient franchir les barrières de l'époque : en leur sein on ne connaissait plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme. Nous voyons des communautés dont la prédication répondait aux besoins profonds des leurs contemporains, qui proposaient des réponses adéquates aux problèmes concrets de la société tout en mettant en question les idoles de l'époque.

De plus, elles offrent, en partie au moins, une réponse à notre logique de rupture et à notre individualisme. Pendant les premiers siècles, l'Église locale, en lien avec les autres communautés, devenait la tête de pont de l'évangélisation. La vie individuelle et la vie commune des chrétiens étaient suffisamment visibles pour poser question aux gens de l'époque. Le grand défi pour l'évangélisation dans un contexte de modernité, c'est de refuser que la foi reste une affaire privée, qu'elle soit exclue du domaine public. Mais en disant cela, nous devons être conscients que l'Église porte une grande responsabilité dans le retrait du religieux vers la sphère privée. Face aux Églises dominatrices, face aux guerres de religion, on comprend que les gens souhaitent que la foi devienne une question privée. La foi chrétienne concerne le domaine public dans la mesure où l'Évangile dépend d'une eschatologie. Il découle d'une vision de l'histoire fondée sur le Christ mort et ressuscité. Ce message s'incarne toujours dans le monde et lui propose des éléments de réponse concrets.

Dans ce monde où l'on parle tellement d'exclusion, de racisme, monde où une certaine idéologie économique détermine de plus

en plus nos choix de société et de vie individuelle, nous n'avons pas à annoncer une politique à la place de l'Évangile, mais nous ne pouvons jamais oublier les implications concrètes de l'Évangile. Nous ne pouvons pas séparer le destin de l'individu et la terre et le ciel nouveaux où la justice habitera.

On pourrait dire que l'espace public où s'incarne cet Évangile, c'est d'abord dans l'Église, la communauté nouvelle qui accepte la bonne nouvelle et la vit tout en se tournant vers le monde. Une évangélisation fidèle, c'est offrir une véritable bonne nouvelle et une véritable espérance à nos contemporains, c'est leur offrir un espace communautaire pour vivre cette bonne nouvelle (une communauté de paix, de justice, de guérison), et c'est mettre en question les idoles de notre époque. Tout ce qui va dans ce sens, c'est «évangéliser la France».

Pour terminer, voici quelques suggestions concrètes et questions :

- Nous devons mieux enraciner notre évangélisation dans l'histoire et la culture françaises. Comment faire cela et jusqu'où sommes-nous prêts à aller pour le faire, surtout en ce qui concerne notre relation avec les autres Églises ?
- Nous devons avoir une meilleure ecclésiologie, c'est-à-dire d'une part, sortir de la logique de la rupture et d'autre part, comprendre que l'existence de communautés vivantes fait partie intégrante de l'évangélisation. L'Église, c'est l'espace public de l'Évangile, c'est le lieu où se concrétisent et se vivent les valeurs de l'Évangile, c'est une communauté de paix, de pardon, de guérison. Comment sortir de la logique de la rupture ? Comment mieux intégrer la vie de l'Église locale à l'évangélisation ?
- Nous devons contextualiser l'Évangile dans la modernité occidentale ; pour cela il faut comprendre à quel point nous sommes influencés par la modernité et redécouvrir l'Évangile comme «parole publique» sans que l'Église cherche à dominer la société. Comment avoir le recul nécessaire pour voir nos syncrétismes,

comment faire la part de ce qu'il y a de critiquable et d'acceptable dans la culture moderne ? Comment identifier nos idoles ?

Notes

¹ Cette partie de l'exposé est inspirée par l'article remarquable de Alan KREIDER : « Worship and Evangelism in Pre-Christendom », in *Joint Liturgical Studies*, n°32, Cambridge: Grove Books Limited, 1995

² KREIDER, *op. cit.*, pp. 6-7. Voir aussi Michael GREEN, *Evangelism in the Early Church*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1970, p. 256: « It would be a gross mistake to suppose that the apostles sat down and worked out a plan of campaign: the spread of Christianity, was [...] largely accomplished by informal missionaries and must have been to a large extent haphazard and spontaneous. »

³ KREIDER, *op. cit.*, p. 11.

⁴ KREIDER, *op. cit.*, p. 41.

⁵ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette, 1977, pp. 40-41 ;

⁶ J'ai vu deux exemples récents de cette tendance à mieux se structurer après un premier élan d'évangélisation :

— Jeunesse en Mission: « Je réalise que de plus en plus nous avons plutôt mis l'accent sur un seul aspect du grand commandement dans Marc 16:15, à savoir « Allez et prêcher l'Évangile à toute la création ». Nous oublions que dans Matthieu 28:18-20, Jésus lui-même nous dit: « Allez et faites des nations des disciples, les baptisant et les enseignant ». Donc nous avons la responsabilité de prêcher l'Évangile, mais aussi d'enseigner, c'est-à-dire vivre avec les gens ce que nous prêchons. » (Jem: Le Gault, automne 1995).

— « France Mission entre petit à petit dans une nouvelle étape de sa vie. L'époque se termine où beaucoup d'initiatives ont été prises [...].

Pour soutenir la croissance des Églises et mettre en œuvre les changements nécessaires, une nouvelle organisation de l'action se met en place [...] qui désire être mieux adaptée et plus proche des réalités du terrain et des églises. » (*Action Missionnaire*, n° 71/troisième trimestre 1995)

⁷ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER *La religion comme mémoire*, Paris: Le Cerf, 1993.

Né en 1950, Neal BLOUGH a à la fois un cœur de missionnaire et un esprit d'enseignant et de chercheur. Il a soutenu une thèse intitulée *Christologie anabaptiste* (Genève: Labor et Fides, 1984) et publié un autre ouvrage sur la christologie: *Jésus Christ aux marges de la Réforme* (Paris: Desclée, 1992). En 1975, quand il est venu en France, il était envoyé par un organisme missionnaire; il a participé à la mise en place de plusieurs projets missionnaires: un foyer pour étudiants africains et une Église locale. Actuellement, il est professeur d'histoire de l'Église à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et directeur du Centre mennonite d'études et de rencontres à Saint-Maurice en région parisienne.

«Lausanne»: un point de vue sur l'évangélisation de la France

Claude BATY

La perspective proposée n'est évidemment pas géographique mais spirituelle. Entre d'autres mots, qu'est-ce que «l'esprit de Lausanne» peut apporter à l'évangélisation de la France ? Il faut d'emblée écarter plusieurs ambiguïtés qui pourraient dénaturer le sens de l'exposé qui suit. Tout d'abord le Mouvement de Lausanne pour l'évangélisation du Monde (appellation complète) qui est international, n'a pas de directive à communiquer pour la France. Ensuite le comité français n'a pas non plus de réponse toute faite à proposer. Enfin on peut se sentir bien dans le Mouvement de Lausanne sans en être un bon représentant ! S'y sentir bien ne signifie pas qu'on a remplacé la Bible par la Déclaration de Lausanne, que le messie s'appelle John, et que l'on confond l'Esprit Saint et celui de Lausanne !

Le Mouvement de Lausanne : quelle place dans l'évangélicisme ?

