

Table des matières

Editorial	
Jean-François HÉROUARD	3
DOSSIER	
La mission du théologien dans tous les continents	
Jean-Marie AUBERT	5
La mission du théologien	
Un point de vue africain	
Bede UKWUJE	7
La mission du théologien en Europe et ailleurs	
Edouard LITAMBALA MBULI	21
La mission du théologien dans le Sud	
Quelques perspectives missionnaires	
māohi durant ces trois dernières décennies	
A. Tihiri LUCAS	27
Le combat du peuple fidjien pour la terre et l'identité	
I. Sevati TUWERE	37
De l'espace sacré au Dieu saint	
Philippe de ROBERT	49

Identité et ethnicité au Rwanda Une justice du survivant comme clé de la réconciliation	
Drs. M. OVERDULVE	55
De l'apartheid à la réconciliation La théologie protestante aux prises avec les droits de l'homme en Afrique du Sud	
Jean-François ZORN	63
La liturgie au cœur de la mission Un point de vue protestant	
Jacques MATHEY	87
Retour de Madagascar Foi chrétienne et développement (I)	
Jean-François HÉROUARD	115
Brèves	
Conférences et colloques	125
Bibliographies	128
Sommaires de revue	133
Personalialia	135
Varia	136

ÉDITORIAL

Passage du relais

Jean-François HÉROUARD

Avec ce numéro double 45-46 se tourne une nouvelle page dans la vie de Perspectives Missionnaires. Comme elle l'avait annoncé par une lettre circulaire de juin 2003, après vingt années au service de la revue, Nancy FELIX a souhaité disposer de son temps pour faire face à des responsabilités professionnelles grandissantes. Faut-il en effet rappeler que tous les rédacteurs de la revue sont bénévoles ? C'est avec beaucoup de reconnaissance que nous la saluons pour le travail accompli, et notamment pour avoir su assurer, depuis qu'elle coordonnait l'équipe de rédaction en 1995, une parution régulière de la revue. Nous accueillons dans le même temps trois nouveaux membres dans notre équipe de rédaction : Claire-Lise LOMBARD, bibliothécaire-documentaliste au DEFAP (Service protestant de mission français), Andrew BUCKLER et Andreas LOF, tous deux pasteurs de l'Eglise Réformée de France.

Si le passage du relais s'est humainement effectué dans la plus fraternelle transparence, il a cependant souffert techniquement de quelques ratés dont le nouveau rédacteur assume seul la responsabilité. C'est la raison pour laquelle il sollicite votre indulgence : ce numéro daté de 2003 ne vous parvient en effet qu'au début de l'année 2004. Cet artifice permettra de respecter le rythme semestriel en 2004.

Vous trouverez donc dans ce numéro double trois mini-dossiers distincts, mais dont certains thèmes se font discrètement écho. Dans le premier dossier, trois contributions de doctorants ayant participé en mai 2003 à l'assemblée annuelle de l'AFOM (Association Francophone Œcuménique de Missiologie) s'interrogent sur le rôle des théologiens inscrits dans des cultures autochtones. Le troisième exposé de cette trilogie évoque un point (l'aspect sacré de la terre pour les Māohi) que développe le premier article du binôme suivant : le rapport au sol et ses ambiguïtés dans l'affirmation nationale (dans ce cas fidjienne). Cette problématique est mise en perspective dans la réflexion suivante d'un bibliste sur l'espace et le sacré. Le thème de ces deux volets



terriens hante secrètement l'ensemble suivant : au Rwanda comme en Afrique du Sud, la guerre civile et ethnique n'avait-elle pas aussi une dimension de lutte pour l'appropriation des terres ? Et maintenant, quelles modalités la réconciliation peut-elle emprunter dans ces deux pays : c'est la problématique commune (et non concertée) à ces deux articles.

Enfin, les deux contributions qui clôturent ce numéro ne sauraient être sans artifice reliés au précédent. L'un est thématique : « Liturgie et Mission », l'autre aussi « Foi chrétienne et développement », mais géographiquement focalisé sur Madagascar (où le problème foncier, non abordé, constitue une véritable bombe à retardement. La terre encore !)

L'avenir maintenant. Le prochain numéro semestriel (47) comportera un article sur l'inculturation de la foi chrétienne dans le contexte asiatique, et un autre sur les relations Chrétiens-Musulmans. Pour y faire écho dans l'actualité, nous souhaitons examiner sous l'angle missiologique le rapport de la Commission STASI sur la laïcité. Bien qu'il s'agisse d'une exception française (ou justement parce que c'est le cas), nous faisons ici appel aux contributions de nos lecteurs. Même appel pour aborder sous le même angle la question controversée du préambule de la problématique constitution européenne : faut-il ou non y faire référence aux racines chrétiennes de la civilisation occidentale, et quid des autres alluvions (celtiques, wisigoths et islamiques) ? Les brèves habituelles y figureront sous le nouveau rubricage que vous aurez remarqué dans le présent numéro : Colloques et conférences, recensions d'ouvrages, puis de revues, « personalia », Claire-Lise LOMBARD exerçant pour nous une veille permanente sur l'actualité, ce qui n'exclut pas, bien au contraire, les contributions de lecteurs.

Enfin, l'année 2004 verra aussi se structurer plus formellement les relations et responsabilités entre équipe de rédaction et comité de parrainage institutionnel. Nous y reviendrons dans le numéro 47.

Je ne saurais terminer ce premier éditorial sans espérer que vous aurez vécu un Noël de joie et de paix, nous souhaiter une année riche en échanges missiologiques fraternels, et sans vous demander de penser à renouveler votre abonnement, et si possible d'en susciter autour de vous !

DOSSIER

La mission du théologien dans tous les continents

Jean-Marie AUBERT

Lors de son Assemblée Générale, l'AFOM (Association francophone œcuménique de missiologie), les 23 et 24 Mai 2003 à Paris, avait demandé à quelques étudiants en doctorat de s'exprimer sur la mission du théologien dans leur propre continent. Deux étudiants d'Afrique et un étudiant d'Océanie sont intervenus. Nous avons espéré aussi la participation d'un étudiant européen, mais cela, signe des temps, n'a pu se faire.

Bède UKWUIJE, du Nigeria, est spiritain, étudiant en doctorat et chargé d'enseignement à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris. Edouard LITAMBALA MBULI, est prêtre catholique, originaire de la République démocratique du Congo, en thèse à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Antonio TIHIRI LUCAS, membre de l'Eglise évangélique en Polynésie française, vient de Tahiti, il poursuit des études de doctorat à la Faculté de Théologie protestante de Montpellier.

La conviction de l'AFOM en donnant la parole à des théologiens des autres continents est la suivante : la missiologie n'est pas un discours sur la théologie d'ailleurs, mais un discours théologique qui se construit dans le vis-à-vis avec les théologiens d'ailleurs comme dans le vis-à-vis avec les peuples d'ailleurs. La missiologie est à la fois une théologie contextuelle et une théologie en réseau. Un réseau doué d'une extension double : inter-dénominationnelle ou œcuménique, et inter-continentale.

Le lecteur découvrira par lui-même les contrastes et les foyers de convergence entre les trois expressions qui suivent.

La mission du théologien est de rendre compte de la foi de l'Eglise, mais en rendre compte dans un contexte socio-politique et culturel



particulier, en empruntant des épistémologies éventuellement à d'autres continents comme à d'autres sciences (cf. Bède UKWUIJE).

Le théologien se doit d'être à l'écoute des aspirations de son peuple, pour interroger ces attentes au nom de la foi. La posture du théologien est alors prophétique, articulant le désir de vie avec la régulation de la foi en Jésus-Christ (cf. Edouard LITAMBALA MBULI).

Le théologien de la croix, selon le troisième intervenant (cf. Antonio TIHIRI LUCAS), doit aider ses compatriotes à relire leurs mythes ancestraux en comparaison avec les mythes universels et bibliques, en indiquant le possible chemin du désir vers le côté paternel, vers une instance tierce de nomination symbolique, vers la croix du Christ pour une possible inscription dans une relation de filiation adoptive.

Ces trois expressions renvoient à deux continents (Afrique et Océanie) et à deux habitus dénominationnels (catholique et protestant), mais aussi ou surtout nous renvoient à notre propre situation de théologien dans le contexte géographique et ecclésial qui est le nôtre. La diversité ainsi exprimée invite à la diversité. Avec l'unique souci de témoigner de l'unique Sauveur dans toutes les langues, toutes les cultures et tous les peuples.

La mission du théologien Un point de vue africain

Bede UKWUIJE

Il m'a été demandé de parler de la mission du théologien d'un point de vue africain. Qu'il me soit permis de souligner d'emblée que je ne prétends pas présenter le point de vue de toute la théologie africaine. Je suis un missionnaire spiritain nigérian, étudiant et enseignant à l'Institut Catholique de Paris. Je vous présenterai donc une compréhension de la mission *du théologien* dans le *contexte africain*. Je risque de décevoir ceux qui attendent de moi une réflexion *authentiquement africaine*, «sans mélanges, ni confusion». Si le théologien africain est «théologien», il doit s'acquitter de la même mission qui incombe à tout théologien : rendre compte ou rendre raison de la foi dans une communauté chrétienne, située dans une société donnée. Ce qui apporte une coloration particulière au travail du théologien, ce sont les questions auxquelles il doit faire face dans sa communauté et les moyens qu'il va mobiliser pour permettre l'intelligence de la foi.

De fait, la théologie africaine n'a jamais été isolée. Les théologiens africains, plus que leurs collègues d'autres continents, ont toujours su croiser leurs réflexions avec les apports des théologiens d'autres continents, en vue de répondre aux questions posées par le continent africain. Cette ouverture est liée à la réalité de l'église en Afrique. D'une part, cette église porte les marques de l'impulsion des missionnaires venus d'ailleurs et d'autre part, les théologiens prennent acte du fait que les crises religieuses, sociales, politiques et culturelles de l'Afrique ont un lien avec les crises mondiales. Les théologiens africains qui ont eu la chance de rencontrer des chrétiens d'autres continents et d'être exposés à divers courants de pensée en Europe, aux Etats-Unis, en Asie et en Amérique latine, finissent par se rendre compte que les questions qu'ils croyaient être *authentiquement africaines* sont partagées de manières différenciées par d'autres continents.

Comment comprendre alors la mission du théologien dans le contexte africain ? Je propose de répondre à cette question en quatre temps, formulés en forme de quatre propositions. Chaque proposition vise tout



théologien, mais l'explicitation permettra de voir comment elle touche tout particulièrement le théologien africain.

- 1) **Le théologien est un croyant saisi par la vérité qui le met en mouvement.**
- 2) **Le théologien rend compte de la foi de l'Eglise dans un contexte sociopolitique et culturel particulier.**
- 3) **Le théologien mobilise d'autres épistémologies pour faire briller le mystère de la foi.**
- 4) **Le théologien vit sa mission au sein de l'Eglise comme une critique confessante.**

Le théologien est un croyant saisi par la vérité qui le met en mouvement.

Lorsque nous rendons compte des œuvres de théologiens, nous employons habituellement l'expression, «la théologie de...»: la théologie de St Thomas d'Aquin, de Karl Barth, de Gustavo Guittierez, de Ka Mana, etc. De même dans l'univers de l'art nous célébrons les créations de Gauguin, de Chagall, de Matisse etc. En effet, nous vivons dans un monde où les individus signent leurs œuvres, revendiquent leurs droits d'auteurs et se démarquent des autres par leurs styles, leurs méthodes et leurs trouvailles.

Mais dans ce fonctionnement très imprégné de la logique du marché et de l'individualisme moderne, une chose est occultée: c'est l'interdépendance des êtres. L'écrivain nigérian Chinua Achebe illustre cette interdépendance par le proverbe Igbo «*ife kwulu, ife ozo kwudebe y a*» «partout où il y a quelque chose, il y a toujours quelque chose à côté, rien n'est vraiment quelque chose». Traduisons: avant d'écrire, nous sommes d'abord inscrits, avant de parler nous recevons la parole et la grammaire, nous nous recevons des autres, nous devons notre être à un Autre. Cette vision du monde Igbo refuse toute absolutisme, qu'il vienne d'un individu ou d'une communauté. D'où la méfiance à l'égard des gens qui se constituent en héros et à l'égard de tout autoritarisme d'un chef, d'un roi, d'un expert, d'un savant. Dans cette logique, explique Chinua Achebe, l'art c'est l'énergie (*ike*) qui nous saisit et qui nous dépasse. Cette énergie ne doit pas être figée. C'est aussi pourquoi les œuvres n'ont ni auteur ni âge¹. Attribuer une œuvre à un auteur c'est la figer. L'art est un *procès* et non un *produit*.

«Le procès est mouvement alors que le produit est le repos. Quand un produit est préservé et vénéré, l'impulsion à répéter le procès est compromise. C'est pourquoi les Igbo choisissent d'éliminer le produit et de retenir le procès pour que chaque occasion et chaque génération puisse recevoir sa propre impulsion et sa *kinesis* de création »².

Quand on a demandé au théologien allemand Eberhard Jüngel d'expliquer « sa théologie » en quelques mots, il a hésité à employer l'expression « ma théologie »³ pour insister sur le fait que la théologie est d'abord un discours de Dieu. Il cite l'expression de Blaise Pascal, « « Dieu parle bien de Dieu ». Le théologien est alors un croyant interpellé et saisi par Dieu lui-même qui s'est révélée en sa Parole, Jésus-Christ. Interpellé, le théologien est donc envoyé pour rendre compte de cette vérité. Il sait alors qu'il ne possède pas cette vérité mais au contraire qu'il appartient à cette vérité ; et personne ne peut être théologien s'il n'a pas d'abord été saisi par la vérité⁴. C'est le témoignage des grands qui nous ont précédé. Karl Barth ne clamait-il pas haut et fort :

« La théologie dépend entièrement de la parole qui précède la sienne, qui la fonde, la suscite et la rend nécessaire »⁵. Ce qui fait de la théologie ce qu'elle est, c'est la parole qu'elle entend et à laquelle elle répond. La « *logie* » de la théologie est un discours libéré, autorisé, mandaté et mis en mouvement. Cela justifie le titre de notre réflexion, « la mission du théologien ». On connaît d'autres désignations qui tournent autour : Mgr Joseph Doré parlerait de « la responsabilité des théologiens dans l'Eglise »⁶ ou selon la Congrégation pour la doctrine de la foi, « la vocation ecclésiale du théologien ».

La foi dont le théologien rend compte, c'est la foi de sa communauté, elle-même saisie par Dieu. La théologie est un « événement communautaire » comme dirait Jüngel, car c'est la communauté tout entière qui rend compte de l'humanité de Dieu : à savoir qu'en Jésus-Christ, le Dieu-Amour s'est fait plus proche de nous que nous ne sommes de nous-mêmes. L'Eglise tout entière est missionnaire dans la mesure où elle raconte cet événement à la suite des témoins de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Dans le Nouveau Testament on découvre des communautés narratives tellement impliquées dans l'histoire de l'humanité de Dieu, qu'elles sont soucieuses d'impliquer d'autres hommes et femmes dans cette même histoire.

On peut résumer tout cela dans l'expression de St Paul « Je crois, c'est pourquoi je parle » (2 Cor 4,13). Je n'ai pas rencontré de théologien qui ne s'inscrive pas dans cette démarche. La question centrale que posent les théologiens africains, est : comment rendre compte de la foi



chrétienne en Afrique ? Ils se savent donc mandatés, envoyés par leurs églises pour approfondir l'intelligence de la foi. L'explosion de la théologie comme discours scientifique en Afrique depuis les années soixante jusqu'à nos jours s'inscrit dans cette démarche.

Le théologien rend compte de la foi de l'Eglise dans un contexte sociopolitique et culturel particulier.

Si le théologien doit rendre compte du mystère qui le saisit, il ne demeure pas moins, un homme ou une femme vivant dans un contexte et une société donnés. Entendons-nous bien. Autant il faut reconnaître, comme le demande Feuerbach, les fondements anthropologiques des affirmations théologiques⁷, et avec Marx et Engels, les conditions socio-politiques et matérielles de la production des idées⁸, autant il faut se démarquer d'eux quand Feuerbach affirme que l'homme ne peut jamais dépasser sa véritable essence — ce qui veut dire que la théologie comme discours sur Dieu est le superlatif de l'homme — et quand Marx affirme que les idées sont entièrement un produit social — ce qui conduit à occulter le caractère événementiel de la foi.

Toutefois, ce que nous pouvons apprendre d'eux, c'est que le théologien ne peut pas ignorer les conditions sociopolitiques et culturelles de son travail. Comme le dit James Cone, le père de *la Black Theology*, « non seulement les questions des théologiens, mais les réponses qu'ils donnent dans leurs discours sur l'Évangile sont limités par leurs perceptions sociales et reflètent ainsi très largement les conditions matérielles d'une société donnée. La théologie jaillit de la vie et reflète la lutte d'un peuple pour donner un sens à la vie »⁹.

Les premiers missionnaires venus en Afrique ont inauguré le travail

Les premiers missionnaires ont fait ce qu'ils pouvaient selon leurs formations et les idéologies de leur époque. Il est devenu quasi habituel en théologie et en missiologie de réduire l'histoire de l'entreprise missionnaire en Afrique à la fameuse « tabula rasa ». On souligne que les missionnaires, en collaboration avec la colonisation, ont détruit les cultures africaines.

Il y a du vrai dans cette critique. Il est indéniable que le christianisme des XVIII^e-XIX^e siècles a profité de l'idéologie des Lumières et de sa vision de l'histoire. Les missionnaires ont participé à la diffusion du sentiment de supériorité de la culture occidentale sur les autres cultures¹⁰. Dans cet élan, la rencontre avec les cultures a été vécue dans maints endroits plus comme conflit que comme dialogue.

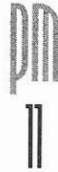
Cela dit, les théologiens et les missiologues devraient prendre au sérieux ce que les historiens trouvent dans les archives. Cela permettrait de distinguer d'une part, les idéologies dont les missionnaires étaient porteurs, et d'autre part leurs réalisations concrètes sur le terrain.

Une reprise contemporaine de l'histoire de la mission, notamment par des anglophones, révèle que les missionnaires ont été aussi des catalyseurs du dynamisme culturel¹¹. En regardant la rencontre de l'Occident avec l'Afrique du point de vue de la mission chrétienne, Lamin Sanneh note que la traduction de la Bible en langues vernaculaires a totalement modifié cette rencontre. En effet, contrairement aux Colons qui n'avaient pas beaucoup de considération pour la culture locale, les missionnaires, surtout les protestants, se sont efforcés de traduire la Bible en langues vernaculaires. Pour le faire, ils ont dû recueillir des mots des langues en question, en lien avec leurs rites, leurs us et coutumes, leur patrimoine culturel. Ils ont constitué des dictionnaires et des grammaires. Les Catholiques ont surtout traduit le Catéchisme. Au Nigéria, la traduction du *Catéchisme de Cambrai* sortira plus tard en 1901.

Certes, le but était de gagner des âmes au christianisme, mais cet outil a dopé les Africains, de telle sorte qu'ils ont vu la foi chrétienne comme un outil pour leur émancipation. Le seul fait de dire Dieu dans leur propre langue suffisait à catalyser la manière dont les Africains pensaient leur identité.

« Alors qu'il pouvait être possible pour les Africains, dans la période préchrétienne d'imaginer Dieu en des termes socio-ethniques totalement réfractaires, maintenant une nouvelle échelle d'identité fut introduite qui comprenait une réflexion autocritique traduite à travers la médiation d'un langage [...] qui garde les marques de la langue maternelle [...] Ce qui est fascinant dans ce processus culturel indigène, c'est comment les Écritures chrétiennes, rendues en langues vernaculaires, donnèrent aux idiomes et aux aspirations qu'elles portaient en leur sein, une cause historique, permettant aux Africains de forger de nouveaux mots pour leur propre développement et possibilités »¹².

Sans occulter les violences qui ont accompagné les périodes des premières évangélisations, nous devons reconnaître qu'en entreprenant le travail de traduction, les missionnaires ont été bel et bien les précurseurs de ce qu'on appelle aujourd'hui l'inculturation. Dès lors qu'ils ont pris le risque de valoriser les langues vernaculaires, ils ont amorcé une sorte de bombe à retardement : le christianisme leur a échappé tout comme il a échappé à l'emprise de l'Occident.



Les théologiens africains prolongent le travail d'une manière renouvelée

La théologie africaine a toujours pris à bras-le-corps la condition présente des Africains. Elle s'est voulue dès le début une théologie de la protestation, contre la domination occidentale et en faveur de la reconstitution de l'identité africaine. Si cette théologie s'est diversifiée aujourd'hui en plusieurs courants, inculturation, libération, reconstruction, on ne peut pas oublier le but premier des théologiens africains, à savoir, le souci missiologique de l'inculturation de la foi dans l'Afrique d'aujourd'hui.

Les pionniers de cette théologie se sont interrogés sur la signification des cultures et des traditions africaines pour la théologie¹³.

C'est la contribution considérable, de l'école de Kinshasa — Tharcisse Tshibangu, Alphonse Ngindu Mushete, Vincent Mulago, Oscar Bimwenyi, Charles Nyamiti, F. Kabasele, Bénézet Bujo — qui cherche à formuler un discours théologique véritablement africain à partir de l'héritage religieux africain et en dialogue avec l'héritage chrétien universel. Dans ce mouvement il faut nommer aussi les Ouest-Africains, Sidbe Tempore, Eugene Uzukwu, Chris Ukachukwu Manus, Theophilus Okere, Justin UKpong.

Les Camerounais se distinguent dans cette dynamique. Le regretté Engelbert Mveng (1930-1995), a eu le courage de forger le concept de «paupérisation anthropologique» de l'homme africain. Il a en quelque sorte obligé les théologiens africains à poser la question : où était le Dieu des chrétiens quand l'Occident réduisait les Africains à la non-humanité à travers l'esclavage et la colonisation ? Où est le Dieu des chrétiens quand en collaboration avec l'Occident les élites et les dictatures africaines postcoloniales continuent d'exploiter leurs frères ? Les héritiers de ce discours sont Jean Marc Ela, Eboussi-Boulaga, et d'une certaine manière, Eloi Messis-Metogo.

L'accord se fait entre les théologiens africains pour dire que l'expérience religieuse et culturelle des Africains est non seulement une condition de possibilité de l'accès à la révélation, mais aussi fait partie intégrante du procès de la révélation. Un dialogue passionnant est donc engagé avec les cultures et traditions africaines. La théologie participe peu à peu à un travail de remise en valeur des cultures africaines menacées par l'impérialisme de la modernité qui se poursuit aujourd'hui en forme de mondialisation.

Dieu n'est pas déterminé par nos cultures

Cela dit, la théologie doit se garder d'enfermer le Dieu des Chrétiens dans des déterminations culturelles. Si nous arrachons Dieu de l'emprise des cultures occidentales, ce n'est pas pour l'emprisonner à nouveau dans les cultures africaines, asiatiques ou latino-américaines. D'autant plus que nous assistons aujourd'hui à des crises inédites dans nos cultures. La guerre du Biafra (Nigéria), l'apartheid en Afrique du Sud, les génocides au Rwanda, au Burundi, au Congo Démocratique et en Côte d'Ivoire, le détournement de l'authenticité culturelle par les dictateurs africains, la domestication des symboles de la religion traditionnelle africaine aussi bien par la nouvelle élite en quête de pouvoir que par des magiciens publics des temps modernes, nous apprennent à manier les identités culturelles avec précaution.

De même, le théologien africain ne peut pas ignorer la compétition actuelle entre l'islam, le christianisme et les nouveaux mouvements religieux en Afrique. Chaque groupe cherche à mobiliser Dieu au service de ses intérêts. Parfois, si les uns et les autres s'intéressent à la religion traditionnelle c'est pour asseoir leur influence sur la société et augmenter le nombre de leurs adeptes. La question est de savoir si les religions différentes seront capables de créer des conditions favorables à un vivre ensemble. Cela oblige le théologien à vérifier la fidélité des communautés chrétiennes au Dieu de Jésus-Christ.

Si Dieu est culturellement déterminé, alors la vérité de Dieu est détruite, et les chrétiens ne pourront plus l'annoncer comme Celui qui vient vers l'homme. Un Dieu qui se laisse accaparer par une culture serait trop petit pour être le Dieu de Jésus-Christ.

Sur ce point, les remarques de la théologienne nigériane, Theresa Okure, sont d'une justesse remarquable. Dans une conférence donnée aux évêques nigériens, cette bibliste rappelle que dans le travail de l'inculturation, le théologien ne doit pas se limiter à l'exhumation et à la préservation de l'héritage ou patrimoine culturel. Le théologien doit aller jusqu'à l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ de telle sorte qu'il ait un sens pour notre peuple et qu'il transforme notre vie et notre culture¹⁴. Certes il faudrait compléter ces propos en disant que le théologien devrait favoriser l'accès à l'Évangile à travers la culture et l'accès à la culture à travers l'Évangile. Cela dit, Theresa Okura, le congolais Paulin Poucouta et d'autres biblistes africains insistent sur le fait que le dialogue avec toute culture et toute tradition doit prendre le Christ comme norme, à l'instar du dialogue des premières communautés chrétiennes avec les cultures de l'époque, ce qui a donné naissance au Nouveau Testament.



Quand le pasteur Ka Mana lance la théologie de la reconstruction et demande aux Africains d'abandonner la recherche d'identité pour prendre le Christ-à-venir comme utopie pour la reconstruction politique de l'Afrique, c'est pour rappeler que la Parole est le premier lieu de la théologie.

De même quand les théologiennes féministes, la ghanéenne, Mercy Oduyoye, la nigérienne, Theresa Okure attirent l'attention de leurs frères théologiens sur les images fort masculinisées de Jésus-Christ — Ancêtre, Chef, et Roi — et leur demandent ne pas recréer le patriarcat africain au sein de l'Eglise, c'est pour rappeler que le Christ lui-même s'est présenté comme Roi-serviteur. Il revient au théologien de permettre à la communauté chrétienne de vérifier son adéquation à la vérité qu'elle confesse.

Le théologien mobilise d'autres épistémologies pour faire briller le mystère de foi

Ces réflexions montrent combien la question de la culture est au cœur de toute théologie. Le théologien ne peut pas contourner la question du dialogue avec d'autres lieux de productions de sens dans sa société, à savoir d'autres épistémologies : les sciences historiques, les sciences humaines, la philosophie.

Les théologiens africains ont toujours emprunté d'autres épistémologies

Dès le début, les théologiens africains se sont laissés interroger par les sciences humaines, surtout l'ethnologie et l'anthropologie. Dans le contexte de sursaut identitaire, ce sont des ethnologues comme Léo Frobenius, Claude Lévi-Strauss ou Marcel Griaule etc., qui ont plaidé pour l'originalité des cultures africaines. Quand le missionnaire Belge Placide Tempels, produit *La Philosophie Bantoue* (1949), il n'a fait que prolonger les résultats des recherches ethnologiques par des notions empruntées de la métaphysique thomiste aristotélicienne. Il inventait alors l'ethno-philosophie en Afrique. On comprend que les pionniers de la théologie africaine continuent de privilégier cette approche dans la mesure où elle offre la possibilité de soutenir la pré-compréhension de Dieu dans les cultures et traditions africaines. On sait combien la démarche ethno-philosophique a suscité un débat passionné au sein de la théologie africaine¹⁵.

Toutefois les théologiens qui critiquent cette démarche font allégeance à d'autres présupposés. Un théologien comme Oscar Bimwenyi

Kweshi va recourir à la métaphore vive et au langage symbolique fournis par les philosophies du langage et l'herméneutique de l'ère post Heidegger et Bultmann. Quand le pasteur Ka demande aux Africains de se tourner résolument vers l'avenir qui sera donné par la Parole, il nous plonge au cœur de la théologie évangélique, tout en se donnant comme allié philosophique le concept de condition humaine d'Hannah Arendt.

Ces approches témoignent de la vitalité de la théologie en Afrique et d'une grande flexibilité dans la mobilisation d'autres épistémologies au profit de la théologie. De fait, cette mobilisation a permis de créer des lieux d'échanges avec des universitaires du monde entier. Nous devons noter cependant que les théologiens africains n'ont pas encore pris la mesure du poids de leurs présupposés épistémologiques dans les œuvres qu'ils produisent. Il faut se demander quelle est la relation entre les rapports de force et les idées théologiques dominantes dans une société. Est-ce qu'en défendant une culture, ou en empruntant une « épistémè », on ne tombe pas dans le nationalisme, ou dans la défense d'une culture dominante au détriment des autres ?

Comment ne pas s'enfermer dans les épistémologies d'autres sciences ?

Sur ce point les Africains se trouvent dans le même embarras que leurs collègues asiatiques, européens et américains. C'est dans le domaine de la missiologie que ce lien prend un relief particulier. Dans deux magnifiques livres : *The Gospel and the Pluralistic Society et Foolishness to the Greeks. The Gospel and the Western Culture*¹⁶, Mgr Leslie Newbiggin cherche à savoir en quoi consisterait une véritable confrontation entre l'Évangile et les cultures occidentales. La vision du monde occidentale marquée par les Lumières met l'objectivité de la vérité du côté rationnel/scientifique et relègue la religion dans le domaine privé. La conséquence pour le christianisme est que la vérité qu'elle annonce est soumise à la vérification selon les critères fixés par la modernité. Du coup, la Bible n'a plus de force en Occident. Elle est devenue un livre parmi d'autres¹⁷.

Le plus inquiétant, dit Newbiggin, est que les missionnaires et les théologiens se sentent adaptés à cette vision du monde. Aujourd'hui, beaucoup de congrégations bottent en touche. Elles se sont transformées en agents de développement. La mission comme annonce de la Bonne Nouvelle a cédé la place à la mission comme instrument de la politique de la coopération. De même, les théologiens investissent énormément d'énergie à chercher comment les apports de la sociologie, la



psychanalyse, les sciences économiques et politiques questionnent la théologie. En tant que théologien étranger, je suis frappé par la réception positive que les théologiens français ont réservé et continuent de réserver à la thèse de Marcel Gauchet, selon laquelle, le Christianisme est une religion de la sortie de la religion¹⁸.

La question à laquelle nous sommes confrontés est celle de la possibilité d'une théologie capable de se situer dans une pluralité d'épistémologies. Est-ce que la théologie chrétienne va renoncer à fournir une anthropologie qui lui est propre ? A vouloir vérifier si son anthropologie correspond à celles des sciences humaines, la théologie ne se laisse-t-elle pas positionner par ces sciences ? Est-ce que le christianisme a encore un rôle à jouer dans la culture occidentale, si oui comment peut-il le faire en dehors des limites étroites de la captivité de la raison occidentale ?

C'est là que Newbiggin propose une autre manière d'aborder la confrontation entre l'Évangile et la culture : « Qu'est-ce que cela signifierait, si au lieu d'expliquer l'Évangile du point de vue de notre culture scientifique moderne, nous essayions d'expliquer notre culture du point de vue de l'Évangile ? »¹⁹.

Il faudrait peut-être tempérer la proposition de Newbiggin. Dans un contexte de pluralité d'épistémologies, le théologien est contraint à une certaine modestie. Il ne doit pas chercher à produire un métalangage. Cela dit, et là la proposition de Newbiggin demeure pertinente, le théologien doit désigner l'ordre de vérité auquel il appartient. Tout comme dans le rapport aux cultures, le rapport aux épistémologies doit prendre comme norme la Révélation. C'est elle qui doit fournir les critères pour le discernement des éléments et instruments conceptuels empruntés et non l'inverse²⁰.

Le théologien vit sa mission comme une critique confessante

La théologie ne remplace pas d'autres instances d'affirmation de la foi de l'Église : la prédication, la célébration, l'engagement dans la société etc. Le théologien, nous l'avons vu, est chargé d'approfondir l'intelligence de la foi et de vérifier la cohérence de la communauté dans ses diverses modes d'expression de la foi, par rapport à la vérité qu'elle confesse. De plus, pour les Catholiques, le théologien doit composer avec l'autre instance de contrôle de l'enseignement dans l'Église qu'est le magistère.

Le rapport avec le magistère peut être source de joie, mais aussi de souffrance pour le théologien . L'idéal, affirmé clairement dans l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, «La vocation ecclésiale du théologien», est que le rapport entre les deux instances se vive comme une collaboration mutuelle : le magistère tirerait profit du travail théologique, la théologie défendrait la Révélation face aux instances de la raison sous la conduite du magistère (n° 21) et entre les deux, il y aurait une tension dynamique ou dialogique dépourvue de sentiment d'hostilité et d'opposition (n° 25)

De fait l'histoire de la théologie en Afrique montre que la vitalité du travail théologique en Afrique s'est développée à des périodes où des théologiens ont reçu des appuis francs et encourageants de leurs magistères. Le discours de Paul VI à Kampala, Ouganda (1969) appelant les théologiens africains à mobiliser leurs valeurs africaines pour forger un christianisme proprement africain a donné une impulsion considérable à la réflexion théologique en Afrique. Ce discours a été relayé à d'autres reprises par Jean Paul II. De même, la théologie au Congo Kinshasa s'est développée entre 1960 et 1990, sous l'encouragement bienveillant du Cardinal Malula. On peut citer aussi le travail du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar.

Les théologiens africains souhaitent que le magistère les écoute avec de *larges oreilles* et leur fasse confiance quand ils avancent des projets pour le bien de l'Eglise. Des productions en ecclésiologie abondent dans ce sens. On peut nommer tout particulièrement Elochukwu. E. Uzukwu *A Listening Church*, et Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*²¹. Ces théologiens apportent une vivacité à la théologie en développant une ecclésiologie qui prend au sérieux les structures sociales d'exercice d'autorité dynamique dans les traditions africaines.

En même temps, le théologien ne prétend pas que sa dernière trouvaille soit sans faille et donc indiscutable. Sa critique à l'égard de l'Eglise sera marquée par la charité. Elle sera donc une critique confessante.

Conclusion

Le théologien africain ne perd pas de vue le fait que le théologien est un croyant qui atteste l'éternelle nouveauté de la Révélation. La mission du théologien est d'affirmer l'existence d'une autre réalité, Dieu mystère du monde ; mystère qui se donne à connaître dans la faiblesse de la Croix. mystère qui me saisit ; si j'en parle, c'est parce que je suis déjà saisi par lui.



C'est pourquoi il prend position pour dire que les cultures et traditions africaines doivent participer à dire la beauté de ce mystère. C'est pourquoi il mobilise d'autres épistémologies pour enrichir le travail théologique. C'est pourquoi, il accepte de s'inscrire dans une tension dialectique avec le magistère pour le service de la communion.

Par-dessus tout, la joie de tout théologien est de conduire des communautés chrétiennes, ainsi que ceux qui sont loin de l'Eglise, à la doxologie. Témoin d'une vérité qui lui échappe, il sait qu'il ne pourra jamais construire un système clos. Mais cela n'est pas source d'angoisse pour le théologien africain, car par sa culture africaine, il sait que rien n'est absolu et que l'art est un procès et non un produit.

Bede Ukwuije C.S.Sp
Doctorand et Chargé d'Enseignement
Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
Institut Catholique de Paris.
bedekwuije@wanadoo.fr

Notes

- ¹ Chinua ACHEBE, «The Igbo World and Art», in *Hopes and Impediments - Selected Essays*, Anchor Books, New York/London 1988, pp.62-67.
- ² Ibid., p. 64.
- ³ Eberhard Jüngel, «Ma théologie», en quelques mots», in *Etudes Théologiques et Religieuses*, 77^e année, 2002/2, pp 217-234.
- ⁴ Voir aussi «La vocation ecclésiale du théologien», Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, in *Documentation Catholique*, n° 2010, 15 juillet 1990.
- ⁵ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, traduction française de Fernand Ryser, Labor et Fides, Genève 1962, p. 18
- ⁶ Joseph DORE, De la responsabilité des théologiens dans l'Eglise», in *Transversalités*, Institut Catholique de Paris, Octobre-Novembre 2002
- ⁷ Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Mapéro, 1973, p. 105
- ⁸ Karl MARX et F. ENGELS, *L'idéologie Allemande*, Paris, Editions Sociales, 1972,
- ⁹ James CONE, *La noirceur de Dieu*, Genève, Labor et Fides; 1989, p. 64.
- ¹⁰ Voir le magnifique livre du missiologue sud-africain David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Karthala, Paris, 1995, surtout le chapitre 9, «La mission dans le sillage des Lumières» pp 349-469. La chrétienté occidentale rêvait du triomphe global et imminent du christianisme en pensant que l'humanité allait bientôt se convertir à la foi chrétienne. Lorsque les missionnaires partiront, ce sera pour apporter l'Evangile et la civilisation, une forme de paternalisme. Leur question est: comment amener les païens de leur état de «paganisme-primitif» à la conversion-civilisation? Notons aussi que les missionnaires évangéliques surtout, considéraient que les humains étaient naturellement capables de progresser moralement, et le royaume de Dieu comme l'aboutissement glorieux d'un christianisme en perpétuel progrès. Bien entendu, ce royaume de Dieu était confondu davantage avec l'Occident, sa culture et sa civilisation. Le fait est que jusqu'à l'aube du xx^e siècle, les missionnaires

ne se sont pas rendus compte qu'ils avaient succombé dans leurs idées, à l'ethnocentrisme et à l'attraction des Lumières. Ils continueront à fonctionner de la même manière, même lorsque la révolution des Lumières finit par briser la vieille entente entre le christianisme et la civilisation. Ils porteront la gloire de leurs nations respectives qui se disaient avoir contracté une dette envers les populations « plongés dans les ténèbres et l'ombre de la mort ». L'altruisme national ne s'appelait-il pas « la dette des Blancs » ou « le fardeau des Blancs », un fardeau assumé dans l'esprit que leurs efforts seront reconnus.

¹¹ C'est la thèse mise en valeur par Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989; *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process. The African Dimension*, Maryknoll, Orbis, 1993. Voir aussi Flochuwu UZUKWU, *The situation of Theology in Nigeria at Present-The challenges to be faced*, in *Yearbook of Contextual Theologies* 99, IKO Achen 1994, pp 96-120.

¹² Lamin SANNEH, *Encountering the West*, p. 86

¹³ Voir deux récentes présentations des pionniers de la théologie africaine Bénézet BUJO et Juvénal Illunga MUYA (éd), *Théologie africaine au XXI siècle. Quelques figures*, Vol. 1, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2002, Emmanuel NTAKARUTIMANA, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo : projets et défis dans la période de l'après-indépendance (1960)*, Edition Universitaires de Fribourg, Suisse, 2002.