Le Mouvement de Lausanne ne prétend de toute façon pas apporter de nouvelles stratégies, de nouvelles méthodes d'évangélisation, comme autant de bonnes nouvelles. Ses ambitions sont à la fois moindre et plus fondamentales. Il n'a jamais voulu proposer d'actions ou de projets particuliers aux Églises et aux œuvres, c'est ce qui a fait en partie sa faiblesse aux yeux de ceux qui

voulaient du palpable. Il s'est employé à mettre en relation et à faire réfléchir, laissant ensuite l'initiative aux Églises et aux œuvres. Cette orientation pourrait paraître à certains une perte de temps. Ainsi certains diront: «Pourquoi **encore** réfléchir sur l'évangélisation?» ou «Assez parlé, il faut agir», ou encore «Pourquoi s'efforcer de collaborer?» Pourtant quand on regarde les fruits de la *Déclaration de Lausanne* (1974)¹, il est indéniable qu'on ne peut pas dire assez de discours. Serait-il alors possible de dire que la *Déclaration de Lausanne* suffit? Il serait étrange que tout ait été dit en 1974. Il est frappant de constater que ceux qui l'ont rédigée sont convaincus de l'inverse! En 1989 ils étaient là, à Manille, pour reprendre plusieurs chantiers loin d'être terminés.

Pour avoir une idée de la spécificité de la réflexion et des positions du Mouvement de Lausanne par rapport aux positions du Conseil œcuménique des Églises ou à celles de l'Église catholique romaine, il convient de se reporter aux articles parus dans la revue *Perspectives Missionnaires*². Pour l'heure nous allons essayer de nous concentrer sur quelques caractéristiques du Mouvement de Lausanne et sur ce que pourrait être l'esprit de Lausanne en France.

Le Mouvement de Lausanne — pas lui seul évidemment, mais il en a été une belle expression — a permis aux évangéliques de réfléchir sur des questions qui avaient été longtemps tabou ou réglées d'avance. Ainsi il est devenu possible de risquer une réflexion sur les questions de l'engagement social, de la culture et du dialogue et plus largement celle du partenariat sans craindre d'y perdre son identité évangélique!

1. La Déclaration de Lausanne

Il fut un temps où une des coupures entre les évangéliques et les autres était la question sociale. Après le XIX^e siècle où les évangéliques avaient montré une belle ardeur dans ce domaine, l'action sociale était devenue une spécialité libérale. Au point que les évangéliques avaient pris l'habitude, pour se démarquer sans doute, de séparer, voire d'opposer, l'évangélisation et l'engagement social. La *Déclaration de Lausanne* a remis la question sur le tapis et a replacé les évangéliques devant leurs inconséquences.

Tous les évangéliques n'ont pas apprécié de la même manière les rapports entre évangélisation et action sociale. La priorité de la première sur la seconde, que maintient J. Stott par exemple, reste un sujet de discussion. Ce qui importe c'est que l'on soit sorti des jugements sommaires et des caricatures en ce domaine.

Elle a aussi souligné également l'importance du contexte culturel et mis en lumière les enjeux de la modernité. C'est un point sur lequel nous reviendrons car ce n'était qu'un début. Enfin elle a posé comme envisageable de parler et de travailler avec des chrétiens acceptant les mêmes bases essentielles même s'ils sont très différents de soi. Il s'agit tout particulièrement en France de passer à un autre style de relation, c'est une des questions les plus importantes et les plus délicates du moment. L'historique de John Stott³ montre bien que le fait de s'ouvrir à certaines questions ou de remettre en cause certaines habitudes peut susciter des « combats » douloureux. Le texte⁴ que notre comité a diffusé sur cette question montre l'importance que nous accordons à ce point. Comment sortir de rapports conflictuels, de jugements a priori souvent fondés sur la méconnaissance ?

2. Le Manifeste de Manille

Le *Manifeste de Manille* (1989)⁵ se situe clairement dans la ligne de la *Déclaration de Lausanne*, il précise même certains points pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté ensuite : l'homme est pécheur et seul Jésus peut le sauver, écartant ainsi tout soupçon de syncrétisme ou de relativisme. Ceci lui permet ensuite d'aborder librement des questions disputées, comme le dialogue avec les autres religions. Il reprend des problèmes qui de toute évidence restaient préoccupants, tel ceux qui sont traités dans le chapitre « Évangile et responsabilité sociale ». Il poursuit le travail en abordant de nouveaux sujets.

— Ainsi le thème de la **modernité** prend une place importante dans la réflexion et cela de manière originale. Les évangéliques constatent, avec étonnement sans doute, qu'ils ne sont pas à l'abri de l'influence de l'esprit moderne. Ils y sont parfois même plus sensibles que d'autres avec leur goût pour la stratégie et les méthodes de marketing.

— La question des **collaborations** devient épineuse car tous les évangéliques n'ont pas avancé à la même vitesse dans cette voie. Les uns se sont ouverts, les autres se sont plutôt refermés.

— Un nouveau débat prend de l'importance, il touche à la **place du Saint-Esprit**. Sur cet arrière plan théologique se pose la question sur la manière dont les charismatiques et ceux qui ne le sont pas vont cohabiter ? Le Manifeste rejette les extrêmes.

— Il fait encore la part à la question de la collaboration des **pasteurs et des laïcs**, des **hommes et des femmes** dans l'évangélisation, en soulignant que tous ne s'accordent pas sur la forme que peut prendre le ministère des femmes.

Ce rapide survol suffit pour mettre en évidence une série de questions qui sont des enjeux en France également. Certaines questions nous concernent davantage, que ce soit à titre personnel ou communautaire.

Dans le texte cité plus haut, John Stott termine par ce que nous pourrions appeler une parole prophétique. Il exhorte à réaliser une plus grande unité, à donner une meilleure image de l'Évangile, à viser une plus grande clarté dans sa présentation, à rechercher plus de cohérence et finalement à vivre une plus grande humilité. Nous aurons avantage à écouter ses avertissements. Trois d'entre eux se présentent comme de réels défis pour le Comité français de Lausanne.

3. Trois défis: l'humilité, la clarté et l'unité

1. L'humilité

Appeler à l'humilité ceux qui sont si évidemment petits, pourrait sembler étrange. Comment les chrétiens évangéliques pourraient-ils tomber dans le triomphalisme ? Leur réussite est-elle exemplaire ? Ni leur nombre, ni leur œuvres, ni parfois même leur vie ne devrait leur permettre de s'enorgueillir. Ils le font parfois par pays interposé, États Unis, Amérique Latine, etc. Mais est-ce légitime ? Il me semble que nous sommes trop souvent tombés dans une justification commode en évoquant notre rapide croissance et, sinon nos succès, en tout cas notre fidélité... Cela est

allé souvent de pair avec une apologétique tournée vers la critique des autres chrétiens pour faire ressortir que nous étions meilleurs et plus fidèles. Dans notre bel isolement, nous avons parfois cru être seuls. Contrairement au prophète Elie qui était malade de se croire seul fidèle, nous avons tendance à être contents d'être les seuls à ne pas fléchir les genoux devant Baal ! « Rien n'est aussi beau que l'humilité, rien aussi obscène que l'arrogance » écrit J. Stott, « ceci s'applique particulièrement à l'évangélisation. »⁶ Sans renoncer à notre exigence de fidélité, il nous faut apprendre l'humilité, apprendre à nous remettre en cause et à écouter les autres.

2. La clarté

En parlant de clarté, c'est la nécessité de dire aujourd'hui l'Évangile dans notre société d'une manière contextualisée qui est visée⁷. Il ne s'agit évidemment pas de gommer ce qui fâcherait nos contemporains, de tomber dans le relativisme ambiant pour être acceptables ou rechercher « ce qui marche ». Mais notre fidélité a trop souvent été paresseuse, nous avons redit les mêmes choses sans nous apercevoir que redites dans un autre contexte elles ne disaient plus la même chose. Nous avons souvent cru qu'un discours fidèle suffisait à nous préserver de « l'esprit du monde ». Nous comprenons mieux aujourd'hui que la modernité ne s'arrête pas à la porte des Églises et surtout qu'elle ne n'y entre pas de la manière que nous avons imaginé : elle ne braille pas des hérésies, mais tord les mentalités, exalte l'immaturité, fuit la souffrance et promet la réussite et la prospérité. Nous avons besoin de mieux connaître notre société, pour mieux comprendre l'influence qu'elle a sur nous et pour mieux lui parler. En tenant compte de son histoire et de ses bouleversements, des influences qui la travaillent et des tensions qui la déchirent nous serons mieux à même de lui dire réellement une Bonne Nouvelle. Cette parole à propos sera nécessairement une parole incarnée.

3. *L'unité*

Une des difficultés de l'Église locale dans le contexte moderne est *le croire ensemble*. Les chrétiens, comme leurs concitoyens, sont aussi devenus d'infatigables zappeurs. Ils ont facilement adopté une mentalité de client et l'adjectif « personnel » qui a tant de place dans notre piété et notre théologie, est devenu souvent l'équivalent d'individuel. Leur foi a du mal à aller jusqu'à un engagement global avec les contraintes que cela implique, elle reste du domaine du loisir, de l'opinion. Pour parvenir à cet « ensemble » nous avons parfois eu recours à l'émotionnel et à l'impératif, non que l'un et l'autre soit à proscrire absolument. Mais il faut prendre conscience du fait qu'ils ont tendance à favoriser l'immaturité. Ces difficultés des communautés locales ne se retrouvent-elle pas aussi dans les relations entre les Églises ? La difficulté relationnelle visible dans l'émiettement et les ruptures faciles n'illustre-t-elle pas la difficulté moderne à croire ensemble, à vivre ensemble, à dialoguer malgré des différences et parfois des divergences ? Le défi qui est devant nous consiste à croire ensemble en adulte sans sombrer dans le relativisme, sans céder à une apologétique facile consistant surtout à dénigrer les autres. Il ne s'agit pas de viser une unité institutionnelle, mais de retrouver ce qui nous rassemble pour proclamer ensemble la Bonne Nouvelle. J. Stott commentant le congrès de Manille disait : « Ne sommes-nous pas assez mûrs, nous évangéliques en tant que mouvement, pour refuser de masquer nos différences et au contraire, pour exiger qu'elles s'expriment dans une discussion ouverte ? » La question nous est posée. Notre réponse rendra ou non honneur à Dieu. Pour sa gloire nous devons aller vers plus de respect, d'écoute, et, osons le mot, d'amour ! Repentance, réflexion, rencontre : trois mots faciles à retenir, plus difficiles à mettre en œuvre. Que Dieu nous soit en aide.

Notes

¹ Parue dans *Perspectives Missionnaires* n°2, pp. 66-75.

² Jacques MATTHEY, « Mission et évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », *Perspectives Missionnaires* n°10/1985, pp. 36-50 et David Bosch « Derrière

Melbourne et Pattaya, une typologie de deux mouvements», *Perspectives Missionnaires* n°2/1981, pp. 43-65.

³ John STOTT, «Twenty Years After Lausanne: Some personal reflections», *International Bulletin of Missionary Research*, Avril 1995, pp. 50-55.

⁴ Lettre intitulée « Réflexions sur le dialogue entre chrétiens », juin 1995. (Disponible au bureau du Comité français de Lausanne).

⁵ Commenté dans *Perspectives Missionnaires* n°20/1990.

⁶ *Op. cit.*, p. 55.

⁷ Cf. Article de Neal Blough dans ce numéro de *Perspectives Missionnaires*, pp. 40-52.

Claude BATY est pasteur de l'Union des Églises évangéliques libres à Paris-Alésia et président de la Commission synodale de cette Union. Actuellement, il est aussi président du Comité français de Lausanne.

Salvador de Bahia: dernière conférence missionnaire mondiale œcuménique du siècle

Jacques MATTHEY

Les femmes africaines, dont la voix commence seulement à se faire entendre, invitent les Églises à dépasser la théologie de l'inculturation et à passer la culture au crible pour voir si elle favorise la justice, la vie, la paix et la libération ou si elle diminue et déshumanise.

Plus de 600 délégués d'Églises et organismes engagés dans la mission ont entendu ces fortes paroles prononcées en séance plénière par Mme Musimbi R.A. Kanyoro, théologienne du Kenya, lors de la première journée de la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation (CME) qui s'est tenue à Salvador de Bahía, au Brésil, du 24 novembre au 3 décembre 1996.

Le contexte de la mission a changé

Organisée par le Conseil œcuménique des Églises (COE), cette conférence était la 11^e de son espèce et la première à se tenir dans un monde désormais plus marqué par l'opposition entre deux grandes puissances économiques et idéologiques. En ce sens, elle

était une exception, l'autre étant la première grande réunion missionnaire de ce siècle, celle d'Édimbourg en 1910. En effet, toute l'histoire du Conseil international des missions (CIM), fondé en 1921, puis, dès son intégration au COE en 1961 de la Commission de Mission et d'Évangélisation (CME) du COE, ont été marquées par la lutte entre les deux grands blocs dits de l'Est et de l'Ouest.

Le mur de Berlin est tombé six mois après la conférence missionnaire mondiale de San Antonio.¹ Ce nouveau contexte politique et économique mondial a fortement imprégné les débats à Salvador, et notamment la manière dont a été abordé le thème principal « L'Évangile dans les différentes cultures ».

Depuis la conférence de Bangkok en 1972, les débats sur la mission au COE opéraient sur la base d'une approche fondamentalement positive des cultures des pays dits **du Sud**, tout en critiquant régulièrement — et de manière justifiée — l'influence sur le monde entier des cultures dites **du Nord**. Bangkok avait marqué l'irruption de la revendication du droit à l'identité culturelle de la part des chrétiens notamment d'Afrique et d'Asie. La CME de Salvador se situe dans la droite ligne de Bangkok, tout en revisitant les résultats de 1972.

Suite à la disparition d'un des deux « blocs » qui dominaient le monde, on constate une domination désormais politiquement « incontestée » du marché dit libre sur l'ensemble de la planète, mais surtout l'émergence d'un nombre très grand de conflits extrêmement dévastateurs et meurtriers basés sur des revendications de « différence » ethnique ou culturelle. Il suffit de mentionner l'ex-Yougoslavie ou le Rwanda.

D'autre part, les manifestations et visites d'Églises organisées à l'occasion de la « Décennie œcuménique des Églises solidaires des femmes » ont permis d'appréhender les cultures locales sous une lumière moins mythique que cela n'avait été le cas précédemment. Comme Madame Kanyoro, les femmes ont commencé à relever la tête et à mettre en question certaines traditions culturelles utilisées — avec ou sans coloration d'Évangile — pour justifier un pouvoir presque exclusivement masculin. Tout cela fait qu'il n'est plus possible de formuler une missiologie à l'aube du XXI^e siècle sans tenter de préciser en quoi une culture, toute culture, peut aliéner ou libérer l'être humain.