¹⁴ Theresa OKURE, « Inculturation in the New Testament : Its relevance for the Nigerian Church », in *Inculturation in Nigeria*, Lagos, Catholic Secretariat, Novembre 1988, pp 39-62, p. 51

¹⁵ Voir surtout Eloi MESSI-METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, L'Harmattan, Paris, 1985.

¹⁶ Leslie NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and the Western Culture*, Grand Rapids Michigan, 1986; *The Gospel and the Pluralistic Society*, Grand Rapids, Michigan, 1989.

¹⁷ Voir aussi Anne-Marie PELLETIER, « Pour que la Bible reste un livre dangereux », in *Etudes*, pp 335-345

¹⁸ Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985. On peut se demander si Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme, Tome 1, Du Deuil au dévoilement de Dieu*, Cogitatio Fidei 222, Cerf, 2000, commentant la thèse de Gauchet, ne fait pas que consacrer le triomphalisme évolutionniste des Lumières, justifiant la sécularisation. « Il est en effet riche d'enseignement de réfléchir à ce que la modernité est en un produit de l'histoire du christianisme, et qu'aucune autre religion n'a accouché d'une culture à ce point marquée par la rationalité ni réussi cet exploit de libérer ses fidèles de son propre joug. Le christianisme y a réussi parce qu'il portait en lui une force d'émancipation de la raison et de la liberté. C'est cela qu'il est permis de saluer dans la modernité : l'avènement non d'un homme qui aurait réussi à se libérer de Dieu en le mettant à mort, mais d'un homme sorti de son enfance religieuse et émancipé par Dieu même qui lui remet la libre disposition de soi » (p. 120)

¹⁹ Leslie NEWBIGIN (1986, p. 41) *What would it mean if instead of trying to explain the gospel in terms of our modern scientific culture, we tried to explain our culture in terms of the Gospel?*

²⁰ La Vocation ecclésiale du théologien, n° 10

²¹ Elochukwu E. UZUKWU, *A Listening Church. Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll, New York, 1996; Ignace NDONGALA, *Pour des églises régionales en Afrique*, Karthala, Paris, 1999



«La mission du théologien en Europe et ailleurs»

Edouard LITAMBALA MBULI

Je parlerai du thème proposé à notre réflexion dans le contexte africain, et congolais en particulier. A quels critères le théologien se réfère-t-il ? En d'autres termes, pour qui travaille-t-il : est-ce pour le peuple, pour le Royaume de Dieu, pour l'Eglise ou pour Dieu ?

Pour ma part, je partirai d'une enquête publiée dans les Actes de la 17^e *Semaine Théologique de Kinshasa*, consacrée à la *Théologie africaine. Bilan et Perspectives*. La sœur TSHIBOLA Kalengayi à qui les organisateurs de la *Semaine Théologique* avaient demandé de donner une conférence sur la *Femme africaine devant la théologie africaine*, livre le questionnaire et le résultat de l'enquête qu'elle a menée auprès de 20 mamans congolaises intellectuelles (graduées et licenciées). A la première question posée individuellement : « que comprends-tu, toi, femme africaine zaïroise, quand on te parle de la *Théologie africaine* ? », la réponse a été unanime : « Nous n'y comprenons rien. Et cela ne nous dit rien. Cela ne nous intéresse pas. Nos théologiens parlent et écrivent en un langage abstrait, théorique qui nous dépasse parce que nous n'y sommes pas préparées. Nous nous demandons quel objectif ils poursuivent. Y a-t-il une théologie qui nous aurait été donnée et qui ne serait pas bonne pour nous ? Nous ne comprenons pas »¹.

Cette réponse interpelle en un double sens : d'abord le contenu théologique n'intéresse pas son destinataire pour la simple raison qu'il n'est pas associé à la réflexion qui élabore ce contenu ; ensuite le langage qui sert à le communiquer ne lui est pas accessible. Se pose alors la question herméneutique qui « tend à se comprendre non pas simplement comme un discours sur Dieu mais comme un discours qui réfléchit sur le langage sur Dieu, un discours sur un langage qui parle humainement de Dieu »².

Mais ce qui interpelle encore davantage, c'est que dans la suite de leur propos, ces femmes se réfèrent à une théologie contextuelle. Car, elles disent ne pas comprendre la théologie africaine qui se fait en Afrique, comparativement à une autre théologie qui s'élabore loin de l'Afrique,



à savoir la théologie de la libération en Amérique latine. Celle-ci est concrète et opérationnelle, touchant aux réalités de la vie. Dès lors, une interrogation devrait habiter le théologien : comment faire de la théologie face aux questions qui traversent la société et l'Eglise en quête de vie ? Cette question, me semble-t-il, touche à la fois au contenu et à la méthode théologiques.

Par rapport à cette double préoccupation, mon intervention comportera deux volets : le discernement des attentes du peuple et l'élaboration d'un travail théologique.

A l'écoute des aspirations du peuple

La véritable espérance chrétienne, disait en substance B. Sesboüé, se fonde sur la vérité qu'il faut regarder et discerner avec lucidité³. En effet, c'est la vérité qui sert de fondement à l'espérance chrétienne qui fait l'objet de la théologie. Elle se cherche au cœur de la vie où les gens s'interrogent avec intensité sur le comment sortir de la crise qui les frappent au quotidien, pour mieux vivre. Lorsqu'on se met à leur écoute pour réfléchir avec eux sur les problèmes de vie, le désir de vie qu'on peut dégager de leurs aspirations est immense et profond. Mais il a besoin d'être mûri par un travail de discernement qui exige du théologien d'aiguiser le sens de l'écoute afin de découvrir les enjeux de ces aspirations. Pour le peuple africain, comment vivre en chrétien dans cette Afrique tiraillée entre les impératifs vitaux et les exigences de l'Évangile ? Le peuple est interpellé à la fois par la vie et l'Évangile. En effet, le défaut de minimum vital, non seulement humilie, mais force à se compromettre dans la débrouillardise. Les femmes interrogées le reconnaissent, par exemple dans le petit commerce où il est quasiment impossible de ne passer par la corruption.

Le peuple a besoin d'être éclairé et accompagné dans l'effort de survie, car il est déjà sollicité de part en part par les nouveaux mouvements religieux qui lui promettent souvent des solutions faciles et immédiates. Le père Léon de Saint Moulin le recommande en termes clairs dans une autre enquête faite sur *l'éducation, le développement et la prière* en République Démocratique du Congo : « le théologien et le pasteur qui veulent évangéliser une telle population ont à partager ses souffrances et ses espérances, ils ne peuvent se contenter de lui proposer une lecture de la vie à partir de la seule révélation et du magistère. L'Esprit agit par les apôtres, mais il agit en même temps sur les auditeurs. La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures et

les religions. Le travail de lecture scientifique de la vie chrétienne en Afrique est un effort pour lire la réalité comme « signes des temps » et se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit dit aujourd'hui aux Eglises »⁴.

On peut situer à ce niveau l'enjeu du travail théologique qui exige une concertation avec le peuple. Le rôle du théologien peut être alors significatif dans la mesure où, en tant que croyant, il « a reçu une vive conscience des problèmes posés par l'exercice de la foi à une époque ou dans une culture donnée, et qui est capable de les lire, de les interpréter et de les articuler, et cela en communion avec le peuple de Dieu, seul sujet adéquat de la théologie comme de la foi »⁵. En effet, si on lui attribue le rôle de guide, disait A. Vanneste, « on ne croit plus qu'il puisse l'exercer sans participer directement à la vie concrète de la communauté chrétienne. Il n'a plus le droit de se désintéresser de ce qu'on appelait jadis les secteurs profanes de la vie. Car si le processus de l'incarnation est complexe, il est en même temps un et indivisible, il concerne en effet la vie tout entière. Faire de la théologie aujourd'hui, ce n'est plus uniquement écrire des *Sommes théologiques*, c'est aussi préparer les Constitutions du genre de *Gaudium et Spes* qui sont précisément à revoir constamment. La théologie ne s'élabore plus sans référence aux signes de temps. La praxis est devenue un lieu théologique et on ose même prétendre que la théologie doit surgir d'en bas »⁶.

L'élaboration du travail théologique

Se mettre à l'écoute du peuple pour discerner ses attentes est une exigence de vérité qui se cherche au cœur de la vie. Le théologien est voué à ce travail de recherche pour tâcher de répondre au dynamisme de la foi qui par nature « tend à l'intelligence, car elle ouvre l'homme à la vérité concernant sa destinée et la voie pour l'atteindre »⁷. L'exigence de vérité éviterait donc de faire une théologie au sens « utilitaire ». Car ce à quoi aspire le peuple est évidemment le minimum vital, mais cela ne peut pas constituer la seule occupation théologique. Au service du peuple, la théologie n'est-elle pas davantage un questionnement dans la manière de dire Dieu au cœur des attentes humaines ? Peut-on affirmer en effet qu'« elle est une interrogation de la foi face aux situations concrètes des individus et des peuples. Elle est mise en jugement de l'homme et de ses valeurs devant l'Évangile : c'est son rôle prophétique. La théologie apparaît ainsi, non comme un travail de dilettante étranger à l'homme réel, mais comme la forme la plus exaltante de la foi vécue dans toutes ses dimensions »⁸.



Depuis le concile Vatican II, le mouvement théologique est caractérisé entre autres par la relation au monde. On retrouve cette préoccupation dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui oriente «le débat sur le rapport entre Eglise et monde vers une dialectique ouverte, marquée par la réciprocité d'apports et vouée à une herméneutique communautaire. Cette prise en compte a conduit à une théologie où l'on souligne la portée sociale de la foi. C'est ce qui habite tout le courant des théologiens africains qui insistent sur la libération socio-économique et politique. L'activité en faveur de la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'évangile»⁹.

La portée sociale de la théologie est certes importante, mais elle ne devra pas induire une théologie utilitariste, comme si le principe de base qui fonderait la théologie dans le contexte africain serait l'«utile». Il y aurait danger de pratiquer une théologie intéressée aux seuls besoins matériels immédiats. Ne faudrait-il pas s'interroger par exemple sur le pourquoi de la crise? Quels en sont les enjeux, les voies et moyens d'en sortir pour ne pas seulement vivre ici et maintenant? Dans cette ligne de recherche, on n'oubliera pas que l'Africain est plus marqué par une pauvreté plus profonde que la pauvreté matérielle. C'est ce que les théologiens africains comme Jean-Marie Ela appellent «pauvreté anthropologique», à laquelle la théologie doit s'atteler pour que «les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance» (Jn 10, 10).

Le professeur Ngindu Mushete attire l'attention sur l'unité de la vie, l'un des thèmes majeurs de la théologie en Afrique. Il s'agit de situer l'homme par rapport à lui-même, mais il est un être social ouvert aux autres et au monde. A l'heure qu'il est, la théologie africaine devrait davantage tenir compte du destinataire africain.

La mission du théologien en contexte africain sera un travail de collaboration avec le peuple, travail qui articule le désir de vie avec la régulation de la foi en Jésus-Christ. Ce travail pose en fait le problème méthodologique majeur, celui de la transmission authentique et fidèle du Message de Dieu aux fidèles des savanes et forêts africaines, en respectant leurs catégories mentales, leurs conditionnements socio-culturels. La préoccupation méthodologique traduit la question de fond: que signifie être chrétien, théologien en Afrique où la dignité de l'homme est 'bafouée'? Comment relever les défis et assumer les 'dramas' de la société africaine pour venir au secours des villages opprimés et leur donner, leur 'injecter' l'espoir?¹⁰. Car s'il est donc entendu que la théologie est un service, celui-ci est essentiellement de mise en relation. Faire de la théologie, c'est dialoguer avec ses destinataires. De ce fait,

la théologie sera comprise comme une activité vivante, non acquise une fois pour toutes, mais qui naît du cœur de la foi de l'Eglise, et dont l'objectif consiste à tisser des liens entre la foi de toujours et la vie d'aujourd'hui¹¹.

L'unité de la vie exige en outre une réflexion sur le devenir du peuple afin qu'il se prépare à affronter et à assumer l'avenir avec responsabilité. Une théologie de l'espérance telle que la veut un Jurgen Moltmann est à considérer. Elle mobilise le croyant à ne pas s'accommoder de la seule réalité donnée et présente. En effet, le Dieu qui se donne est Celui de l'exode, c'est-à-dire le Dieu dont « le nom est celui de la route, un nom de la promesse, qui ouvre un nouvel avenir et dont on saisit la vérité dans une histoire, puisque sa promesse en dévoile l'horizon d'avenir »¹². On ne se contentera pas de vivre au jour le jour, en privilégiant la dimension présente, car le présent comme facteur de réalisation de l'homme est en même temps une tension vers l'avenir où il deviendrait plus humain qu'il n'a été conditionné à l'être.

En conclusion

La théologie africaine a connu un parcours historique laborieux. La théologie missionnaire considérée, comme toile de fond de l'émergence de la théologie africaine, est caractérisée par trois types de théologies, à savoir la théologie du « salut des âmes », celle relative à l'implantation de l'Eglise et la théologie de l'adaptation et des « pierres d'attente ». On comprend que le but poursuivi par la théologie missionnaire consistait à convertir à l'Évangile les personnes et les sociétés africaines pour implanter l'Eglise.

Cet arrière-fond de l'histoire missionnaire a vu naître la théologie africaine qui connaît aujourd'hui des approches théologiques différentes. L'insistance au départ sur l'incarnation du message chrétien exige qu'on travaille actuellement à une théologie critique qui sache articuler les sources de la révélation chrétienne avec les problèmes de vie. Ces derniers interpellent le théologien à interroger la révélation en et par Jésus-Christ, pour voir dans quelle mesure la Parole de Dieu est pertinente pour l'Afrique en crise profonde et multidimensionnelle. La théologie, dans le sens que lui donne Kä Mana, se doit de participer à la reconstruction de l'Afrique. Elle peut également jouer un rôle de libération qui, selon Jean-Marie Ela, emboîte le pas d'un Dieu libérateur de l'homme pauvre et opprimé.

Mais la théologie qui se veut africaine ne peut pas oublier d'intégrer la dimension de la Croix. Celle-ci ne conduit pourtant pas à la résigna-



tion, mais à l'assomption de la souffrance comme élément de la condition humaine. En effet, « la parole de la Croix, dans l'exacte mesure où elle est une contestation et une critique radicale du monde tel qu'il est, de l'homme tel qu'il vit, est porteuse de salut »¹³.

Notes

- ¹ TSHIBOLA Kalengayi, *Femme africaine devant la théologie africaine*, dans *Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989, p. 273.
- ² Cl. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris, Cerf, 2001, p. 14. On lira avec intérêt son livre *Le christianisme au risque de l'interprétation*, coll. *Cogitatio Fidei*, 120. Paris, cerf, 1997.
- ³ Cf. B. SESBOÛÉ, *D'une société de chrétienté à une Église minoritaire*. Conférence donnée aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, 13 mai 2003.
- ⁴ L. de SAINT MOULIN, *Education, développement et prière. Une enquête dans les zones de Barumbu, Kinshasa et Lingwala*, dans *RAT*, 20, 1996, p. 23-24.
- ⁵ R. DE HAES, *Le rôle du théologien dans la lecture des langages de notre temps*, dans *Foi chrétienne et langage humain. Actes de la Septième Semaine Théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Facultés catholiques, 1972, p. 35-36.
- ⁶ A. VANNESTE, *Parole de Dieu et langage des hommes*, dans *RAT*, 20, 1986, p. 171.
- ⁷ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur la vocation ecclésiastique du théologien*, dans *RAT*, 15, 1991, p. 95.
- ⁸ E. MVENG, *Théologie et langages*, dans *RAT*, 10, 1986, p. 191.
- ⁹ A. KABASELE Mukenge, *La parole se fait chair et sang. Lectures de la Bible dans le contexte africain*. Kinshasa, Médiaspaul, 2003, p. 19.
- ¹⁰ On peut lire avec intérêt J. M. ELA, *L'Afrique des villages*.
- ¹¹ Cf. B. CHENU et M. NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*. Paris, Bayard/Centurion, 1995, p. 164-165.
- ¹² J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, (coll. *Cogitatio Fidei*, 50), traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THEVENAZ. Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 28. La compréhension théologique de l'eschatologie chrétienne articule le « déjà-là » et le « pas-encore ». Elle consiste à se centrer sur le Règne de Dieu. A l'attente de ce Règne se rattache celle de voir les hommes parvenir à la vie, c'est-à-dire à leur vraie destination. Et une vie croyante portée vers cette destination s'inscrit dans « une migration historique, qui s'effectue comme un départ et comme une obéissante disponibilité à l'avenir: une vie que l'on reçoit de la promesse et qui est ouverte à la promesse » (Ibd, p. 232).
- ¹³ A. KABASELE Mukenge, *o. c.*, p. 26. L'auteur cite J. ZUMSTEIN, *Paul et la théologie de la croix*, dans *ETR* 76, 2001.

La mission du théologien dans le Sud

Quelques perspectives missionnaires māōhi durant ces trois dernières décennies

A. Tihiri LUCAS

La question de la « mission du théologien dans le Sud » s'inscrit évidemment dans des champs géographiques, historiques, ecclésiologiques et théologiques qui sont à la fois vastes et complexes¹. C'est pourquoi, en vue d'y apporter quelques éléments de réponses, des précisions contextuelle, disciplinaire et méthodologique nous sont nécessaires. Pour ma part, je me situe dans le contexte protestant de l'Église évangélique en Polynésie française qui est le fruit des œuvres de la *London Missionary Society* (environ 1797-1863), de la *Société des Missions Évangéliques de Paris* (1863-1963) et des autochtones convertis lors de ces deux phases d'évangélisation².

Dans un premier temps, à partir du domaine de la théologie systématique, et plus précisément à partir d'une approche psycho-anthropologique et théologique³, je présenterai et analyserai très sommairement deux théologiens qui ont marqué le protestantisme māōhi durant ces trois dernières décennies. Il s'agit d'Henri Hiro et de Turo Raapoto. Ils se sont formés en France dans les années 60-70 et sont considérés comme les pères fondateurs du « renouveau de l'identité culturelle māōhi »⁴. Chacun s'est engagé dans une mission théologique particulière ayant pour base commune la question de l'identité autochtone aux prises avec le colonialisme français et la décadence culturelle. Selon le premier, *pour être Māōhi, il faut rejeter le Dieu de l'Évangile et récupérer les dieux ancestraux*. Et selon le second, *pour être Māōhi, il faut établir l'adéquation entre le Dieu de l'Évangile et le dieu Taa-roa* (l'un des dieux ancestraux appelé aussi Te Tumu Nui).

Après la très brève présentation de ces deux penseurs māōhi, je ferai, dans un deuxième temps, quelques remarques à propos de ces deux compréhensions de la mission du théologien en Polynésie. Puis, je dégagerai quelques pistes possibles pour une théologie de la Croix.



1. Le rejet du Dieu de l'Évangile comme condition du renouveau de l'identité

En 1973, Hiro proclame au sein de sa communauté protestante : « *Dieu est mort. Il n'y a plus de Dieu* »⁵. Pour lui, si le Dieu de l'Évangile est réellement vivant, pourquoi permet-il alors aux dirigeants et aux fidèles de l'EEPF d'être sourds et aveugles face aux essais nucléaires français sur les atolls de Moruroa et de Fangataufa depuis 1966 ? Si ce Dieu existe, pourquoi n'intervient-il pas pour libérer le peuple mähöi soumis au colonialisme français depuis la moitié du XIX^e siècle ? Si un tel Dieu est amour, pourquoi abandonne-t-il les Mähöi dans la « restriction » (*rähui*) de l'identité culturelle autochtone, restriction décrétée impétueusement par les Occidentaux avec la complicité de la dynastie des Pömäre (rois tahitiens du XVIII^e au XIX^e siècle) ? S'il est donc impératif, selon Hiro, d'abandonner le Dieu des chrétiens, ce n'est pas pour tenter de retrouver des enracinements identitaires qui n'existent plus. Mais c'est pour mieux libérer les insulaires afin qu'ils puissent penser et reconfigurer leur identité en tissant les restes de la culture qui subsistent encore avec les éléments culturels occidentaux.

Quelle est alors la mission du théologien dans ce projet de « renouveau de l'identité culturelle » ? Pour sa part, Hiro apporte deux réponses successives. Dans la première, le théologien n'a pas de place dans ce programme identitaire. Ainsi, de 1973 à 1985, il s'engage dans les œuvres de revalorisation de la culture mähöi (théâtre, cinéma, manifestations folkloriques sur les sanctuaires appelés *marae*, etc.), mais aussi dans les actions socio-politiques (pour un système pensé par les Mähöi) et écologiques (contre le nucléaire). Ne réussissant pas à aboutir dans ces perspectives comme il l'avait souhaité, il abandonne alors ses engagements. Et là, il commence à exprimer plus ouvertement sa deuxième réponse : *le théologien est celui qui doit convaincre les insulaires à croire que les dieux ancestraux peuvent à nouveau les aider à vivre et à s'assumer en tant que Mähöi dans leur culture et dans leur société*. Ici, Hiro utilise le langage poétique⁶. Certes, son discours poétique n'est pas toujours facile à comprendre à cause des expressions mähöi très archaïques. Toutefois, on peut y discerner les quelques principaux messages suivants :

— *La singularité de ton être vient de la parole de ton père. Cette identité, en tant que telle, échappera toujours à tes tentatives de maîtrise. Cependant, dans ta vie de migrateur, elle y est et sera toujours présente et en même temps absente.*



— *La spécificité de ta culture est le résultat de ton positionnement par rapport à ta mère. Tous les éléments vitaux de l'être humain proviennent de la mère. Si tu l'abandonnes, tu perdras tes racines culturelles. Dans le cas contraire, c'est-à-dire en t'y référant, tu développeras ta culture autochtone avec la liberté d'intégrer les valeurs des autres cultures.*

— *Avec la singularité de ton être, la spécificité de ta culture doit tenir compte de tes dieux ancestraux. Car les connaître sans pour autant leur attribuer un culte particulier, cela te permettra de bien vivre dans ton contexte en tant que pêcheur, agriculteur et bon père de famille. En vue de garantir ce bien vivre, crée-toi un dieu personnel dont tu seras le seul à connaître l'ultime sens de son nom. Et pour éviter que ce dieu ne devienne aussi le dieu de quelqu'un d'autre, tue-le une fois créé.*

— *Souviens-toi aussi du Dieu de l'Évangile, car il a certainement un message authentique pour toi.*

On sait ce qu'est ce message authentique de l'Évangile pour Hiro : en Jésus-Christ, l'homme renaît comme « enfant de Dieu »⁷. Sans trop entrer dans les remarques, on peut au moins noter que Hiro n'a pas pu assumer jusqu'au bout la première mission qu'il a tenue à incarner, c'est-à-dire construire l'identité culturelle avec les dieux mādhi. C'est en cheminant dans le champ du religieux chrétien qu'il fait l'expérience d'une autre dimension de l'identité. Ainsi, dans l'un de ses poèmes, il laisse sous-entendre que seul le Christ rencontré dans la foi peut transformer radicalement l'homme, y compris le Mādhi⁸. Malheureusement, il ne nous en dira pas plus, puisqu'il décédera (en 1990 suite à une longue maladie) quelque temps après cette confession.

2. La mise en adéquation du Dieu de l'Évangile avec le dieu Taaroa comme condition de retrouvailles de l'identité originelle

Depuis 1988, Raapoto est le principal penseur de la *Commission d'Animation Biblique* de l'EEPF. Contrairement à Hiro, l'existence du Dieu de l'Évangile ne lui pose aucun problème. Sa principale assertion théologique consiste plutôt à affirmer que Jéhova, le Dieu des Hébreux et de Jésus-Christ, et Taaroa, le dieu créateur (Te Tumu Nui) mādhi ne sont en fait qu'un seul et même Dieu⁹. Ici, *le théologien est d'abord celui qui doit convaincre les autochtones qu'ils constituent le peuple élu par Dieu-Jéhova-Taaroa, et que l'arrivée des missionnaires en Polynésie en 1797 n'apporte rien de radicalement nouveau, si ce n'est le rappel de cette élection divine et la redécouverte de l'Évangile qui*



*était déjà là et que les ancêtres avaient abandonné pour adorer les dieux en pierre et en bois*¹⁰. Ensuite, le théologien est celui qui doit interpréter l'histoire de la décadence culturelle à la lumière de la Bible et de la langue vernaculaire pour en dégager l'exode du peuple mādhi hors du système colonialiste français.

En résumé, Raapoto postule que les Mādhi peuvent retrouver leur identité originelle en retournant vers la terre qui est la mère des autochtones. La terre aidée de la « nature » indique le chemin qui conduit vers Dieu-Jéhova-Taaroa. Ce chemin est aussi celui révélé par Jésus. Retourner à la terre/mère consiste à :

— parler en premier lieu sa langue maternelle et non pas la langue française ;

— vivre selon les spécificités désignées par la terre mādhi et non pas selon les coutumes françaises et occidentales définies par les particularités de leur terre ;

— et vivre sa croyance (*faaroo*) en communauté, en veillant à ce que cette croyance se maintienne dans une vie où les hommes, la terre, la « nature » et Dieu sont en harmonie, l'harmonie étant régie par l'accomplissement des désirs de Dieu.

Ainsi, selon Raapoto, seule cette expérience permet à l'autochtone de retrouver son identité originelle et donc d'avoir la certitude d'être sur le chemin qui mène vers Dieu, vers le Royaume qui est réellement déjà là (la terre habitée conformément aux accomplissements des désirs de Dieu). Autrement dit, pour ce théologien, si tu ne retrouves pas ton identité originelle révélée par la terre/mère et par la langue autochtone, tu ne pourras pas rencontrer Dieu. Et si tu souffres dans ta vie, c'est parce que tu es habité par l'identité occidentale et non pas par la tienne.

En 2002, c'est-à-dire après avoir sacralisé la langue, la terre, l'identité originelle et la culture originelle, il ne reste plus à Raapoto qu'à affirmer, en se basant sur la réunion de Dieu et de ses petits dieux en Genèse 1/26, le statut divin de l'autochtone¹¹. Toujours selon ce théologien, les passages de 1 Jean 3/10 et 4/7 confirmeraient la divinité du Mādhi qui lui permettrait de se reconnaître, au même titre que Jésus, comme « enfant de Dieu » et « enfant de la terre »¹². Ici, le problème ne consiste pas à vouloir « être comme des Dieux » (Genèse 3/5), mais il se situe plutôt dans le refus de l'autochtone d'être divin (enfant de Dieu) et d'être humain (enfant de la terre). D'une certaine manière, Raapoto développe une sorte de théologie babélique inversée : *c'est en descendant vers le tréfonds de la terre/mère révélée par la « nature » et par la langue que l'homme peut retrouver son double statut divin et*

humain, c'est-à-dire son identité originelle. Ici, il va de soi que le ministère de Jésus et la révélation naturelle de la terre sont en parfaite adéquation : ce que révèle Jésus, c'est tout simplement ce que le Māōhi peut découvrir en contemplant la terre/mère/nature.

3. Le théologien de la croix et la question de l'identité autochtone

Si Hiro et Raapoto s'inscrivent bien parmi les théologiens réactionnaires du Pacifique Sud, il n'en demeure pas moins que leurs postulats théologiques respectifs ne doivent pas laisser indifférents, notamment les théologiens polynésiens¹³. Ceci étant, je ferai au moins deux remarques suscitées par ces deux théologiens.

— *Le théologien de la croix ne doit pas fuir devant ces deux forces théologiques et missionnaires autochtones :*

Hiro a dû changer de mission en cours de route : dans sa poésie, et bien que le Dieu de l'Évangile ne soit jamais cité en tant que tel, des mots et expressions bibliques témoignent d'un message de conversion et d'une nouvelle mission possible pour ce théologien. Toutefois, la question de l'identité est restée bloquée dans une compréhension maternelle de la culture, et son langage poétique révèle une identité appauvrie qui renferme les autochtones dans une vision de leur monde qui ne dépasse pas la barrière insulaire du récif et qui, en fin de compte, ne s'ouvre pas tellement aux modernités māōhi, polynésiennes, occidentales et autres.

Raapoto, lui aussi, a changé de mission en chemin : en 1988, il prétendait résoudre la question de l'identité par le moyen de l'indépendance socio-politique. En 2002, cette question trouve enfin une voie salutaire dans le double statut divin et humain que Dieu et la terre offrent aux ūiens. Dès lors, la mission du théologien consiste à aider les Māōhi à se sacrifier en devenant des dieux-hommes. C'est dire que là où la pauvreté identitaire de Hiro permet, contre vents et marées, d'espérer quelques ouvertures possibles créées par le langage biblique, l'identité originelle de Raapoto est hermétiquement blindée par les textes scripturaires.

Ici, la mission d'une théologie de la croix est de faire résonner le salut *sola fide*¹⁴. Dans un protestantisme du type hiroïen, il y aurait, par exemple, un travail d'accompagnement à faire à partir du texte de Luc 15/11-39 : à son retour à la maison paternelle, le fils cadet est à nouveau accueilli par le Père, et il redécouvre que l'identité de filiation est de l'ordre du don de la part du Père. Dans un protestantisme du type



touroïen (Raapoto), un programme d'accompagnement pourrait être établi à partir, par exemple, du texte de Marc 5/1-20: l'homme possédé reçoit gracieusement sa libération par la seule parole de Jésus qui l'inscrit à nouveau dans sa généalogie familiale et non plus parmi les forces des tombeaux et les légions qui constituent des figures non-humaines (animales: porcs).

Comme nous le voyons, pour faire résonner le salut *sola fide* qui offre une filiation adoptive, le théologien se doit aussi de s'atteler à un long travail de démystification théologique pour repérer, au risque de se tromper, les divinités dominantes qui aliènent pathologiquement, en tant qu'idoles, les êtres humains. Dans le protestantisme hiroïen, l'idole a pour nom « Òihanu » qui représente pour Hiro le dieu de l'identité spécifiquement mādhi: ce nom peut être à peu près traduit par « *oui méprisant* »; c'est ce genre de « oui » qui précède et constitue l'identité hiroïenne. Ce mépris de soi, de l'autre et de tout ce qui fait altérité, Hiro l'a assumé dans sa poésie jusqu'au moment où il semble avoir rencontré enfin quelqu'un qui lui dise tout simplement « oui ». Dans le protestantisme touroïen, l'idole est nommée « Te Tumu Nui », c'est-à-dire la « Grande Origine »: pour Raapoto, le Mādhi peut accéder, par le retour à la terre/mère, à son identité originelle qui fait de lui à la fois un dieu et un homme. Seule une rencontre du type de Jésus et de l'homme possédé peut faire basculer l'idole « Te Tumu Nui ». L'avant et l'après de cette rencontre ne met pas pour autant le théologien au chômage: avant cette rencontre, il ne devrait pas se décourager de témoigner du Christ de la croix et de la résurrection, et après cette rencontre, il devrait témoigner de l'hospitalité évangélique dans la communauté croyante, louante, témoignante et servante.

— *Le théologien de la croix devrait aider les iliens à relire leurs mythes en comparaison avec les mythes universels et bibliques :*

Hiro et Raapoto ont pratiquement été incapables de relire les mythes de leur propre culture. Ils connaissent à peu près quelques divinités locales et le nom de l'ancêtre de l'arbre à pain. Mais, ils semblent manifestement ignorer le nom de l'ancêtre du cocotier auquel pourtant ils font souvent allusion. Les récits concernant ces deux ancêtres posent fondamentalement la question de l'identité. Ces deux ancêtres incarnent respectivement une figure paternelle (l'une étant trop humaine — l'ancêtre de l'arbre à pain — et l'autre trop animale — l'ancêtre du cocotier) qu'il faut absolument tuer pour que devienne possible, dans l'après-coup, une vie où les dimensions symboliques de la relation filiale soient marquées par l'interdit de l'inceste et l'interdit du meurtre. Comme nous pouvons le constater, la question anthropologique du

meurtre freudien du Père imaginaire est capitale pour l'émergence d'une instance langagière où le Père Symbolique advient en nommant le fils ou la fille¹⁵. Autrement dit, le Mäòhi en tant qu'humain n'échappe pas à la structure œdipienne. Hiro semble savoir quelque chose qui est de cet ordre-là, puisqu'il tue lui-même son dieu « Òihanu ». Mais, il restera coincé du côté maternel. Raapoto n'arrive pas à faire mourir son dieu « Te Tumu Nui ». Pour lui, même la mort crucifiée de Jésus ne constitue pas un moment pour mener une réflexion à propos de la résurrection du Christ et du croyant.

Par rapport aux théologies hiroïenne et touroïenne, le théologien de la Croix aura moins de chance d'avoir du succès avec ce travail analytique des mythes polynésiens, d'une part, parce qu'il vit dans un contexte où la demande socio-religieuse réclame fortement du folklore, du « *lore* » pour le peuple, c'est-à-dire de ce qui fait jouir le peuple; et d'autre part, parce que ces récits mythiques fonctionnent comme des textes de loi qui posent l'homme comme humain et non pas comme divin, bien que ce dernier statut habite l'humain en son désir inconscient. Néanmoins, le théologien de la Croix ne perdra pas son temps et son énergie à travailler dans son contexte les spécificités du folklore qui anime inconsciemment le désir humain. Hiro et Raapoto semblent d'accord pour dire que le désir mäòhi a tendance à tendre vers le côté du maternel. Il appartient alors au théologien de la Croix d'indiquer le possible chemin du désir vers le côté paternel, vers une instance tierce de nomination symbolique, voire directement vers le côté de la croix du Christ pour une possible inscription dans une relation de filiation adoptive. D'une certaine manière, le théologien de la Croix se soucie plus de l'individu que du peuple. Cela ne signifie pas qu'il soit indifférent à la situation actuelle et à la destinée de son peuple contextuel et de son peuple ecclésial local. Mais l'un des signes de solidarité qu'il peut témoigner vis-à-vis d'eux se situe dans son engagement à accompagner individuellement un membre qu'il soit Mäòhi, « Demi » (Métis) ou qu'il soit un étranger, bref quelqu'un que le Seigneur lui confie.



4. Quelques éléments de relance

Il y a, bien entendu, d'autres points que je n'ai pas abordés : l'héritage de nos pères missionnaires, le rapport aux Écritures, la question de la « lisibilité » de la Bible protestante qui date de 1878, la catéchèse pour enfants, jeunes, adultes, l'aumônerie hospitalière et pénitencière, la liturgie et la dimension culturelle, la formation théologique et pastorale,

l'œcuménisme et l'inter-religieux, l'évangélisation, la cruciale question de l'adoption en Polynésie, la délinquance, les pathologies familiales, l'indépendance politique, le rapport des autochtones à la terre, les relations entre autochtones, occidentaux et autres ethnies, etc.

Mon but était d'illustrer partiellement, à partir des théologies de Hiro et de Raapoto, le possible travail psycho-anthropologique et théologique qu'un théologien de la Croix peut entreprendre dans son contexte intra-ecclésial et extra-ecclésial sans leurrer les autres et sans s'illusionner soi-même sur la question de l'identité humaine et de l'identité évangélique. D'une certaine manière, si mission il y a pour moi, elle se situe dans

— l'analyse des missions des idoles autochtones, « autochtones », christianisées et autres dans mon contexte ;

— l'étude des types de pathologies qu'elles sont capables de créer au niveau de l'identité individuelle et du vivre-ensemble ;

— et à partir de-là, prêcher un évangile contextualisé certes, mais surtout adapté à l'individu dans l'espérance de sa conversion et de son inscription dans une nouvelle posture identitaire devant Dieu et dans son monde.

Notes

¹ Intervention à l'Assemblée Générale de l'AFOM (24/05/2003). NB : « Mäöhi » désigne le Polynésien de Polynésie française, et « Mäöri » le Polynésien de Nouvelle-Zélande (contexte polynésiano-anglophone).

² Pour un bref aperçu du protestantisme mäöhi, cf. entre autres, Charles VERNIER, *Tahitiens d'hier, Tahitiens d'aujourd'hui*, Paris : Société des Missions Évangéliques de Paris, 1948 ; Henri VERNIER, *Au vent des cyclones. Puäi noa mai te vero. Missions protestantes et Église Évangélique à Tahiti et en Polynésie Française : Une église polynésienne 1797-1963-1985*, Papeete/Paris : EEPF/Les Bergers et les Mages/Haere Pö no Tahiti, 1986 ; Jacques NICOLE, *Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en tahitien*, Papeete : Haere Pö no Tahiti, 1988 ; Jean-François ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris : Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993, p. 137-244 ; G. Marama TAUIRA, *Bref aperçu du Protestantisme en Polynésie*, in : Collectif, *Une vie polynésienne, 5 mars 1797-1997, Te oraraa porinetia, 5 no mäti 1797-1997*. Papeete : EEPF/Haere Pö no Tahiti, 1997, p. 12-27 ; et Claire LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 2000.

³ Concernant ce type d'analyse psycho-anthropologique en articulation avec une théologie de la croix, cf. Jean ANSALDI, *Une discipline ancienne et nouvelle : la psycho-anthropologie religieuse*, in : *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 1994/1, p. 39-52, ainsi que Jean-Daniel CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève : Labor et Fides, 1999.

- ⁴ Cf. Bruno SAURA, « Culture et renouveau culturel », in : *Encyclopédie de la Polynésie*, vol. 9, Papeete : Christian Gleizal, 1988, p. 57-72, et un aperçu biographique de ces deux théologiens, cf. *Politique et religion à Tahiti*, Pirah : Polymages/Scoop, 1993, p. 284-305.
- ⁵ Traduction de : « *Ua pohe te Atua. Aita e atua faahou* », texte cité par J. Here HOLÔRE, *Prophetism in Tahiti, Mémoire de bachelor of divinity*, Pacific Theological College, Suva, 1980, p. 119.
- ⁶ Cf. l'ouvrage posthume qui lui a été consacré, *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique*, Papeete : Tupuna Productions/Te Reo o Tefana, 1991.
- ⁷ Cf. Ralph TEINAÔRE, « Uiuiraa manaò... », (interview du CEI de l'EEPF : 23/06/85) *Veà Porotetani*, 2000/2, p. 16-17.
- ⁸ Cf. le poème intitulé « Te Maità » (La Bonté), in : H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique, op. cit.*, p. 62-65. Notons que la dimension de « sous-entendu » de ce poème nécessite une exégèse et une comparaison avec le texte d'Actes 9/1-19.
- ⁹ Turo RAAPOTO, *Poroi i te nūnaa maitiā e te Atua* [Message pour le peuple élu par Dieu], Papeete : EEPF/Tomite Rauti i te Parau a te Atua, 1989, p. 30, 45-46.
- ¹⁰ Cf. T. RAAPOTO, *ibid.*, p. 45, ainsi que *Te parau maitā o te Hau o te Atua. (Oia te Èvāneria o te Pātireia)* [La bonne nouvelle du Royaume de Dieu. (C'est-à-dire l'Évangile du Royaume)], Ārue : 1997 (s. éd.), p. 116-117.
- ¹¹ T. RAAPOTO, *Te tamarī* [L'enfant], Ārue/Tāmahana : 2002 (s. éd.), p. 26-28, 68-69.
- ¹² T. RAAPOTO, *ibid.*, p. 68-69.
- ¹³ Jusqu'à présent, c'est plutôt la théologie de Raapoto qui a été analysée, cf. B. SAURA, « Théologie de la libération et théorie de la culture », *BSEO*, t. 1, 1989/11-246, p. 1-15, et A. Tihiri LUCAS, « Te ture c te Èvāneria » (La loi et l'Évangile), in : Collectif, *Te Pīpīria i roto i te mau Haapiāraa Tāpati a te EEPF* (La Bible dans les Écoles du Dimanche de l'EEPF), Papeete : TPHT, 1994, p. 49-86, ainsi que *Ēpitetore i to te Tomite Rautiāraa Pīpīria a te EEPF* (Épître à la Commission d'Animation Biblique de l'EEPF), lettre n° 212/PPR/TPHT/01/07/94.
- ¹⁴ Pour une relecture paulinienne et luthérienne du salut *sola fide*, cf. J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Genève : Labor et Fides, 1990.
- ¹⁵ Cf. S. FREUD, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris : PBP, 1998, J. ANSALDI, *La paternité de Dieu : libération ou névrose ? Cahier spécial d'Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 1980, ainsi que Joël DOR, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Ramonville Saint-Agne : Éditions Érès, 1998.

Le combat du peuple fidjien pour la terre et l'identité

(Traduit du *Pacific Journal of Theology*, Series II, issue 25, 2001, p. 39-50)

I. Sevati TUWERE

Quelques repères sur les îles Fidji :

Peuplées depuis au moins 3500 ans elles sont situées dans le Pacifique Sud.

1643 : premiers contacts avec les Européens par le repérage d'Abel Tasman.

1854 : conversion du chef Cakobau au Christianisme (méthodisme).

1874 : Fidji devient colonie britannique.

1879-1916 : immigration d'Indiens comme main-d'œuvre dans les plantations de canne à sucre, les terres restant propriété de la population fidjienne de souche à qui est versée une rente annuelle.

1970 : Indépendance

1987 : premier coup d'Etat fomenté par le colonel Rabuka, par ailleurs prédicateur dans l'Eglise Méthodiste, majoritaire dans le pays. Il s'installe au pouvoir jusqu'en 1997 où une nouvelle constitution plus démocratique est adoptée. Peu de temps après, le parti travailliste à majorité indienne remporte les élections.

2000 : le premier ministre Chaudhry, d'origine indienne, est pris en otage à l'intérieur du Parlement par une bande armée dirigée par George Speight, un homme d'affaire fidjien. Après plusieurs semaines sanglantes, les preneurs d'otages sont capturés et l'armée prend le pouvoir qu'elle remet ensuite à un premier ministre fidjien, non pas élu, mais désigné par le Grand Conseil des Chefs coutumiers.



Introduction

La crise que traverse Fidji est liée à la principale question que pose la double préoccupation de la terre et de l'identité.

Dans le contexte fidjien, la terre n'est pas seulement un bien marchand. Comme nous allons le montrer, c'est un terme très connoté qui relève simultanément de l'économie, de la politique, de l'histoire, de la sociologie, de l'appartenance ethnique, de la tradition, de l'identité et de la spiritualité.¹

L'éruption qui a suivi une manifestation pacifique ce vendredi 19 mai 2000 — bien que je la trouve triste, honteuse, déplorable et inacceptable — doit être considérée comme une part inaliénable de notre développement constitutionnel en tant que communauté multiculturelle : il faut y voir un peuple essayant de se confronter à cette grande idée qu'on appelle la démocratie et le processus démocratique. Et cela n'a pas été facile. La situation actuelle de Fidji est reliée à tant de situations, sujets et problèmes complexes que nous devons procéder avec précaution afin de donner une réponse à la crise politique.

On doit considérer les deux coups d'état — en 1987 et 2000 — comme faisant partie du creuset de notre développement comme état indépendant depuis 1970 jusqu'à nos jours. En tant que peuple, nation, nous n'avons pas fait l'expérience de ce qu'est une nation indépendante depuis le début, en 1970. Tout était nouveau et étranger et nous n'avons pas eu à combattre pour cela, comme dans d'autres pays. Du côté des fidjiens de souche, ou *itaukei*, tout a été fait dans la confiance et le respect par l'intermédiaire de leurs chefs. Du côté des autres, l'indépendance politique n'était pas quelque chose de nouveau, ils voyaient cela comme une nécessité politique et en avaient eu l'expérience dans leur patrie d'origine. L'Inde, par exemple, a dû combattre pour acquérir son indépendance vis-à-vis des Britanniques, avec Gandhi et d'autres. Je pense que nous, Fidjiens, nous traversons à présent cette passe difficile de manière encore plus forte car des événements similaires se sont produits ailleurs dans le monde et nous commençons à les payer.

Il faut impérativement et de manière responsable replacer la crise actuelle dans une perspective historique. La crise n'est pas un élément complètement isolé mais bien une partie d'un processus historique. Une bonne partie de ce qui s'est passé en 1987 est toujours présente, notamment les forces qui ont mené à renverser un gouvernement élu. Ces forces peuvent se résumer en une seule conclusion : les *itaukei* (Fidjiens de souche) veulent gouverner dans leur propre pays. Voici, lors d'une intervention les paroles d'un ancien fonctionnaire Fidjien :

« La question de base doit être posée et il faut y répondre. La question est la suivante : Fidji doit-il être plus fidjien ou doit-il devenir plus indien ? Formulée autrement, la question peut aussi être la suivante : Fidji doit-il promouvoir une image fidjienne ou une image indienne ? »²

Ce désir d'avoir la souveraineté en main dans leur pays remonte à 1874, avant que Fidji ne soit cédé à la couronne britannique le 10 octobre de la même année. Ils cédèrent à contrecœur leur souveraineté aux Britanniques en premier. Il y avait déjà une communauté de colons blancs immigrés et, soutenant cette communauté, des administrateurs de Grande-Bretagne sont intervenus au prétexte fallacieux selon lequel les Fidjiens ne pourraient contrôler ces Anglo-saxons agités qui croiseraient numériquement. C'est ainsi qu'en 1879, le gouvernement britannique mis en place des plantations et fit venir des Indiens dans le cadre d'un système contractuel. Les années passant, les relations entre les deux principales ethnies demeurèrent amicales mais superficiellement, dans les contacts quotidiens au magasin, au bureau, dans les raffineries, les usines et les champs de canne à sucre. Ceci reste encore valable de nos jours.

Mais il est également important de savoir que chacun émet en privé des réserves — voire nourrit des rancœurs — envers l'autre. Il y a vraiment eu une certaine intimité ici ou là entre Fidjiens et Indiens. Il y a très peu de mariages mixtes, encore que cela change depuis peu de temps. Tous les parlementaires indiens ne sont pas capables de parler fidjien et même dans les écoles multiethniques, il n'y a pas forcément d'intime compréhension de la culture de l'autre. L'amitié transculturelle a beau être forte, l'attachement à la communauté est habituellement encore plus fort. [...]

Dans une époque où la science et la technologie ont considérablement influencé la société et ses différentes institutions, il serait désastreux de négliger notre histoire. Et je ne parle pas seulement ici d'histoire écrite, mais je me réfère également à l'histoire orale, aux histoires et récits du passé d'un peuple. Pas seulement l'histoire objective telle que nous la comprenons, mais les mythes et les légendes également. Car le passé est le dépôt de la mémoire et par conséquent de l'identité. Un individu ou un groupe qui a perdu sa mémoire ne sait ni où il va ni qui il est.

C'est pour cette raison que l'on devrait encourager les écoles et les institutions de formation à faire de cette histoire le noyau de leur cursus, voire même légiférer dans ce sens. Pour ce qui nous concerne, je me réfère plus particulièrement à l'histoire de l'acquisition de la terre, son

aliénation et sa propriété à Fidji. Dans un endroit où la terre a toujours été une partie et une parcelle de l'identité du peuple indigène, on devrait donner à son histoire une place prépondérante dans les instituts d'enseignement.

On devrait octroyer à la jeune génération la pleine possession de cette mémoire de la terre, de son histoire et de sa tradition. Dans les villages, les gens ordinaires protestent et font des spéculations au sujet de la terre, mais au cours de l'histoire, on leur a rarement parlé officiellement de l'aliénation de leur terre à des étrangers et au gouvernement. On peut en avoir un bon exemple à partir de ce qui s'est produit dans la région côtière près de Dreketi à Macuata : le chef Ritova vendit un lot à un étranger comprenant plus de 50 000 hectares alors qu'il contenait plus de 50 villages³. On a dit aux gens de ces villages de déménager ailleurs dans la province, ce qu'ils ont fait depuis. Mais ils continuent à puiser leur *icavuti*, leur nom et leur identité, d'une terre qui ne leur appartient maintenant plus depuis longtemps. On pourrait citer des exemples semblables dans d'autres endroits de Fidji.

Un Fidjien ne pense pas de lui-même qu'il appartient à un territoire enclos dans certaines frontières mais plutôt qu'il tire son origine d'un endroit où l'ancêtre fondateur s'est implanté, d'où la terre tire son nom. Comme je l'ai mentionné plus haut, *icavuti* est le terme qui désigne cela. Sa traduction en anglais est trompeuse : *icavuti* implique l'idée d'appartenance, d'être possédé. Il s'ensuit que personne ne possède la terre, mais que la terre se possède elle-même. L'homme et la terre ne font qu'un. Son nom ou son identité, et par conséquent sa constitution d'être humain de base provient du *vanua*, qui signifie à la fois la motte de terre et la communauté. Le terme de « titre » renverse les choses. La terre appartient à l'homme. Il a son titre de propriété et, de ce fait, le droit de l'utiliser comme bon lui semble. C'est là que se situe la différence essentielle entre la conception fidjienne de la terre et celle des Européens.

Ce qui importe, c'est de revendiquer le passé en vue du futur. Nous ne devons pas essayer de fermer les yeux sur les événements du passé : un bon nombre d'entre eux sont probablement indigestes aujourd'hui, mais ils sont importants. Nous devons avoir le courage de regarder en face les faits et les réalités de notre histoire, c'est à partir de là que nous pourrions envisager l'avenir sous un jour meilleur. C'est de cette manière que, dans la crise actuelle, il doit y avoir une place pour l'espérance. Mais nous devons nous rappeler que la mémoire est mère de l'espérance.

Si j'utilisais les mots de Matthew Arnold pour caractériser ce que nous vivons aujourd'hui, je dirais que Fidji se tient en équilibre, « errant entre deux mondes, l'un mort et l'autre incapable de naître ».

A la suite des deux coups d'état (1987 et 2000), on peut se demander quel est ce monde qui, maintenant, est mort. Est-ce :

- le monde que nous avons coutume de chanter si fièrement : " Fidji, le monde devrait être comme lui " ? Le pape nous a dit cela lors de sa visite dans les années 80...
- la constitution de 1997 et le type de démocratie qu'elle essaie de mettre en place à Fidji ?
- la fin brutale de la vie politique de Ratu Sir Kamisese Mara, que l'on peut à juste titre appeler le fondateur des Fidji modernes ? Il n'était pas seulement le président mais le dernier chef souverain et patriarcal vivant de classe internationale.
- la coexistence heureuse de différents groupes ethniques, en particulier les deux ethnies principales ? Et la liste des spéculations pourrait continuer longuement...

« Il y a un temps pour tout sous le ciel », dit le sage : un temps pour enfanter et un temps pour mourir, un temps pour planter et un temps pour arracher le plant, un temps pour tuer et un temps pour guérir, un temps pour saper et un temps pour bâtir. » (Ecclésiaste 3)

Voilà ce que nous a précisément rappelé l'histoire au cours de ces quelque trente dernières années dans notre développement politique en tant que nation : il y a un temps pour tout sous le ciel. Au cœur du conflit et de la guerre, de la tristesse et de la honte, il y a toujours une lueur d'espérance. Et il est bon de citer ici Paul Tillich : « l'histoire est la totalité des événements remémorés, déterminés par une activité humaine libre, et utiles pour la vie des êtres humains. »



Questions spécifiques pour le futur

1. La crise à Fidji est un problème fidjien.

La crise politique à Fidji consiste essentiellement en une lutte pour le pouvoir entre les Fidjiens eux-mêmes. Et Teresia Teiawa de l'Université Victoria à Wellington a raison lorsqu'elle déclare que « le problème pour le nationalisme fidjien, c'est qu'il n'existe pas de nation fidjienne ». Cela veut dire l'absence d'une force d'unification qui était pourtant là du temps où Fidji était sous la férule des derniers chefs souverains vivants, depuis les premiers jours de la colonisation jusqu'à

l'aube du troisième millénaire. Ce que l'on peut constater de nos jours, c'est l'érosion graduelle de l'ordre social indigène fidjien et la fragmentation du leadership indigène.

Sortir de ce problème nécessite un travail sérieux. Et cela passe par une restructuration radicale des institutions fidjiennes depuis le Grand Conseil des Chefs jusqu'au niveau des villages. C'est aux Fidjiens eux-mêmes de résoudre ce problème le plus rapidement possible. Ils ne doivent autoriser aucun peuple de l'extérieur à le faire à leur place, mais ils doivent le mener eux-mêmes à bien.

Cependant, dans une société pluri-culturelle, le problème fidjien devient aussi un problème national. Car ce n'est pas purement et simplement un problème politique. Il concerne ce qu'il est convenu d'appeler l'être humain. Il se rapporte à la question de l'être et pas seulement du faire. Pas uniquement sur le plan politique mais aussi ontologique, relatif à l'être.

La dimension indigène de l'humanité mérite ici d'être soulignée. Y a-t-il de la place pour une appartenance indigène dans le monde moderne marqué par la technologie, la mondialisation et l'économie de marché ? Peut-on intentionnellement créer un tel espace dans la course effrénée au développement et au progrès que nous connaissons aujourd'hui ? Je crois que c'est le cas, un espace pourrait être disponible pour l'articulation et l'expression de cette dimension primitive du genre humain. Il faut le faire pour la seule raison que cette partie trop vite oubliée de notre humanité commune peut apporter sa contribution au reste du monde.

Ce que l'on peut observer de nos jours, c'est un monde où le caractère primitif apparaît comme l'apanage de quelques personnes raffinées et où le raffinement d'autres personnes révèle leur caractère primitif. Etre raffiné et primitif, voilà deux dimensions de notre vie quotidienne complémentaires et nécessaires à la survie dans un monde profondément perturbé.

Le mot qui caractérise le mieux la condition humaine est « fragmentation ». Fragmentation sous de multiples formes, pas seulement à Fidji et dans les îles Salomon⁴ mais actuellement dans de nombreux endroits du monde.

2. La place du *Vanua* (la terre) dans la crise

« Les lois distillent et rendent volatil tout ce qui est réellement et potentiellement inflammable dans l'Etat-nation des Fidji »⁵

C'est pour cela qu'il faut agir avec une extrême précaution. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille éluder la question, ce serait tout aussi dangereux. Nous devons aborder le problème de front et l'envisager sous tous ses aspects : socio-économiques, politiques, traditionnels et spirituels.

George Speight s'est beaucoup répandu sur le *vanua*. On sait bien peu de chose sur ce concept en dehors de Fidji, si ce n'est qu'on le traduit par «terre». Mais il signifie plus que cela. Le professeur Ravuvu déclare que «le *vanua* comprend la réalité du passé et la potentialité du futur d'une personne». C'est une extension du concept du «soi». Pour la plupart des Fidjiens, «l'idée de se défaire de son *vanua* — ou terre — équivalait à se défaire de sa propre vie.»⁶

Mais l'expression signifie aussi «le peuple» — *lewe ni Vanua*. Et la manière dont George Speight a utilisé le concept dans un contexte déjà explosif revenait vraiment à un appel à prendre les armes.

Dans la crise, différents acteurs et piliers de la société suivaient leurs objectifs propres ainsi que leurs intérêts économiques et politiques.

Cela montre que «les gens de la terre» — *lewe ni vanua* — ont été utilisés par certains afin de parvenir à leurs fins. Ce sont des laissés pour compte et c'est pour cette raison que les gens du peuple continuent de se lamenter, cherchant un gouvernement et des responsables politiques fiables, capables d'exprimer leur plainte et de les aider à nommer leur identité dans un monde qui leur est nouveau et complexe.

Le Premier Ministre déposé, Mahendra Chaudhry, était un homme politique habile. Il a toujours été un ardent travailleur au sein du mouvement syndical. Son discours adressé au Grand Conseil des Chefs était raisonnable et convaincant, tout au moins vis-à-vis de certains d'entre nous qui étions présents ; mais certains chefs s'étaient déjà fait leur propre opinion quant à qui devait gouverner Fidji.

Ce ne serait pas exagéré de dire que les gens du peuple étaient curieux de savoir comment, pour la première fois, un Premier Ministre indien allait s'y prendre pour les diriger. Partout où il s'est rendu, ils l'ont accueilli selon la tradition de la meilleure façon possible. Mais l'homme n'était pas prudent. Dès le tout début de sa trop brève ascension politique, il a commis un certain nombre de «péchés» politiques. L'un d'entre eux a été de désigner l'un de ses propres fils comme secrétaire privé. Cette nomination, bien que vraisemblablement légitime et légale, est loin de l'avoir aidé dans une situation déjà en équilibre instable, prête à exploser à tout moment. Cela déclencha beaucoup de réactions qui

circulaient d'ailleurs déjà à son sujet ainsi qu'à propos de son parti. M. Chaudhry et ses conseillers n'ont pas été sensibles à tout cela et ont fait peu de cas des rébellions qui se sont développées à travers des marches de protestations et des émissions de radio quelques semaines avant l'éruption du mois de mai. Et en adoptant un style de gouvernement cassant, il a probablement signé l'arrêt de mort de sa carrière politique.

Au sein du parti travailliste les Indiens dominaient, la plupart d'entre eux étant des gérants d'exploitations sucrières. Comme pour n'importe quel autre parti politique en période électorale, des promesses avaient été faites à l'électorat. Et la question cruciale pour laquelle se battaient les exploitants agricoles était l'expiration de leur bail. Il faut savoir que la période d'expiration est comprise entre 1997 et 2008 et 13141 baux sont concernés.

L'une des promesses faite par Chaudhry à ces exploitants était que le gouvernement verserait une prime de 28 000 \$⁷ à chacun de ceux qui ne se seraient pas vu renouveler leur bail. Or cette somme est potentiellement suffisante pour acquérir une ferme indépendante. Il faut aussi ajouter que cette somme excède la totalité des rentes versées par les exploitants aux propriétaires terriens depuis que Fidji est devenu une colonie en 1874 !⁸

La double signification de la terre — sur le plan traditionnel et sur le plan économique — et le fait que cela constitue le cœur de la crise actuelle à Fidji, nous conduit à la nécessité d'aborder ce sujet aussi bien au niveau de l'Eglise qu'à celui de l'Etat. Toutes leurs institutions respectives doivent s'engager dans un débat franc et honnête sur ce sujet. Une théologie de la terre doit pouvoir s'exprimer afin de rendre le *vanua* capable de participer pleinement et activement à l'élaboration d'une histoire pour Fidji et à l'avènement d'un futur viable. C'est ce que j'ai modestement tenté de faire dans ma thèse de doctorat.

La relation entre Evangile et culture

Les trois composantes qui forment le cosmos fidjien sont Vanua (la terre), Lotu (le christianisme), Matanitu (l'Etat). Au cours de notre histoire, elles ont tellement été imbriquées que la faillite de l'une revient à la faillite de l'ensemble. Cela a clairement été prouvé en 1987. Le Vanua et le Lotu étaient impliqués dans le coup d'Etat et la formation du gouvernement qui a suivi.

Le 19 mai 2000, c'était légèrement différent. Le Vanua, en plein désarroi, était impliqué, tandis que l'Eglise Méthodiste, le corps religieux le

plus important ne l'était pas. Mais il y a eu des chrétiens présents dans les bâtiments du Parlement pour chanter des cantiques quotidiennement, pour prier et prêcher. Les principaux acteurs étaient les leaders de nouveaux groupes religieux fondamentalistes.

Il y a des gens très impliqués dans les troubles de 1987 et 2000 qui croyaient sérieusement que la cause pour laquelle ils combattaient était chrétienne et venait de Dieu. On peut en penser ce que l'on veut, mais cela pose selon moi la question de la relation entre l'Évangile et la culture. Cette relation est importante dans la situation que connaît Fidji, comme dans le reste du monde aussi. Il n'y a pas de dysfonctionnement dans la culture elle-même lorsqu'elle se rapporte à la foi chrétienne. Comme le dit Leslie Nexbigin : « Dès le commencement et à aucun autre moment il ne peut y avoir d'Évangile qui ne soit incarné dans une forme culturelle faite de mots. L'idée selon laquelle on peut — ou pourrait — à tout moment obtenir, par un processus de distillation, un Évangile pur, non contaminé par un certain nombre d'adjonctions, cette idée est une illusion. Cela revient en somme à un reniement de l'Évangile puisque l'Évangile concerne le verbe qui s'est fait chair. Toute considération sur l'Évangile exprimée par des mots est conditionnée par la culture à laquelle ces mots appartiennent, et tout mode de vie prétendant incarner la vérité de l'Évangile est un mode de vie conditionné par une culture. »⁹ Aucune culture ne peut proclamer qu'elle possède tout l'Évangile. Ou qu'elle épuise totalement la plénitude de l'Évangile. Dans toute culture on trouve à la fois les deux aspects d'une négation et d'une affirmation de la vie. La règle permettant de mesurer si tel ou tel aspect d'une culture est porteur de vie ou non est de le placer sous la puissante lumière du Royaume de Dieu. Les relations entre l'Évangile et la culture constituent un sujet d'une importance capitale et concernent pratiquement toutes les dimensions de la foi et de la vie. C'est pour cela qu'elles doivent trouver une place bien visible dans les programmes de formation des Églises.



Une culture de l'exclusion

Il serait intéressant d'entendre ce que les « rebelles » (non pas Speight et ceux qui lui sont proches) ont à dire sur cette crise, notamment les gens de l'intérieur des deux îles principales Vitilevu et Vanualevu. Des femmes et des enfants ont dû voyager sur de longues distances pour ravitailler les preneurs d'otages.

Il serait aussi important d'entendre le récit des gens (surtout des Indiens) dont les magasins ou les maisons ont été cassés, pillés et brûlés.

I. Sevati Tuwera — Le combat du peuple fidjien pour la terre et l'identité

Ces récits sont des récits qui se situent sur l'autre face de l'histoire, en dessous, à des niveaux différents. Il me semble que le point convergent de ces récits est l'exclusion, l'expérience d'avoir été exclu de la vague de progrès et de développement. Du côté des nationalistes, on dénonce avec force la manière dont le pays est gouverné, faisant d'eux des étrangers dans leur propre pays natal. Et du côté des Indiens, on dit qu'on leur a volé leur droit démocratique de vivre et de participer au développement d'un pays qu'ils appellent leur « chez nous ». Les deux parties partagent donc une culture de l'exclusion.

Comment appréhender cela ? Pour avoir un aperçu plus large de cette culture de l'exclusion, il faut nous placer à l'écoute de nos propres chercheurs en sciences sociales. Des facteurs socio-économiques touchent les îles — dont Fidji — et modifient le mode de vie des gens, ce qui entraîne une augmentation de la marginalisation ou de l'exclusion. Voici le point de vue du professeur Epeli Hau'ofa de l'Université du Pacifique Sud : « il existe déjà dans le Pacifique Sud une économie régionale de laquelle a émergé une société du Pacifique Sud : le groupe privilégié de ceux qui partagent une même et unique culture dominante à côté de laquelle on trouve de plus en plus de sous-cultures marginalisées, partagées par les classes pauvres. »¹⁰

Il poursuit en disant que la classe gouvernante de cette culture dominante est devenue culturellement homogène : elle partage une langue commune qui est l'anglais, la langue du commerce, de l'éducation, de l'information et du système judiciaire. Les acteurs de cette culture dominante constituent l'élite cultivée... Et ils partagent des intérêts communs avec des partenaires australiens et néo-zélandais dans le domaine des affaires ou de l'idéologie.

Le lourd déséquilibre dans le lien commercial entre les îles et l'Australie et la Nouvelle Zélande ne laissent que peu de choix à ces îles si ce n'est d'être intégrées à l'économie de l'Australie et de la Nouvelle Zélande. De cette façon Camberra et Wellington s'arrogent un pouvoir supplémentaire sur les petits états insulaires du Pacifique Sud dès aujourd'hui et sans doute à plus long terme.

Le professeur Hau'ofa observe que cette culture émergente et dominante engendre une sous-culture partagée par des non-privilegiés, la plupart du temps exclus du monde des affaires — qui est largement concentré dans les villes et les régions urbaines sur les îles les plus grandes. Dans le cas de Fidji, il serait intéressant de voir ces implications-là sur l'ensemble de la population en milieu urbain et rural : qui sont aujourd'hui les urbains et les ruraux à Fidji ?

A cause de ce processus de marginalisation, l'économie de subsistance devient le lot commun de ceux qui sont marginalisés.

Ce sont les privilégiés qui peuvent se permettre de dire aux pauvres de garder leurs traditions. Et ils sont habituellement bien peu disposés à en faire eux-mêmes l'expérience. Etre exclu de quelque chose, c'est une force en soi. C'est sans issue. Avoir un sentiment d'appartenance mais sans appartenir vraiment. Demander du pain ou du poisson, mais recevoir une pierre ou un serpent (Mat. 7:9). Cette expérience de l'exclusion dont témoignent les réalités socio-économiques présentes va sans doute se développer dans l'avenir. Et l'on doit tenir cela pour un critère herméneutique, pour interpréter ce que signifie vivre en tant que communauté chrétienne dans cette partie du monde. Comment l'Eglise peut-elle être une communauté «de» et «pour» les exclus? Dans les villages et les communautés, quelles sont les forces culturelles que l'on peut discerner comme étant des facteurs de marginalisation, suscitant la concentration du pouvoir aux mains de quelques-uns et, de ce fait, repoussant les autres à la périphérie, vers les pauvres et les sans pouvoirs? Aujourd'hui, les théologiens océaniens doivent entretenir dans ce cercle vicieux une herméneutique du soupçon les rendant capables d'interroger de manière responsable cette culture de l'exclusion. C'est pour cette raison qu'ils doivent avoir des yeux pour voir et des oreilles pour entendre la tendance à la marginalisation liée au progrès et au développement qui sont à l'œuvre depuis le niveau local jusqu'au national. Et le combat doit continuer chaque fois que c'est possible dans la vie et l'action de toutes les Eglises.

Le pasteur I. Sevati TUWERE est l'ancien directeur du Pacific Theological College de Suva et ancien président de l'Eglise Méthodiste à Fidji. Auteur d'une thèse sur le *Vanua*, il enseigne à présent à Auckland, au College St John du Diocèse Anglican de Polynésie.



Notes

¹ Cf. J. DAVIES and C.L. GALLIMORE, *Reforming the Leasing and the Use of Agricultural Land in Fiji*, an economic inventive approach, June 2000.

² Cf. D. SCARR, *Fiji : The Politics of Illusion*, New South Wales University Press, 1988.

³ F. PETER, *The Charter of the Land*, Oxford University Press, 1969.

⁴ Depuis 1998 une crise fait rage sur l'île de Guadalcanal qui fait partie de l'archipel des Salomon. Les causes généralement présentées comme ethniques relèvent autant de facteurs socio-économiques. Voir C. BIRD, « The Anatomy of the crisis in Solomon Islands from a theological perspective », *Pacific Journal of Theology*, series II, Issue 25, 2001, p. 51-76. (Note du Trad.)

⁵ Cf. J. DAVIES and C.L. GALLIMORE op. cit.

⁶ Cf. A. Ravuvu, *Vaka i Taukei*, University of the South Pacific, Suva, 1984, p. 70.

⁷ Il s'agit de dollars fidjiens. (Note du Trad.)

⁸ Cf. J. DAVIES and C.L. GALLIMORE op. cit.

⁹ Cf. L. NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks : the Gospel and the Western Culture*, Geneva., W.C.C. Mission Series, 1986.

¹⁰ Cf. E. HAU'OFA, « The New South Pacific Society : Integration and Independence » in A. HOPPER et alii, *Class and Culture in the South*, Centre for Pacific Studies, University of Auckland and Intitute for Pacific Studies, U.S.P., Suva, 1987.

De l'espace sacré au Dieu saint

Philippe de ROBERT

Dans la plupart des religions, l'espace sacré tient une place essentielle. La manifestation de la divinité est presque toujours attachée à un lieu, autour duquel s'organisent les rites qui rassemblent les croyants. Cette sacralisation de l'espace se manifeste de diverses manières. Elle peut concerner des lieux de la nature : le ciel, le soleil, la lune, les astres, ou la terre, les eaux (fleuve, lac), les montagnes, la végétation. Bien des lieux saints sont installés sur une montagne sacrée, ou auprès d'une source, d'un arbre sacré, d'une pierre dressée. Mais l'espace sacré peut être aussi l'œuvre de la main de l'homme, sous la forme d'une enceinte, d'un sanctuaire, tabernacle mobile ou temple fixe, auquel est attachée bien souvent la symbolique du centre et de l'axe du monde, faisant communiquer la terre avec le ciel comme avec le monde souterrain (pyramides en Egypte, ziqqurats en Babylonie). Cette sacralisation spatiale peut se manifester aussi par l'importance donnée à certains objets comme les statues, les autels, et divers symboles culturels.

L'ancien Israël, comme toute l'antiquité sémitique, n'a pas ignoré tout cela : les sanctuaires de Palestine fréquentés par les patriarches et leurs descendants se sont constitués autour d'une pierre dressée comme à Béthel (Gn 28), d'un cercle de pierres comme à Guilgal (Jos 4), d'un arbre comme le chêne du devin à Sichem (Gn 12) ou les chênes de Mamré à Hébron (Gn 18), d'une source comme celle de Lahai Roï (Gn 16) ou celle de Qadesh (Nb 20), souvent assortis d'un autel et d'une enceinte sacrée. La sédentarisation s'est accompagnée assez tôt de la construction de véritables petits temples sur le modèle de ceux qui avaient cours dans les civilisations voisines, dans lesquels étaient placés les objets symboliques de la présence divine, en particulier l'arche d'alliance. C'est tout particulièrement le cas de Silo, en Palestine centrale, dont le temple abritant l'arche et desservi par un clergé (1 Sm 1-4) apparaît comme le précurseur de celui de Jérusalem, mais sera détruit par les Philistins au temps de Samuel.



Le temple comme demeure de Dieu

La mise en place d'un état monarchique et d'une capitale par David impliquait, selon les conceptions de l'époque, l'édification d'un sanctuaire national autour duquel s'organiserait la vie religieuse officielle (2 Sm 7). Salomon en fut le réalisateur, et dans le discours qu'on lui prête pour l'inauguration de ce temple à Jérusalem, il en montre bien la signification : « C'est pour toi que j'ai bâti une maison princière, une demeure où tu habiteras pour toujours. » (1 R 8,13).

Ce temple est donc la demeure de Dieu, dont la présence est représentée par l'arche d'alliance, héritée de Silo, et par la « nuée » glorieuse qui emplit alors le sanctuaire. Celui-ci est constitué d'enceintes concentriques destinées successivement au peuple, aux prêtres et à la seule arche dans le « lieu très saint ». C'est une structure qui implique un symbolisme cosmique : ouvert sur le monde, le Temple implante en son cœur la présence divine ; bâti sur le sommet d'une colline, il est perçu comme le « nombril du monde ».

Centre de la liturgie, le temple a également une signification politique liée à celle de la dynastie davidique et de sa capitale, Jérusalem. Il symbolise la présence du Dieu d'Israël auprès du souverain et fait de Jérusalem une ville sainte, protégée par Dieu, comme le chantent les « cantiques de Sion » (Ps 46, 48, 87). Cette conviction de principe avait trouvé une confirmation éclatante sous le règne du roi Ezéchias, lorsque l'armée assyrienne vint mettre le siège devant Jérusalem en 701 mais, frappée d'un fléau, dut le lever, alors que le prophète Esaïe avait annoncé au roi le secours divin (2 R 18-19 = Es 36-37). On en retira la certitude que, grâce au Temple, la ville sainte était invincible et que son peuple bénéficiait d'une protection inconditionnelle.

Moins d'un siècle plus tard, cette signification religieuse et politique du Temple de Jérusalem allait être encore renforcée par la réforme du roi Josias en 622. Celui-ci, sur la base des recommandations d'un « livre de l'alliance », que l'on retrouve sans doute en Dt 12, mettait en œuvre une centralisation du culte au seul temple de Jérusalem, en ordonnant la destruction des sanctuaires provinciaux qui s'étaient maintenus jusque-là. Dès lors, toute la vie religieuse publique se concentra dans le Temple, dont le prestige fut encore renforcé. On peut facilement imaginer l'effet que pouvait avoir la simple idée d'une disparition de ce pilier désormais unique de la religion juive. C'est dans ce contexte que se situe l'intervention de Jérémie.

Sans doute est-il bon de situer tout d'abord dans le temps ce prophète hébreu qui vécut à la fin du VII^e siècle et au début du VI^e avant notre

ère. Le petit royaume de Juda était alors pris dans les remous accompagnant le rapide déclin de l'empire assyrien, qui dominait le Proche-Orient depuis deux siècles : Babylone, sous la conduite de Nabopolassar et de Nabuchodonosor, mettait fin à la puissance de Ninive et prenait sa succession, en brisant les ambitions des pharaons de la xxvi^e dynastie saïte. En Perse, les Achéménides installent une nouvelle civilisation où Zarathoustra viendra bientôt prêcher le dualisme. En Extrême-Orient, la Chine connaît un essor littéraire avec la dynastie des Tcheou orientaux, alors que l'Inde en est encore à la tradition orale des Veda. En Grèce commencent à circuler les épopées d'Homère, alors qu'Athènes connaît ses premiers législateurs avec Dracon et Solon, Lesbos les poèmes de Sapho et Milet le théorème de Thalès. En Italie les Etrusques dominent la Péninsule où Rome est à peine fondée, cependant qu'en Europe du nord la civilisation des Celtes se dégage lentement du néolithique.

Lorsque Jérémie prend la parole à la porte du Temple (Jr 7,1-15), nous sommes au début du règne de Joachim, fils de Josias. Le chapitre 7 ne le précise pas, mais bien le chapitre 26, qui raconte le même épisode en résumant le discours de Jérémie et en relatant par contre les réactions de l'auditoire et les graves conséquences qui s'en suivirent pour le prophète. En fait, au chapitre 7, le texte se présente comme une instruction de Dieu indiquant à Jérémie ce qu'il doit dire au peuple, sans préciser s'il l'a effectivement fait, mais c'est un genre littéraire habituel aux recueils d'oracles. La suite du chapitre, après le v.15, passe d'ailleurs sans transition à d'autres oracles adressés au prophète ou au peuple et portant sur des thèmes similaires, si bien qu'on prolonge parfois ce « discours » jusqu'en 8,3. A cette époque, la réforme religieuse et morale qui devait accompagner la centralisation du culte à Jérusalem semble avoir échoué, et le roi Joachim, qui voulait s'appuyer sur l'Égypte, est sous la menace de la puissance babylonienne.



L'excès de sacralisation plutôt que la repentance

Le discours tel qu'il nous est présenté (v.1-2) est adressé à l'entrée du Temple par Jérémie aux fidèles qui viennent y célébrer le culte, peut-être en une occasion exceptionnelle. Son plan est assez clair :

1. Tout d'abord une exposition du thème aux v.3 et 4 sous la forme d'une exhortation : « Améliorez votre conduite » suivie d'une mise en garde : « Ne vous bercez pas de paroles illusoires ». L'exhortation est assortie d'une promesse conditionnelle : « Je vous ferai demeurer en ce lieu », qu'on peut comprendre aussi « J'y demeurerai avec vous ». La

mise en garde cite les paroles illusoire : « Palais du Seigneur ! » répété trois fois comme une incantation exaltant le temple pour lui-même.

2. Ensuite le développement de l'exhortation, aux v.5-7. On précise les points sur lesquels doit porter l'amélioration de la conduite : la défense du droit dans la vie sociale, celui des immigrés, des veuves et orphelins, des innocents injustement condamnés — et simultanément la renonciation aux cultes païens. Ces conditions remplies, la promesse est réitérée : Dieu fera alors demeurer son peuple — ou demeurera avec lui — dans le pays qu'il lui a donné.

3. Puis vient le développement de la mise en garde, aux v.8-11, qui devient un véritable réquisitoire. L'accent est mis à nouveau sur la conduite du peuple et la violation des commandements de Dieu : vol, meurtre, adultère, faux serments — liste qui semble reprise du Décalogue — mais aussi les pratiques païennes qui les accompagnent. Dans ces conditions, c'est une illusion de considérer le Temple comme un refuge ultime contre le malheur ou le châtement : il ne saurait garantir au peuple le salut ni lui conférer la sainteté. A l'inverse, c'est la conduite coupable du peuple qui désacralise le temple, qui en fait une « caverne de voleurs ».

4. Après ce réquisitoire vient la sentence aux v.12-15. Elle s'appuie sur un exemple historique, celui du sanctuaire de Silo, premier temple de l'arche avant Jérusalem mais détruit par les Philistins, peut-être encore par les Assyriens, et abandonné depuis. Jérémie était sans doute particulièrement sensible à son destin de par ses origines : son village d'Anatot avait abrité Abiathar, dernier héritier du clergé de Silo (1 R 2,26). La menace portée contre le Temple est donc celle de la destruction et de l'abandon, signifiant le rejet du peuple de Juda comme autrefois celui d'Ephraïm, l'Israël du Nord déporté (722). Et le motif principal de cette condamnation est, plus que la mauvaise conduite, le rejet par le peuple de la Parole de Dieu, le refus de répondre à ses appels.