Ni bonne, ni mauvaise, la culture peut être l'un ou l'autre

Le premier (!) paragraphe de la section I reflète bien le ton des discussions à Salvador. Au sujet de la culture, il est écrit :

L'impression dominante est celle d'une grande ambiguïté. En elle-même, la culture n'est ni bonne ni mauvaise, elle peut être l'un ou l'autre [...] Elle est à la fois un effet de la grâce de Dieu et un espace de liberté pour les êtres humains, pour le meilleur ou pour le pire. (I, 1)²

De telles phrases se trouvent certes dans de nombreux textes des conférences missionnaires précédentes ou dans des écrits de théologiens, mais sans que cela ne soit devenu le ton dominant du débat œcuménique international.

La relation entre l'Évangile et les cultures peut donc être tant positive que négative. Certaines structures, représentations, rites ou habitudes, permettent à l'Évangile d'être lu dans de nouvelles et enrichissantes perspectives, alors que d'autres l'obscurcissent, l'aliènent et le prennent en captivité, comme il a été dit. Le message évangélique de son côté peut illuminer certains aspects d'une culture et en critiquer d'autres, poussant à leur transformation.

Les participantes et participants à la conférence ont été très clairs notamment à dénoncer toute utilisation abusive de la notion d'ethnicité pour dominer d'autres groupes de population :

La politique identitaire pose problème car ce mode de formation de l'identité est fondé sur l'exclusivité [...] Il faut affirmer, apprécier et respecter les diverses appartenances et identités ethniques. On peut toutefois faire un mauvais usage de cette identité ethnique. C'est le cas notamment lorsqu'un groupe ethnique qui cherche à faire triompher ses intérêts au détriment de ceux d'autres groupes, fait de cette identité un concept hautement politisé [...] Les Églises ont souvent soutenu une politique identitaire, c'est-à-dire une politique fondée sur une conception de l'identité dominatrice et directive de l'identité, qui fait éclater la communauté et conduit à la violence et à la guerre. (II, 17)³

Par rapport aux thèses défendues en 1972 à Bangkok, la CME de Salvador a précisé comment il faut comprendre le terme « identité » en relation avec l'Évangile

Chacun reçoit une nouvelle identité en tant que fille ou fils de Dieu. Chacun est lié à l'autre par l'amour car tous sont membres d'un même corps. Et pourtant chacun conserve son identité propre [...] Ainsi l'identité ne doit pas se constituer en concurrence avec l'autre ni dans la crainte de l'autre ou le réflexe de défense à son égard. [...] Les chrétiens sont appelés à voir le visage de Dieu dans les autres, comme ils sont appelés à être membres d'un seul corps [...] l'Évangile réconcilie et unit les peuples de toutes identités en une communauté nouvelle où l'identité première et dernière est l'identité en Jésus Christ (Gal 3:28).

Ce langage est nouveau et ouvre la perspective d'un meilleur climat de dialogue entre chrétiens et Églises de régions géographiques différentes. Aucune culture ne peut plus s'enorgueillir d'être « plus proche » de l'Évangile que d'autres. Il n'y en a aucune non plus qui soit tabou et ne puisse être soumise au regard critique des Églises⁴. Les chrétiens des diverses cultures peuvent désormais se rencontrer « à égalité » du point de vue d'une misologie des cultures.

Si la CME de Salvador a insisté sur le nécessaire « dépassement » de la préoccupation pour l'inculturation et de l'approche qui en découle, ce n'est pas pour revenir en arrière, mais pour faire un pas en avant. Il n'était pas question — en tout cas pour une grande majorité des délégués — d'imaginer une possible mission ou un témoignage chrétien qui ne soit pas inculturé. Toutefois, là aussi, entre théologie et pratique, il y a parfois un fossé.

Comme si les Pentecôtistes n'existaient pas

L'excellent processus préparatoire avait fait ressortir que les Églises les mieux adaptées à la culture locale n'étaient pas nécessairement celles qui sont liées au COE, et par conséquent représentées à la conférence. Les délégués d'Églises pentecôtistes

ou indépendantes africaines étaient effectivement très peu nombreux à Salvador, et le dialogue avec ces « mouvances » n'a pas eu lieu. Il devient pourtant indispensable. Il est possible qu'une grande conférence ne soit pas la meilleure occasion pour de tels contacts. D'autres réunions, plus restreintes, ont d'ailleurs été organisées par le COE ou l'Alliance réformée mondiale (ARM) avec des Pentecôtistes ou des Églises indépendantes africaines et vont encore l'être. Il n'empêche que cette absence à Salvador était regrettable et a été vivement regrettée⁵.

Car dans bien des Églises issues du travail missionnaire occidental, l'inculturation n'est malgré tout pas encore vraiment réalisée. Il faut entendre à ce propos les critiques qui ont été adressées par des orateurs venant, par exemple de l'Inde ou du Brésil, à l'égard des principes occidentaux qui restent sous-jacents à la formation des théologiens et ministres, en matière d'interprétation biblique ou de lecture de l'histoire, ou à la morale pratiquée par certaines Églises :

Au Brésil, le protestantisme n'a jamais réussi à se distancer complètement de ses origines anglo-saxonnes et s'est heurté à la culture nationale dans ses dimensions ludique et érotique [...] Les évangélistes pourraient-ils avoir la sensibilité de reconnaître que l'ascétisme anglo-saxon est seulement anglo-saxon et pas nécessairement chrétien, et que la sensualité latine, africaine ou amérindienne peut (et devrait ?) être compatible avec la foi chrétienne, et déboucher sur un christianisme plus joyeux et plus sain, moins morbide et moins névrotique, attentif à ce que nous dit notre corps ? » (Cavalcanti, doc. 4c, p.2)

Vingt ans après Bangkok, les conséquences réelles des thèses défendues sur l'inculturation n'ont toujours pas été tirées par tout.

Une confession à haute valeur symbolique

La nouvelle relation qui pourrait désormais s'établir entre chrétiens dits **du Nord** et chrétiens dits **du Sud** a été vécue au sein d'une célébration de commémoration et de repentance pour les

responsabilités dans l'horreur de l'esclavage. Cette cérémonie à forte connotation émotionnelle, s'est tenue au bord de la mer, à l'endroit même où entre six et douze millions d'Africains avaient été débarqués sur le continent américain pour y être exploités comme esclaves. Les quelque 600 participants à la conférence ont fait mémoire devant Dieu de ces atrocités du passé. Le pasteur Aaron Tolen, du Cameroun, l'un des présidents du COE, s'est alors levé pour prononcer entre autres ces paroles :

Chers frères et sœurs africains, nous avons entendu des mots de repentance. Mais ceux qui nous ont amenés ici n'étaient pas seuls en cause dans cette tragédie. Nous aussi, Africains, avons notre part de responsabilité. Nous nous sommes avilis nous-mêmes en vendant nos frères et nos sœurs comme de vulgaires marchandises. C'est parce que nous n'avons jamais eu le courage de reconnaître cette responsabilité et de nous en repentir, que nous continuons à faire la même chose aujourd'hui, provoquant la situation désastreuse de l'Afrique.