Comme on le voit, ce discours appartient à un genre littéraire, l'oracle de jugement, qui s'inspire du déroulement d'un procès : exposé des faits, réquisitoire puis sentence. Il n'y manque que la plaidoirie, à moins qu'elle ne soit implicite dans l'exhortation des v.5-7. Un autre genre littéraire semble être à l'arrière-plan du discours et correspondre au cadre dans lequel il est prononcé : la « liturgie d'entrée », telle qu'on la trouve dans les Ps 15 et 24 notamment, qui énonce les conditions à remplir pour être digne d'entrer dans le sanctuaire.



Mais l'intention du prophète va bien au-delà : il dénonce l'idéologie traditionnelle qui faisait du Temple le garant du salut d'Israël, il oppose à la sécurité que l'on croit trouver dans l'espace sacré la repentance en acte qu'exige le Dieu saint. Par la suite, Jérémie précisera même ce message, malgré le scandale qu'il soulève, en annonçant l'inéluctable chute de Jérusalem comme la conséquence des fautes du peuple et de ses dirigeants.

Dans ce discours, où apparaît un riche vocabulaire pour désigner le sanctuaire — maison, palais, porte, lieu « sur lequel est invoqué mon Nom », et peut-être le verbe « demeurer » — le Temple se trouve disqualifié non point tant par la mauvaise conduite des fidèles que par l'excès de sacralisation dont, par une sorte de compensation, il est investi. On peut opposer le triple « Palais du Seigneur » invoqué par les Judéens au triple « Saint est le Seigneur » proclamé dans le même Temple lors de la vocation d'Esaïe (Es 6,3).

Le temps sanctifié, et non l'espace

Cette audacieuse dissociation entre le lieu saint et le Dieu saint aura d'autant plus d'importance que les circonstances historiques auront donné raison aux menaces de Jérémie. Privés en 587 par les Babyloniens de leur capitale et de leur unique sanctuaire, les Juifs vont devoir réinterpréter toute leur tradition religieuse, en particulier la compréhension de la présence de Dieu à son peuple. C'est ainsi qu'Ezéchiel envisage dans une vision le départ de la « gloire » de Dieu quittant le Temple pour aller rejoindre les déportés en Babylonie (Ez 10,18 ; 11,23). Dans cette période de l'exil, les prêtres, privés de leur fonction traditionnelle et reconvertis en écrivains, se tournent vers les traditions sur les patriarches et la marche au désert pour y souligner la présence d'un Dieu qui se déplace avec les siens. Ils vont aussi développer l'importance du sabbat et des fêtes : selon Gn 2,3 c'est avec le septième jour que se manifeste la sainteté de Dieu dans le monde, à laquelle l'homme est invité à participer selon le Décalogue (Ex 20,8). Cette sanctification du temps, et non plus de l'espace, est une vision des choses qui va profondément marquer le judaïsme, comme l'a souligné notamment le théologien Abraham HESCHEL dans son livre *Les bâtisseurs du temps* (Editions de Minuit, Paris, 1957).

Certes, peu après le retour d'exil, un second temple sera rebâti, l'espace sacré retrouvera ses droits et les prêtres leurs fonctions traditionnelles. Pourtant une nouvelle habitude était née, celle du rassemblement pour l'étude et la prière dans un lieu sans caractère sacré, la



synagogue, institution qui allait connaître un succès croissant. Malgré son radicalisme et son orageuse réception, l'intervention de Jérémie dans le Temple au VII^e siècle devait porter des fruits à long terme.

Le lecteur du Nouveau Testament ne peut manquer de relever l'influence de ce texte sur les Évangiles. Dans le récit de l'entrée à Jérusalem et des marchands chassés du Temple (Mc 11 et parallèles), moment important au début de la semaine décisive de la Passion, Jésus cite le v.11 du discours de Jérémie : « Vous en faites une caverne de brigands ! » et son appel à un culte authentique est très proche du message du prophète. N'a-t-il pas d'ailleurs été pris pour un nouveau Jérémie avant d'être reconnu comme le Christ ? (Mt 21,14).

Comme Jérémie affirmait que ce n'est pas en répétant « Palais du Seigneur ! » que l'on est sauvé mais en changeant sa conduite, Jésus affirme que ce n'est pas en répétant « Seigneur ! » que l'on entre dans le Royaume, mais en faisant la volonté du Père (Mt 7,21). Comme lui, il annonce la ruine prochaine de Jérusalem (Mc 13,2). Comme Jérémie dans ses « confessions », Jésus à Getsémani demande que « la coupe passe loin de lui » (Mc 14,36).

En montant à Jérusalem, il vient au cœur de l'espace sacré pour le désacraliser. Après avoir prêché dans le Temple, c'est sur la colline de Golgotha, hors de la ville et du Temple, qu'il sera crucifié. C'est hors de la ville et du Temple qu'on le rencontre ressuscité : au tombeau vide, en Galilée, sur le chemin d'Emmaüs, en attendant le chemin de Damas puis les extrémités de la terre.

Même si la chrétienté, comme le peuple d'Israël après Jérémie, s'est bien vite rattrapée en réinstituant de multiples lieux saints, le message de Jésus reste formel : « ni sur cette montagne ni à Jérusalem » dit-il à la Samaritaine selon Jn 4,21, car « les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ». S'il y a, selon le Nouveau Testament, un nouveau Temple, c'est la communauté des croyants (1 Co 3,16), s'il y a un nouvel espace sacré, c'est l'humanité elle-même, car il n'y a de sainteté authentique qu'en Dieu — et en son image, l'homme.



Identité et ethnicité au Rwanda

Une justice du survivant comme clé de la réconciliation

Drs. M. OVERDULVE

En automne 2002 un séminaire a été organisé par l'Institut Hendrik Kraemer à Utrecht (Pays-Bas) sur le thème : « Église et société dans le contexte de la Région des Grands Lacs ». Les quinze participants venaient de diverses Eglises du Burundi, de la République Démocratique du Congo et du Rwanda. Le texte qui suit contient l'essentiel de mon exposé.

L'espace imparti ne permet pas de traiter ce sujet de manière exhaustive. Je me limiterai donc à apporter quelques éléments de réflexion en me référant particulièrement à deux études. Publiées récemment, elles me paraissent de grande importance, parce qu'elles placent des jalons utiles, voire indispensables, pour la recherche d'une solution aux problèmes socio-politiques actuels que connaît la Région des Grands Lacs. Il s'agit des livres suivants : Jan VANSINA, *Le Rwanda ancien — le royaume nyiginya*¹ ; Mahmood MAMDANI, *Nativism and the Genocide in Rwanda*².

Points de repères historiques.

L'histoire, vérifiable scientifiquement, du royaume du Rwanda débute vers 1650 avec le premier roi tutsi du clan des Nyiginya, le roi Ruganzu Ndori (VANSINA, pp.61, 269, 274). Son royaume s'étendit seulement sur une petite surface du Rwanda central, à savoir les régions Bumbogo, Bwanacyambwe, Ndiza, Burembo, Rukoma, Nduga, Marangara, Mayaga, Kabagari, et Busanza. Et Buhanga. Au cours des deux cent cinquante années suivantes les rois nyiginya réussirent à élargir leur pouvoir jusqu'à la taille du Rwanda actuel.



Toutefois, la tradition orale ajoute encore toute une liste de rois qui précéderent Ruganzu Ndori. On arrive ainsi aux environs de 1350, mais en fait ces rois étaient plutôt des chefs d'une seule région. Enfin, grâce à des traditions orales et à des trouvailles archéologiques, on peut conclure qu'il y a eu plusieurs vagues de migrations au cours des siècles précédents, entre 700 et 1300, de pasteurs-nomades venant du Sud-Est, de la Tanzanie au sud du lac Victoria, allant vers l'Ouest, comme il y aurait eu aussi des migrations de tribus d'agriculteurs venant du Nord-Ouest, de la région du Kivu au Congo. Ceux-ci défrichèrent la forêt vierge et y établirent des petites principautés. Ces deux migrations, de l'est et de l'ouest, se rencontrèrent au Rwanda central, où ces différentes tribus et différents clans vécurent enfin en symbiose.

Vers 1650 donc, un certain Ruganzu Ndori établit et imposa son pouvoir en tant que roi et, depuis lors, le pouvoir de la monarchie tutsi-nyiginya s'étendit progressivement. Les rois nyiginya vainquirent les chefs et roitelets et assujettirent la population d'agriculteurs et de petits éleveurs. La monarchie devint de plus en plus oppressive et exploita la population : les habitants furent obligés d'effectuer des corvées pour la maison royale, les chefs et les sous-chefs. Au milieu du dix-neuvième siècle, sous le roi Kigeri IV Rwabugiri, une corvée fut introduite appelée *uburetwa* (terme archaïque, dont le sens étymologique est inconnu), qui ne frappa que les agriculteurs : il imposa à chaque agriculteur de travailler sans paiement deux jours sur cinq pour le chef. L'imposition de cet *uburetwa* aux agriculteurs et non aux éleveurs fut la dernière goutte qui fit déborder le vase. Désormais un abîme profond déchirera la société et opposera *Hutu* et *Tutsi*.

Les termes hutu et tutsi

D'où proviennent ces termes ? Leur étymologie n'est pas encore établie ou généralement acceptée et leur histoire est complexe. Le terme était à l'origine (je veux dire vers 1650) un « ethnonyme », néologisme définissant un regroupement de personnes ayant quelques traits majeurs en commun, constituant leur identité. Pour la Région qui nous occupe ici, il s'agit de personnes appartenant à différents clans, utilisant le même langage (ici, le *kinyarwanda*, sans doute), ayant des activités de subsistance et des coutumes symboliques communes (ici, des éleveurs) et partageant un destin commun (ici, l'itinérance à la recherche de pâturages c.-à-d. d'espaces, d'eau et de sécurité suffisants). Au Rwanda, ce regroupement se désigne lui-même par le terme de *tutsi*.

De manière différente, les cultivateurs, eux, n'avaient aucune conscience d'appartenir à une même ethnie. Sédentaires et attachés à la terre qu'ils avaient défrichée, voire gagnée sur la forêt, leurs ethnonymes étaient régionaux ; ils s'appelaient *Bakiga* ou *Bagoyi*, ou *Banyenduga*, etc., suivant leur région d'installation et d'activité agricole.

On le pressent immédiatement, les premiers pouvaient apparaître comme des personnes libres, attachées à leur troupeau en déplacement et à élever, tandis que les seconds étaient attachés à un lieu, leurs terres cultivées. Les germes d'un clivage ou d'une concurrence possible entre eux, comme ailleurs dans d'anciennes civilisations ou cultures, étaient là. Quant au terme *hutu*, les agriculteurs le rejetaient au début pour eux-mêmes. *Hutu* marquait le dédain et le mépris ; il était communément utilisé, par exemple, par les maîtres de la cour pour traiter leurs serviteurs, même ceux qui étaient de même origine. Le sens du terme commença à s'étendre pour désigner les habitants d'une même région, constituant une collectivité chargée de ravitailler la cour. En outre, le même terme *hutu* fut appliqué à tous ceux qui étaient de passage, aux étrangers, aux non-résidents dans le royaume.

L'usage du terme *hutu* pour désigner plus généralement les populations agricoles, vivant à l'ouest et au nord du Rwanda central (où se formait le premier royaume *nyiginya*), incluait leurs chefs pour autant qu'ils n'étaient pas de grands éleveurs. Ainsi se créa pour ces régions extérieures une équivalence totale entre *hutu* et agriculteur — qu'on soit prince, roitelet, chef ou simple cultivateur.

En revanche, les populations du nord-est, à l'est et du sud du pays, où le bétail jouait un grand rôle, ainsi dominées par des éleveurs de père en fils ayant développé des sortes de dynastie, se sentaient et se pensaient correspondre à la situation existant dans tout le royaume, composé de Tutsi et de Hutu — sans que cette proximité ou ce mélange de traditions semble avoir entraîné forcément un clivage ou un sentiment de concurrence.

Cette utilisation des termes *hutu* et *tutsi* se fit en deux à trois siècles depuis 1650. Mais c'est au cours du 19^e siècle, sous les règnes des rois Mutara II Rwogera et Kigeri IV Rwabugiri, que certaines décisions prises par la cour royale, en particulier l'introduction de la corvée dite *uburetwa* que s'institutionnalisa le clivage entre *Tutsi* éleveurs et *Hutu* agriculteurs. Ce clivage fut à l'origine, dans la seconde moitié du 19^e siècle, de plusieurs insurrections d'agriculteurs *hutu* contre monarchie et les chefs locaux *tutsi* (VANSINA, p.172-178).



Telle est la situation qui existait au moment de l'arrivée des Européens et dans les débuts de l'ère coloniale. MAMDANI résume bien cette évolution du sens des termes *hutu* et *tutsi* au cours de l'histoire : l'identité *tutsi* a précédé de longue date l'identité *hutu*. La conscience *tutsi* était une conscience de pouvoir, tandis que la conscience *hutu* devenait une conscience de manque de pouvoir et de lutte pour le pouvoir (MAMDANI, p.117).

Le régime colonial ne modifia pas la situation, il l'a maintenue et même renforcée. Avec les progrès apportés par l'hygiène et les soins de santé, avec l'augmentation de la population et la raréfaction des terres disponibles pour l'agriculture et pour le pâturage, la situation ne pouvait que s'aggraver et devenir à proprement parler endémiquement conflictuelle.

Ainsi, on peut identifier trois phases dans cette évolution historique des termes et de la situation :

— dans la première, *tutsi* a constitué une première identité ethnique, tandis que *hutu* n'en était pas une et constituait progressivement une identité trans-ethnique de dépendance ou de sujétion ;

— dans la seconde phase, *tutsi* s'est affirmé comme une identité de pouvoir et, par des mariages mixtes entre *Hutu* et *Tutsi*, est devenu de plus une identité trans-ethnique ; en revanche *hutu* s'est retrouvé être une identité d'assujettissement, complémentairement à *tutsi* identifié au pouvoir ;

— la troisième phase s'est développée et institutionnalisée avec le colonialisme : les deux termes *hutu* et *tutsi* furent considérés comme des races, la première autochtone et disposée à la sujétion, la seconde non autochtone et d'origine étrangère, douée de la capacité d'exercer le pouvoir (mimétique de la position du colonisateur !) (MAMDANI, p. 101-102). Une situation symétrique et potentiellement conflictuelle s'établit ainsi.

En effet, les colonisateurs (fonctionnaires, missionnaires, anthropologues) soulignaient que les *Hutus* étaient de race bantoue et autochtones, tandis que les *Tutsis* des immigrants de race qui auraient gagné le pouvoir sur le pays et sa population. Cette doctrine est à la base de la révolution de 1959-1961 et de l'histoire qui s'ensuivit. Sous la Première République, les *Tutsis* étaient toujours considérés comme une race étrangère et jamais comme une ethnie indigène à d'autres ethnies. Cela changea sous la Deuxième République : les *Tutsis* sont alors reconnus non plus comme une race étrangère, mais comme une ethnie

autochtone au Rwanda à côté de l'ethnie *hutu* (MAMDAMI, p. 134-138). Malheureusement, avec l'invasion du Front Patriotique Rwandais (FPR) en octobre 1990, l'ancienne doctrine des races fit à nouveau irruption et créa le *Hutu Power*. Ce mouvement fut plutôt animé par la peur que par la haine — la peur d'être une nouvelle fois assujéti au pouvoir d'avant la révolution de 1959 (MAMDAMI, p.190-191). La guerre d'octobre a polarisé de nouveau *Hutu* et *Tutsi* et a métamorphosé leur identité ethnique en deux politiques opposées qui luttèrent non pas pour leurs droits, mais pour le pouvoir. L'objectif du FPR n'était pas de revendiquer les droits des *Tutsi* de l'intérieur ou de l'extérieur, mais d'acquérir le pouvoir, un pouvoir *tutsi*. Parallèlement, le régime *hutu* de la Deuxième République, et plus spécialement la fraction du *Hutu Power*, luttait pour le maintien du pouvoir *hutu* (MAMDAMI, p.231).

Perspectives après le génocide

Afin de rechercher une issue au problème actuel du Rwanda, Mahmood MAMDANI (p.264-280) se distancie des anciennes conceptions. Il reconnaît l'existence de gens qui se disent *Hutu*, *Tutsi* ou *Twa*, et qui sont tous des Rwandais autochtones : c'est l'héritage commun d'une histoire séculaire et le nier ne contribue en rien à une solution. Mais il refuse de les qualifier de races ou d'ethnies. Il rejette également la qualification d'identités culturelles ou socio-économiques. Il opte pour une autre catégorie : *Hutu* et *Tutsi* sont des identités politiques. Et la solution à trouver devrait être une solution politique dans le contexte de la Région des Grands Lacs. Il faudrait forger une identité politique qui transcende *Hutu* et *Tutsi*. Le peuple aurait l'obligation de faire un choix fondamental entre une union politique ou un divorce politique.

Le grand défi du Rwanda est de savoir comment incorporer dans une seule communauté politique une majorité coupable à côté d'une minorité blessée et anxieuse. Le langage officiel du régime FPR divise la population en cinq catégories : les « rapatriés », les « réfugiés », « les victimes », les « rescapés » et les « génocidaires ». Les « rapatriés » sont surtout les *Tutsis* et les quelques *Hutu* exilés qui sont revenus avec le FPR. Les « réfugiés » sont divisés en deux catégories : des réfugiés d'avant le génocide, surtout *Tutsi*, et des réfugiés d'après le génocide, surtout *Hutu*. Les « victimes » sont des *Tutsis* victimes du génocide, et des *Hutus* victimes des massacres par le FPR après le génocide ; mais les premiers reçoivent en principe une aide du gouvernement, tandis que les derniers en sont exclus. Le terme de « rescapé » est employé



uniquement pour les survivants du génocide qui étaient dans le pays pendant le génocide; les *Hutus* survivants ne sont pas considérés comme «rescapés»; l'idée est que tout *Hutu* qui s'opposait au génocide a été tué et que les survivants sont par conséquent coupables de génocide. Dans le Rwanda actuel, être *Hutu* c'est être suspect: présumé «génocidaire».

Pour pouvoir sortir de l'impasse créée par l'instauration du *Hutu Power* entraînant, à l'opposé, un *Tutsi Power*, il faudra tout un travail de réévaluation historique et de réinterprétation de l'histoire. Il sera nécessaire de situer la vérité du génocide dans son contexte historique qui ne date pas seulement de l'histoire récente, mais encore de le situer en relation avec l'histoire passée, ancienne. En effet, le génocide ne constitue pas une explosion ponctuelle de haine raciale, mais il est le produit d'une longue histoire d'exploités devenus assassins et d'exploiteurs devenus victimes, qui se sont constitués en *Tutsi Power* et en *Hutu Power*. Le génocide est à considérer comme une violence politique, le résultat d'une lutte pour le pouvoir entre des élites *hutu* et *tutsi*. Cela implique de reconnaître l'identité *hutu* et l'identité *tutsi* comme des identités politiques, et de reconnaître que le problème du Rwanda est avant tout un problème de pouvoir politique. Il faudra enfin reconnaître que le Rwanda se trouve à un carrefour historique où les dirigeants politiques sont placés devant un choix. La première option est la continuation de la guerre civile où les vaincus du dernier combat préparent le combat suivant. La seconde option est de terminer la guerre par une réconciliation politique, qui rejette à la fois la victoire et la défaite et envisage une troisième possibilité plus viable et durable. Chacune de ces possibilités est liée à une forme particulière de justice et à une forme particulière de l'État. L'une est la justice du vainqueur, l'autre la justice du survivant.

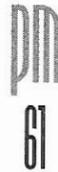
Le régime actuel à Kigali a malheureusement opté pour la justice du vainqueur. Il est animé par trois convictions. La première est un sens accablant de responsabilité morale pour la survie de tous les *Tutsis* dans le monde entier; la deuxième conviction est que le *Tutsi Power* est la condition minimale pour la survie des *Tutsis*: ils ne seront protégés et en sécurité qu'à condition qu'ils disposent d'un Etat *tutsi*; conviction enfin est que la seule paix possible entre *Tutsi* et *Hutu* est une paix armée. Ces convictions se traduisent en ce que non seulement les structures du pouvoir et de l'État se sont «tutsifiées», mais aussi les organisations de la société civile, dont les *Hutus* sont quasiment exclus. Toutefois, selon la conviction de MAMDAMI, cette justice du vainqueur, la «tutsification» des institutions, ne peut être une garantie

effective contre une reprise de la violence génocidaire dans la société rwandaise.

La forme de la justice provient de la forme du pouvoir. Si la justice du vainqueur provient du pouvoir du vainqueur, est-ce qu'alors cette justice ne serait pas simplement de la vengeance sous le masque de la justice ? Pour traiter cette question, deux autres s'imposent. Est-ce qu'il y a une forme de justice possible qui ne soit pas une justice du vainqueur ? Est-ce qu'une forme de réconciliation est possible qui ne soit pas en même temps l'absence de justice, c'est-à-dire l'acceptation du mal ? Cela conduit à la deuxième option, celle d'une justice du survivant. Bien sûr la justice du survivant relève également du vainqueur. C'est la victoire qui offre au vainqueur le choix entre plusieurs attitudes possible. Dans cette optique, il doit transcender les anciens clivages de « rescapés » et de « génocidaires » pour forger une nouvelle communauté de survivants. Une communauté où les survivants, « rescapés » et « génocidaires » doivent apprendre à vivre ensemble, où des voies doivent être recherchées pour concilier la logique de la réconciliation et la logique de la justice. La clé pour la réconciliation des uns et des autres est la réconciliation politique. L'exigence première pour la réconciliation politique n'est pas la justice pénale, ni la justice sociale, mais la justice politique. À cette fin on devra miser, non plus sur les individus, mais sur les institutions et envisager une réforme des institutions du gouvernement.

Le génocide a marqué les *Hutus* et les *Tutsis* en tant qu'identités politiques déterminantes. Le défi du Rwanda d'après le génocide est le clivage entre les *Hutus* en tant que majorité politique et les *Tutsis* en tant que minorité politique. La minorité exige la justice, la majorité exige la démocratie Cette opposition semble inconciliable : la minorité craint la démocratie comme une possibilité d'achever le génocide, et la majorité craint la justice comme un moyen de renforcer le pouvoir de la minorité. Afin de dépasser ce fossé, MAMDAMI suggère de lier la justice politique et la démocratie politique à une réforme des institutions du régime.

Une justice politique dépasse la position qui s'en tient à la responsabilité des exécuteurs du génocide. Il s'agit de définir les identités politiques. Il ne s'agira plus d'autochtones (*Hutu*) ni d'immigrés ou d'étrangers (*Tutsi*), il ne s'agira plus de races ou d'ethnies. Le seul critère sera la résidence c'est-à-dire le fait d'être un habitant du pays, abstraction faite de son origine ou de sa provenance, de sa culture ou de sa position socio-économique. Ce qui importera donc est l'engagement de



vivre sur une même terre plutôt que d'avoir une histoire totalement commune, et d'y trouver une base réelle pour un avenir partagé.

La question de la démocratie politique n'est pas de savoir qui devra gouverner, mais de savoir comment on devra gouverner. La démocratie politique exigera une réforme institutionnelle et signifiera que les gouvernants seront responsables et devront rendre compte de leur gouvernance devant la population. Les armes devront y être déposées et les militaires devront rentrer dans leurs casernes. Les différents pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire, administratif) devront être séparés et fonctionner indépendamment les uns des autres, et devront rendre compte de leurs activités. Tous les habitants du pays seront concernés et engagés dans cette démocratie sans qu'aucun n'en soit exclu, quelle que soit son idéologie. Chacun et chacune aura le droit d'exprimer ses idées, de les propager et de gagner des adhérents. Au lieu de penser que le pouvoir est une condition préalable pour la survie, les *Tutsis* auront à considérer la possibilité contraire, à savoir que la condition préalable pour une cohabitation en paix, une réconciliation et un avenir politique commun, bref la survie, consiste en effet à renoncer au monopole du pouvoir et d'institutionnaliser le partage des pouvoirs. Cela exigera de réformer l'État et la citoyenneté de telle sorte que le pouvoir reconnaitra le droit de cité à tous les habitants sur base d'un seul et unique critère : la résidence. Sans une réforme du pouvoir, qui reconnaitra l'importance de la majorité politique et instituera des règles qui permettront la participation à l'exercice du pouvoir aux minorités, il ne pourra y avoir une réconciliation durable entre *Hutu* et *Tutsi*.

Si j'ai présenté, de façon détaillée, les points de vue de Mahmood MAMDANI, c'est que je suis d'avis que ses idées et convictions contiennent des éléments valables et réalistes pour l'avenir d'un Rwanda réconcilié avec lui-même, et qu'ils méritent d'être médités avec ouverture d'esprit et avec la volonté créatrice de rechercher des voies nouvelles, dépassant les anciens partis pris.

¹ Paris, Karthala, 2001

² Princeton, Princeton University Press, 2001.



De l'apartheid à la réconciliation La théologie protestante aux prises avec les droits de l'homme en Afrique du Sud

Jean-François ZORN

La chute du mur de Berlin fin 1989, et la libération de Nelson Mandela en Afrique du Sud un an plus tard, ont été saluées par la presse comme les deux événements majeurs de portée internationale de la fin du XX^e siècle. À travers eux les médias ont cru voir, sinon la fin de deux idéologies — le communisme et le racisme — du moins la fin de leur forme institutionnalisée. Certes le racisme sud-africain n'était l'idéologie plus ou moins officielle que de quelques pays du cône sud de l'Afrique, alors que le communisme était celle d'un bloc mondial, mais cette différence de dimension des deux idéologies et le fait qu'officiellement elles étaient radicalement opposées, ne doit pas nous faire perdre de vue leur commune réalité: ces deux idéologies étaient toutes deux construites sur un conflit radical, l'un des classes et l'autre des races, et l'une comme l'autre ont provoqué la mort violente de plusieurs millions de personnes. Mon propos n'est cependant pas de poursuivre la comparaison de ces deux idéologies et des régimes politiques qui les ont supportées, mais de réfléchir sur le sort de l'une d'entre elle, après la fin du régime d'apartheid en Afrique du Sud, car le racisme n'a pas disparu dans ce pays malgré l'avènement d'un régime multiracial en 1994, mais il est combattu avec les armes du dialogue, la dernière en date étant la Commission Vérité et Réconciliation. C'est pourquoi je voudrais dire d'entrée de jeu que mon titre — « de l'apartheid à la réconciliation » — ne signifie pas qu'on serait passé d'un conflit à la paix, mais d'une forme de conflit subi, l'apartheid, à une forme de conflit assumé, la réconciliation. Il faudra donc s'interroger sur le sens de ce terme réconciliation dans le contexte sud-africain actuel.



Les sources historiques de l'apartheid¹.

Apartheid est un terme de la langue afrikaans — un néerlandais africanisé —, qu'on peut traduire étymologiquement par c'est-à-dire séparation et ségrégation des ethnies sur une base raciale. L'apartheid a donc donné son nom à un régime politique de développement séparé des ethnies en Afrique du Sud. Ce régime a été mis en place officiellement à partir de 1948 suite à la victoire du parti national afrikaner dont le leader, Daniel-François Malan — ancien pasteur de la principale Église afrikaner, la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (NGK), l'Église réformée néerlandaise et docteur en théologie — est devenu premier ministre. Dans l'Afrique du Sud de 1948, les ethnies concernées par l'apartheid étaient, par nombre décroissant, des Africains nommés Bantous répartis en plusieurs groupes tels que les Zoulous, les Xhosas, les Tsongas, les Sothos, constituant ensemble le groupe des Ngonis (8,5 millions soit 68 %²), des Afrikaners d'origine néerlandaise, française, allemande, britannique (2,6 millions soit 21,8 %), des métis produit de mélange des populations migrantes avec les premiers occupants, les San, que les Afrikaners nommeront Bushmen (hommes des broussailles) et les Koï-koï nom que les Hollandais n'arrivèrent pas à prononcer et qu'ils transformèrent en Hottentots (1,1 million soit 8,8 %), des Asiatiques d'origine malaise et indienne (0,3 millions soit 2,4 %). Bien sûr l'apartheid institué dès 1948 n'est pas né à ce moment-là, il remonte aux origines du peuplement de l'Afrique du Sud à l'époque moderne que je vais rappeler dans ses grandes lignes avant de préciser ce que ce régime signifiera pour chacune des ethnies concernées.

Concernant ce peuplement, une première remarque doit être faite : hormis les Bushmen et les Hottentots, et surtout ces derniers, toutes les autres populations d'Afrique du Sud sont le résultat d'une immigration. Les Hottentots eux-mêmes sont des éleveurs ayant gagné la région du Cap au cours du XVI^e siècle sous la pression des peuples bantou situés au nord des fleuves Orange et Vaal c'est-à-dire à un millier de kilomètres au nord du Cap. Ce sont donc, les Hottentots en nombre réduit que les explorateurs portugais d'abord, puis les colons hollandais ensuite, découvrent lorsque ces derniers débarquent en 1652 déposés par la Compagnie Néerlandaise des Indes Orientales. Ils seront suivis par d'autres, des luthériens d'origine allemande en 1660, puis de 200 huguenots français entre 1688 et 1700 qui avaient gagné les Pays-Bas après la révocation de l'Édit de Nantes.

Pourquoi ces immigrants européens protestants sont-ils venus là ? Deux types de raisons essentiellement peuvent être évoquées : les unes économiques, les autres religieuses.

— Du point de vue économique, il s'agit d'établir un point de relâche à l'extrémité méridionale de l'Afrique alors contournée par les navires pour atteindre les Indes (route des épices et de la soie). Le Cap devient ainsi la première ville d'Afrique du Sud assurant l'accueil, la protection et l'approvisionnement du trafic maritime de la Hollande, l'un des pays maître des mers en conflit avec le Portugal et l'Espagne à l'époque moderne. Étant donné le climat favorable, la petite colonie européenne grandit rapidement, les colons devenant des éleveurs et des agriculteurs. Bientôt on les nommera des Boers — terme hollandais signifiant agriculteur — par lequel aujourd'hui encore on désigne souvent les Afrikaners.

— Les raisons religieuses sont celles de tous les groupes européens chrétiens de l'époque moderne à l'époque contemporaine saisis par un réveil spirituel et un élan de pureté doctrinale. Ce double mouvement pousse certains groupes à émigrer afin de trouver un pays neuf où ils pourraient mieux que dans la mère patrie saisie par des courants théologiques contraires, préserver et développer les bases de ce qu'ils jugent être la pure doctrine de la foi chrétienne. Dans le cas des émigrants hollandais et ceux d'extraction française, il s'agit de calvinistes orthodoxes restés attachés aux canons du synode de Dordrecht de 1618. Ce synode avait défendu, contre les positions des « remonstrants » à la suite d'Arminius, une conception de la prédestination excluant non seulement toute participation de l'homme à l'œuvre de salut, mais encore toute possibilité pour lui de répondre négativement ou positivement à la grâce de Dieu réservée aux élus. Ce clivage entre « remonstrants » et orthodoxes recoupait aussi en Hollande deux autres clivages, entre petit peuple des campagnes partisan de la guerre contre les Espagnols et bourgeoisie des villes partisane de la paix avec les Espagnols. Les Afrikaners se situent du côté du monde rural, orthodoxe et nationaliste. Éloignés de l'Europe, de ses débats théologiques et philosophiques, ils développent alors aux antipodes une vie rurale et patriarcale basée sur la lecture de la bible et la stricte défense de leur identité protestante héritée de leurs pères, identité qu'ils jugent menacée par un environnement hostile. Il est difficile, en quelques mots, de définir ce protestantisme sud africain sans le stigmatiser : il demeure bien sûr un calvinisme fortement marqué par une théologie de l'élection, mais cette théologie sera bientôt influencée par un type de puritanisme comme il s'en développe dans toutes les colonies de peuplement protestant du XVIIe siècle où les élus se regroupent en un peuple saint qui réalise sous des formes visibles l'alliance de Dieu avec un peuple, son peuple. Cette notion d'alliance de Dieu avec son peuple — alliance collective donc — est fondamentale pour comprendre



la théologie afrikaner. C'est sans doute ce qui la fait sortir de la symbolique de la théologie protestante de type luthéro-réformée basée sur la justification par la foi d'un sujet, et la fait entrer dans la symbolique d'une théologie de type puritain centrée sur la sanctification par les œuvres d'un groupe. À l'aide du thème de l'alliance, le peuple afrikaner s'est en effet perçu comme le peuple élu, choisi par Dieu et envoyé en Afrique du Sud pour la faire fructifier, et faire entrer ses habitants dans l'ordre créationnel et moral du Dieu de la bible.

Les Afrikaners avaient-ils néanmoins un projet missionnaire de type sotériologique ? Oui. Mais celui-ci prenait forme, au XVII^e siècle, dans un contexte encore esclavagiste de sorte que les autochtones, les Khoï-San devaient se soumettre aux nouveaux arrivants forcément plus évolués, plus civilisés et plus entreprenants qu'eux ! Mais les premiers administrateurs de la Compagnie néerlandaise des Indes étaient des gens prudents et avisés. Ils avaient compris que mettre les indigènes en esclavage était risqué. Ceux-ci furent alors utilisés et passablement rudoyés par les fermiers boers tout en étant invités à venir suivre leurs cultes familiaux en se tenant concrètement à bonne distance d'eux. Les indigènes ne sont donc pas mis en esclavage. Pour obtenir des esclaves, les Boers achètent quelques Africains mais surtout des Malais proposés par les navigateurs de passage comme cela se faisait sur toutes les côtes de l'Afrique avant l'abolition de la traite par la Grande-Bretagne en 1807. Ces populations esclaves constitueront la base du groupe métisse appelé *Cape Coloured* qui bénéficiera d'une franchise quand l'esclavage sera définitivement aboli dans toutes les colonies britanniques en 1834, car à ce moment-là le pouvoir politique en Afrique du Sud sera passé aux mains des Britanniques. Donc, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les Boers sont des colons protestants sensiblement analogues à tous les colons protestants de l'âge classique, notamment les Britanniques en l'Amérique du nord.

Les choses se gâtent pour les Boers, si l'on peut s'exprimer ainsi, à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles pour deux raisons :

— **1^{ère} raison** : depuis 1780 les *Boers* ont entrepris de s'étendre vers le nord à la recherche de nouvelles terres et ces *Trekboers* entrent en contact avec les populations bantoues, les heurts territoriaux commencent. Mal soutenus par la Compagnie Néerlandaise des Indes qui continue d'être le bras politique et administratif des Pays-Bas en Afrique du Sud, les *Trekboers* renforcent leur esprit patriarcal et nationaliste, s'isolent encore plus de l'extérieur, en bref, accentuent leurs traits caractéristiques en constituant l'aile conservatrice du peuple boer.

— **2^e raison** : entre 1795 et 1806, la colonie du Cap passe aux mains des Britanniques. Des idées nouvelles sont importées, notamment celles de la philanthropie favorable à la libération des esclaves et à l'évangélisation de l'Afrique sur la base des idées égalitaires qui traversent l'Europe après le siècle des Lumières, idées réinterprétées théologiquement par le Réveil. En quelques années plusieurs Sociétés missionnaires s'implantent en Afrique australe, notamment la *London Missionary Society* connue pour ses positions antiescalvagistes et sa défense des droits de l'Homme. John Philip son surintendant fait voter en 1833 l'acte d'émancipation de Noirs en Afrique australe. D'autres Églises, catholique et anglicane notamment s'implantent, mais la NGK demeure l'Église officielle de la colonie qui s'affranchit même de sa tutelle hollandaise, ce qui renforce son particularisme boer. Les historiens ont parlé du conflit des 3B : bantou-boer-britannique³. C'est vraiment une clef de lecture pertinente pour comprendre ce qui va se passer du milieu du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle et ce qui va sceller le nationalisme religieux afrikaner dans des institutions.

À grands traits je veux évoquer trois ensembles d'événements déterminants à trois périodes :

— **Au cours du premier XIX^e siècle** tout d'abord se déroule le *Grand Trek*, ce nouveau mouvement d'émigration vers le nord et au-delà des frontières de la colonie du Cap de quelque dix mille Boers accompagnés de cinq mille *Coloureds* entre 1835 et 1840. Il s'agit pour ces *Voortrekkers* — ceux qui vont de l'avant — de trouver de nouvelles terres mais aussi de s'éloigner de la partie méridionale de la colonie gagnée par les idées nouvelles. La NGK tente de les dissuader. Dans son synode de 1837 elle combat l'idéologie du mouvement qui trouve ses racines dans l'Ancien Testament comparant le peuple boer au peuple hébreu obligé d'émigrer d'Égypte et conduit par Dieu à errer dans le désert. Les *Voortrekkers* comparent les Anglais à Pharaon, puis les Bantous, notamment les Zoulous aux Philistins et autres Cananéens. Le 16 décembre 1838, une expédition sous la conduite du chef boer Andries Pretorius massacre 3000 Zoulous au bord d'une rivière du Natal, désormais nommée *Blood River* et ce 16 décembre 1838 deviendra jusqu'en 1994 un jour officiellement férié en Afrique du Sud. Fort de cette victoire et malgré de nombreuses embûches, les Afrikaners obtiennent l'indépendance de deux États, le Transvaal en 1852 et l'Orange en 1854 mais ne parviennent pas à créer un troisième, le Natal. Dans les mêmes années les *Voortrekkers* créent une Église qui se sépare de la NGK jugée inféodée aux Britanniques, la *Nederduitsch Hervormde Kerk van Africa*, c'est-à-dire l'Église hollandaise re-réfor-



mée d'Afrique, la NHK. Cette NHK connaîtra un schisme en 1859 qui donnera naissance à une troisième Église réformée (la *Gereformeerde Kerk* ou Église des *Doppers*) encore plus nationaliste sur le plan politique et encore plus orthodoxe sur le plan théologique. À l'instar de la NGK, qui fait figure d'Église modérée, ces nouvelles Églises créent des cultes séparés entre Blancs et gens de couleur, nommées Églises filles.

— **Le second XIX^e siècle** est marqué par les guerres anglo-boers à partir de 1881. Les Britanniques du Cap et du Natal n'acceptent pas que deux républiques boers autonomes contrecarrent leurs visées impérialistes qu'ils cherchent à unifier à l'heure de la découverte des premiers gisements d'or au Transvaal en 1885. Les Britanniques opposent également leur conception individuelle et universelle des droits de l'homme à celles des Boers qui ont une conception collective et différentielle de ces droits. En effet alors que la loi fondamentale du Transvaal (république boer) de 1837 stipule que « ces Blancs et Noirs ne seront pas traités de la même façon dans l'Église comme dans l'Etat », celle du Natal (république britannique) de la même époque dit au contraire que « il n'y aura, devant la loi, aucune distinction ni disqualification fondée sur la simple différence de couleur, d'origine, de langage, de croyance »⁴. Ces guerres se soldent par la défaite des *Boers* au terme de laquelle Paul Kruger, président de Transvaal, va marquer une étape décisive dans l'évolution de la foi afrikaner. En tant que calviniste, il distingue bien la vocation intérieure personnelle de Dieu qu'un homme reçoit pour exercer un ministère évangélique et la vocation extérieure de la communauté qui reconnaît ce ministère. Mais, autant que les pasteurs, ce sont les conducteurs du peuple afrikaner, lui compris comme leader politique, qui reçoivent cette vocation et c'est le peuple afrikaner dans son ensemble et non l'Église qui la ratifie, de sorte que c'est ce peuple que Dieu conduit, c'est ce peuple que Dieu châtie. Au lendemain de la défaite il s'écrie — après avoir lu le psaume 89, 30-33 qui dit « si mes fils abandonnent ma loi [...] je punirai leur faute en les frappant, mais sans lui retirer mon amour » — « nous devons subir d'abord notre Gethsemani et notre Golgotha à l'aube de notre libération »⁵. Une fois encore la NGK tente de modérer ce genre de position du fait de sa collaboration avec les autres Églises protestantes et anglicanes du pays *a priori* nourries d'une autre théologie. Mais comme les Églises afrikaners sont les principales institutions afrikaners qui subsistent après le conflit avec les Britanniques, elles vont, une fois ce conflit terminé, se montrer plus déterminées que jamais à construire le nationalisme afrikaner du XX^e siècle, en radicalisant l'autre front de leur conflit avec les Bantous.

— **Le premier xx^e siècle** est en effet caractérisé, à partir de la création de l'Union Sud-africaine en 1910, par la mise en place progressive d'institutions, politiques et syndicales, juridiques et foncières sud-africaines qui préfigurent l'apartheid. Simultanément les Bantous s'organisent pour réagir aux mesures discriminatoires et vexatoires de ces institutions. Dès 1912 ils fondent le *South African Native National Congress*, ancêtre de l'*African National Congress* (ANC) qui prendra le pouvoir en 1994. En 1913 le *Native Land Act* oblige les Noirs à habiter dans des zones réservées, soit 8 % du territoire de l'Union alors qu'ils sont déjà près de 4 millions sur une population totale de 5,5 millions. En 1914 c'est la création du parti national afrikaner qui sera régulièrement réélu dans un gouvernement de coalition avec les travailleurs avant d'être battu en 1939 mais victorieux en 1948. Du côté des Églises réformées la séparation entre Églises mères blanches et Églises filles de couleur devient officielle en 1932. Une telle décision n'est évidemment pas prise par les autres Églises, *a priori* multiraciales, mais elle les affecte tout de même puisque les populations sont physiquement séparées et parce l'idéologie raciale séparatiste gagne tous les milieux. «En 1934 — écrit Gilles Teulié — idéologie et théologie se rejoignent dans une orientation plus radicale : le conseil fédéral de la NGK envisage non plus une Afrique du Sud unie sous l'autorité blanche, et afrikaner en particulier, mais sous forme d'une multitude d'États autonomes, (les futurs *bantoustans*)»⁶. 1934, c'est la montée des idéologies fascistes en Europe. Elles influencent directement les idéologues du parti national. Quant aux théologiens ils vivent de fortes tensions à la Faculté de théologie officielle de Stellenbosch. Alors qu'un professeur, Johannes Duplessis est démis de ses fonctions en 1930 pour s'être inscrit dans le sillage de la théologie dialectique, la majorité des théologiens est influencée par ceux de l'Université libre d'Amsterdam fondée en 1880 par Abraham Kuyper (1837-1920) par ailleurs aussi artisan de la création de l'Église néo-calviniste des Pays-Bas — dite re-réformée — qui s'est séparée en 1886 de l'Église réformée multitudiniste du Pays. Le système théologique de Kuyper développe à la fois une vision théocratique où Dieu est souverain dans tous les domaines de la vie culturelle et politique de la société, et dualiste où le Royaume de Dieu avance grâce aux impulsions d'une élite prédestinée à régénérer le corps social en lutte contre le Royaume de Satan qui maintient ce corps social dans le péché. Son ecclésiologie est celle d'une «Église libre dans un État libre» donc pas *a priori* une Église d'État, mais une Église qui, par l'intermédiaire du parti national, fournit des principes chrétiens à l'État, prétend donc le contrôler idéologiquement et le limiter dans son autonomie politique.



C'est donc cet ensemble de faits, d'idées et d'institutions qui font le lit du régime d'apartheid qui va s'instaurer officiellement en 1948 avec la victoire du parti national du député-pasteur-docteur-premier ministre Daniel-François Malan. Dans une deuxième partie je veux donc, là encore dans les grandes lignes, indiquer les bases idéologiques de ce système qui justifiera politiquement et théologiquement la séparation des races et leur développement séparé.

L'institution de l'apartheid

Pour mettre en place ce système une Commission parlementaire composée de très nombreux experts et dirigée par le professeur Tomlison spécialiste de l'économie rurale est créée⁷. Elle ne dépose son rapport qu'en 1955, mais c'est lui qui fonde et justifie l'apartheid. Que dit-il en substance ? Qu'il faut regrouper les Bantous au sein de l'Union Sud africaine en plusieurs régions interdites aux Blancs et donner à ces régions l'armature nécessaire pour que cesse désormais l'attraction des Bantous vers les grandes villes où ils n'ont que des emplois subalternes et qu'ils trouvent dans lesdites régions nommées *bantoustans* des possibilités d'emploi susceptibles d'élever leur niveau de vie en fonction de leurs caractéristiques ethniques, culturelles et linguistiques. Précisons à cet endroit que ce projet est la forme déjà dégradée d'un rêve antérieur qu'avaient envisagé quelques idéologues du développement séparé dans les années 20 à savoir la création d'un seul État noir, le *Bantoustan* à l'instar de l'Afghanistan indépendante de la Grande Bretagne en 1921 et alors qu'on réfléchit dans les sphères coloniales à la création, un peu plus au sud, de l'Hindoustan et du Pakistan. La création de ce seul *Bantoustan* s'est avérée impossible et celles des *Bantoustans* (*Homelands* en anglais) qui verront le jour au début des années 60 — ils seront jusqu'à dix États jamais reconnus par l'ONU — sera une véritable catastrophe. Pourquoi ? A supposer que ce projet ait été juste, c'est-à-dire que l'on ait équitablement pu régler un certain nombre de problèmes fonciers et financiers, il s'est avéré irréalisable et injuste car basé sur des inégalités économiques de fait entre Afrikaners riches et Bantous pauvres, inégalités que les Afrikaners comme colonisateurs prétendent évolués et désireux d'émanciper les populations qui le sont moins, n'ont pas voulu corriger par des mesures indispensables. Mais surtout ces prétendus États ont été créés sur le principe des réserves indigènes, c'est-à-dire qu'ils ont été dotés de structures juridiques, politiques et économiques traditionnelles non compatibles avec celle des États voisins, notamment l'Afrique du Sud. De son côté cette dernière renforça son incompatibilité avec les

Bantoustans en continuant l'action entreprise depuis 1913 avec le premier *Native Land Act*. Pendant un demi siècle, l'Afrique du Sud n'a cessé de proclamer des *Group Areas Act*, c'est-à-dire des zones rurales et urbaines de résidence ethniquement séparées, et des lois discriminatoires comme la célèbre loi n°67 créant le *pass book* pour les Noirs de plus de 16 ans, un «laisser-passer» contenant de multiples pièces d'identité et de quittances et qui limite sévèrement le séjour hors des *Bantoustans*. Or l'Afrique du Sud étant un pays immensément riche sur le plan minier (or, platine, diamant, uranium), elle eut besoin de travailleurs manuels qu'elle ne trouva pas dans la population blanche. Elle fit alors venir ceux-ci en masse des États indépendants comme le Lesotho et le Swaziland mais également des *Bantoustans*. Les familles mais aussi beaucoup d'hommes seuls et coupés de leur famille ont alors été tenus de résider dans des *townships*, des banlieues et des bidons-villes qui deviendront tentaculaires autour des grandes villes, le plus connu étant Soweto (*South Western Town-Ship*), un million d'habitants au sud-ouest de Johannesburg. Tout cela devait conduire, en 1970 à la privation des Noirs de la citoyenneté sud-africaine. On aurait encore pu porter un regard compréhensif sur un tel processus de type indépendantiste s'il n'avait pas été conduit dans un esprit de rupture et de rejet, faisant violence aux droits de l'homme puisque parmi ces *Native* ou *Bantu Act* on trouve l'interdiction pour les Noirs de se syndiquer, de faire grève de se marier avec quelqu'un d'une autre race, etc. toutes mesures interdisant finalement aux Noirs de cohabiter avec les Blancs dans la vie quotidienne, les hôtels et les restaurants, les hôpitaux, les transports, les lieux de loisir jusque sur les bancs publics et dans les toilettes, etc.

Bien sûr toutes ces mesures sont prises dans un esprit de crainte face à un envahissement par une population noire en forte croissance démographique et considérée comme manipulée par le communisme. Les projections établies par le rapport Tomlison indiquaient qu'en l'an 2000 les Bantous seraient 21,5 millions, pour un total de non Blancs de 26,6 millions contre 4,5 Blancs, projections sous-estimées pratiquement de moitié pour les non Blancs qui sont aujourd'hui environ 43 millions et les Blancs 7 millions.

Pour en rester à ce fameux rapport Tomlison et revenir à notre sujet théologique, notons que la place faite au christianisme dans ce projet est très importante. L'Afrique du Sud y est vue comme la clef de voûte de toute l'Afrique et un État tampon entre l'est et l'ouest si la chrétienté de l'Afrique du Sud, notamment sa fraction réformée, demeure ce qu'elle est, c'est-à-dire un peuple de niveau supérieur dont les



principes de religion et d'éthique permettent de veiller sur les peuples sous-développés. La résistance des Bantous à entrer dans le projet du développement séparé est dû, selon le rapport, à un paganisme largement répandu. Aussi la commission réclame-t-elle «une énergique évangélisation des païens et de tous ceux qui demeurent en dehors de la communion des Églises reconnues»⁸. Cette déclaration est faite aussi pour contenir, limiter voire interdire la création de nouvelles Églises de type pentecôtiste mais surtout de type indépendantiste qui recrutent largement dans les milieux africains. Les Églises doivent également agir sur les Blancs pour : «leur faire comprendre qu'il n'y a pas de vie sans sacrifice, ni victoire sans croix, qu'un peuple sans vocation est un peuple sans avenir, mais que celui qui accomplit sa vocation est indestructible car le monde passe et sa convoitise aussi, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement (I Jean 2, 17)»⁹.

Voici donc présentées rapidement les bases de l'apartheid institutionnalisé et christianisé à la mode d'un certain calvinisme. Je n'ai guère besoin de souligner le fait que ce régime va se conduire de manière de plus en plus indigne et mourir lui-même de la violence qu'il va engendrer. Quelques faits nous rappelleront cependant cette agonie, il faut les évoquer pour prendre la mesure de ce que la phase de réconciliation qui suivra devra prendre en considération.

Les observateurs de la vie politique en Afrique du Sud constatent pourtant un de l'apartheid à partir de 1974. Un certain nombre de lois raciales dont le *Group Areas Act* sont abolies jusqu'à ce que, en octobre 1986, la citoyenneté sud africaine soit à nouveau reconnue aux Noirs. Il faut dire que pendant toutes ces années des actes de violence à l'intérieur et des gestes de réprobation à l'extérieur n'ont cessé de se dérouler. Au titre des actes intérieurs de violence les plus connus citons le massacre de Sharpeville en 1960 où, suite à une manifestation de Noirs contre le *pass*, 69 Noirs ont été tués et 200 blessés ; les émeutes de Soweto en 1976 suite à l'introduction de l'afrikaans comme langue d'enseignement qui ont fait 575 morts (dont 5 Blancs) la majorité tués par la police. L'Afrique du Sud s'enfonce ainsi dans la violence, dissout les partis nationalistes dont l'*African National Congress*, l'état d'urgence est régulièrement proclamé, la police encercle les *townships* et tire régulièrement sur la population, laissant sur place de nombreux morts, etc. Une situation de guerre civile s'installe comme on en connaît en Palestine aujourd'hui avec laquelle plus d'un rapprochement est possible étant donné que les actes de violence de l'État sont suivis d'actes de représailles de la partie adverse tout aussi horribles et ainsi de suite. À l'extérieur, les sanctions tombent contre l'Afrique du

Sud: boycott des produits de consommation sud-africains tels que les oranges *ouspan* dans les années 70. L'ONU déclare 1978 année de lutte contre l'apartheid. Dans les années 80, les États-Unis, puis la CEE suivent et prennent des sanctions économiques vis-à-vis des produits miniers alors que des banques retirent leurs avoirs, des entreprises ferment leurs filiales. Il ne faut pas oublier de signaler un élément fondamental de déstabilisation externe de l'Afrique du Sud: en 1975, les deux colonies du Mozambique et de l'Angola arrachent leur indépendance au Portugal dans un contexte de guerre civile. L'Afrique du Sud s'engage alors dans la lutte contre les gouvernements marxisants des deux pays à partir du Sud ouest africain, pays protégé puis annexé par elle mais qui s'est engagé lui aussi dans un processus d'indépendance qui aboutira en 1990 (Namibie). Cette guerre isole encore plus l'Afrique du Sud sur le plan international et déstabilise tout le cône sud du continent. Quant à la Rhodésie, elle déclare unilatéralement son indépendance en 1970 et s'engage dans une lutte contre la guérilla africaine, lutte qu'elle perdra d'ailleurs avant de repasser sous tutelle britannique en 1979 et devenir le Zimbabwe indépendant en 1980. Dans le même temps la NGK est suspendue de l'Alliance réformée mondiale en 1981.

À compter du milieu des années 70, donc, l'Afrique du Sud est pourtant entrée dans un processus de démantèlement de l'apartheid. Il faudra plus de vingt ans pour qu'il disparaisse. Je voudrais indiquer quelques-unes des principales étapes vues du côté des Églises.

— **En 1974, le Synode de la NGK** revient sur la question de l'apartheid¹⁰. Une fois de plus il interroge les Écritures, d'abord l'Ancien Testament relu de manière habituelle, c'est-à-dire historicisante et dans une optique créationnelle. Le Synode déclare: «Les Écritures nous enseignent que la vue d'une humanité unique répartie en un certain nombre de races, de peuples et de nations différentes est en conformité avec la volonté de Dieu. Les Églises réformées diffèrent sur le point de savoir comment précisément cette diversité ethnique est apparue (à la création ou à Babel?)». Puis le synode s'interroge sur les tentatives d'unité de l'humanité et rejette celle qui, depuis Babel, selon lui, résulte «de notre propre "arrogance"», et adopte celle qui depuis Abraham est promise par Dieu à sa descendance. Enfin le synode passe au Nouveau Testament et estime qu'il «permet à un peuple spécifique, à la lumière des circonstances qui lui sont particulières, de décider comment il organisera ses relations avec un autre peuple sur la base du développement séparé». Pourquoi? Parce que le NT pas plus que l'AT ne considère que la diversité des peuples soit le fruit du péché, mais le dé-

veloppement séparé ne doit se construire ni « sur la base de considérations égoïstes » et « n'être envisagé que dans la mesure où l'on croit que par ce moyen, les exigences d'amour et de justice pour le prochain seront satisfaites ». Aucun texte du NT n'est cité à l'appui de ces bonnes intentions, mais le Synode semble faire un petit pas en direction d'une critique du système. En effet il précise que « la diversité peut facilement dégénérer en un esprit de séparatisme et de désunion qui, lui, relève du péché, de même qu'une insistance excessive sur l'unité peut conduire à la disparition de l'identité individuelle. Nous devons donc nous efforcer continuellement de promouvoir une meilleure compréhension mutuelle afin d'établir des ponts et de débattre des problèmes ».

Rien de neuf donc, apparemment, mais on sent que la NGK met au défi le gouvernement de prouver que son système est le bon. Ceci se ressent dans la description positive qu'il fait, une fois de plus, du développement séparé en montrant que « si ce système était suspendu soudainement il en résulterait une énorme dislocation et que cela frapperait très durement les *Homelands* ». La solution qu'il prône est donc le renforcement du développement des *Homelands* avec une vigilance demandée aux Églises afin que ne soit pas brisée la vie des familles et qu'une saine vie d'Église soit possible. De plus la NGK se positionne « devant le sérieux des problèmes qui se posent à l'Afrique du Sud » comme poursuivant « le même idéal de justice sociale, de droits humains et de droits à l'autodétermination des peuples et des individus, basé sur la parole de Dieu que les autres Églises chrétiennes ». Il insiste en écrivant que si la NGK diffère des autres Églises, cette différence ne porte pas sur les valeurs et les concepts moraux de l'éthique chrétienne et sur la Parole de Dieu, mais sur la manière de les appliquer à la situation sud-africaine et sur les méthodes à utiliser. Ce discours d'apparente ouverture peut être lu de diverses manières : positivement, il appelle au dialogue avec les autres Églises et pose au gouvernement des exigences de justice. Quand on sait le lien entre la NGK et l'État en Afrique du Sud, il était sans doute important qu'elle dise cela officiellement. Mais plus problématiquement il signifie que si, comme l'écrit la NGK, le différend n'est pas théologique, mais seulement au niveau des applications, alors pourquoi les Églises et les théologiens n'ont-ils pas pu dialoguer voire s'entendre pendant si longtemps ? Il faut donc attendre la réaction de l'autre bord pour tenter de préciser s'il y a ou non conflit d'interprétation théologique de l'apartheid. Cette réaction est venue, sous une forme élaborée et médiatisée, une dizaine d'années plus tard avec le document *Kairos*.

— En 1985, 151 pasteurs et prêtres de 23 dénominations différentes, anglicane, catholique, protestantes notamment les Églises réformées de couleur, dont la plupart sont membres du *South Africa Council of Churches* (SACC), signent le document *Kairos* qui se présente lui-même comme «un commentaire chrétien biblique et théologique de la crise politique en Afrique du Sud»¹¹. Ce document se compose de trois parties : tout d'abord critique de la théologie de l'État, ensuite critique de la théologie de l'Église, enfin proposition d'une théologie prophétique. La critique de la théologie de l'État entend démontrer la justification théologique de l'État-apartheid qui, écrit le *Kairos* «tord les concepts théologiques et les textes bibliques en faveur de ses idées politiques»¹². Mais surprise, ce n'est pas l'utilisation des textes de l'Ancien Testament, notamment la notion d'alliance appliquée aux relations entre Dieu et le peuple afrikaner qui est critiquée, mais l'usage qui serait fait par les Afrikaners du texte de Romains 13, 1-7 pour légitimer une attitude d'obéissance aveugle et de servilité absolue envers l'État. Le *Kairos* admet même que l'emploi abusif de ce texte n'est pas l'apanage du gouvernement sud-africain, mais de tous les régimes totalitaires alors que Dieu demande de ne pas obéir à des régimes oppresseurs. Or, à notre connaissance, la NGK n'utilise pas ce texte de Rom 13 pour justifier l'apartheid ; quant à dire que ce texte concernerait plus particulièrement les autorités oppressives, je crois qu'il s'agit là d'une lecture qui tord, elle aussi le texte de Romains 13. Un peu plus loin le *Kairos* dit que l'État «usurpe à l'Église le droit de juger ce qui serait juste et vrai [...et...] ne reconnaît aucune autorité au-dessus de lui»¹³. Or il cite le préambule de la Constitution sud-africaine qui stipule pourtant que l'État agit «dans une humble soumission au Dieu tout-puissant» et le *Kairos* peut s'écrier alors que «ce dieu est une idole [...] ou un faux-dieu, il est le diable déguisé en Dieu tout-puissant — l'anti-Christ»¹⁴. Sans doute, mais la critique suppose qu'une Église — pas la NGK bien entendu — mais une Église prophétique sait quel est le vrai Dieu et qu'elle est capable de juger la situation avec justesse ! Avant d'y venir examinons comment le *Kairos* refuse ce qu'il appelle la théologie de l'Église — pas celle de la NGK en fait — mais celle des Églises de langue anglaise qui prônent la réconciliation par la non-violence. Aussi la critique est-elle facile à l'encontre d'Églises effarouchées par la situation explosive et qui voudraient bien que les chrétiens redeviennent tous frères. Le *Kairos* considère, quant à lui, que le conflit sud africain n'est pas un malentendu historique qu'on pourrait lever en se parlant, mais «la lutte entre la justice et l'injustice, le bien et le mal, Dieu et le diable»¹⁵. Sans doute, mais est-il raisonnable de penser que des humains, fussent-ils opprimés puissent traiter un tel

conflit à ce niveau et en ces termes ? Plus encore le *Kairos* demande aux Blancs la repentance en déclarant que « l'enseignement biblique sur la réconciliation et le pardon est très clair : personne ne peut être pardonné et réconcilié avec Dieu à moins qu'il ou qu'elle ne se repente de ses péchés »¹⁶. Là encore, outre que cette lecture d'une réconciliation avec Dieu octroyée au terme d'une démarche humaine est discutable, comment imaginer un seul instant qu'un peuple, un pays, un gouvernement qui se sentent assiégés et en péril et se croient dans leur bon droit, capitulent dans des termes religieux (repentance, péché, etc.) qu'il connaît fort bien, mais qu'il n'utilise pas de la même manière que ceux qui les lui jettent à la figure. C'est le dialogue de sourd assuré, plus encore, c'est le blocage garanti quand on lit dans la troisième partie du *Kairos* que la sortie d'Israël du pays d'Égypte est une histoire de libération de l'oppression et que Dieu, puis Jésus, prennent le parti des opprimés. Sans doute, mais quand on sait que les Afrikaners ont fait exactement la même lecture de ce récit en se l'appliquant à eux-mêmes et que l'on voit qu'il n'est en rien montré dans le *Kairos* que cette appropriation de la libération par un autre peuple que l'Israël biblique porte en germe de graves distorsions des textes bibliques, on peut craindre que ce genre de document n'avance à rien. Disons en quelques mots que c'est un texte militant, porteur d'une théologie prescriptive et d'une ecclésiologie de la ligne de conduite qui pousse les pauvres au sacrifice de leur vie et veut amener les riches devant un grand tribunal. Est-ce vraiment ce dont l'Afrique du Sud avait besoin dans les années 1980 ? On peut en douter. Toujours est-il que la NGK rejeta le *Kairos* comme « une utilisation fallacieuse du Christ à des fins politiques »¹⁷, ce qui était bien la réalité.

— **La position d'un théologien afrikaner, David Bosch.** Je voudrais faire droit à une position prise cette même année 1985 par David Bosch, un théologien afrikaner non conformiste, professeur de missiologie à la Faculté de théologie de l'Université de Pretoria. Invité à faire une conférence dans le cadre d'une initiative pour la réconciliation organisée par les Églises, Bosch édicta douze thèses sur les exigences de l'obéissance dans le processus de réconciliation¹⁸. Après avoir avoué les réticences qu'il avait eu d'accepter cette conférence du fait qu'il appartenait au camp des accusés et que, de sa part, parler de réconciliation pouvait être compris comme une mystification, il tente de montrer que tous les Sud-Africains sont prisonniers de leur histoire et que tous sont mis au défi — s'ils se réclament du Christ — de se présenter comme des « prisonniers de l'espérance » selon la formule du prophète Zacharie adressée aux captifs juifs qui attendaient leur libération (Zach 9, 12).

C'est donc en assumant ensemble les fautes et les grandeurs de leur histoire que tous les Sud-Africains pourront la transformer et marcher à la rencontre de leur espérance. Mais il note qu'ils sont actuellement opposés les uns aux autres au nom de deux Christ différents, tous deux très « musclés ». Et si l'un de ces Christ devient plus fort que l'autre, ce dernier se muscle encore plus et c'est l'escalade de la violence au nom même du Christ, ce qui est scandaleux. Implicitement Bosch décrit là un des aspects des théologies inversées des deux camps qui s'affrontent au nom des mêmes principes. Il désire aider ces camps à sortir de leur affrontement stérile. « Si le Christ devient un Christ musclé — écrit-il —, il n'est plus l'homme du Calvaire : la marque des clous disparaît dans l'épaisseur de sa puissance »¹⁹. Ainsi peut-il aborder les conditions d'une réconciliation qui ne soit pas « à bon marché » — selon la formule de Bonhoeffer — mais qui atteigne les aspects de l'existence, qui touche au plus profond de chacun, aspects auxquels il est difficile et pourtant indispensable de renoncer. Pour les Afrikaners, il s'agit d'un certain nombre de privilèges et il annonce que déjà certains consistoires de la NGK commencent à confesser leur culpabilité devant l'incompatibilité du système d'apartheid avec les principes bibliques d'amour et de justice du prochain. Et il s'écrie : « Voici le processus engagé. Priez pour nous qu'il prenne de la vitesse ! »²⁰. Enfin il développe le thème d'une réconciliation comme don de Dieu, qui admet que les humains ne peuvent compter sur leurs propres forces pour se réconcilier. Mais il fait le pari que des chrétiens déjà au bénéfice de la réconciliation en Christ doivent pouvoir être facteurs de ponts entre les hommes dans la société.

Quelques années passèrent. Fin 1989 le réformiste afrikaner Frédéric de Clerk est élu président de la république par un collège électoral qui ne comprend pas encore de Noirs. Peu de temps après il lève l'état d'urgence, autorise l'ANC et, en février 1990, libère Nelson Mandela emprisonné depuis 1962. Il s'engage ainsi dans un programme de démantèlement total de l'apartheid. Au même moment le Synode de la NGK de 1989 admet, pour la première fois officiellement, que justifier l'apartheid en s'appuyant sur la Bible est un péché. Mais de quel ordre est ce péché ? Herméneutique ou spirituel ? Il semble que le terme doive être compris dans les deux sens : l'apartheid est le produit d'une erreur herméneutique historique et de ce fait il est une hérésie, c'est-à-dire une doctrine reconnue aujourd'hui injustifiable bibliquement et théologiquement. Mais c'est aussi une faute spirituelle, un péché en ce sens qu'ayant séparé les relations humaines au nom de la race, l'apartheid est contraire au principe biblique de justice et d'amour envers le



prochain. Ce sont donc ces termes de péché et d'hérésie qui sont repris pour dénoncer l'apartheid au cours d'une conférence réunissant 80 Églises d'Afrique du Sud en novembre 1990.

— **La déclaration de Rustenburg (Transvaal).** Les Églises du SACC auxquelles s'étaient joints une délégation de la NGK et un représentant du président de Clerk déclarent : « Nous confessons notre péché et reconnaissons notre rôle hérétique dans la politique de l'apartheid qui a causé une souffrance si grande à tant d'habitants de notre pays. Nous dénonçons l'apartheid pour son intention, sa mise en application et ses conséquences comme politique du mal. La pratique et la défense d'un apartheid qui aurait été bibliquement et théologiquement légitimé est un acte de désobéissance à Dieu, un reniement de l'Évangile de Jésus-Christ et un péché contre notre unité en l'Esprit Saint »²¹. Il est aisé d'imaginer que cette déclaration ne passa pas comme une lettre à la poste et suscita des remous dans les paroisses de la NGK quand elle leur fut communiquée ; mais elle ne provoqua aucun schisme. En fait elle tombait à un moment où l'apartheid était en train d'être aboli, et elle utilisait un langage ayant certes des conséquences politiques, mais très différent de celui du *Kairos* parce qu'il s'adressait à la conscience de chaque chrétien : le souci des victimes de l'apartheid y tenait une grande place et une demande de pardon à Dieu et aux prochains était clairement formulée. Elle considère que les chrétiens ont été lents à reconnaître leur péché et que ce c'est ce qui a conduit l'État lui-même à se tromper. Elle invitait chacun à renoncer au péché du racisme omniprésent dans les esprits et les structures. On peut évidemment trouver cette déclaration très culpabilisante, mais sans doute put-elle être mieux reçue par des réformés que le discours militant du document *Kairos*. En fait elle disait en filigrane que les Sud-Africains sont tous malades de l'apartheid et un appel était lancé à un travail simultané de prière et de réparation. C'est exactement la position que Bosch avait développée quelques années auparavant.

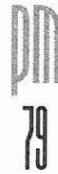
C'est dans ce contexte qu'en 1994, au terme de premières élections multiraciales, Nelson Mandela est nommé président de la république. La même année le synode de la NGK s'intitule « synode de la réconciliation » ce qui montre, si besoin était, que les événements politiques et ecclésiastiques continuent de marcher de pair dans ce pays. La NGK entreprend alors sa propre auto-critique. Dans un document de près de 80 pages diffusé en juillet 1997, elle admet les erreurs commises afin de ne pas les répéter, demande pardon pour avoir mal interprété la parole de Dieu. Elle explique quelles ont été les relations complexes entre l'Église et l'État entre 1960 et 1994 et réhabilite les quelques mem-



bres de la NGK qui l'avait quittée tel que le pasteur Beyers Naudé banni par le gouvernement sud africain de 1977 à 1984 pour avoir adopté des positions anti-apartheid. Selon Gilles Teulié ce document avait aussi pour but d'éviter que la NGK ne comparaisse devant la Commission Vérité et Réconciliation créée par une loi de 1995 et inscrite dans un post-scriptum de la Constitution de 1996²². En fait la NGK se ravisa et se présenta, comme toutes les autres institutions du pays hormis l'armée qui refusa, devant la commission en novembre 1997. Le pasteur Freek Swanepoel qui la représentait énuméra les erreurs de son Église, réitéra sa demande de pardon et précisa qu'il faisait partie d'une Église qui souhaitait continuer de se réformer à travers l'étude de la parole de Dieu. C'est à l'œuvre de cette Commission Vérité et Réconciliation que je consacre la troisième et dernière partie de cet exposé.

Après l'apartheid, un processus de réconciliation

Intituler une Commission «vérité et réconciliation» peut être, d'un point de vue théologique, une prétention soupçonnable. N'est-ce pas Dieu qui est vérité et Christ qui est réconciliation ? S'approprier ces termes au niveau anthropologique, n'est évidemment ni défendu ni impossible, mais dangereux et risqué et le débat qui a surgi en Afrique du Sud à propos du titre même de cette commission est significatif de certains dérapages possibles. En effet, le parti national de Frédéric de Klerk et la NGK voulaient une commission de réconciliation incluant l'amnistie des crimes commis. L'ANC voulait une commission de vérité permettant aux victimes de faire toute la lumière sur les horreurs subies. Le résultat de discussions difficiles entre les deux parties fut la constitution d'une Commission vérité et réconciliation dont la présidence fut confiée à l'ancien archevêque anglican Desmond Tutu et la vice-présidence au professeur Alex Boraine vice-président laïc de l'Église méthodiste d'origine britannique. Deux autres pasteurs participèrent à cette commission, Bongani Finca un réformé Xhosa et Khosa Mgojo un méthodiste zoulou. La commission fut par ailleurs composée de six avocats, trois médecins, un spécialiste de la médiation, deux psychologues assistés de trois cent quarante permanents répartis dans toutes les régions pour organiser les audiences. L'équilibre social, politique, ethnique et religieux était donc respecté. On notera le rôle éminent confié aux représentants d'Églises sauf qu'aucun d'entre eux n'était issu de la NGK proprement dite... Certains Afrikaners critiquèrent cette composition.



Desmond Tutu explique dans son livre *Il n'y a pas d'avenir sans pardon* que trois formules se présentaient à l'Afrique du Sud, soit un procès du type Nuremberg, soit une amnistie générale, soit une solution d'amnistie accordée à titre individuel en échange d'aveux complets relatifs aux violations graves des droits de l'homme²³. Les deux premières solutions furent écartées, parce que soutenues, l'une par l'ANC et l'autre par le Parti national, elles remettaient les adversaires face à face. De plus l'option « tribunal » supposait que l'une des parties soit en mesure de l'emporter sur l'autre et que le système judiciaire du pays soit en mesure d'organiser et de mener à bien un tel procès. Or ces deux conditions n'étaient pas réunies et on ne voulut pas les réunir. Quant à l'option « amnistie générale » consistant à passer l'éponge, il ne pouvait être question qu'elle soit collective et automatique, car cela aurait consisté à organiser l'amnésie générale du pays. La troisième solution retenue confiait alors le mandat légal suivant à la Commission vérité et réconciliation :

- dresser un inventaire aussi complet que possible des atteintes graves aux droits de la personne humaine commis entre 1960 et 1994 ;
- mettre en place l'indemnisation des victimes de sévices ou indemniser leurs proches ;
- permettre aux auteurs d'abus graves de demander l'amnistie, c'est-à-dire l'exonération de toute poursuite pénale ou civile, à condition qu'ils fassent des aveux complets de leurs actes et que ceux-ci aient été commis pour des raisons politiques.

Sur quelles bases anthropologiques voire théologiques le choix de la solution a-t-il été fait ? Voici les arguments tels qu'ils ressortent des livres de Desmond et de Sophie Pons *Apartheid, l'aveu et le pardon* et d'un article de Théo Schneider, un missionnaire suisse ayant passé 40 ans en Afrique du Sud intitulé « exorciser la violence »²⁴. Je donnerai mon propre avis sur la question en conclusion de cette présentation en fonction plus précisément de l'histoire de l'apartheid que j'ai rappelée :

1 — Les Sud-Africains, parce qu'ils s'étaient en quelque sorte reconnus citoyens d'un même pays après l'abolition de l'apartheid, ont voulu prendre en main leur propre destinée et ne pas confier l'investigation des atteintes graves aux droits de l'homme à une instance extérieure, internationale. Certes le Conseil de sécurité de l'ONU ne l'exigea pas, et il aurait été mal venu que l'ANC parvenu au pouvoir la demande. Mais l'habileté politique de Mandela et la place internationale forte de l'Afrique du Sud n'expliquent pas tout. La Commission



établit des atteintes graves aux droits de l'homme des deux côtés, 46 696 en tout dont 25 838 attribuées aux forces de sécurité. Le reste se répartit entre les organisations politiques pro et anti-apartheid, ces dernières n'étant pas épargnées par la commission, même si un quart environ des atteintes leur sont attribuées.

2 — Le but de la Commission était d'éviter deux écueils : la chasse aux sorcières avec le risque de vengeance et de représailles sans fin, et l'amnistie à bon marché. Entre ces deux extrêmes, la commission s'est engagée dans un processus lent et fort complexe de (*Deep Remembrance*). Il est devenu au fil des auditions un lieu où chacun a pu dire publiquement, devant témoins, sa vision des faits, sa part de vérité en quelque sorte. Comme il ne s'agissait pas de punir, mais de restaurer la dignité de chacun par la reconnaissance des torts subis et d'envisager des réparations, la commission compta sur un effet à terme de catharsis et de guérison collectives.

3 — Selon Desmond Tutu, ce processus était possible dès lors qu'il s'appuyait sur deux ressources essentielles : une jurisprudence africaine traditionnelle et une approche théologique de la violence. Voici ce qu'il écrit concernant une forme de justice réparatrice qu'il trouve dans la culture traditionnelle bantoue : « dans ce contexte-là, le but recherché n'est pas le châtement ; en accord avec l'*ubuntu* (mot difficilement traduisible qui signifie sens de l'humain, fraternité, responsabilité partagée), les préoccupations premières sont la réparation des dégâts, le rétablissement de l'équilibre, la restauration des relations rompues, la réhabilitation de la victime, mais aussi celle du coupable auquel il faut offrir la possibilité de réintégrer la communauté à laquelle son délit ou son crime ont porté atteinte »²⁵. Plus loin il écrit : « On serait en droit d'ajouter que les tenants de l'apartheid eux-mêmes ont été victimes de la violence du système qu'ils ont mis en application et soutenu avec tant de zèle, ce qui va à l'encontre de l'indifférentisme éthique et plaide en faveur du concept d'*ubuntu*. L'humanité de ceux qui ont commis les atrocités générées par l'apartheid, et celles de leurs victimes s'entrelaçaient, que cela leur plaise ou non. J'ai souvent dit que l'opresseur se désuhumanisait tout autant, sinon plus, qu'il ne déshumanisait l'opprimé, et beaucoup de Sud-Africains blancs pensaient que c'était le dernier slogan, provoquant et destiné à susciter la haine, imaginé par Tutu »²⁶. Cette dernière remarque introduit la question : « que faire de celui qui ne répond pas à la convocation de venir se confesser devant ce que la critique a nommé ' la commission klee-nex', car il y en a eu ? ». Eh bien la justice normale s'appliquait à eux. Un des plus célèbres fut Pieter Botha, ancien président de la républi-

que, que Desmond Tutu tenta de persuader de se présenter devant la Commission au terme de plusieurs visites pastorales. Il n'y parvint pas et Botha demeura très arrogant. Celui-ci fut condamné à une peine de prison avec sursis et un forte amende, mais le jugement fut cassé pour vice de forme.

4 — J'en viens à l'approche théologique de la violence proposée par Desmond Tutu. Cet homme est d'abord un pasteur et c'est à ce titre qu'il a donné sa marque visible au travail de la Commission vérité et réconciliation. Il raconte dans son livre comment il a ouvert la première séance de la Commission par une prière implorant sur les victimes comme sur les auteurs de l'apartheid la miséricorde et le pardon de Dieu²⁷; comment après chaque séance, il participait avec quelques-uns de ses collaborateurs à un service de Sainte Cène; comment enfin il rendit des visites pastorales à plusieurs personnages clefs de l'ancien régime comme à ceux du nouveau régime. Tutu est aussi docteur en théologie et vétéro-testamentaire ce qui a son importance dans le contexte protestant sud-africain si marqué par les grands mythes de l'Ancien Testament. Tutu part lui aussi des récits de l'AT, celui de Genèse 1 où la création de l'homme à la ressemblance de Dieu lui paraît un argument anti-raciste par excellence dès lors que l'*imago Dei* est au fondement de la dignité de toute personne humaine. Celui de Genèse 3, où l'homme est exclu du jardin d'Eden, récit qui lui permet de méditer sur le processus de désobéissance humaine devant Dieu et du rejet de la responsabilité de sa faute sur l'autre. Mais il ne revient jamais sur les textes de l'Exode qui ont fondé la saga afrikaner. C'est aux théologiens réformés et à leurs Églises qu'il revient de revisiter ces textes. C'est plutôt vers les figures de Job puis du Christ qu'il se tourne, le bon berger à la recherche de la brebis égarée comme figure de celui qui s'est perdu, qu'il se soit trompé de chemin en soutenant l'apartheid ou qu'il ait été une victime qu'on a fait disparaître pour la torturer. L'horizon de la crucifixion de Jésus entre deux voleurs dont l'un se repent et l'autre pas, l'amène à ce commentaire: « nul ne peut affirmer qu'untel ou untel est damné car aucun d'entre nous ne sait si, au tout dernier moment, le pécheur le plus endurci ou le pire des scélérats ne se repentira pas, et si Dieu, qui est essentiellement miséricordieux, ne lui accordera pas le pardon »²⁸.