Dialogue : confirmation de l'approche de San Antonio

La conférence n'a pas procédé comme une réunion scientifique ; elle n'est pas partie d'une définition précise de la culture, ce qui aurait vraisemblablement été difficile à réaliser. Mais elle a opéré avec une notion de la culture qui englobe « tous les différents aspects de l'activité humaine » (I, 1), qui inclut, donc, non seulement les œuvres d'arts ou l'expression musicale, mais également la conception du monde, les structures de pouvoir, l'organisation des relations sociales, les rites, coutumes et conceptions et croyances religieuses, la communication, la spiritualité, etc. Si cela est vrai, on ne peut plus distinguer facilement, dans la réflexion sur l'inculturation de l'Évangile, entre le culturel et le religieux. La question du dialogue ou, plus précisément, de la relation entre christianisme et autres religions devait donc être abordée. Elle l'a surtout été dans la section iii qui s'interrogeait sur le témoignage des « communautés locales en situation pluraliste ».

La question de la relation entre christianisme et autres religions est probablement le défi principal que la missiologie doit abor-

der sinon résoudre en cette fin de siècle. Le conflit d'opinion et de positionnement sur cette question a accompagné le mouvement missionnaire durant l'ensemble de ce siècle. Il est même au cœur de sa séparation en plusieurs branches, notamment celle liée à la dynamique œcuménique d'une part, celle rattachée au Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde ou à l'Alliance évangélique mondiale d'autre part. Grâce notamment à la contribution de David Bosch, la CME de San Antonio avait trouvé, pour les milieux liés au COE, un certain consensus sous la forme des trois affirmations résumées comme suit :

1. Nous ne pouvons pas faire autrement que de reconnaître et confesser que c'est en Jésus Christ que se trouve le salut.

2. Nous ne pouvons pas non plus fixer de limite au pouvoir rédempteur, à la grâce, de Dieu.

3. Nous reconnaissons qu'il y a tension entre ces affirmations et ne pouvons la résoudre.

Salvador a clairement réaffirmé ces positions qui apparaissent désormais comme un point de non-retour dans le cadre de la réflexion missiologique au COE. Les sections I et III de la conférence ont peut-être fait un pas de plus en esquisant sur cette base un canevas de travail concernant la relation entre christianisme et autres religions. On peut poser les balises suivantes quant à la voie à suivre :

Il convient d'abord de confesser en toute honnêteté qu'il ne nous est pas possible de connaître pleinement (au sens fort du terme) le mystère de l'activité de Dieu auprès d'hommes et de femmes d'autres religions. Mais on ne peut pas non plus la nier par principe. Ensuite, quand on « dialogue » sur le dialogue entre chrétiens, il convient de se rappeler que les motivations pour lesquelles les uns ou les autres s'engagent dans des contacts avec d'autres humains peuvent varier :

On peut considérer le dialogue comme une quête de la vérité de part et d'autre. Certains chrétiens l'instaurent avec le désir

d'appeler les autres à être des disciples au sein d'une communauté chrétienne. D'autres le considèrent comme l'occasion d'encourager les partenaires à agir en disciples au sens large du terme, par référence à la dynamique de la mission de Dieu et à ses priorités. Dans d'autres contextes, l'objectif primordial du dialogue est d'instaurer ou de maintenir la paix entre des communautés religieuses en situation de conflit. (III, 33)

Comment discerner l'œuvre du Saint-Esprit ?

Cela étant reconnu, il faut à l'avenir tenter de formuler, donc de clarifier, les présupposés sous-jacents à notre manière de parler de la présence de Dieu ou de l'activité du Saint-Esprit dans le monde, et en particulier au sein d'autres communautés ou traditions religieuses. La plupart des conférences missionnaires de ce siècle ont consciemment ou inconsciemment utilisé des critères pour se féliciter de l'engagement de certains mouvements pour la paix ou la justice ou au contraire pour dénoncer la violence et l'oppression. On a cependant toujours hésité à vouloir définir clairement ce qui peut guider les chrétiens dans leur intuition en se fondant sur une base biblique et se donnant le cadre d'une théologie du Saint-Esprit. C'est pourtant une urgence à l'aube du XXI^e siècle.

La CME de Salvador a fait quelques pas dans ce sens, en évoquant plusieurs fois le texte de Gal 5: 22-23 où Paul décrit LE fruit de l'Esprit. Elle a également considéré des valeurs ou engagements analogues comme « l'humilité et l'ouverture à Dieu et aux autres, la solidarité, la fidélité à la non-violence [...] ou la recherche de la justice dans les affaires humaines » (III, 36 et I, 3), sans oublier la référence au vieux cantique : *Ubi caritas et amor Deus ibi est*, (« Là où sont la charité et l'amour, Dieu est présent », I, 6).

Le rapport de la section I dit :

Certains d'entre nous ne doutent pas que des adeptes d'autres religions peuvent faire des expériences décisives de délivrance, d'intégration, de communion et de service, qu'ils considèrent comme un don reçu et non pas comme un objectif atteint ; ils

pensent que ces expériences sont proches de ce que les chrétiens vivent comme le salut en Jésus Christ. (I, 7)

Il ne s'agit certes pas d'une affirmation officielle de toute la conférence et on ne saurait dire qu'un consensus théologique ait été atteint sur le fond. Toutefois, pour la suite du travail, il est intéressant de remarquer que la référence à Justin Martyr, père grec du iie siècle, semble désormais pouvoir réunir une majorité. Justin cherchait à comprendre les analogies entre l'éthique et des affirmations des philosophies dites païennes de son temps avec la Loi de Moïse et la révélation de l'Ancien Testament. Il en a conclu que l'on était en présence de semences du Verbe répandues dans le monde. La référence à Justin ou à d'autres parmi les plus prestigieux pères de l'Église est courante en missiologie catholique romaine depuis Vatican II et l'Encyclique sur l'évangélisation promulguée par Paul vi en 1975. En missiologie protestante classique, on a toujours eu de la peine à réellement dépasser l'affirmation d'une « discontinuité radicale » entre christianisme et autres religions ou entre révélation de Dieu en Jésus Christ et révélation générale dans la création. C'est bien ce qui a empêché le COE d'aboutir à quelque consensus réel sur la question du dialogue, quoi qu'on en pense parfois de l'extérieur.

Le cheminement esquissé ci-dessus pourrait fournir une base de travail pour tenter de discerner des traces de la présence de l'Esprit au sein d'autres traditions religieuses et auprès d'hommes, de femmes et d'enfants ne confessant pas les mêmes convictions que nous. Cela n'aboutira pas à une véritable théologie systématique des religions — qui nécessiterait, en quelque sorte, que l'on s'introduise au sein de la Trinité — mais encouragera un témoignage fidèle à Jésus Christ sans être fermé au dynamisme actuel de l'Esprit dans le monde. À l'aube de l'an 2000, la missiologie doit désormais s'enraciner dans une perspective pneumatologique. Durant ce siècle, on peut dire, en schématisant à l'extrême, qu'il y a eu une première étape méthodologique en mission (Édimbourg 1910), suivie d'une période ecclésiologique (Tambaram 1938 et New Delhi 1961), puis d'un fort accent mis sur la suivance de Jésus-Christ et les priorités de son témoignage (Uppsala 1968 et San Antonio 1989). Sans renier ces développements, il faut,

depuis l'assemblée du COE de Canberra, élargir la perspective pour comprendre les nouveaux développements dans le christianisme et dans le monde, avec, comme horizon, l'ensemble de la création de Dieu. C'est ce à quoi pousse la logique d'une théologie prenant comme référence la *missio Dei*.