Il est clair que, selon Tutu, le pardon n'est pas donné par la Commission vérité et réconciliation qui n'est pas une commission d'absolution. En revanche elle met les gens sur la voie du pardon, demandé aux victimes mais reçu de Dieu seul dès lors que la parole libérée permet d'avancer sur un chemin de repentance. Mais l'issu est incertaine. En

effet plusieurs cas sont cités de tortionnaires venus reconnaître leurs agissements mais qui n'ont témoigné d'aucun remords ni formulé aucune requête de pardon aux familles concernées. La Commission peut alors transférer ces cas à la justice et proposer aux victimes ou à leur famille un type de réparation symbolique tel qu'une cérémonie du souvenir. C'est ainsi que le relais du travail de la Commission «vérité et réconciliation» a pu être repris par des associations et notamment les Églises qui ont imaginé une liturgie de réconciliation afin, dit l'introduction à cette liturgie «d'aider nos pasteurs, nos prêtres et nos paroissiens à se présenter devant Dieu dans un esprit de repentance, afin de recevoir de lui le pardon et pour faire l'expérience de la réconciliation avec lui et avec leurs proches au sein même des communautés locales»²⁹.

Conclusion

Ce que Théo Schneider nomme «les limites du processus de réconciliation» en Afrique du Sud et que nous venons de signaler avec le refus de certains de s'y conformer, ne doit pas être entendu négativement. Imaginer qu'un tel processus ne rencontrerait aucun obstacle serait une pure chimère et l'on peut être certain que nombre de personnes y ont échappé aux aveux emportant avec elles à tout jamais dans le remords ou la bonne conscience des actes que la justice des hommes réprouverait sans doute. Ce qui est déjà extraordinaire, c'est que dans ce grand pays qu'est l'Afrique du Sud, on ait réussi à passer d'une situation de guerre civile et de réprobation mondiale à un processus de pacification et de réintégration mondiale. Tout cela se déroule néanmoins sur fond de crise sociale grave, du fait de l'inégalité, de la pauvreté, de la maladie telle que le sida, fléaux qui touchent encore une grande partie de la population noire. Mais ce qui me frappe dans cette situation, c'est l'abandon — du moins officiellement — de deux chimères religieuses dont la poursuite et la confrontation auraient pu conduire ce pays vers plus de difficultés à l'instar de tant d'autres pays dans le monde. C'est, d'une part, l'abandon de la théologie du peuple vainqueur qu'avait adoptée les Afrikaners, même si elle leur a permis de se hisser au rang des grandes nations développées du monde, et c'est, d'autre part, l'abandon de la théologie du peuple opprimé qui transparaisait dans le *Kairos* et qui allait pousser le peuple noir opprimé dans la lutte armée et la vengeance de sorte que la guerre civile et le chaos auraient pu durablement s'installer dans le pays. Faut-il attribuer cette sagesse au fait que les protagonistes de ce conflit aient été en majorité des chrétiens ? Rien n'est moins certain. D'autres pays en



conflit voient les chrétiens s'opposer. Ce qui est certain en revanche c'est que le christianisme et plus particulièrement les Églises et la théologie protestante ont été au cœur du conflit et de ses propositions de résolution. C'est peut-être alors parce que tous ces chrétiens issus de la Réforme, les Afrikaners descendants spirituellement des huguenots et les Bantous des missionnaires, se sont souvenus que, devant Dieu, «il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni hommes ni femmes, ni Noirs ni Blancs mais des créatures réconciliées en Christ», qu'un chemin d'avenir s'est alors ouvert devant eux.

Dans l'Afrique du Sud de 1948

- Groupe africain (origine bantou = Zoulou, Xhosa, Tsonga, Sotho, Ngouni) : 8,5 millions soit 68 %
- Groupe afrikaner (origine hollandaise, française, allemande, britannique) : 2,6 millions soit 21,8 %
- Groupe métis (mélange des populations migrantes avec les premiers occupants les San = Bushmens et les Koï-koï = Hottentots) : 1,1 million soit 8,8 %
- Groupe asiatique (origine malaise et indienne) : 0,3 million soit 2,4 %

Dans l'Afrique de l'an 2000

- Groupe africain : 38 millions soit 74 %
- Groupe afrikaner : 7 millions soit 13,6 %
- Groupe métis : 5 millions soit 9,7 %
- Groupe asiatique : 1,3 million soit 2,5 %

Notes

¹ De nombreux livres et articles ont déjà été écrits sur le sujet. Signalons le dernier en date en français qui contient une importante bibliographie : Gilles TEULIÉ, «L'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud: une histoire du calvinisme afrikaner, 1652-2002», *Études théologiques et religieuses*, 77, 2002, p. 537-562.

² Ces chiffres indiqués par Pierre ALEXANDRE dans «Apartheid», *Le Monde non chrétien*, 41, 1957, p.38-47, sont extraits des documents du gouvernement sud-africain de l'époque (Commission pour le développement socio-économique de la région bantou). Il sont sans doute sous-estimés.

³ Cf. Joseph KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris : Hatier, 1972, p.334 et s.

- ⁴ Référence citée par Étienne KRÜGER, « Apartheid », *Le Monde non chrétien*, 12, 1949, p. 442-443.
- ⁵ Paul Kruger cité par Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, « La théologie noire sud-africaine », Paris : Le Centurion, 1987, p. 106.
- ⁶ Gilles TEULIÉ, *op.cit.* p. p.553
- ⁷ Le programme de la Commission Tomlison est présenté par Pierre ALEXANDRE, *art.cit.*
- ⁸ *Ibidem*, p.45.
- ⁹ *Ibidem*, p.45.
- ¹⁰ Cf. « Le synode de l'Église hollandaise parle de l'apartheid », *Journal des Missions évangéliques*, 152, 1977, p.74-81.
- ¹¹ *Peuples... Théologiens de la libération*, Trois documents « Kairos » un défi pour l'Europe, Lyon : TEL/Cimade/Temps Présent/Cultures et Foi, 1990. Le document Kairos d'Afrique du Sud se trouve aux p. 11-36.
- ¹² *Ibidem*, p.13.
- ¹³ *Ibidem*, p.16.
- ¹⁴ *Ibidem*, p.17.
- ¹⁵ *Ibidem*, p.19.
- ¹⁶ *Ibidem*, p.20.
- ¹⁷ Cf. Gilles TEULIÉ, *art.cit.* p.558.
- ¹⁸ David J. BOSCH, « Processus de réconciliation. Douze thèses sur les exigences de l'obéissance », *Perspectives Missionnaires*, 18, 1989, p. 19-37.
- ¹⁹ *Ibidem*, p.26.
- ²⁰ *Ibidem*, p.33.
- ²¹ « La déclaration de Rustenburg » (extraits), *Mission*, 166, 1991/9, p.16.
- ²² Gilles TEULIÉ, *art.cit.* p. 559-560.
- ²³ Desmond TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris : Albin Michel, 2000, p. 21 et s.
- ²⁴ Sophie PONS, *Apartheid, l'aveu et le pardon*, Paris : Bayard, 2000.
- Théo SCHNEIDER, « Exorciser la violence. Originalité et limites du processus de réconciliation en Afrique du Sud », *Variations herméneutiques*, 16, 2002, p.63-73. Je remercie vivement Théo Schneider d'avoir relu et corrigé cet article.
- ²⁵ Desmond TUTU, *op.cit.* p. 59.
- ²⁶ *Ibidem*, p.105.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 115.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 88.
- ²⁹ Cette liturgie a été présentée par Henry Mottu dans Bernard KAEMPF (dir), *Rites et ritualités*, « Unrite de réconciliation en Afrique du Sud », p.45-64 ». Actes du Congrès de théologie pratique de le SITP – Strasbourg, 1998, Paris/Bruxelles/Québec : Cerf/Lumen Vitae/Novalis, 2000.

La liturgie au cœur de la mission¹

Un point de vue protestant

Jacques MATTHEY

Quand il entend «mission», tout citoyen d'un pays occidental francophone pense d'abord aux missions diplomatiques, techniques ou militaires qu'accomplissent certains de leurs concitoyens au nom des gouvernements ou d'agences spécialisées. Pour lui, les missionnaires envoyés par les Eglises relèvent d'une Histoire désormais révolue. Et quand il entend «liturgie», il l'associe à ce qu'il connaît éventuellement des rites des Eglises catholiques ou orthodoxes. Mais qu'on relie un terme à l'autre lui semble particulièrement étrange, surtout s'il est protestant. En revanche, si le premier terme de «mission» tombe dans l'oreille d'un ressortissant chrétien d'une autre culture, il aura spontanément une autre image de la mission, de son importance et de son actualité. Il aura aussi probablement une expérience plus enthousiasmante des célébrations chrétiennes. Mais l'association de «mission» et de «liturgie» le surprendra aussi, peut être pour d'autres raisons. Quels sens peut alors prendre ce titre pour l'homme et la femme d'aujourd'hui ?

Partie 1

Accents missionnaires protestants et rôle du culte

En milieu protestant, la mission peut être comprise ou vécue avec des accents assez différents. Je me propose d'en évoquer un certain nombre — de manière un peu rapide et synthétique — et d'envisager le rôle de la liturgie dans chacune de ces visions.

1. La mission comme plantation d'Eglises

La mission protestante peut avoir comme première priorité ou même comme accent exclusif l'**évangélisation** et la plantation d'Eglise. C'est



une des visions traditionnelles se référant à Matthieu 28 et encore très en vogue actuellement dans les milieux évangéliques conservateurs et pentecôtistes. Une Eglise en mission se devra d'envoyer des missionnaires au-delà des mers et par-delà les frontières culturelles pour annoncer l'Évangile à ceux et celles qui ne l'ont jamais entendu. Un culte avec rituel d'envoi sera pratiqué au moment du départ des missionnaires, probablement avec imposition des mains, intercession et Cène. Comme en Actes 13: 1-5, c'est la communauté locale qui s'associe ainsi à l'envoi et se sent représentée par les missionnaires. La liturgie d'envoi manifeste rituellement le fait que les personnes mises à part pour la mission sont considérées comme des ambassadeurs de la communauté. On est dans une ecclésiologie congrégationaliste.

Il arrive qu'au retour des missionnaires, une célébration permette la «réception» des envoyés et de leurs récits des merveilles que Dieu a accomplies à travers eux. Durant le temps de mission, l'Eglise ou la paroisse d'envoi pourra s'associer au travail par l'intercession et le soutien financier.

Dans le cadre de cette missiologie, qui met l'accent sur l'importance de la **conversion individuelle** des personnes touchées par le message, il est évident que le baptême au sens de rite d'entrée dans la vie chrétienne et signe du renoncement à une vie sous l'emprise du péché, prend tout son sens. En effet, le baptême est par essence un rite liturgique exprimant le résultat de la mission, l'incorporation de nouvelles personnes dans la communauté priante et célébrante. Malheureusement, la plupart des Eglises dites institutionnalisées ont fait du baptême une cérémonie de rassemblement familial de ceux qui, sociologiquement parlant en tout cas, appartiennent déjà à la communauté. Dans la liturgie de ma tradition, Matthieu 28 n'est lu que lors des baptêmes, qui la plupart du temps sont des baptêmes de nourrissons. Ainsi le texte a perdu toute sa signification missionnaire, de même que le rite d'ailleurs.

Cette première compréhension de la mission permet de mettre la communauté «liturgique» (terme que les défenseurs de cette position n'utiliseraient pas) d'envoi et la nouvelle communauté liturgique naissante en relation. Le but de la mission est en effet la multiplication de communautés liturgiques. En ce sens, la liturgie est le but premier de la mission, puisque celle-ci vise à la formation de nouveaux espaces où **des cultes chrétiens peuvent être célébrés**. Dans ce sens, la liturgie est au cœur de la mission, effectivement; car elle donne un cadre, se situant symboliquement au début et à l'aboutissement d'un mandat particulier.



Il faudrait se garder de ne comprendre l'idéal de multiplication de communautés de prière et de service que comme une visée missiologique de milieux ecclésiaux conservateurs en retard d'un ou de deux siècles. De très officielles déclarations du COE contiennent cette idée et l'intègrent dans leur démarche.²

Suite aux développements des années cinquante et soixante, la missiologie œcuménique a passé par de grandes transformations qui ont également modifié les perspectives et les objectifs de l'action missionnaire des Eglises liées au COE. Celles-ci se sont distancées très nettement des tentatives de « conquête » missionnaire perceptibles chez les adeptes de la première conception décrite ci-dessus.

2. La mission comme entraide et coopération entre Eglises

L'indépendance des Eglises dans les continents du Sud et l'intégration des sociétés missionnaires dans des structures d'Eglises au Nord ont fait évoluer la compréhension de la mission vers l'entraide et la coopération entre Eglises. Parfois le terme d'œcuménisme en est venu à prendre une signification identique à celui de mission. On a abandonné le terme de « missionnaire » pour le remplacer, dans le monde francophone, par celui d'« envoyé ». La mission ne se vit plus qu'en partenariat entre Eglises sous la direction de l'Eglise locale. Si, dans cette manière de concevoir la mission l'objectif de la création de nouvelles Eglises est pratiquement abandonné, les cérémonies liturgiques d'envoi au moment du départ des envoyés et celles de bienvenue à l'arrivée dans l'Eglise dite d'accueil sont maintenues. En effet, un envoyé part toujours au service d'une Eglise déjà existante. Des célébrations liturgiques ont également été imaginées pour le retour d'un envoyé ou d'une famille à la fin de leur mandat.

C'est dans ce modèle-là que le culte dit « missionnaire » pratiqué dans les paroisses traditionnelles en Occident prend toute son importance. En effet, le partenariat entre Eglises doit se nourrir liturgiquement à partir de célébrations plus ou moins régulières dans lesquelles il sera possible de faire le récit de la vie des chrétiens d'autres horizons, de rendre compte du mandat effectué et de placer le partenariat sous le regard du Christ. Dans ce second modèle missionnaire, la Sainte Cène devrait en principe être le cœur liturgique de tout partenariat, car elle exprime l'unité en Christ de chrétiens de tous horizons, mandatés et vivifiés par le même Seigneur en vue de la mission et du partage.



Pour que la théologie du **partenariat** puisse réellement être vécue en relation avec les rites fondateurs du christianisme, il faut qu'elle puisse être liée au renouveau liturgique dans les Eglises protestantes (ou plus particulièrement les Eglises de tradition réformée ou presbytérienne). Traditionnellement, en effet, celles-ci ne célébraient la Cène que rarement, et c'est incontestablement un des effets des rencontres œcuméniques que d'avoir renouvelé la réflexion sur ce sacrement dans les Eglises protestantes. Cependant, la missiologie du partenariat n'a pas toujours été vécue en lien avec les efforts de renouveau liturgique, à l'exception peut-être de l'expérience vécue dans certains cercles très engagés dans la lutte anti-apartheid. Dans ce cadre, en effet, des alliances – scellées rituellement – ont été établies entre communautés en Allemagne (principalement) et communautés en Afrique du Sud pour s'épauler mutuellement dans la lutte commune contre le racisme, ses causes et ses enjeux économique-politiques.

C'est également dans le cadre de la mission pratiquée comme partenariat que les Eglises ont pu adresser les critiques les plus vives et pertinentes les unes aux autres et pour une part les recevoir. Cela touche en particulier les relations entre Eglise et politique ou économie et le lien entre culte et culture. Je reviendrai sur ce dernier point plus tard.

3. La mission comme engagement dans l'humanisation des structures du monde

Une troisième approche de la mission a été développée plus particulièrement dans les années 60, sous l'influence à la fois de la découverte des causes structurelles des injustices et des oppressions et d'une théologie prenant la sécularisation très au sérieux, au point de défendre une anthropologie non religieuse. L'expression classique de cette approche se trouve dans le processus d'étude dit «Vers une Eglise pour les autres» ou «La structure missionnaire de la communauté». Selon cette manière de voir, la mission de l'Eglise n'est autre que d'envoyer les laïcs dans le monde travailler, œuvrer, s'engager, tant à travers leur profession que leurs solidarités politiques, afin que le monde soit transformé et s'oriente vers la paix, la justice et la sauvegarde de la création. La mission, c'est l'engagement dans l'humanisation des structures du monde, rejoignant Dieu où Dieu se trouve déjà, un Dieu qui est lui-même en mission. Le culte est le lieu de formation des laïcs, éventuellement même le lieu de débat sur des options politiques, le lieu d'équipement pour l'engagement dans une diaconie politique. La liturgie est au cœur de la mission dans le sens du texte de Romains 12:2 où Paul

exhorte les Romains à « s'offrir (eux-mêmes) en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel. » Cette formulation de Paul ouvre la partie essentielle de sa lettre consacrée à ce qu'est la mission pour les chrétiens de la génération post-apostolique. Dans la plupart des lettres pauliniennes sur la mission, l'accent porte sur la vie dans le quotidien du travail, de la famille, des relations de voisinage. Certes, chez Paul, on ne saurait dire que l'importance donnée au quotidien remplace ou surpasse celle de la communauté de louange et d'intercession, comme cela a été le cas dans certaines tendances du protestantisme occidental durant la période dite « moderne » de l'histoire contemporaine.

Bien des théologiens se réfèrent au mot liturgie en rappelant qu'il est issu de deux termes grecs, celui de *laos*, peuple, et celui d'« œuvre » (*ergon*). Dans cette vision missiologique-là, c'est l'engagement politique et social lui-même qui est liturgie, œuvre du peuple. La liturgie est donc effectivement au cœur de la mission. Dans les expressions extrêmes de cette théologie, la prière ou une parole de référence au Christ, l'existence d'une communauté liturgique, ne sont même pas nécessaires, car le Christ est déjà présent dans le monde, et louange lui est rendue par l'action (référence à Mt 25). Parmi les manifestations de cette manière d'envisager la mission, on peut relever les cultes de longue veille célébrés à l'occasion d'événements politiques ou sociaux importants.³ Durant toute une nuit, souvent des jeunes se réunissent, prient, font des gestes symboliques, dorment, dans une Eglise. C'est une longue veille rythmée par des moments liturgiques à intervalles réguliers. A l'extérieur de l'Eglise, des banderoles ou des stands informent les passants ou la presse sur les sujets politiques en jeu. Dans un tel cas, le culte a la fonction de ressourcement pour les militants, de protestation auprès de Dieu, mais surtout de protestation et de dénonciation publique — prophétique — d'une injustice locale ou mondiale. La liturgie est alors au cœur de la mission prophétique.



4. La mission et les célébrations interreligieuses

Les protestants qui vivent dans des milieux où ils rencontrent des adeptes d'autres convictions religieuses peuvent de moins en moins ignorer la question du **dialogue interreligieux**. Dans l'ensemble du débat entre mission et dialogue, une des questions les plus difficiles est celle des célébrations interreligieuses. Dans une conception de la mission s'exerçant dans le dialogue et la coopération avec des hommes et des femmes de toute religion, la place de la liturgie est une question

cruciale. Cette question provoque des débats passionnés, même dans les milieux par ailleurs favorables au dialogue dans la vie quotidienne (travail, voisinage), à la coopération pour la justice et la paix (domaine sociopolitique) et au témoignage réciproque quant à la foi et l'espérance (dialogue théologique). Placer la liturgie au cœur de la mission conçue comme dialogue présuppose une option théologique ouverte quant à la possibilité ou même la probabilité d'une action salvatrice de Dieu et d'une présence du Christ ou de l'Esprit auprès d'hommes et de femmes de toute religion. Ce choix présuppose aussi une missiologie qui reconnaît que Dieu ne pose pas de conditions fondamentales pour écouter ou recevoir une prière humaine de quelque origine que ce soit. Cette option est sous-tendue par une théologie qui admette qu'on puisse prier en même temps, dans un même lieu et pour une cause identique avec des personnes ne partageant pas du tout les mêmes principes que nous. La question doit pour le moins être mentionnée quand on évoque des liturgies interreligieuses. En effet, dans certaines traditions chrétiennes, le préalable à toute prière commune est un accord sur les principes de foi, même entre chrétiens. Mais de manière générale, l'engagement chrétien dans de telles célébrations dépend du contexte politique, de l'attitude des autres et des options théologiques.

Il convient de toute manière de clarifier l'objectif de la prière ou de la célébration interreligieuse. Il peut s'agir de l'invitation d'une communauté par une autre. Le cadre est alors clair, le déroulement suit les règles de la communauté qui reçoit et se déroule dans son lieu de culte. Il peut s'agir d'une célébration préparée et organisée en commun, avec des prières consécutives ou simultanées (mais dans des lieux adjacents), par exemple pour la paix ou pour éviter une guerre. Il peut s'agir d'une célébration à caractère hybride, mais avec un cadre communément accepté (comme le service de deuil qui suit une catastrophe aérienne). Les prières ou célébrations entièrement syncrétistes, dans lesquelles rites, intervenants, symboles et significations sont totalement mélangés, semblent difficiles à justifier, même dans une perspective très ouverte.

La Fédération des Eglises protestantes de la Suisse (FEPS) avait donné des recommandations pratiques aux Eglises suisses à ce sujet en insistant sur deux points essentiels :

- La prière interreligieuse doit se caractériser par la clarté de sa structure et de son déroulement, afin d'être intelligible pour tous les participant-e-s si possible.

- D'autre part, elle doit respecter l'identité des différentes religions représentées.⁴

Comprenant une telle prière comme une contribution à la coexistence sociale, la FEPS recommande que ce soient les problèmes préoccupant une société multiculturelle et multireligieuse qui constituent les thèmes de telles prières : racisme, réconciliation, garantie de la paix, intégration des minorités, crises écologiques, etc. Dans de telles célébrations, les adeptes des différentes religions regarderont et écouteront les autres prier. Cette attitude a une triple fonction : elle est signe du respect de la foi de l'autre, l'expression d'un souci commun (par exemple pour la justice) et aussi la manifestation de la distance qui sépare les différentes religions. Il convient d'être particulièrement attentif au fait que des paroles, des signes, des rites et des gestes apparemment comparables et compatibles peuvent prendre des significations très différentes selon les cultures et les religions.

Malgré ses limites, le témoignage public donné par des célébrations interreligieuses ne doit pas être sous-estimé. Très souvent, elles font l'objet de transmissions TV et de commentaires avec photos dans la presse. Il y a donc incontestablement un message symbolique qui est transmis – et en ce sens une mission – qui va dans le sens de la coopération, de la préoccupation commune, de la reconnaissance de l'humanité commune devant l'Absolu, que ce soit à l'occasion d'un événement tragique affectant chacune et chacun dans son humanité ou d'une célébration de reconnaissance de toute une population. De plus, dans un temps de globalisation et de crispations identitaires, ce peut être une contribution importante à la reconnaissance mutuelle : on se respecte suffisamment pour prier en même temps dans un même lieu.

Il y a également des occasions plus intimes et peut-être plus authentiques encore, où la prière commune surgit d'un accompagnement réciproque dans la durée ou du partage de soucis, de dangers, de joies et d'espairs. Cette prière, souvent d'ailleurs organisée dans un lieu clairement religieux, mais relativement « neutre » au niveau des symboles, pourra aller jusqu'à être commune, si la signification et les limites de l'événement sont clairs pour les participants. Dieu sous ses différents visages saura dans ce cas précis reconnaître ses enfants si différents, mais partageant des soucis, souffrances et espoirs communs.



5. La mission comme présence monastique

Un dernier modèle missionnaire est celui de la mission comme **présence** rayonnante ou lumineuse. Il remonte également aux temps bibliques, mais il est revenu sur le devant de la scène missiologique protestante suite aux contacts étroits avec les catholiques et les orthodoxes depuis les années 60. En effet, les protestants ont toujours conçu et continuent à concevoir la mission comme un travail à accomplir, un effort, un dé-centrage, un déplacement ou une forme de solidarité. Etre en mission, c'est « faire » quelque chose, c'est en quelque sorte, justifier sa vocation par des œuvres. La tradition monastique et orthodoxe insiste sur le rôle missionnaire de la communauté par **sa simple existence et son adoration**. Par le simple fait qu'elle soit célébrée, la liturgie résume la mission de Dieu depuis la création jusqu'à l'accomplissement de toutes choses ; elle incarne et proclame le drame cosmique. Cette conception a des fondements théologiques, mais elle est également issue de siècles de vie sous des régimes extrêmement restrictifs en matière d'activités missionnaires comme le témoignage ou la diaconie.⁵ Je prétends que même pour une théologie missionnaire protestante, cette conception de la liturgie comme cœur de la mission de l'Eglise locale est particulièrement actuelle et porteuse d'avenir, à condition de la lier consciemment et étroitement à l'une des autres fonctions évoquées ci-dessus.

En résumé, on peut dire que pour les traditions chrétiennes à fort héritage liturgique, il faut insister sur l'importance de la « liturgie **après** la liturgie » selon la belle formule créée par le professeur Ion BRIA.⁶ Pour nous protestants, nous devons redonner à la liturgie sa place **au cœur** de la mission en reconnaissant combien il est capital qu'il y ait une « liturgie **avant** la liturgie », c'est-à-dire que l'homme ou la femme engagés dans le monde puisse périodiquement et en des lieux communautaires définis se tenir devant Dieu, faire l'expérience de la communion en Christ et du pouvoir guérissant de l'Esprit dans le cadre de célébrations culturelles où la mission de Dieu dans son ensemble est résumée, synthétisée et projetée à la face de tous et du monde.



Partie II

La liturgie avant la liturgie

Il n'y a pas que l'engagement

Il n'est pas possible de développer une missiologie systématique de la liturgie dans le sens de la mission dans le sens du titre de cette partie II. J'évoquerai seulement quelques éléments qui devraient être pris en considération si l'on veut mettre en relation mission et culte d'un point de vue protestant. Dans cette optique, il n'y a pas que l'engagement, il y a aussi l'adoration ainsi que la complainte communautaire (*coram deo*) et face au monde.

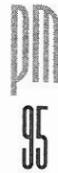
Le programme ou la vision d'Esaië

Le COE n'est pas connu pour des prises de position fortes à propos de l'évangélisation. Habituellement, l'accent des travaux œcuméniques porte beaucoup plus sur l'éthique sociale et politique. Toutefois, nous venons de rééditer un petit ouvrage dû à la plume d'un des missiologues les plus créatifs que j'aie connu dans les milieux œcuméniques, un laïc chinois, Raymond Fung. Il a été secrétaire pour l'évangélisation au COE à la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt dix. Sans entrer dans les détails, je résumerai sa démarche par trois éléments essentiels de ce qu'il appelle en anglais *The Isaiah agenda*.⁷ L'approche de Fung reste marquée par l'époque de sa rédaction et notamment par ses préoccupations d'écouter les expériences de communautés de base urbaines ou rurales dans les contextes des périphéries du monde, que ce soit au Nord ou au Sud. Il reste néanmoins que son approche peut inspirer une vision missionnaire pertinente également pour le XXI^e siècle et d'autres contextes, en particulier dans le cadre d'un monde dominé par une forme particulière de mondialisation économique libérale.

Dans cet opuscule, il est question de partenariat, de célébration, de sùivance.

1. Le partenariat avec ses concitoyens

Le partenariat est **coopération** avec les voisins, les habitants du même quartier ou du même bidonville. Le projet d'Esaië, c'est que les enfants ne doivent pas mourir, que les vieux puissent vivre dans la dignité, que ceux qui bâtissent des maisons puissent y vivre et que ceux qui plantent des vignes ou des champs puissent en goûter les fruits. C'est le



minimum de ce que Dieu souhaite pour tous les humains, un programme qui n'est pas le ciel ou le paradis et qui peut être partagé par nombre d'autres personnes. Il s'agit de la satisfaction des besoins essentiels. Chacun peut contribuer, selon ses forces, à un tel programme (Es 65: 20-23).

2. La plainte communautaire et l'adoration

Par un engagement commun et constant avec d'autres dans le sens d'une telle vision, chrétiens et personnes éloignées de l'Eglise peuvent apprendre à se connaître et l'Eglise sortir de l'anonymat. Mais un tel engagement est parsemé d'obstacles apportant son lot de joies, mais aussi de peines et de souffrances, voire le martyre. Il ne peut être réellement assumé dans la durée et avec constance sans que ces joies, ces peines, ces frustrations et ces souffrances soient portées devant Dieu, c'est-à-dire offertes à Dieu. Selon Fung, le culte ou la célébration liturgique est indispensable à tout engagement de ce type. Sur ce point, il place l'accent exactement au même endroit que l'avaient fait ceux qui, à la fin des années quatre-vingt juste avant la Conférence missionnaire de San Antonio, avaient relu les résultats du processus d'étude sur « Vers une Eglise pour les autres ». Ils remarquaient qu'un des grands défauts de cette étude avait été de négliger les besoins spirituels des individus en général et des militants en particulier.

Un culte est également une occasion d'inviter des camarades militants, même s'ils ne partagent pas la même foi. Si on lutte ensemble, pourquoi ne pas participer ensemble à un culte qui accompagne cette lutte. Toutefois Fung insiste sur le fait que le culte n'est pas à considérer comme un instrument d'évangélisation ou un événement d'évangélisation. Il considère cette célébration comme l'expression d'une communauté. On peut y inviter d'autres personnes et l'événement pourra avoir un effet sur elles, mais ce n'est pas son objectif. C'est parce qu'**elle est liturgie** que la liturgie pourra être mission, pas parce qu'elle a été organisée et prévue spécialement à cet effet.

3. Un appel à devenir des disciples

Le troisième élément de la vision est l'invitation à devenir disciples. Cette invitation peut être lancée quand, dans le parcours commun avec d'autres, le moment semble opportun et qu'une personne semble ouverte à recevoir un nouveau message. Dans un tel cas, il ne suffit pas d'énoncer une invitation générale à croire en Christ. Il faut adresser un



message personnalisé à son compagnon de lutte, à son voisin, à sa voisine, à son collègue de travail et cela de la part du Christ.

Pour Fung, les trois éléments ne doivent pas nécessairement être pris dans cet ordre chronologique précis exposé de manière un peu dogmatique. Toutefois, ajoute-t-il, l'ordre indiqué a un sens. Notre mandat n'est pas de « convertir » qui que ce soit. Notre mandat est d'œuvrer dans le sens du programme d'Ésaïe, d'apporter tout cela devant Dieu dans la célébration liturgique, puis d'inviter à la suite. Le reste relève du Seigneur.

Dans ce programme missionnaire, la liturgie se trouve au cœur de la mission, à la fois, parce qu'elle est au centre des trois démarches, mais aussi parce que l'engagement en solidarité avec les voisins et les concitoyens relève du culte offert par les chrétiens à Dieu dans la vie de tous les jours (cf. Rm 12) Pour être au cœur de la mission, une liturgie ne doit pas pour autant avoir des caractéristiques missionnaires précises. Elle sera simplement liturgie, œuvre du peuple en réponse à Dieu, louange, prière, communion reçue et offerte. En cela, elle signifie la mission de Dieu dans et pour le monde.

Culte et cultures

A ce point de la réflexion, je souhaite évoquer la relation entre culte et cultures d'un point de vue protestant. Le problème est particulièrement aigu en ce sens que traditionnellement, la missiologie protestante avait une approche des cultures et des religions plus critique que la théologie catholique. Comme nous venons de le voir avec les thèses de Fung, et comme l'expérience le montre dans le monde entier, une évangélisation si bien conçue soit-elle n'aboutit à aucun résultat digne de ce nom si les personnes interpellées par le Christ durant une action missionnaire ne trouvent pas de communauté d'accueil dont le langage correspond à leur manière d'être, de vivre, de sentir, de parler. La relation entre Évangile et culture se concrétise de manière particulièrement aiguë et critique dans le culte qui reste une des expressions les plus visibles de l'Église locale.

J'aimerais commencer avec une remarque un peu paradoxale. Dans le monde protestant, ce sont souvent les milieux qui, théologiquement parlant, n'abordent pas la question de l'inculturation de manière positive qui la pratiquent, et ceux qui ont une bonne théologie de la culture continuent de célébrer les cultes selon un mode occidental dépassé. J'en veux pour preuve les célébrations d'une Église comme **Willow Creek** aux USA, conçues pour atteindre les sceptiques ou chercheurs



de Dieu de la middle class américaine. Ces célébrations sont théologiquement très conservatrices, mais formellement parlant extrêmement bien adaptées à la culture de ces personnes — que ce soit par le style d'accueil, la musique, la mise en scène et le genre de message. Les cultes **pentecôtistes** en Afrique du Sud ou au Brésil permettent aux gens de vivre une liturgie qui correspond à leur forme d'expression corporelle, mentale, émotionnelle et donc culturelle— sans comparaison possible, par exemple, avec le culte méthodiste que j'ai vécu à Harare lors de l'assemblée du COE qui, tout « africain » qu'il était, a de facto bloqué les gens sur leur siège dès que la célébration a commencé — alors qu'ils dansaient avant. Et pourtant, en principe, les méthodistes ont une meilleure théologie de l'inculturation que les pentecôtistes.

Une des premières raisons endogènes qui explique la désertion de nos Eglises en Occident est l'**inadaptation de ses formes** d'expression aux langages culturels de notre époque. Certains protestants, minoritaires il est vrai, ont cherché à inculturer les célébrations et à renouveler les symboles du culte. Vous avez certainement entendu parler des efforts faits en ce sens dans des Eglises du Pacifique, certains théologiens ayant voulu célébrer la Sainte Cène avec de la chair et du lait de la noix de coco, symboles parfaits dans leur culture d'un être, le cocotier, qui nourrit le peuple et lui donne vie par son sacrifice. En Afrique, certaines paroisses ont tenté de remplacer le pain et le vin, inconnus sur place et souvent hors de prix et même impossible à se procurer, et en plus symboles de la culture de l'Occident colonisateur, par des produits du terroir. La question qui se pose est de savoir si les éléments du sacrement en sont une partie intégrante ou s'ils sont une expression culturelle spécifique, en l'occurrence méditerranéenne. La question est de savoir si en ce cas, il y a conflit, entre **inculturation** d'une part et **œcuménicité** — c'est-à-dire lien avec l'Eglise universelle — d'autre part.

Le culte : un événement transculturel

Durant les années quatre-vingt dix, la Fédération luthérienne mondiale (FLM) a beaucoup réfléchi sur le lien entre culte et culture et cela parallèlement aux études sur Evangile et Culture⁸ dans le cadre du COE. Dans une déclaration datant de 1996, les luthériens distinguent quatre dynamiques culturelles dans toute célébration chrétienne. Le culte est d'abord transculturel, c'est-à-dire qu'il est relié aux éléments spécifiques de la liturgie chrétienne que sont la **Bible** (traduite évidemment), les **sacrements** de la Cène et du baptême par l'eau (les protestants ne reconnaissent que deux sacrements), mais aussi les éléments

que sont les **confessions de foi œcuméniques**, le **Notre Père** et les grandes **fêtes chrétiennes**. Les luthériens considèrent également comme transculturels, c'est-à-dire universels, des éléments structurant le culte, comme le rassemblement des fidèles, la proclamation de la Parole de Dieu, l'intercession pour les besoins de l'Église et du monde, le partage du repas eucharistique et l'envoi en mission. La manière dont ces éléments sont célébrés et intégrés pourra varier, mais leur place et fonction font partie de l'essentiel qui relie tous les chrétiens.

Le culte : un événement en contexte

Le culte est ensuite **contextuel**, célébré dans et imaginé à partir d'une culture spécifique dans le monde. Le document de la FLM distingue deux méthodes d'inculturation. Il parle tout d'abord de l'équivalence dynamique, un terme connu des traducteurs de la Bible. Cette méthode est la tentative d'exprimer les éléments fondamentaux du culte dans un langage culturel nouveau, de manière à ce que la signification d'origine soit rendue dans la culture nouvelle. Le document de la FLM nomme ensuite la possibilité de l'assimilation créative. Il s'agit dans ce cas d'enrichir la structure et les éléments fondamentaux du culte par des éléments pertinents dans la culture locale.

Le culte : un lieu de contestation

Tout culte doit également avoir un élément **contre-culturel**. En effet, l'Évangile ne vient pas simplement illuminer ou enrichir une culture, il en conteste également certaines traditions et conceptions, certains rites opposés au royaume de Dieu relevant du péché et de la déshumanisation. Les exemples cités sont l'injustice sociale et l'oppression, mais aussi l'exaltation de l'ego du groupe local ou ethnique, l'enrichissement aux dépens des pauvres ou de la création. Un exemple biblique qui n'est pas donné dans le document, mais qui vient à l'esprit, est le texte de Jacques 2 : 1-7.



Le culte au carrefour des temps et des espaces culturels

Le culte, enfin, a un aspect **interculturel**, recevant en son sein les trésors des chrétiens et des Églises de tous les temps et des autres pays et continents. Le partage de symboles, rites, musiques, prières et traditions d'autres confessions ou cultures relie la communauté locale également aux Églises dans le monde entier, d'une autre manière que les éléments trans-culturels mentionnés au début.

Quelle place pour une tradition liturgique ?

On peut se demander s'il ne conviendrait pas d'y ajouter un cinquième élément, celui de l'originalité **confessionnelle** d'une tradition liturgique. En effet, pour plusieurs confessions, certains éléments de leur tradition sont comme une marque spécifique à laquelle certaines communautés tiennent à tout prix. Les cantiques de Luther pour les uns ou les psaumes huguenots pour les autres sont essentiels à la célébration. Je ne tiens pas à élaborer ce sujet dans le cadre de cet exposé, car nous vivons un temps où le risque de crispation identitaire pourrait faire dévier les Eglises vers un retour au confessionnalisme étroit.

Ce qui est dit de manière un peu théorique et générale dans ce document concerne l'ensemble des éléments d'une célébration et non seulement la succession des moments du culte. Cela touche également l'architecture, l'art, la musique, les vêtements liturgiques ainsi que les personnes qui les portent, les gestes et l'arrangement de l'espace.

Le texte de la Fédération luthérienne mondiale a trouvé un écho positif à la Conférence missionnaire mondiale de Salvador de Bahia, car il s'agit incontestablement d'une des réflexions récentes les plus systématiques à cet égard. Certes, on n'évitera pas les problèmes que posera la mise en œuvre de cette manière d'envisager la liturgie et les questions évoquées plus haut ne trouveront pas pour autant une réponse immédiate et satisfaisante. Le document semble cependant revendiquer qu'une décision sur des questions relevant de la distinction entre transculturel et contextuel devrait pouvoir entrer dans un **dialogue interculturel** entre chrétiens et Eglises mis sur un plan d'égalité. Un tel échange de vues devrait normalement se produire dans les structures missionnaires de partenariat entre Eglises telles qu'elles ont été imaginées dès la fin des années soixante.

Les métissages culturels

Dans le cadre de la réflexion sur la relation entre Evangile et culture, il y a cependant un autre problème qui doit pour le moins être évoqué, à défaut de pouvoir être traité de manière satisfaisante. C'est le fait que le contexte culturel est de moins en moins un contexte « unique » ou « spécifique ». De par les migrations et la mondialisation, la plupart des contextes sont ou vont être marqués de façon croissante par un métissage culturel et un mélange entre prémodernité, modernité et postmodernité. Les personnes en lien avec le message de l'Evangile ne sont simplement plus chez elles dans une seule culture leur donnant identi-

té et sécurité émotionnelle. Selon les domaines d'activités qui constituent leur vie, elles se trouvent dans **différents systèmes de référence**, tant culturels, scientifiques, politiques, économiques que religieux. Nous ne sommes qu'au tout début d'une réflexion et d'une pratique sérieuse en matière de **ministère multiculturel**. En effet, la plupart des études et des réflexions menées à ce jour l'ont été sur la base d'une certaine compréhension de la culture comme ensemble déterminé et relativement homogène. Il se pourrait bien que ce soit une vision du passé.

Pour la deuxième fois, un forum international (à Bangkok en avril 2002) s'est penché sur la question du ministère interculturel. Par ailleurs, un réseau est en train de s'établir pour échanger expériences, réflexions et modèles afin de répondre au nom de l'Évangile à la réalité multiculturelle de notre temps.⁹ Par exemple, certaines communautés ont tenté de proposer diverses formes liturgiques à divers moments de la semaine pour répondre aux besoins des membres de leurs Églises. Dans un tel cas, il convient de veiller à maintenir des occasions de rassemblement (aussi liturgique) de l'ensemble de la communauté, toutes classes, catégories d'âges, races et ethnies confondues.

Les Églises d'origine culturelle non occidentale

Cet exemple n'est de loin pas unique et pourrait être la forme nouvelle requise en milieu multiculturel. À mon avis, nous privons nos contemporains de la possibilité d'adorer le Christ selon leurs propres traditions (sous-) culturelles si nous n'offrons pas dans l'ensemble des Églises de différentes confessions une variété liturgique, qu'elle soit de contenu ou d'expression tant émotionnelle, symbolique que musicale. À cet effet, nous ferions bien de veiller à entrer en **partenariat** réel avec les Églises d'**origine culturelle non occidentale** qui sont nées en Europe ou aux USA depuis une ou deux décennies à la suite des importants flux migratoires en provenance d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Il y a en effet dans ces communautés une capacité de renouveau et d'impact missionnaire que les Églises enracinées en sol européen de longue date ont perdu. La plupart de ces communautés sont de type pentecôtiste ou charismatique et en ce sens, elles sont culturellement et théologiquement gênantes. De plus, elles sont «de couleur». Cependant elles sont souvent une expression d'un renouveau d'Église et de liturgie dans nos pays de vieille chrétienté. Le théologien suisse Walter HOLLENWEGER aime à rappeler que les Anglais avaient prié pendant des décennies pour le renouveau de l'Église. Et quand il est arrivé, ils ne l'ont pas reconnu, parce que ce renouveau est venu par



des Eglises qui étaient noires. Leur nombre ne cesse de grandir et ces communautés offrent à nos hôtes réfugiés ou travailleurs étrangers un espace de sécurité, de débat, de plainte et de louange ; un lieu où ils et elles trouvent quelque chose de leur identité et retrouvent une dignité qui leur est trop souvent déniée par une terre inhospitalière, même d'un point de vue religieux. Ce faisant, ces Eglises ont une fonction missionnaire manifeste ; souvent elles sont le seul espace où les problèmes spirituels, culturels, familiaux, économiques, sociaux et politiques peuvent être abordés. De ce fait, le culte de louange situe alors la liturgie expressément au cœur de la mission qui est présence du Christ dans le monde au service des pauvres. Nos services sociaux ou diaconaux – bras « séculiers » de la mission — n'ont pas toujours été en mesure de répondre aux besoins spirituels des opprimés, des exclus et des victimes de racisme dans nos sociétés occidentales.

Les communautés occasionnelles

Je termine ce chapitre sur Evangile et culture en évoquant un autre aspect des **nouvelles formes de vie liturgique** (protestantes ou post-dénominationnelles) qui se sont fait jour ces dernières décennies en situation de postmodernité ou de modernité tardive en Europe.

Ce phénomène est illustré, dans le monde protestant, par des cultes à intervalles réguliers, mais non hebdomadaires, comme les *Thomasmessen* du Nord de l'Europe ou l'Eglise de nuit à la cathédrale de Copenhague.¹⁰ Ces célébrations offrent un cadre liturgique apparemment assez traditionnel, mais qui permet à tout un chacun de participer à une communauté d'occasion tout en restant, s'il le souhaite, dans un certain anonymat. Des espaces de silence et une forme nouvelle d'expression de l'intercession (sur des bouts de papier) de même qu'un langage musical nouveau permettent à des jeunes et des moins jeunes de trouver un lieu de questionnement et de ressourcement spirituels. Ces cultes ont une fonction missionnaire évidente en tant que premier contact entre des **croissants non pratiquants** et des personnes, ministres ou laïcs, clairement reliées à l'Eglise. De grands rassemblements de jeunes, comme ceux de Taizé, peuvent également relier l'Eglise porteuse d'Evangile à un public postmoderne peu attiré par les cultes traditionnels.

Les communautés laïques d'inspiration monastique

Une forme de vie liturgique plus exigeante est représentée par des communautés auxquelles la participation se développe sur le modèle de cercles concentriques. Par exemple, sur l'île d'Iona en Ecosse, on a reconstruit une ancienne abbaye qui est devenue le noyau d'une communauté qui a développé entre temps d'autres centres et lieux de travail. À côté des membres engagés dans la vie liturgique de l'abbaye ou au centre administratif à Glasgow, la communauté compte des personnes et des familles qui, tout en vivant leur **vie séculière** et professionnelle à des centaines de kilomètres du siège liturgique de la communauté, acceptent de **vivre un certain style de vie**. Il s'agit d'une discipline commune touchant la prière personnelle, le temps pour la lecture et la méditation de la Bible, le partage financier (la dîme). La discipline comporte aussi un engagement à consacrer du temps et des moyens pour la lutte vers plus de justice et à participer à des réunions régulières d'évaluation commune entre membres pour faire le point sur la manière dont ils arrivent à vivre la règle. Les membres se retrouvent dans des endroits prévus à cet effet près de leur domicile et de temps en temps pour une semaine de retraite sur l'île de Iona. Cette communauté laïque à caractère semi-monastique rayonne bien au-delà de ses propres réseaux et pratique une mission à la fois **centripète** (attraction de Iona) et **centrifuge** (existence en diaspora). La communauté a une origine protestante (elle est née dans le cadre de l'Église presbytérienne d'Ecosse), mais se veut œcuménique.

Sa compréhension du culte (*worship*) peut se résumer ainsi : tout ce que nous sommes et faisons est offrande à Dieu ou n'est rien. C'est donc **la vie dans son ensemble** qui est liturgie, culte rendu à Dieu. Nous sommes en quête de plénitude, d'humanité, sans distinguer le « sacré » et le « profane », dit l'introduction à la liturgie de Iona. Nous souhaitons être complètement présents à Dieu, qui nous est entièrement présent, que ce soit dans la personne de notre voisin ou dans l'activité sociale et politique, dans l'économie, dans la prière commune ou au cœur même de notre être et de notre âme. Nous ne pouvons pas atteindre la plénitude de vie par nous-mêmes, mais nous croyons que par grâce, nous sommes appelés à structurer nos vies en obéissance à la vision que Dieu nous a donnée en Christ de ce qu'est une vie de plénitude. « Ainsi nous, à Iona, sommes engagés par la foi que le culte est tout ce que nous faisons, à la fois dans et hors de l'Église. Nous commençons chaque journée par une prière en commun, parce que nous formons une communauté, qui est un don de Dieu à chacune et à chacun. Nous ne terminons pas le service du matin par la bénédiction,

mais seulement par des répons qui nous préparent à entrer dans la vie du monde pour y poursuivre notre liturgie dans le contexte de notre travail. Le soir, quand nous nous retrouvons pour la célébration, nous ne commençons pas le culte avec une invocation (*a call to worship*), car notre vie de toute la journée a été un culte rendu à Dieu. Ce n'est qu'à la fin de la prière du soir que nous prononçons la bénédiction. C'est une manière symbolique d'exprimer **que l'ensemble de la vie est culte**; elle est une seule liturgie, même si cette vie est rythmée par les prières communes tout au long de la journée. »

D'origine protestante, cette communauté intègre dans ses expressions liturgiques des traditions celtes, bénédictines et réformées, pour ne mentionner que celles-là. Les prières et les chants sont dans une langue adaptée et compréhensible, mais avec un sens liturgique profond.¹¹

Les pèlerinages comme forme de suivance

La dernière forme contemporaine de lien entre liturgie et mission que je mentionnerai dans cet exposé est représentée par les **pèlerinages**. Dans le monde protestant, on constate un renouveau d'intérêt pour les voies et les lieux de pèlerinages traditionnels dès les années soixante-dix, notamment en Norvège (en partie avec le soutien du gouvernement). Cela peut paraître étonnant de trouver un tel intérêt chez des protestants, mais il est vrai que ce mouvement a pris de l'ampleur jusqu'à devenir un programme à caractère officiel soutenu à la fois par la Conférence des Eglises européennes et le Département mission du Conseil œcuménique des Eglises. Je précise qu'il s'agit d'activités à forte résonance œcuménique (avec les catholiques et les orthodoxes) et que cette nouvelle forme de vie spirituelle a pu prendre racine dans la tradition protestante également.

Le renouveau d'intérêt concerne principalement des lieux qui représentent une étape importante de l'évangélisation de l'Europe ou des lieux reliés à la vie de saints — hommes ou femmes —, qui font partie de l'héritage commun à toutes les Eglises. Ces lieux ont aussi souvent joué un rôle important dans des moments de réconciliation durant l'histoire du continent. Ce sont également des lieux d'où émane une énergie vivifiante.

Les pèlerinages sont une forme nouvelle de vie et de marche qui intéresse en particulier des **personnes éloignées des Eglises**. En effet, elles trouvent dans cette forme d'activité une possibilité de mettre du temps à part, de faire un arrêt dans la vie stressante et haletante, de lier

marche, sport, tourisme, visite, admiration de la nature, accès à lieux à mystère et même forme de vie plus simple ; et en ce sens elles sont en solidarité avec ceux qui doivent vivre dans des conditions difficiles. C'est une manière de se sortir des rythmes et des exigences de la vie professionnelle et sociale haletante. L'homme postmoderne apprécie certainement aussi la possibilité d'entrer dans une activité lui permettant de se percevoir comme un ensemble fait d'âme, de corps et d'esprit et non comme un être divisé en différentes fonctions et catégories, mais comme un être unifié.

Les pèlerinages constituent une **démarche œcuménique**, qui offre aussi une expérience commune à des chrétiens et des croyants éloignés des Eglises. Il s'agit également d'une forme de présence qui est à l'opposé des croisades, entreprises de conquête et de mort. Les pèlerinages sont souvent associés à un engagement pour la paix, la justice et la sauvegarde de la création, car à l'origine, plusieurs d'entre eux se sont développés à partir de marches de protestation prophétique.

A l'occasion de l'entrée dans le nouveau millénaire, une coordination œcuménique de pèlerinages s'est mise en place aux quatre coins de l'Europe : Thessalonique en Grèce (pèlerinage vers le Sud), Trondheim en Norvège (vers le Nord), de St Andrews à Edimbourg en Ecosse (pèlerinage vers l'Ouest), Iasi en Roumanie (vers l'Est), enfin Prague (pèlerinage vers le Centre de l'Europe). Il ressort de ces expériences que c'est une occasion unique de relier spiritualités occidentales et orientales, renforçant un sentiment d'unité à travers le continent européen. En ce sens, ces pèlerinages apportent une contribution à la réconciliation. Par ailleurs, ils permettent une participation exceptionnelle des laïcs, aident des personnes éloignées des Eglises et de la foi chrétienne à retrouver une approche spirituelle par la découverte de hauts lieux, de personnalités et de symboles du passé permettant d'apprendre quelque chose de l'Évangile. L'hospitalité accordée le long du parcours d'un pèlerinage, en particulier par des communautés locales, permet de faire connaissance les uns des autres à travers le **partage**.

Le pèlerinage exprime quelque chose du fait que la vie est un cheminement non seulement physique, mais aussi spirituel. Il renvoie aussi à l'**itinérance** qui est essentielle à toute spiritualité missionnaire. On a pu dire qu'un pèlerinage est une prière avec les pieds. La liturgie au cœur de la mission – l'itinérance et la marche comme pèlerin est expression de notre **suivance** du Christ dans le cadre de la mission de Dieu. La plupart des pèlerinages sont d'ailleurs ponctués par des services liturgiques et se terminent aussi souvent dans des grandes



célébrations rassemblant symboliquement le passé, le présent et le futur du continent.

Pour l'Occident postmoderne, il se pourrait bien que certaines des formes liturgiques évoquées ci-dessus répondent à plusieurs critères d'inculturation formulés par la Fédération luthérienne mondiale dans le document résumé plus haut. Cela n'implique pas l'abandon complet des cultes paroissiaux dominicaux traditionnels. Mais il me semble qu'il faut opter pour une plus grande souplesse dans nos critères de ce qui constitue l'Eglise locale et dans notre conception du rôle joué par le culte dominical hebdomadaire pour juger de la viabilité d'une Eglise en milieu multiculturel postmoderne. Il se pourrait bien que dans un contexte dans lequel le rythme hebdomadaire a perdu de son sens, des formes liturgiques exceptionnelles, tant du point de vue du moment que du lieu, deviennent la norme et une offre indispensable d'Eglises en mission au XXI^e siècle.

Rites et célébrations comme signes ou sacrements de guérison

«Viens, Esprit Saint, guéris et réconcilie. Appelés en Christ à être des communautés de réconciliation et de guérison» est le thème retenu pour la prochaine Conférence missionnaire mondiale du COE en 2005. Des préoccupations similaires sont à la base des assemblées de la Fédération luthérienne mondiale et de la Conférence des Eglises européennes (CEC) en 2003 et de l'Alliance réformée mondiale en 2004. En Europe, les offres de thérapies de toutes sortes se sont multipliées ces dernières décennies, en partie sous l'influence du New Age et des spiritualités orientales en version mondialisée. Là où aucun service de santé digne de ce nom ne permet d'accueillir les personnes qui souffrent, ce qui est le cas de la plupart des pays du Sud, les Eglises offrent des services de guérison qui connaissent une grande affluence. En Chine par exemple, c'est suite à des expériences de guérison que plus de 50% des chrétiens en région rurale disent être venus à la foi chrétienne.

Or, dans la théologie et la pratique protestantes traditionnelles, le ministère de guérison de l'Eglise est quasiment inexistant. La théologienne réformée Lytta BASSET, spécialisée dans l'accompagnement des souffrants, le formulait récemment ainsi: «Si souffrir passe dans l'exacte mesure où la plainte est entendue, ne faut-il pas constater aujourd'hui la rareté des lieux où elle peut se dire? [...] On peut parler d'une véritable dé-mission de l'Eglise, ces dernières décennies, quant à l'accueil pastoral et communautaire de la plainte: jugée

anormale, l'expression de la plainte provoque rapidement le renvoi chez le spécialiste « psy » et la liturgie dominicale tend à rassembler exclusivement des personnes qui imposent silence à leur mémoire blessée.»¹² En écho à cette revendication, on peut citer le professeur Bernard UGEUX de Toulouse, quand il écrit : « On peut donc affirmer que, de nos jours, sur tous les continents, se posent avec de plus en plus d'acuité la question du rapport entre guérison et salut, entre épanouissement global de la personne et chemin spirituel. [...] Les Eglises chrétiennes semblent disqualifiées à priori par un certain nombre de « chercheurs de Dieu » ou de personnes en situation de grande fragilité qui préfèrent s'adresser à d'autres grandes traditions ou à des propositions spirituelles ou thérapeutiques alternatives. [...] Pourquoi cette quête s'adresse-t-elle ailleurs ? »¹³

Traditionnellement, les missions protestantes ont assumé le mandat de guérison par la création de services diaconaux ou hospitaliers, devenus ensuite les « œuvres » des Eglises, jusqu'à leur reprise par les Etats après leur indépendance, lorsque ceux-ci, en Afrique notamment, se trouvaient en moyen d'assumer leur tâche politique. Dans les années soixante et soixante-dix, la missiologie protestante a assumé et justifié théologiquement ce transfert. En Occident également, les Eglises protestantes avaient déjà pour la plupart délégué le ministère de guérison à la médecine occidentale scientifique, aux services diaconaux et de visite des malades ainsi qu'aux aumôneries. Il y avait donc séparation entre proclamation de l'Évangile et ministère de guérison. Dans ce cadre-là, la liturgie n'est pas au cœur de la mission. Retrouver ce lien essentiel est certainement un des plus grands défis missiologiques du début du XXI^e siècle.

La situation n'est guère différente en missiologie œcuménique. Que ce soit dans le cadre du Conseil international des missions ou du COE naissant, le traitement de la thématique mission-guérison a été considéré comme relevant des services médicaux, institutionnalisés dans les hôpitaux et les instituts de médecine tropicale pour ce qui relevait des « champs de mission ». Au milieu des années soixante, deux consultations importantes qui se sont tenues à Tübingen (Allemagne) ont permis un changement d'attitude et ont abouti à la création, par les départements de mission et d'entraide du COE, de la Commission médicale chrétienne. Celle-ci a contribué à renouveler profondément l'approche chrétienne de la santé en insistant sur la médecine de base préventive, le respect des traditions médicales non occidentales et une vision holistique de la santé, englobant les aspects communautaires, sociaux et religieux de l'humain. Depuis cette période également, les milieux



de la Commission médicale chrétienne ont régulièrement invité les Eglises à être communautés de guérison. Mais ces appels n'ont pas modifié fondamentalement la compréhension de la mission.

Aucun des documents missiologiques de base du COE ne contient de chapitre sur le ministère de guérison, que ce soit la déclaration officielle de 1982 ou le document d'étude de 2000. On en veut également pour preuve le fait que la somme du théologien réformé David BOSCH, publiée en 1991, ne contient pas de chapitre sur ce sujet dans la partie intitulée : « Vers un nouveau paradigme œcuménique ». ¹⁴ Depuis 1998 cependant, la situation est en train d'évoluer.

En ce qui concerne l'approche liturgique du ministère de guérison, les choses ont déjà changé. Un rapport officiel récent de l'Eglise anglicane recommande en effet l'organisation de célébrations liturgiques publiques offrant des rituels de guérison, alors que dans le rapport précédent datant de 1958, la plus grande prudence était de mise à ce sujet. L'Eglise anglicane explique son changement de politique par l'émergence et l'importance du **mouvement charismatique**, les **expériences** nombreuses faites durant les dernières décennies, la nécessité de célébrations publiques pour marquer la **centralité de ce service** de l'Eglise dans la conception de sa mission et l'**impact évangéliste** de telles célébrations. ¹⁵ D'autres personnes ajouteraient à la liste les expériences d'échanges interculturels et œcuméniques et la prise de conscience, en Occident, de ce qui se vit dans les Eglises partenaires et dans les Eglises d'autres cultures vivant en Europe.

Pour ma part, je soulignerais l'importance du dialogue naissant avec les milieux **pentecôtistes** et charismatiques dont on peut estimer qu'ils constituent près d'un quart du christianisme et qui sont les mouvements missionnaires les plus performants parmi les plus pauvres de la planète. J'ajouterais les apports du renouveau de la **recherche biblique**, de l'abandon de principes herméneutiques trop rationalistes (démythologisation outrancière) ainsi que de la prise de conscience du fossé de plus en plus grand entre l'offre des Eglises protestantes traditionnelles et les **besoins de soin** (au sens large) ainsi que d'**accompagnement** qui se font sentir en Occident.

L'abandon des postulats rationalistes occidentaux excessifs remet à l'honneur le ministère de guérison ou d'exorcisme accompli par Jésus lui-même et son effet thérapeutique sur le corps tout entier chez des personnes demandant de l'aide, y compris jusque dans des formes que nous qualifierions de « magique » (toucher son vêtement). Il va devoir en être de même bientôt pour l'image que nous nous faisons des

apôtres et de Paul en particulier. Dans le protestantisme classique, nous avons fait de Paul un intellectuel allemand avant la lettre, insistant sur sa capacité de parole pure, dans une vulnérabilité totale. Son exclamation célèbre de 2 Corinthiens 12 : 9 « Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » devint le modèle missionnaire par excellence. Sans vouloir l'abandonner, il faut quand même se rappeler que le terme « faiblesse » peut aussi être traduit par « maladie » et que quelques lignes plus loin, Paul rappelle aux Corinthiens que « les signes distinctifs de l'apôtre se sont produits parmi vous : patience à toute épreuve, signes miraculeux, prodiges, actes de puissances » (2 Co 12 : 12). En d'autres termes, Paul, tout en étant souffrant, a pratiqué ce que les Anglo-Saxons appellent *divine* ou *faith healing*. Paul était probablement plus charismatique que nos Églises et surtout que les missionnaires ne le souhaiteraient.

Nous nous sommes concentrés, nous protestants, sur l'ordre de mission de Matthieu 28 avec son accent sur l'ecclésiologie, la formation et l'éthique. Il y a d'autres envois en mission qui insistent sur le pouvoir de guérison des envoyés et sur la puissance sensible accordée par le Saint Esprit à ceux et celles que le Christ mandate.

Qu'entend-on quand on dit qu'une communauté est appelée à devenir **communauté de guérison** ? On imagine une communauté qui offre à tout un chacun un espace sécurisé (*safe space* en anglais), c'est-à-dire un espace où toute personne peut venir apporter sa plainte, partager sa souffrance, demander un accompagnement, une intercession, une prière de guérison, sans se sentir jugée, mise à l'écart, questionnée sur sa morale, son style de vie ou sa qualité de foi. Parmi les caractéristiques d'une communauté de guérison, on peut mentionner :

- une large participation à la **vie communautaire** de tous les groupes où se pratiquent une telle écoute et un tel accompagnement ;
- la prise en compte des **problèmes quotidiens** réels (proximité de la vie) ;
- une atmosphère d'**accueil** des personnes comme elles sont, qui leur assure un soutien psychologique et leur permette de faire l'expérience de la solidarité, fût-elle matérielle ;
- la possibilité pour toute personne de **faire valoir ses dons** et charismes et de se sentir reçue dans sa dignité irremplaçable.

Une communauté de guérison mue par de tels objectifs et qui réussit à les mettre en œuvre est **représentation concrète du corps du Christ**. Si l'on réinterprète en langage actuel certaines représentations



« spatiales » du Christ dans les hymnes du christianisme primitif, on pourrait dire que Dieu, en Christ, nous offre un espace où nous nous sentons acceptés avec nos faiblesses, nos problèmes, nos imperfections et nos charges trop lourdes. Christ n'est-il pas également l'espace, l'environnement au sein duquel nous pouvons accepter de recevoir le pardon, déposer nos culpabilités et accéder au Père ? Christ est espace de guérison, de pardon et de réconciliation, rendu présent, accessible et efficace dans l'aujourd'hui de Dieu par l'action de l'Esprit. Il est puissance de rétablissement des relations avec moi-même, avec les autres, avec la création et avec Dieu. Créer et élargir concrètement dans le monde des espaces signifiant l'**espace trinitaire** révélé par le Christ et centré en lui, n'est-ce pas l'essence même de l'Eglise, sa mission ?

Si tel est l'essentiel de la mission de l'Eglise, la liturgie en rendra compte et l'exprimera symboliquement et rituellement. La question est à nouveau ouverte, même dans le cadre du protestantisme de tradition réformée qui n'est pas connu pour avoir une approche et une pratique de la religion axée sur le rituel.¹⁶ Des **rituels** devront être reconnus et consciemment mis en relation avec le ministère de guérison :

- la repentance et confession des péchés ;
- l'annonce du pardon ;
- la communion eucharistique avec échange d'un signe de paix ;
- l'intercession ;
- l'invocation de l'Esprit ;
- la confession de foi ;
- l'imposition de mains et l'onction d'huile, comme cela se pratique déjà de manière plus régulière.

La pratique de ces rituels nous amène à nous pencher également sur la symbolique et la qualité du lieu de culte et de l'espace qu'il offre ou non à la méditation, de même que sur la gestuelle et la musique.

Les dialogues que nous devons impérativement conduire sur le sujet du ministère de guérison ne seront pas très faciles, car la compétition notamment entre courants charismatiques, Eglises pentecôtistes et autres institutions en mission peut empêcher de trouver la confiance indispensable à l'échange en vérité. De plus, d'importantes différences dans les **accents théologiques** existent et n'ont que rarement été abordées de front.

Dans ma tradition, nous mettons l'accent sur la croix, sur la mission comme accompagnement que le Christ nous offre en tant que **roi**

couvert de blessures. Nous contemplons sa vulnérabilité et la capacité qu'il nous donne de recevoir la grâce de Dieu dans nos souffrances, sans pour autant les éliminer. Notre théologie de l'Esprit également reste pareillement marquée par la croix : c'est l'Esprit qui intercède en nous par des soupirs et nous permet d'exprimer angoisse et plainte comme le Christ l'a fait à Gethsémané et sur la croix. L'essentiel d'une liturgie et de la prière face à la maladie sera de s'en remettre à la volonté du Père (« Que TA volonté soit faite »), laissant ouverte la question de l'aboutissement ou de la réponse à la prière, que ce soit pour la personne qui prie ou pour son prochain.

Dans la théologie et dans l'expérience pentecôtistes, le Christ est le ressuscité, le **vainqueur** de la maladie et de la mort. On lui adresse une prière demandant la guérison physique, psychique et spirituelle. L'imposition des mains est un acte de puissance qui change concrètement la vie du malade ou de la personne souffrante. L'Esprit donne la force de guérir – de pratiquer les « signes et prodiges » – attestée durant la période apostolique et reconnue très largement également aujourd'hui. Si dans mon milieu protestant, on parle de cultes pour personnes fatiguées et chargées, le pentecôtiste organise des célébrations pour la guérison et prie pour que Dieu guérisse même une personne atteinte d'un cancer avancé.

Il y a donc un dialogue **des spiritualités** à poursuivre. Le Nouveau Testament offre un portrait du Christ qui est ressuscité tout en gardant dans son corps la marque et la mémoire concrètes de la souffrance de la croix. Et il est vrai que les commandements missionnaires portent en eux-mêmes le renvoi au Jésus historique et à ses paroles. Cependant, il ne faudrait pas éliminer de cette référence les exorcismes et les guérisons que Jésus a incontestablement pratiqués. Il y a dialectique et tension créatrice entre l'acclamation du Christ en gloire victorieux de Satan et le cri de Jésus en croix, laissant monter à Dieu sa plainte d'avoir été abandonné. L'Esprit, aujourd'hui encore, peut surgir en nous et auprès de nos interlocuteurs comme plainte et cri montant vers Dieu – actualisant le cri de Jésus en croix – ou comme *dynamis*, à savoir force de résurrection et de guérison donnant le pouvoir de vaincre les forces du mal et de la mort.

Dans tous les cas, il convient d'exprimer symboliquement et liturgiquement que seul Dieu guérit — quelle que soit la forme que la guérison ou la réconciliation prenne. En théorie, ceci est admis du côté protestant comme du côté pentecôtiste. En pratique, c'est autre chose, mais c'est une question à adresser à toute personne ou institution



intervenant dans le processus de guérison. Cela concerne tant le pouvoir reconnu aux médecins ou aux hôpitaux et la foi qu'on y accorde que le pouvoir de guérison dont se targue le prédicateur pentecôtiste attirant les grandes foules par des promesses pas toujours bibliques.

Quel lien entre guérison et mission ?

J'aimerais finir en insistant sur le lien entre guérison et mission. Les deux rites de l'imposition des mains et de l'onction d'huile remis en valeur aujourd'hui peuvent exprimer soit la promesse de guérison et de pardon offerte par Dieu à quiconque se confie en Lui, soit l'envoi en mission. Dans ce sens, il est attesté qu'un ministère ou qu'un mandat spécifique a été reçu, que ce soit comme prophète, roi, ministre, pasteur ou missionnaire. En missiologie, la guérison ou la réconciliation est envoi vers soi, vers les autres, dans le monde, pour un engagement dans une des formes de la mission de l'Eglise que nous avons décrites brièvement en première partie de cet exposé.

Un dernier point concerne un débat inter-protestant sur le rite, relu et corrigé à la lumière du dialogue avec les pentecôtistes. Dans la tradition réformée, nous en sommes venus à retrouver une fonction évangélique au **rite**, expression renouvelable et corporelle du message. En ce sens, nous nous sommes rapprochés de la tradition catholique ou orthodoxe. Il nous reste à faire l'expérience de leur pratique et des conditions dans lesquelles ces rites peuvent être compris aujourd'hui dans des cultures particulières. Nous avons aussi à recevoir des charismatiques et des pentecôtistes la compréhension de la **présence actuelle vivifiante** du Christ ou de l'Esprit.

En effet, en théologie réformée classique, le rite a deux fonctions : celle de faire **mémoire** — c'est l'anamnèse — des événements décisifs du salut et celle d'exprimer l'**attente**, l'espérance du salut final, la promesse d'instauration du règne de Dieu à la fin des temps. Formulé tel quel, ce point de vue laisse le **présent** « vide » de Dieu. Dès lors, il nous faut redécouvrir la présence immédiatement sensible du Ressuscité, de l'Esprit comme condition du renouveau de l'Eglise en mission, car aujourd'hui, comme homme en recherche, je ne peux pas vivre du seul rappel du passé et d'une promesse d'un accomplissement relégué à une fin des temps tellement éloignée qu'elle en devient hypothétique et sans effet mobilisateur ou consolateur. En situation culturelle de post-modernité particulièrement, ces pôles historiques doivent être articulés à l'annonce de la possibilité d'une **expérience actuelle** de la présence du Christ, qu'il a d'ailleurs promise et annoncée, si l'on en croit

Matthieu 28:20. Retrouver des rituels significatifs de la mission de l'Église n'a de sens que s'ils sont accompagnés et soutenus, par une spiritualité communautaire et personnelle ouverte à la présence jour après jour de Dieu dans la vie liturgique et donc quotidienne.

Au cœur de notre existence en mission, il nous faut donc redonner sa valeur à la « liturgie avant la liturgie », mais aussi nous ouvrir à la présence actuelle et sensible de l'Esprit — concrétisation de la réconciliation opérée par Jésus Christ sur la croix et avant-goût du *shalom* promis par Dieu comme aboutissement final de sa propre mission universelle.

Notes

- ¹ Le texte de cet article est la transcription d'une conférence donnée par l'auteur à la Faculté de théologie de l'Université de Lyon dans le cadre du cours de missiologie. Jacques MATTHEY est secrétaire exécutif pour l'étude de la mission au Conseil Œcuménique des Églises.
- ² Cf. la section 3 de la Conférence missionnaire mondiale de Melbourne (1980) intitulée « L'Église témoigne du Royaume » dans *Que ton règne vienne. Perspectives missionnaires* (Genève: Labor & Fides, 1982, pp. 243-260). Consulter aussi le § 30 de L'Affirmation œcuménique sur la mission et l'évangélisation dans Klauspeter BLASER, (éd.) *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaires. Perspectives œcuméniques* (Paris/Genève: Le Cerf/Labor & Fides, 2000, p. 442).
- ³ Ce furent les fameuses veillées appelées « *politische Nachtgebete* » selon la formule de Dorothee SÖLLE. Sur l'ensemble du sujet, lire *Vers une Église pour les autres. A la recherche de structures pour des communautés missionnaires* (Genève: Labor & Fides, 1966).
- ⁴ Fédération des Églises protestantes de la Suisse: *La prière interreligieuse. Une orientation pour les Églises protestantes de Suisse* (Berne: FEPS, 1999, # 4, p. 35).
- ⁵ Cf la Conférence missionnaire mondiale de Melbourne section 3, § 31a dans *Que ton règne vienne, op. cit.*, p. 258.
- ⁶ Ion BRIA, art. « Liturgie et Mission » dans Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (éds), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission* (Paris/Genève/Yaoundé: Le Cerf/Labor & Fides/CLE, 2001, pp. 190-193).
- ⁷ Raymond FUNG, *The Isaiah Agenda. An oecumenical strategy for congregational evangelism* (Genève: COE, 1992, 55 p, réédité en 2002). A ma connaissance, l'ouvrage n'existe pas en français.
- ⁸ « Déclaration de Nairobi sur le culte et la culture: défis et chances dans le contexte contemporain » dans S. Anita STAUFFER (éd.), *Culte et culture en relation*, (Genève: Fédération luthérienne mondiale, Département de théologie et d'études, 2000, FLM Etudes, pp. 73-78).
- ⁹ Allusion à une réunion qui venait de se tenir et dont les documents ont été publiés en anglais dans Seongja YOO-CROWE & Cloville CROWE (éds), *Multicultural Ministry. Report of the Second International Network Forum held on 7-10 May 2002 at the Redemptorist Center, Pattaya, Thailand* (Sydney: Inform, 2002, 220 p.).
- ¹⁰ Cf. La *Lettre œcuménique sur l'évangélisation*, septembre 2002. (Projet « Église de nuit ». Un laboratoire liturgique dans la cathédrale de Copenhague). La lettre est disponible au COE et accessible par www.wcc-coe.org.



¹¹ La citation est tirée de l'introduction générale de la liturgie de l'Abbaye d'Iona. Cf. *Iona Abbey Worship book. The Iona community* (Glasgow : Wild Goose Publications, 2001, p. 11).

En milieu francophone, on pourrait citer le Tiers ordre de la Communauté de Grandchamp (Suisse).

¹² Lytta BASSET, « Guérir en Eglise : un temps liturgique pour la plainte » dans *Perspectives missionnaires* n° 41, 2001/1, p.28.

¹³ Bernard UGEUX, « Évangéliser et guérir. Quel salut aujourd'hui ? » dans *ibid.*, pp 11 et 15.

¹⁴ Une référence à l'Affirmation de 1982 se trouve dans la note 2 ci-dessus. Le document d'études « Mission et Évangélisation dans l'unité » adopté en 2000 par la Commission de mission et d'évangélisation du COE a été publié une première fois en anglais avant son adoption dans *International Review of Mission*, vol. LXXXVIII, n° 348-349, janv.-avril 1999, pp. 109-127. Très prochainement, il sera disponible sur la page web de la Conférence missionnaire mondiale de 2005, accessible depuis celle du COE.

Cf. aussi David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Paris/Genève/Lomé : Karthala/Labor & Fides/Haho, 1995).

¹⁵ *A Time to Heal. A contribution towards the ministry of healing. A report for the House of bishops on the ministry of healing* (Londres : The Archbishop's Council/Church House Publishing, 2000, 412 p.).

¹⁶ Une réinterprétation réformée des sacrements a été récemment tentée par Henry MOTTU, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Genève : Labor et Fides, 1998.

RETOUR DE MADAGASCAR

Foi chrétienne et développement (I)

Jean-François HÉROUARD

« *Ny adala no toa an-drainy* »¹

Ma prise de fonctions à la rédaction de « Perspectives Missionnaires » coïncide avec mon retour d'un voyage de six semaines à Madagascar, pays et habitants auxquels je me suis attaché depuis 1967. C'est à cette date que j'ai en effet été envoyé pour deux ans comme « Volontaire du service national » de la Société des Missions de Paris (devenue depuis DEFAP, Service protestant de Mission) pour enseigner la philosophie au collège protestant Paul Minault d'Antananarivo. J'ai fait plus que m'attacher au pays puisque, après moult voyages touristiques ou professionnels, j'y ai pris femme. Au cours de mon dernier séjour, j'ai eu le privilège de représenter le pool des partenaires CEVAA² au troisième Congrès de l'Enseignement protestant FJKM (Eglise de Jésus-Christ à Madagascar, de théologie réformée pour faire bref). Après quoi, pour faire connaissance des membres de ma belle-famille, j'ai sillonné le pays du Nord-Ouest au Sud-Est par les moyens de transports locaux. Sociologue de formation et étudiant à l'INALCO³ la langue et la civilisation malgaches (ce qui ouvre les cœurs et les bouches), j'ai eu de nombreux échanges, officiels ou informels, avec des représentants de toutes les couches de la société, de la Ministre et du directeur de ministère aux piroguiers, cheminots et chauffeurs de taxi-brousse et leurs passagers, des enseignants, pasteurs et paroissiens (mes co-religionnaires) aux employés de banque et hôteliers sans ***, jusqu'aux astrologues-guérisseurs et leurs consultants, parmi lesquels des chefs de quartiers, petits fonctionnaires (pas tous corrompus et toujours petitement, mais que c'est irritant!), employés de banque, artisans et bricoleurs de génie, gargotiers et boutiquiers de micro-détail, petits agriculteurs, musiciens célèbres ou d'infortune et leurs auditeurs, sans oublier quelques mendiants, prostituées occasionnelles et autres laissés pour compte. Ah, et aussi des coopérants et membres



d'ONG de plusieurs nationalités, des « zanatany » (Blancs nés là-bas ou professionnellement installés de longue date), des « karanas » (commerçants indiens ou pakistanais), des Comoriens, musulmans comme les précédents, des Chinois, souvent catholiques, des métis de tous sangs. Manquent à cette liste les hommes politiques (encore que quelques hommes d'Eglise..., voir plus bas) et... les lémuriens, en place du raton-laveur de l'inventaire de Prévert.