Halte au prosélytisme !

Dès le début de la conférence, les orthodoxes ont indiqué que le problème principal pour eux en matière de mission aujourd'hui était du prosélytisme.⁶ Ce qui est en question, c'est l'activisme de centaines de groupes, organisations et Églises missionnaires dans les pays de l'ancien bloc communiste, activisme en pleine croissance depuis l'ouverture des frontières et la libre circulation des personnes, des capitaux et des idées.

Pour les Églises orthodoxes, une telle activité ayant pour objectif, et non seulement pour conséquence imprévue, d'attirer dans d'autres Églises des personnes régulièrement membres d'une Église orthodoxe, est un scandale majeur dans le cadre du mouvement œcuménique. Ils en rendent largement responsables de nombreuses Églises membres du COE qui, à leur avis, ne prennent aucune mesure pour freiner ou même empêcher de telles activités qui sont le fait de certains de leurs fidèles. Les orthodoxes n'ont pas manqué de rappeler à quel point c'était grâce à leur façon de concevoir la mission qu'après plus de 70 ans de communisme scientifique athée, les Russes se sont réveillés religieux et chrétiens au moment de la célébration du millénaire de la première évangélisation de la Russie. En Russie, disait le métropolite Kirill, la culture a été comme « imprégnée » par l'Évangile et a contribué à la poursuite de son rayonnement — « implicitement ou explicitement » — même quand les Églises ne pouvaient plus s'exprimer :

Pourquoi les autorités totalitaires ont-elles échoué ? [...] La culture est devenue « le véhicule du message évangélique. [...] L'Église, avec sa conception du monde et son message moral, a fait passer la force spirituelle de l'Évangile dans la culture pré-chrétienne qui l'a absorbée et l'a restituée au peuple lorsque l'Église

a été persécutée [...] Cette culture, transformée par le contenu chrétien dont elle est imprégnée, s'est révélée plus forte que toutes les tentatives de destruction de la religion. (Doc. 2a, pp. 6s, trad. fr.)

On peut certes discuter cette conception particulière de l'inculturation, mais il faut comprendre la réaction des Églises de l'Est soumises à l'irruption de groupes et de chrétiens en provenance de pays où les cultures n'auraient pas nécessairement cette même force, et qui viennent leur faire la leçon, à eux, chrétiens sortant de dizaines d'années de vie difficile. Le prosélytisme est ressenti comme un mépris des Églises locales, une défiance face à leur propre capacité de rendre un témoignage crédible au Christ dans leur nouveau contexte.

La conférence a entendu la colère des orthodoxes, rappelant les exigences d'une déontologie missionnaire allant dans le sens des nombreux documents sur le «témoignage commun». ⁷ Aucune entreprise missionnaire ne devrait être lancée à l'étranger ou dans une autre (sous) culture sans sérieuse négociation et réel accord avec les Églises installées localement (III, 28 et IV) Cela vaut d'ailleurs également, soit-dit en passant, pour les actions de solidarité ou de mission de paroisses individuelles !

Avec cette prise de position très «contextuelle» de la conférence, on tient compte des événements de ces dernières années. Sur le fond, il faudra reprendre le dialogue sur la notion de «territorialité» d'une Église et sur la liberté que l'on doit reconnaître à quelqu'un de changer de communauté ou même de religion de référence, si elle peut le faire sans pression induite.

Une étape d'importance pour la missiologie contemporaine

La CME de Salvador a abouti à un certain nombre de points de non-retour, à des étapes importantes dans le cheminement missiologique de cette fin de siècle. Les conséquences de l'inclusion de la religion dans la compréhension de la culture n'ont toutefois été qu'esquissées, et il faudra bien un jour redéfinir ce que l'on entend exactement par «synchrétisme» ⁸, cette chose traditionnellement assimilée au crime suprême en missiologie protestante. Si

toute inculturation inclut nécessairement des éléments religieux, le critère se déplace, comme l'a dit la section iv. Il ne s'agit plus alors de savoir si on est dans le syncrétisme ou pas, mais plutôt d'examiner si la manière de vivre et de s'adresser à Dieu éloigne vraiment du Christ ou permet de lui rendre un témoignage authentique.

Salvador fut une expérience passionnante qui a permis d'avancer dans un certain nombre de débats toujours actuels et non résolus au sein du mouvement œcuménique et missionnaire mondial. Une bonne base pour le xxie siècle. On ne peut qu'encourager la lecture et l'étude des documents de la conférence, en n'oubliant pas l'excellent matériel de préparation qui garde toute sa validité.

Notes

¹ Cf. *Perspectives Missionnaires* n°18 et n°20

² Les chiffres romains renvoient aux sections, les chiffres arabes aux paragraphes dans les rapports de section. Les autres documents sont numérotés comme ils ont été distribués à la conférence. Il faut préciser que la conférence n'a pas **adopté** les rapports de section. Elle les a seulement **reçus**, certains après avoir exigé des transformations. Il n'est pas possible d'affirmer que tous les participants à Salvador acceptent toutes les conclusions. De même, les accents dans l'interprétation des résultats de la CME tiennent à ma façon personnelle de comprendre l'évolution. Il en est de même pour ce qui concerne les conférences missionnaires précédentes.

³ Une bonne réflexion sur cette question se trouve dans le rapport d'une consultation tenue au Foyer John Knox à Genève en juillet 1995. Ce rapport est publié dans *Mission in Unity. Ethnicity, Migration and the Unity of the Church*, éd. par Robin E. Gurney. Genève : Centre international réformé John Knox, 1995, John Knox Series n°9.

⁴ La référence habituelle à l'incarnation du Christ ne saurait faire oublier que Jésus était, certes, pleinement intégré dans la culture de son peuple, mais que cela ne l'a pas empêché de remettre en question nombre de valeurs, traditions et structures profondément ancrées dans son peuple. Il a été exécuté comme un « traître » à sa culture. Aujourd'hui, il est important que la critique des cultures ne soit pas une forme déguisée de pouvoir exercé par certains chrétiens sur d'autres. L'histoire des Églises est en effet remplie d'exemples où l'accusation de « paganisme », de « syncrétisme » ou d'« hérésie » cachait en fait une forme de domination, une volonté de contrôle, voire même une justification pour une conquête. Il faut donc développer une « herméneutique interculturelle », une manière d'aborder ces questions dans le cadre de dialogues théologiques multilatéraux. Les principes d'une telle herméneutique n'en sont qu'à leurs balbutiements, cf. *International Review of Mission*, vol. LXXXV, n° 337/avril 96, pp. 241-252.

⁵ Bien que ce soit en fait l'originalité des conférences missionnaires au COE que de pouvoir rassembler des personnes engagées en mission, mais non nécessairement re-

présentées au Comité central ou dans les Assemblées du COE, à mon avis, cette chance n'a pas été saisie à sa pleine mesure.

Il y a deux raisons principales à cela. D'une part, l'évolution récente des structures du COE, et notamment des règlements de la CME, ont renforcé l'influence et la présence des Églises membres du COE au détriment des organismes missionnaires associés membres du CMI avant 1961. Et d'autre part, la situation locale à Salvador n'était pas favorable à des contacts trop étroits avec des milieux pentecôtistes.

D'autres mouvements, comme par exemple les milliers de missionnaires sud-coréens, n'auraient pas nécessairement accepté une invitation à une conférence du COE. C'est plutôt dans le cadre de l'ARM qu'on peut chercher le dialogue avec eux.

⁶ Le terme « prosélytisme » est parfois injustement utilisé de manière équivalente à « évangélisation ». Dans le cadre du mouvement œcuménique, on parle de prosélytisme surtout quand, d'une part, il est question d'utilisation de moyens matériels, psychologiques, politiques ou autres pour faire pression — directe ou indirecte — sur l'interlocuteur ou le public visé et d'autre part, des mouvements veulent consciemment « attirer » dans leurs communautés des fidèles d'autres Églises, portant directement atteinte à toute tentative de rapprochement œcuménique. Le terme indique donc une utilisation de moyens non autorisés.

⁷ Cf. *Common Witness. A study document of the joint working group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, (Genève: WCC, 1982, Mission Series), la « Déclaration du COE sur la Mission et l'Évangélisation de 1982 » et le document préparatoire pour la prochaine Assemblée du COE (dont une première rédaction était disponible dans les documents de Salvador).

⁸ Syncrétisme peut être utilisé dans le sens de mélange d'éléments religieux considérés comme incompatibles, ou dans le sens de mélange religieux (et culturel) constaté, mais non « qualifié ».

Théologien formé aux universités de Lausanne et Heidelberg et pasteur, Jacques MATTHEY a travaillé de nombreuses années au Département Mission et Évangélisation du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Depuis 1980, il travaille au Département missionnaire des Églises réformées de Suisse romande à Lausanne, organisme dont il est devenu le Secrétaire général en 1991. Il est l'auteur de deux ouvrages aux Éditions du Moulin: *Et pourtant la mission* (1985) et *Non chrétiens mes frères* (1991).

Sommaires

Nancy FELIX



Itinéraires, Recherches chrétiennes d'ouverture,
n°18/printemps 1997,

«Évoque-moi ton dieu : Le dialogue interreligieux».

Ce numéro de 48 pages richement illustrées et mises en page avec goût, est tout accueil pour nos voisins, si proches et si différents de nous dans leur religion et leur foi. On y trouve, entre autres, des articles d'auteurs musulman, hindou, bouddhiste et juif à côté de ceux de chrétiens. En outre ce cahier contient une liste de lieux de travail et de dialogue interreligieux (malheureusement uniquement en Suisse romande) ainsi qu'une bibliographie (C. P. 13, CH-1052 Le Mont-sur-Lausanne)



Spiritus. Expérience et recherche missionnaire,
n°146/mars 1997, «**La mondialisation**»

Dans ce numéro de la revue trimestrielle éditée par treize instituts missionnaires, 12 auteurs examinent les défis que la mondialisation pose à la mission. Parmi les articles, nous relevons ceux de Daniel Mellier, «Une réponse des instituts missionnaires» (pp. 47-52) et de Paulo Suess, «La mission à l'heure de la globalisation» (pp. 62-70). (40, rue de la Fontaine, F-75781 Paris Cedex 16, France)



Église et Mission, n° 285/janv.-mars 1997,
«L'Occident, terre de mission», 60 p.

Jusqu'à une date récente, l'Occident a plus réfléchi sur l'évangélisation des autres cultures que sur celle de sa propre culture. Mais l'Occident de la fin du deuxième millénaire, qui n'est plus un continent de religion

chrétienne, n'est-il pas une culture dont l'évangélisation mérite qu'on réfléchisse à ses enjeux. (199, Bd du Souverain, B-1160 Bruxelles, Belgique)



Lettre InterEglises, n°71-72/1996-1. Table analytique des articles parus du n° 1/été 197 au n° 69-70/1995, 92 p.

Classées en index thématique et en index géographique, complétées par des index des institutions, des sigles, des noms de personnes et des auteurs, les données publiées dans ce numéro spécial permettent aux lecteurs et aux chercheurs de mieux utiliser la richesse de la réflexion missiologique contenue dans les 12300 analyses d'études enregistrées au Centre de recherche théologique et missionnaire (CRTM) à Paris.



Pierre Claverie (Évêque d'Oran, † 1 août 1996),

Lettres et messages d'Algérie

Paris: Karthala, 1996, 2^e éd. rev. & augm., 224, p.

Préf. de V. Cosmao.

Ce recueil de textes à l'écriture chaleureuse, enrichi de 14 lettres écrites pour la plupart en 1996, est un témoignage fort et une prise de position claire sur la crise que traverse l'Algérie et sur la présence des petites communautés chrétiennes (catholiques) restantes.



René Luneau

Paroles et silence du Synode africain (1984-85)

Paris: Karthala, 1997, 240 p.

Fruit d'un patient travail de lecture et de décryptage des textes officiels et officiels du Synode africain, qui relève parfois de la sociologie, parfois de la théologie, ce livre permet de découvrir, en filigrane, des traits des Églises africaines d'aujourd'hui.



Eloi Messi-Metogo

Dieu peut-il mourir en Afrique ?

Paris: Karthala et Presses de l'UCAC, 1997, 256 p.

Est-il trop tôt pour se demander si l'Afrique noire sera toujours religieuse ? C'est ce sujet qu'aborde le présent essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire.



Philippe Chanson

Kouraj di kré lò nou kréol. L'audace du croire en culture créole. Prédications annotées et commentées

Atelier Guyanais de théologie, 1996, 266 p.

Croire ne va pas de soi au sein d'une culture caractérisée par l'inconfort identitaire forgée sous les chapes de l'Histoire coloniale, de la blessure de l'esclavage et du christianisme forcé et de la captation des croyances et des pratiques magico-religieuses. Cet ouvrage présente une recherche pragmatique des liens nécessaires entre prédication et contextualisation, entre Évangile et culture.



Roger Steer

Hudson Taylor, l'Évangile au cœur de la Chine

Genève: Groupes Missionnaires et Maison de la Bible, 1996, 408 p. Traduit de l'anglais.

Après la biographie parue peu après sa mort, au début du XX^e siècle sous la plume de son fils, devenue entre temps un classique des récits missionnaires, il était nécessaire de réécrire le récit de la riche vie de ce pionnier de la mission protestante en Chine que fut Hudson Taylor. Dans un style qui sait tenir compte de la sensibilité actuelle, Roger Steer a su nous conserver la substance de l'aventure spirituelle du fondateur de la Mission à l'Intérieur de la Chine, tout en évitant les pièges de l'idéalisation.



Isabelle Marque

Emmanuel Lafont, curé à Soweto

Paris: Ed. de l'Atelier, coll Artisans de la liberté, 1996, 128 p. Préface de Nelson Mandela.

Prêtre du diocèse de Tours, Emmanuel Lafont a été envoyé en mission à Soweto, en Afrique du Sud. En suivant son parcours de plus de dix ans, nous rencontrons un homme animé d'une double passion «pour la liberté et pour l'Évangile». Nous découvrons la violence et la répression de l'apartheid, la lutte de la population noire avec ses dérapages et ses ambiguïtés, la solidarité des Églises avec les victimes... Jusqu'à la victoire finale.

Emmanuel Lafont est actuellement directeur du Centre de recherche théologique missionnaire (CRTM) à Paris.

Brèves

Éric TROCMÉ

Banque mondiale et Églises

La Banque mondiale veut inviter les responsables des grandes religions du monde à Washington pour débattre des questions spirituelles et culturelles avec de hauts fonctionnaires de la Banque. La réunion s'inscrira dans une série d'efforts déployés par la Banque mondiale pour améliorer son image et engager le dialogue avec ses détracteurs, entre autres les Églises, les institutions d'entraide rattachées aux Églises et les organisations non gouvernementales. La Banque qui prête 20 milliards de dollars américains chaque année pour des projets de développement est fréquemment critiquée. On l'accuse d'imposer ses propres principes économiques à des pays en voie de développement, ce qui, selon ses détracteurs, signifie que ce sont les pays riches et non les pays pauvres qui profitent de cette aide.

Rencontre européenne des associations de soutien à la Société coopérative œcuménique de développement (SCOD)

Une rencontre européenne des associations de Soutien à la coopérative œcuménique de développement (SCOD) s'est tenue à Paris du 7 au 9 mars. Fondée en 1975 aux Pays-Bas, la SCOD s'est donnée pour mission de financer sous forme de prêts bancaires des projets de développement susceptibles d'aider au décollage économique des pays les plus défavorisés, auxquels les

banques ne font pas suffisamment confiance pour leur accorder le moindre crédit. Pour son directeur général, Gert van Maanen, deux « miracles » ont permis à la SCOD de se développer. Le premier tient à la création, non prévue au départ, d'associations de soutien qui ont réussi à propager l'action de la SCOD et à récolter 300 millions de FF. Le deuxième miracle tient au fait que la plupart des créanciers, contrairement aux prévisions de mauvais augures ont remboursé le prêt qui leur a été accordé.

Italie: pardon historique

Le 16 février dernier, dans le grand temple vaudois de Rome, au cours de la 149^e « Fête de la liberté » qui marque le souvenir du 17 février 1848 — jour où le roi Charles-Albert de Savoie rendit aux Vaudois leurs droits civils et politiques — Mgr Chiarreti, évêque de Pérouse et président du secrétariat de la Conférence épiscopale pour l'œcuménisme et le dialogue, a déclaré au nom des évêques « amorcer avec sérieux une réconciliation des mémoires [...], assumer le poids de l'histoire et panser les blessures de la mémoire en reconnaissant celles-ci et, quand cela est nécessaire, par le pardon demandé et accordé. »

Hong Kong: rendez-vous pour les 50 ans de la Fédération Luthérienne Mondiale

Regroupant 122 Églises luthériennes nationales ou régionales (pour 68 pays), à l'exception des Églises de type confessionnaliste comme celles du Synode du Missouri, la communauté de plus de 56 millions de membres qu'est la Fédération luthérienne mondiale (FLM) fêtera ses 50 ans en juillet 1997 au cours de sa prochaine Assemblée mondiale qui se tiendra à Hong Kong.

Les Églises européennes Célébration du millénaire sur le thème de l'unité:

Organisé conjointement par la Conférence des Églises européennes (KEK) et le Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE), un événement important sur le thème de « L'unité de l'Église », devrait être organisé par les Églises européennes pour marquer le nouveau millénaire. Toutefois, a souligné le secrétaire général de la KEK Jean Fischer, il sera

nécessaire de coordonner soigneusement cette manifestation avec d'autres événements prévus à l'occasion du millénaire. Le Comité envisage également l'organisation d'un autre événement à Pâques de l'an 2001, lorsque la date de Pâques sera la même selon les calendriers orientaux et occidentaux.

Pacifique : VII^e assemblée de la Conférence des Églises du Pacifique

La VII^e assemblée de la Conférence des Églises du Pacifique (PCC) s'est tenue à Tahiti du 3 au 12 mars. Organisation œcuménique fondée il y a 35 ans, la PCC est actuellement présidée par le Pasteur Elder Masalosalo Sopoaga. En ouverture, Mgr Coppenrath, archevêque de Papeete a insisté sur le fait que cette Assemblée «rayonne de l'éclat des couleurs de l'arc-en-ciel que projette sur elle le 200^e anniversaire de l'Évangile à Tahiti» commémoré à la même période.

Églises et Écologie

Lors de la séance d'ouverture de la Conférence sur les changements climatiques organisée par l'ONU au début du mois de mars à Bonn, la pasteur Konrad Raiser «a mobilisé l'opinion publique en faveur des mesures aboutissant à un usage plus efficace de l'énergie et à des modes de vie socialement plus responsables». La campagne de pétition sur les changements climatiques lancée par le COE a révélé qu'un grand nombre est partisan d'une gestion plus responsable des richesses de la création.

Églises et impunité

En collaboration avec Afrique Avenir et le Conseil œcuménique des Églises, le CIPRE (Cercle international pour la promotion de la création) a organisé du 6 au 14 avril à Batié (Cameroun) un séminaire-atelier sur le thème «Églises, impunité et droits des victimes en Afrique centrale et occidentale: vivre et annoncer l'Évangile de la justice et de la réconciliation». À partir de ce qui s'est passé au Rwanda et sous l'éclairage de la Parole de Dieu, les participants ont réfléchi sur les stratégies à mettre en œuvre pour conjurer le sceptre de la haine, de la violence tribale et de la guerre civile.

Montée des intégrismes

À l'issue d'un colloque organisé par la conférence des Églises protestantes des pays latins d'Europe (CEPPLE) sur la montée des intégrismes, le théologien Gérard Delteil a fait remarquer que le colloque, dans un premier temps, avait appréhendé l'intégrisme «en extériorité» l'intégrisme étant «l'autre» comme personne, système, groupe, etc. avant de reconnaître que «la violence subtile se glisse au cœur de la démarche religieuse dans ce qu'elle a de plus authentique». Enjeu central de combat contre l'intégrisme selon le théologien: la lecture plurielle des textes fondateurs.

Avant le référendum sur le statut de la Nouvelle-Calédonie

Un peu plus d'un an avant le référendum sur le statut de la Nouvelle-Calédonie prévu par les accords de Matignon de 1988, une journée de réflexion a été organisée à Lyon par la Commission des relations extérieures de la Fédération protestante de France (FPF) et le Service protestant de mission-Défap. Objectif? Sensibiliser les Églises, union d'Églises, institutions, œuvres et mouvements de la FPF au véritable enjeu de ce qui va se jouer et aux termes dans lesquels seront rédigées les questions soumises au scrutin.

Des dates

- 22-26 juin, Rio de Janeiro (Brésil), **4^e Congrès mondial sur les libertés religieuses**. «Au seuil du nouveau millénaire: la liberté religieuse dans une société pluraliste».
- 8-20 août, Debrecen (Hongrie), **23^e Assemblée de l'Alliance réformée mondiale (ARM)**. «Briser les chaînes de l'injustice» (Esaïe 58:6).
- 1-10 septembre, Strasbourg, Séminaire œcuménique international organisé par le **Centre d'études œcuméniques de la Fédération luthérienne mondiale**. «L'œcuménisme vers un nouveau millénaire».
- 5-13 octobre, Addis Abeba (Ethiopie), Assemblée générale de la **Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA)** «Troublés mais non abattus».