Le lecteur excusera le tour personnel de ce préambule. Il s'agit seulement de préciser que les remarques suivantes, si elles se nourrissent de lectures étalées sur plusieurs lustres⁴, et de la consultation quotidienne de la presse malgache accessible par l'Internet, s'appuient sur des observations de terrain et de nombreuses conversations, majoritairement dans les couches moyennes urbaines et avec les Malgaches « d'en bas » des petites agglomérations. Ne sont donc pas représentés, me dira-t-on, les prolétaires, les déshérités des bidonvilles... et les paysans, soit trois quarts de la population. Soit, mais si ces notations, celles d'un observateur engagé sans prétention scientifique, valent pour les urbanisés en contact quotidien avec la modernité, combien plus pour les villageois, agriculteurs, pasteurs et pêcheurs des zones enclavées. Car cet article portera sur l'émergence difficile du sujet, le rapport au temps et au travail, d'une part, et sur les relations Eglise(s)/Etat d'autre part. La première série de considérations n'est sans doute pas très originale, et peut-être pour partie extensible à d'autres pays du « Sud », la seconde revêtira des aspects particuliers à Madagascar, où la reine, le premier ministre et la cour se convertirent au protestantisme en 1869.

Archipels idéologiques

Ces trois thèmes de réflexion (sujet, temps, travail), je n'ignore pas que je les plaque sur des systèmes traditionnels⁵ auxquels il faudrait les référer pour en tester la pertinence. Est-ce légitime ? Si les représentations et les pratiques ancestrales persistent, la plupart ont été de toutes manières irréversiblement bousculées⁶. Les Malgaches, autant que nous, vivent aujourd'hui dans des configurations idéologiques en archipel : des socles des croyances d'antan subsistent avec des intensités variant selon la classe sociale, l'origine régionale, le niveau de scolarisation ; divers étages de rituels se pratiquent quotidiennement ou périodiquement, alors que leurs fondements mystiques ne sont plus toujours conscients pour les acteurs (« c'est ainsi que nos ancêtres faisaient ») ; le trauma colonial n'est pas liquidé et sert parfois d'alibi ; et bien des traits culturels européens appropriés font l'objet d'une attirant

ce-répulsion repérée par les historiens dès les grandes heures des monarchies. Vouloir clairement départager les parts respectives de la christianisation et de l'occidentalisation dans ce grand brassage n'a pas grand sens⁷, tant l'histoire les a inextricablement mêlés.

A dire vrai, ce n'est pas moi qui plaque ces trois notions (sujet, temps, travail) : elles se sont imposées historiquement. Je ne crois pas céder à un « chauvinisme de l'universel »⁸, dans la mesure où je ne situe pas les systèmes culturels malgache et européen sur une échelle de valeurs : depuis Levi-Strauss, on sait que l'exercice est épistémologiquement indéfendable. La question est de mesurer en quoi ces trois notions, certes issues de Jérusalem, Athènes et Rome, sont intégrables aujourd'hui pour sortir de la misère et de la pauvreté⁹, et en quoi elles concernent le rôle que les Églises entendent jouer. Car ces valeurs entrent en contradiction avec un fond culturel encore largement prégnant. Je ne le considère pas comme à jamais figé, - plus que d'autres peuples, les Malgaches ont su faire preuve au cours des siècles d'étonnantes capacités d'intégration d'alluvions très variés. Mais je me réfère à la configuration historique présente, incluant « une sorte de structure [psychique] produite par la colonisation elle-même »¹⁰, dont la rémanence pourrait expliquer les attentes démesurées à l'endroit de partenaires extérieurs. Un animateur d'ONG, peu suspect de racisme, écrivait il y a peu dans un courrier privé : « Je vois Madagascar comme un nid rempli de petits oiseaux le bec grand ouvert, attendant que leur père-et-mère, c'est-à-dire les ONG et les associations (à quoi on peut ajouter au niveau politique et macro-économique le FMI et la Banque Mondiale [JFH]), viennent leur apporter la nourriture dont ils ont besoin. Cela peut continuer indéfiniment si aucune organisation en cours ou à venir ne permet aux Malgaches d'assurer progressivement leur subsistance par eux-mêmes. La culture occidentale qui se répand partout dans le monde n'épargne pas Madagascar. Cela pourrait être une source de richesses pour la Grande Ile, mais elle prend à contrepied les habitudes de vie de la population qui ne la reconnaît pas comme faisant partie de ses traditions. Elle a donc tendance à essayer de profiter des avantages qu'elle apporte sans en adopter les valeurs ».



La difficile émergence du sujet

Durkheim mettait au centre de son œuvre l'aspect coercitif du monde social, de tout monde social, ce que Bourdieu raffinerait avec le concept d'habitus, par quoi il désignait la profonde intériorisation du social dans les représentations, les comportements et jusque dans les postures et allures corporelles de l'individu. Adolescent dans une petite ville

de province, j'ai ressenti, ô combien, cette puissance de règles tacites qui imposent de faire ou de ne pas faire, au risque de la déviance, voire de l'exclusion, au moins symbolique. J'ai à nouveau éprouvé à Madagascar cette imposition de conformité, pas tant à mon endroit, partiellement exempté par mon extranéité, qu'à celui de mes proches, amis ou simples interlocuteurs de rencontre. Cent anecdotes en témoigneraient, mais elles feraient de ce papier un reportage.

A l'inverse du Nord qui la dénie ou la critique, la conformité est à Madagascar glorifiée à travers l'idéologie du fihavanana¹¹. Les intellectuels locaux nostalgiques (et les touristes romantiques) oublient que ses aspects positifs ne prenaient sens que d'époques où la survie dépendait d'une maîtrise collective d'un environnement géographiquement limité et sacralisé. Cette conception de la vie sociale la voudrait calquée sur l'harmonie et la solidarité supposées de la vie familiale, elle-même reliée à une conception sacrale de la terre héritée des Ancêtres -honorés chaque jour¹². Sa prégnance en tant qu'idéologie unanime explique peut-être que jusqu'à présent, les peuples constituant la nation malgache en gésine, aient su ne pas sombrer dans les horreurs du tribalisme. Cependant, il faut bien voir les conséquences de la double inscription des personnes, verticale, comme atomes dans le flux des générations, et horizontale, comme pièce de collectifs tout puissants, imbriqué en cercles concentriques.

C'est ainsi que dans le fokolonona, communauté de base à l'origine lignagère, maintenue aujourd'hui comme premier niveau administratif doté de pouvoirs de justice et de police et maille décisive du contrôle politique et social, y compris en ville, la règle est l'unanimité, et non le maintien d'une opposition qui se soumettrait à la majorité.

C'est ainsi qu'avant de se présenter, le candidat à une élection doit demander la bénédiction des parents, des chefs de clan, des autorités morales et coutumières, voire religieuses, de la région. C'est le « mangataka tso-drano » (demande d'aspersion d'eau) auprès des « olobe » (les importants, les « big men »), des « ampanjaka » (les roitelets) ou des « raiamandreny » (les anciens, donc les sages, littéralement : « père-et-mère »). L'élu devient lui-même, de ce fait, un raiamandreny, à qui l'on manifeste sa révérence, et dont on attend qu'il redistribue, au minimum, les pouvoirs d'influence attachés à son statut. On comprend alors, par parenthèse, le niveau médiocre du débat politique depuis l'indépendance (aujourd'hui, il n'est pas d'autre programme que le consensuel « développement rapide et durable », oxymore d'ailleurs discutable), le bruit de fond « ethnicisé » de l'attribution des postes et la culture du retournement de veste au gré des majorités d'occasion.

Bref, il ne fait pas bon de s'autoriser de soi, de se distinguer. Un proverbe le dit bien dans sa concision : « Hazo avo alan-drivotra »¹³ : « arbre élevé, forêt ventée ». Une analyse purement matérialiste mettrait en cause les conditions de vie collectives découlant de la pauvreté : le plus souvent, l'habitat se réduit à une seule pièce commune, et à part dans la bourgeoisie urbaine, personne ne dispose d'« une chambre à soi ». Les enfants étudient leurs cahiers sur les genoux, à la lumière de lampes à pétrole ou de bougies, au milieu des voisins en visites inopinées, dans le tintamarre de décibels des radios et télé, les filles constamment dérangées pour les courses, le ménage, la cuisine et les soins aux plus petits. S'isoler pour lire est une bizarrerie, s'isoler tout court, un comportement presque suspect. Tout cela ne favorise en effet pas la construction du sujet, et je n'aborde pas ici des aspects proprement psychologiques (sevrage très tardif, sexualité précoce).

Maintien de l'ordre ancestral

Je ne sous-estime donc pas ces aspects matériels. Mais il ne faudrait pas que la pauvreté d'aujourd'hui masque la prégnance du fihavanana, point visible de toute une weltanschauung incluant la croyance aux destins fixés par l'astrologie. Cette conception fait de l'individu, d'une part, un moment passif du flux vital dans une nature habitée d'entités plus ou moins bienveillantes, et d'autre part un agent tenu d'interpréter un rôle donné sur une scène sociale à socle mystique, et qui plus est, fortement hiérarchisée. « Se sachant créé pour un monde déjà construit et un ordre de valeurs déjà établi, il [le Malgache selon la tradition] ne se sentait pas créateur de valeur et de technique, et l'homo faber qu'il y avait en lui n'avait dès lors aucune possibilité d'émergence ni d'épanouissement, ni d'activité créatrice »¹⁴. C'est bien ce qui ressort de l'étude des kabary, le genre littéraire oratoire qui accompagne tous les rites de passage, dont le bruit de fond est le maintien de l'ordre ancestral.

Il est à craindre que la brutalité de la mondialisation libérale ne fasse que renforcer cette conception, à quoi s'accrocheraient en réaction les individus et les groupes, comme à un refuge face au cyclone. Pour combien de temps ? Face à la déferlante, le risque est celui d'un basculement général dans une imitation de l'américain way of life, ne laissant rien de ce qui vaudrait d'être réévalué et adapté d'une civilisation traditionnelle qui avait sa grandeur. Bien des comportements de la jeune génération sont annonceurs de cette issue calamiteuse.

J'ai soigneusement utilisé le mot sujet pour ne pas me faire l'apologue de l'individualisme occidental, dont les défauts m'apparaissent comme

symétriques du fihavanana, conception qui n'en est d'ailleurs pas exempte, si l'on suit des observateurs qui ont pu parler d'« individualisme familial ». Finalement, on n'est loyal qu'envers les membres de sa famille (certes plus large que la nôtre, puisque son périmètre dépend de la mémoire qu'on a d'un ancêtre commun, qui peut aller jusqu'à sept générations, ce qui fonde les lignages, voire le foko¹⁵). Cela se manifeste dans la faiblesse du sentiment de l'intérêt général, du bien commun, du sens civique, traduite quotidiennement par le non-respect de la parole donnée, du mobilier urbain, des règles de l'hygiène publique, de la sécurité routière, du bien d'autrui. L'autre face de la corruption est qu'elle ne joue pas entre affiliés. En principe...

La difficulté à anticiper

Cette difficile émergence du sujet se répercute sur la conception du temps et du travail.

Si l'histoire n'est que l'exécution de rôles pré-écrits (l'histoire représentée, car comme pour n'importe quel peuple, les rapports sociaux ne cessent de se réaménager dans l'histoire réelle), alors il est difficile de se projeter dans l'avenir. En l'absence d'un horizon d'attente et d'un acteur intentionnel, il n'y a pas d'expectation possible quant aux résultats attendus d'actes inscrits dans la temporalité pour agir sur le monde. Non seulement il est difficile d'arrêter une décision, puisqu'elle doit être unanime ; mais tant de précautions rituelles doivent précéder le passage à l'acte, tant de fady (interdits) doivent être observés dans sa mise en œuvre, tant de tsiny (fautes y compris non intentionnelles) risquent d'être commis et de provoquer des représailles en retour (tody), qu'il vaut mieux s'abstenir de toute initiative, ou tout au plus s'en remettre à la coutume, dont la routine a fait ses preuves. Mais il faut bien vivre, et les stratégies d'évitement, le plus souvent inconscientes, finissent par s'épuiser. Car « quand faut y aller, faut y aller », bien que je ne connaisse pas de dicton malgache équivalent. Et que se passe-t-il quand « on y va » à reculons et à contrecœur ?

On entreprend les tâches quotidiennes au dernier moment (faire la lessive une heure avant de partir en voyage), on bricole des réparations provisoirement durables jusqu'à détérioration définitive de l'objet, on multiplie les actes manqués. Je crois que le fameux « fotoana gasy » (l'équivalent du quart d'heure charentais ou marseillais), le retard aux rendez-vous ou leur « oubli », tient moins à l'absence de montres-bracelets (très relative aujourd'hui) qu'à une certaine inhibition devant un agir volontariste qui modifiera fatalement le cours des choses.

De la même manière, l'absence de trésorerie et l'impossibilité de stocker (manque d'espace, absence de frigidaire, peur des larcins) ne suffisent pas à expliquer les micro-achats à répétition (un verre d'huile, une mesure de riz, un caïeu d'ail). Faute d'avoir établi une liste, on fait les courses par petits lots, quitte à envoyer dix fois la petite fille de la famille ou la bonne chez le micro-détaillant du coin. Tout cela relève d'une difficulté à anticiper, la prétention de maîtriser le temps n'étant pas sans danger au regard de l'ordre voulu par les Ancêtres, lequel, comme par hasard, favorise les dominants traditionnels... qui ont souvent su réinvestir leur statut sous des habits plus modernes.

Sous ce même chapitre de la difficulté à anticiper, je rangerai deux phénomènes de niveau différent. D'abord, la faiblesse de l'entretien et de la maintenance des équipements, qui relève d'une vision prospective ; en revanche, les artisans sont des champions de la réparation et du recyclage : éternel retour du même ? Ensuite, la multiplication des « éléphants blancs », c'est-à-dire des projets qui n'aboutissent jamais. Bien sûr, il faut faire la part de la corruption de grande ampleur (détournements de fonds). On ne peut non plus oublier une propension (qu'on reproche aussi aux politiciens français) à croire qu'un discours ou une loi valent acte. Il reste que tous les acteurs d'ONG ou d'Églises que j'ai rencontré se plaignent de la difficulté de mener un projet à terme, du manque apparent de ténacité de leurs partenaires malgaches, de la présentation à répétition de nouveaux projets qui, comme sur l'ardoise magique, effacent ceux qui n'ont même pas encore démarré, et qui de ce fait s'en vont rejoindre aux limbes les « zaza rano »¹⁶.

Le rapport au travail et à l'argent

Le rapport du sujet au temps a nécessairement un impact sur la conception du travail. Qu'il soit clair que je n'entérine pas les clichés coloniaux du « moramora » (« mollo mollo », l'équivalent des trop célèbres histoires corses). Les Malgaches ne sont pas paresseux ! Le grand roi Andrianampoinimerina (mort en 1810) mit au point des conventions pour lutter contre l'oïseté et les tire-au-flanc n'avaient pas leur place au sein des communautés : les plus rétifs étaient chassés de leurs villages. Son fils Radama I, le modernisateur, avec l'appui de ses conseillers (missionnaires anglais et entrepreneurs, militaires ou aventuriers français) développa l'artisanat, organisa des corporations et mit sur pied des manufactures qui fournissaient objets de première nécessité, armes, constructions etc. Le « hard work » est aujourd'hui un leitmotiv du président Ravalomanana.



Mais l'héritage est lourd : une noblesse enrichie par l'esclavage, la traite et les conquêtes militaires, un colonialisme s'appuyant sur l'impôt per capita et la corvée, une bourgeoisie post-coloniale comprador, des politiciens prédateurs et des fonctionnaires corrompus, tout cela abouti à ce que le travail ne soit pas (plus ?) considéré comme un moyen d'accomplissement personnel ni de reconnaissance sociale. La situation de l'emploi à Madagascar est aujourd'hui caractérisée par sa précarité, la prévalence du sous-emploi dans le milieu rural, le développement du secteur informel (73 % des emplois nationaux). L'aggravation vertigineuse des inégalités sociales, l'arrogance des nouveaux riches et le luxe étalé par les touristes ont pour effet de déconnecter l'argent du travail fourni. Pour les Malgaches « d'en bas », les riches et les Blancs ne travaillent pas, l'argent leur est consubstantiel ou d'origine suspecte, tandis que ceux d'entre eux qui travaillent ne reçoivent que des rogatons pour prix de leurs efforts. Plus de la moitié de la population vit avec moins d'un dollar par jour, le SMIC doit s'établir à 45 euros par mois. J'ai pu constater, par exemple, la grande misère des enseignants. Dans ces conditions, on s'explique bien des choses : la mendicité et les SDF dans les villes, qui, pas plus que la prostitution étalée au grand jour n'existaient dans les années 60, le règne de l'arnaque, la multiplication des jeux de hasard (y compris le PMU français !). Cette dé-moralisation de la population a pris son essor pendant le quart de siècle du régime Ratsiraka, passé d'un socialisme dont le grand frère était la Corée, à la conversion libérale de l'ajustement structurel (traduisez affairisme et népotisme débridés), puis à une fumeuse doctrine écolo-humaniste, purement verbale, faut-il le dire. Un des effets funeste à long terme de cette ambiance délétère aura été la fuite des cerveaux : c'est souvent pour des raisons morales qu'une partie de l'élite (hommes d'affaires, universitaires, médecins etc.) s'est s'expatriée. Alors qu'un vigoureux effort de redressement anime le pays, elle va lui manquer, car elle a fait souche à l'étranger.

Conclusion (provisoire)

Que les lecteurs excusent ce trop long éditorial, au contenu pas directement missiologique, et qu'ils le prennent comme une manière de présentation du nouveau rédacteur en chef de Perspectives Missionnaires, de ses motivations et préoccupations. Que les lecteurs malgaches nuancent mes propos. Peut-être les trouveront-ils passésistes : je n'ignore pas que le pays fourmille de responsables publics et privés dynamiques, le plus souvent chrétiens, que de nombreux projets sont en cours de réalisation, que le gouvernement actuel se saisit à bras-le-corps de



chantiers affrontant les problèmes de fond, ... et que Paris, pas plus que Tana, ne s'est fait en un jour. Néanmoins les questions politiquement incorrectes que mon papier soulève me semblent au cœur de la proclamation contemporaine de l'Évangile. Face à la triple question du sujet, du temps et du travail, que peuvent et que font les Églises ? Le prochain article tentera un état des lieux et proposera quelques pistes.

J'aimerais saisir l'occasion de cet éditorial pour suggérer la création d'une nouvelle rubrique dans Perspectives Missionnaires, un courrier des lecteurs destiné à ouvrir des débats fraternels avec (et entre) les auteurs.

(A suivre)

Notes

- ¹ « Insensé qui fait comme son père », proverbe
- ² Soit le DEFAP, le Département Missionnaire Echange et Mission des Églises de la Suisse romande, le Conseil missionnaire des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine
- ³ Institut National des Langues et Civilisations Orientales, dit « Langues 'O »
- ⁴ A commencer par « *Des antipodes, lettres de Madagascar* » du pasteur Roland de PURY (1967, Delachaux & Niestlé), qui garde toute son acuité sur les enjeux de l'inculturation de la foi chrétienne.
- ⁵ Par exemple les notions de *aina* (flux vital) ou de *hasina* (puissance, efficacité sacrée), que la traduction en quelques mots rend mal.
- ⁶ C'est ainsi, par exemple, que le « possédé » par un esprit royal (tromba) réclamera dans la transe des cigarettes, des parfums et du whisky que ce dernier n'avait pu connaître de son vivant.
- ⁷ Françoise RAISON-JOURDE : *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État. (Ed. Karthala, Paris, 1991).
- ⁸ P. Bourdieu, préface in A. Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1991, p. 7.
- ⁹ Pour comprendre pourquoi le Malgache moyen d'aujourd'hui est vraisemblablement plus pauvre qu'avant l'arrivée de Galliéni, on ne peut pas faire l'économie des effets ravageurs de la colonisation, et plus largement de l'échange inégal Nord/Sud, ni bien sûr des comportements prédateurs, voire mafieux, de certaines cliques dirigeantes.
- ¹⁰ Octave MANNONI : *Le racisme revisité*, Madagascar 1947. Denoël, rééd 1997
- ¹¹ Christian ALEXANDRE en fait une analyse critique mais aussi prospectivement positive in « *Madagascar n'est pas une île* », Ed. Foi et Justice, Tananarive, 2003
- ¹² Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY et Françoise RAISON-JOURDE. « *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches* ». Paris, l'Harmattan 2001.
- ¹³ Pour signifier que le collectif souffrira des agissements d'un solitaire ambitieux. La jalousie envers le membre de la famille qui a réussi (« ory havana-manana ») peut aller jusqu'à l'empoisonnement.
- ¹⁴ Siméon Rajaona, ancien doyen de la Faculté des Lettres de Tananarive, cité in de Pury, op. cit.



- ¹⁵ Intraduisible en langage courant. Ni peuple, ni ethnic, ni tribu, encore moins race, ô Gallieni ! Le mot « dème » proposé par les anthropologues par comparaison avec notre antiquité classique est le moins inapproprié : il désigne un composé d'origines et de territoire historiquement délimité, un mixte de droits du sol et du sang.
- ¹⁶ les enfants morts en bas âge, qui n'ont pas droit au tombeau familial.

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

Le point sur les Assises Chrétiennes de la Mondialisation

Les ACM, fondées par divers groupements chrétiens français, veulent prendre à bras-le-corps le défi de la mondialisation, pour faire entendre un témoignage collectif fort et respectueux des diversités qu'ils représentent. De nombreuses Assises territoriales se sont tenues depuis novembre 2002 et continueront de se tenir durant toute l'année 2003. Une assemblée « synodale » est prévue les **24 et 25 janvier 2004**, à Lyon, pour faire la synthèse de l'apport des Assises territoriales, et pour envisager l'éventualité d'un événement majeur, rassemblant plusieurs milliers de personnes en 2005. (J.-M. A.)

La prochaine *Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation*, organisée par le Conseil Œcuménique des Églises, aura lieu à Athènes du **12 au 19 mai 2005**. Le thème en est : « *Viens, Esprit, guéris et réconcilie* ». Les chrétiens sont appelés par le Christ à être des communautés qui réconcilient et qui changent. Voici un extrait de la présentation de cette conférence : « Après l'époque de la guerre froide, l'ordre mondial a évolué vers un marché unique accompagné de phénomènes sociaux et culturels, auxquels on se réfère par le terme de mondialisation ou globalisation. L'idéologie bipolaire politique et économique est devenue une idéologie libérale unipolaire, dans laquelle le marché est devenu l'unique référence dans le monde entier... En partie par réaction au risque de nivellement culturel par les forces dirigeantes des marchés et des médias, de nouveau lieux de conflit sont apparus, entre les nations et en leur sein, souvent sur un arrière-plan culturel, ethnique et même religieux. A la suite des événements du 11 septembre 2001 aux USA, une nouvelle guerre globale a été lancée au nom de la lutte contre le terrorisme et le dénommé "axe du mal" dans le monde. Ces développements modifient les alliances politiques et régionales et tendent à renforcer les contrôles des centres de pouvoir des sociétés occidentales sur le monde. Dans ce contexte d'ensemble, la missiologie a besoin d'être recentrée intentionnellement sur le ministère du Christ qui promeut la vie... » — Connecter le site : <http://www2.wcc-coe.org/cwme.nsf> (J.-M. A.)



L'évangélisation des capitales d'Europe de l'Ouest. Dans la ligne de la nouvelle évangélisation prônée par le Pape, les Cardinaux de Bruxelles, Lisbonne, Paris et Vienne, ont appelé les catholiques de leurs diocèses à réfléchir sur la façon d'annoncer le Christ dans des mégapoles mouvantes et multiculturelles d'Europe occidentale. Un premier congrès s'est tenu à Vienne fin mai 2003. Le prochain événement sera organisé à Paris en **octobre 2004**. Puis ce sera le tour de Bruxelles et de Lisbonne. Souhaitons que soit bien manifestée dans ces rassemblements la nécessaire dimension universelle et œcuménique de tout acte d'évangélisation. (J.-M. A.)

La **11^e Conférence internationale de l'IAMS** aura lieu à Port Dickson, en Malaisie du **31 juillet au 7 août 2004**. Son thème : « *L'intégrité de la mission à la lumière de l'Évangile : porter le témoignage de l'Esprit* ». <http://www.missionstudies.org/> (C.-L.L.)

ÉVÉNEMENTS PASSÉS

L'Assemblée Générale de l'Association francophone œcuménique de Missiologie a eu lieu à Paris les **23 et 24 mai 2003**. A cette occasion, le vendredi 23 mai au soir, le DEFAP, boulevard Arago, accueillait une conférence publique sur le thème : « *Conflits nouveaux, question aux chrétiens et aux Églises* », qui a permis un dialogue entre Jean-François Ploquin, chef du service Monde du journal *La Croix* et plusieurs membres de l'AFOM. Les Églises, plus créatrices de débat que magistère, sont appelées à développer leur service prophétique de la réconciliation. (J.-M. A.)

Le *Colloque AFOM – CREDIC* (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) s'est tenu du **14 au 18 août 2003** sur le thème « *Missiologie et anthropologie* » à Doorn, près d'Utrecht aux Pays Bas, avec la participation du Centre Vincent Lebbe (Louvain la Neuve, Belgique), de l'Institut Inter-universitaire de Recherche Missiologique et Œcuménique (IIMO, Utrecht) et du Nijmegen Institute for Missiology.

C'est dans le très beau cadre du Séminaire des Églises protestantes unies aux Pays Bas, Hydepark, que la rencontre a eu lieu, avec une soixantaine de participants, parmi lesquels des enseignants ou des pasteurs d'Europe de l'Ouest ou du Nord, mais aussi des étudiants africains de Louvain-La-Neuve et d'autres universités, ou encore le Professeur Fabien Eboussi-Boulaga de Yaoundé au Cameroun. La réunion a malheureusement été endeuillée par le brusque décès de notre ami le Pasteur Ype Schaaf, un des organisateurs du Colloque.

Communications monographiques ou exposés plus transversaux, ont permis de mieux percevoir que l'étude anthropologique n'est pas seulement un préalable à l'évangélisation, mais que l'anthropologie reste un vis-à-vis instituant de l'acte même d'évangélisation. D'autre part, la réflexion au cours du colloque a montré

combien le rapport complexe entre Evangile et culture, tel qu'il a pu être analysé dans les pays dits de mission, éclaire les phénomènes d'inter-culturalité et de métissages culturels qui marquent aujourd'hui également l'Europe.

On peut regretter, au plan de la méthode, que la problématique n'ait pas été suffisamment définie au départ (le concept d'anthropologie par exemple), et que la réflexion sur les modèles diversifiés de relations entre les deux pôles, anthropologie et missiologie, n'ait pu être plus approfondie. (J.-M. A.)

Une Conférence organisée conjointement par l'IAMS-International Association for Mission Studies et l'IACM-International Association for Catholic Missiologists a eu lieu à Rome du **29 septembre au 6 octobre 2002** sur le thème : « *Préserver la mémoire de nos peuples* ». Elle a réuni 42 participants dont une majorité venant de pays non-occidentaux. Il a été ainsi pris acte que ce n'est plus — de façon dominante — en Occident que l'histoire du christianisme est en train de s'écrire : c'est en Asie, en Afrique et en Amérique latine. Cette rencontre s'inscrivait dans la suite de plusieurs consultations tenues depuis 1980 sur le thème : Documentation, archives et bibliographie. L'interaction entre des professionnels de la documentation, des historiens/chercheurs et des missiologues a constitué l'un des éléments originaux et sans doute les plus dynamiques de cette rencontre qui a fonctionné en outre comme un laboratoire : beaucoup d'exemples concrets, d'expériences partagées par ceux-là même qui sont directement à pied d'œuvre. <http://www.missionstudies.org/rescue/>

Dans la suite de ce processus, un manuel pratique sur la mise en place et la gestion d'un centre d'archives « *Archives manual* », a déjà paru dans sa version anglaise en 2003. Il est accessible sur :

<http://www.library.yale.edu/div/archivesmanual.pdf>.

Une traduction française est prévue pour 2004. (C.-L. L.)

Un Colloque des *Eglises d'Amérique latine et d'Europe*, s'est déroulé à Bad Segeberg, Allemagne, du **3 au 6 avril 2003** avec pour thème : « *Sur le chemin d'une collaboration constructive dans la mission* ». Une déclaration commune émanant de ce colloque et intitulée *Lettre de Bad Segeberg* est accessible en français à l'adresse suivante :

<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/segeberg-f.html> (C.-L. L.)

La **3^e Conférence internationale et interdisciplinaire du christianisme africain en diaspora en Europe** s'est déroulée à Berlin du **11 au 15 septembre 2003** sur le thème : « *La conférence de Berlin de 1884 : partition de l'Afrique et implications pour la mission chrétienne aujourd'hui* ». Les organisateurs en étaient le Conseil des communautés chrétiennes d'expression africaine (CCCAAE) en Europe, l'Université Humboldt de Berlin, l'Université de Rostock et l'Académie pour la Mission de Hamburg. Les participants se sont intéressés aux conséquences socio-politiques de la partition de l'Afrique pour les Africains sur le continent comme en diaspora, au rôle politique joué par la mission chrétienne durant



la période coloniale et au déplacement du modèle missionnaire au plan local comme au plan global, ainsi qu'aux différents mouvements indigènes (pas uniquement pentecôtistes) à l'œuvre dans les pays du sud et à leur interaction avec les institutions religieuses et séculières en Europe. Site consultable: <http://www.missio-religionum.de/diaspora/> (C.-L. L.)

Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar

Les 150 évêques africains et malgaches, réunis récemment au Sénégal pour l'assemblée triennale du *Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar*, ont, pour la première fois, reconnu la responsabilité du Continent dans la déportation des quelque 26 millions d'esclaves noirs et présenté « le pardon de l'Afrique à l'Afrique » lors d'une cérémonie « purification de la mémoire » à Gorée, île symbole de la traite négrière au large de Dakar.

Dans un document intitulé « Poids de l'Histoire sur la race noire et pastorale de l'Eglise d'Afrique », les participants ont assimilé la traite esclavagiste à « un des actes les plus odieux de l'histoire humaine », condamnant, en premier (...) les mentalités et les comportements de nous-mêmes Nègres ».

Les évêques africains ont toutefois souligné que leur geste n'entendait pas trancher le débat sur d'éventuelles « réparations » pour le crime contre l'humanité qu'a été la traite négrière. (J.-F. H.)

II – BIBLIOGRAPHIES



Bruno Chenu et Marcel Neusch (dir.),
***Dieu au XXI^e siècle, contribution de la théologie
aux temps qui viennent***, (Bayard, 2002, 362 p, 23 €).

Ce livre collectif explore 12 chantiers de la réflexion théologique aujourd'hui, chantiers qui sont également ceux de l'humanité de ce début de siècle: la vie, la violence, les femmes, la nature, la science, la Bible, l'Eglise, les religions, etc. A propos de chacun des chantiers, les auteurs (dont le Père Bruno Chenu récemment décédé) font le point des conflits rencontrés, discernent leurs enjeux actuels, indiquent les avancées de la réflexion théologique comme les défis qui demeurent à vif. Les théologiens et les Eglises, n'ont pas à se replier sur eux-mêmes dans un contexte plus ou moins hostile ou indifférent. Ils ont à sortir de leur trésor du neuf et du vieux, ils ont un message à proposer aujourd'hui, un message qui intéresse les générations qui montent. Chaque chapitre est à la fois simple et documenté, il permet de faire une synthèse des questions théologiques qui se posent sur chacun des grands défis explorés, autant de questions à la mission. (J.-M. A)



Jean-François Petit,
Assise, capitale de la Paix,
(Lethielleux, 2002, 198 p, 16 €)

Le 24 Janvier 2002, quelques mois après les événements du onze septembre, Jean-Paul II réunissait une nouvelle fois à Assise des responsables religieux du monde entier pour une journée de prière et de jeûne en faveur de la paix, réitérant l'invitation du 27 Octobre 1986. C'est l'occasion pour Jean-François Petit, religieux assomptionniste, de méditer sur la première rencontre d'Assise et sa signification emblématique dans le champ du dialogue inter-religieux.

L'auteur présente d'abord quelques pionniers de la rencontre entre les religions et quelques philosophes récents ayant développé la culture du dialogue.

Ensuite, une analyse brève est présentée de l'encyclique de Paul VI, *Ecclesiam Suam*, et du décret de Vatican II *Nostra Aetate*, de même que des rencontres et sommets inter-religieux qui se sont tenus après le Concile.

Ce cheminement permet d'arriver à la présentation développée de la journée du 27 Octobre 1986 à Assise, qui constitue le centre de l'ouvrage. Le livre se termine par la mise en évidence des enjeux théologiques de l'événement d'Assise : l'engagement des chrétiens pour le dialogue, la redécouverte de Jésus-Christ comme « chemin, vérité et vie » dans l'optique d'une vérité relationnelle permettant d'entendre la particularité extrême du Christ Sauveur et son universalité sans limites... Ceci, sans oublier l'horizon même d'Assise, le témoignage pour la paix — un témoignage d'autant plus important que, depuis la parution de ce livre, les religions semblent souvent réquisitionnées pour justifier la guerre.

(J.-M. A)



Robert Dubois,
L'identité malgache, la tradition des ancêtres,
(Karthala, 2002, 172 p., 20 € (préface de Xavier Léon-Dufour,
Traduction en français par Marie Bernard Rakotorahalahy).

Voici un essai stimulant sur la culture malgache, par un Européen, prêtre jésuite, qui a passé des dizaines d'années à Madagascar, notamment sur la côte Sud-Est, dans la région *antaimoro*. Cet essai est aussi une synthèse de la pensée de l'auteur, réinterprétant la culture malgache à partir d'une hypothèse de travail explorée systématiquement : les Malgaches bénéficient d'une pensée d'intégration qui perçoit les différences sans les séparer, et les Occidentaux mettent en œuvre une pensée d'abstraction qui distingue et sépare.

Si tout homme est invité à faire la synthèse entre les deux types de pensée, l'intégration et l'abstraction, la façon de mener cette synthèse, notamment pour les jeunes Malgaches affrontés aussi à la modernité, reste un défi. Une telle analyse constitue une approche préalable intéressante pour toute tentative d'inculturation du christianisme à Madagascar. (J.-M. A)





Neal Blough (dir.),

Eschatologie et vie quotidienne.

(Editions Excelsis, Cléon d'Andran — France, 2001,

Coll. *Perspectives anabaptistes*, 160 p.)

Ce petit ouvrage collectif est le fruit d'une collaboration entre biblistes, théologiens, historiens et sociologues de la mouvance évangélique « anabaptiste » se rattachant à la Réforme « radicale » du XVI^e siècle. Mennonites, membres d'une « Eglise de professants », ces auteurs se veulent ouverts aux autres courants du christianisme d'aujourd'hui.

L'objectif du livre est de montrer que la prise en compte de l'eschatologie manifeste son irremplaçable fécondité à la fois pour comprendre la Parole de Dieu, vivre à la suite du Christ ou encore ouvrir dans l'histoire de ce monde un chantier pour le témoignage chrétien.

Cet ouvrage a le double avantage de rappeler le caractère essentiel de la dialectique du déjà-là et du pas-encore pour rendre compte de la vie chrétienne personnelle et ecclésiale, et de donner un aperçu précis d'une tradition protestante trop peu connue de certains chrétiens. (J.-M. A)



Silvain Dupertuis,

L'Évangile au pays du million d'éléphants.

(Editions Je sème, Genève, 2002, 192 p.)

Il y a cent ans, les premiers missionnaires évangéliques suisses arrivaient au Laos.

L'auteur retrace une histoire vivante de l'évangélisation du pays : l'époque des pionniers affrontés aux difficultés de l'adaptation à un pays inconnu d'eux, et désireux d'annoncer l'Évangile pour fonder des communautés chrétiennes autonomes ; puis, de la Seconde guerre mondiale à la guerre d'Indochine, l'enfouissement de l'Eglise avec l'insistance sur la formation des cadres laotiens et la diversification de l'action des missionnaires ; en 1975, les missionnaires sont obligés de partir, et c'est alors le temps de l'Eglise évangélique laotienne souvent affrontée aux tracasseries ou même aux persécutions encore exacerbées depuis la chute du mur de Berlin. Les missionnaires étrangers n'ont pas pour autant délaissé les chrétiens du Laos : ils ont participé à l'accueil en Europe des réfugiés d'Indochine, et aussi à l'organisation d'ONG développant des programmes d'aide au pays, en collaboration avec les autorités laotiennes.

L'histoire du christianisme au Laos est présentée à travers le prisme de la mission évangélique suisse, à laquelle appartient l'auteur, sans gommer pour autant les relations avec les autres Eglises évangéliques, protestantes ou catholique. (J.-M. A)



Jean-Paul II,
L'Eglise en Europe,

(Fidélité/Salvator, 2003, 120 p., 4.50 €).

Le 28 Juin 2003, Jean-Paul II publiait l'exhortation apostolique à la suite du Synode spécial pour l'Europe qui a eu lieu en Octobre 1999 sur le thème: *Jésus-Christ vivant dans l'Eglise, source d'espérance pour l'Europe*. Notons seulement trois points de cette exhortation :

-l'engagement à progresser vers l'unité des chrétiens pour que l'unité dans la diversité respandisse comme don de l'Esprit Saint (cf n° 30)

-la nouvelle évangélisation est le devoir de l'Europe (cf n° 45), mais il y a aussi différentes parties du vieux continent où une première annonce de l'Evangile est nécessaire, « il y a des aires sociales et culturelles étendues où est rendue nécessaire une véritable mission *ad Gentes* » (46).

-la mission au loin est un appel pour l'Europe d'aujourd'hui comme d'hier. Les Eglises doivent y rester ouvertes aux horizons universels (cf n° 64).

L'Evangile est bien un livre source pour l'Europe d'aujourd'hui et de toujours (cf n° 65) (J.-M. A)



Philippe Haddad,
*Israël, j'ai fait un rêve..., un rabbin au cœur
du conflit Israélo-palestinien,*

(Editions de l'Atelier, 2003, 170 p., 16 €).

L'auteur, rabbin de Nîmes, est un militant du dialogue avec Islam et Christianisme, et un militant pour la paix au Moyen-Orient. C'est à ce titre qu'il participe en Février 2003 à un pèlerinage de la paix à Jérusalem et à Bethléem.

En lisant ce livre, nous apprenons, ou retrouvons, de nombreux aspects du conflit israélo-palestinien dans son actualité et ses racines. En même temps, nous communions à l'attitude de ce croyant juif français, attaché à sa religion et à Israël où vivent actuellement ses enfants, mais conscient que les Palestiniens tout comme les Israéliens ont une mémoire à défendre, et qu'il faudra bien un jour partager la terre d'Israël, pour que les enfants des deux peuples puissent vivre dans la justice et dans la paix.

Un ouvrage qui raconte une volonté active de réconciliation, un témoignage d'espérance. (J.-M. A)



Michel Fédou (dir),
*Le Fils unique et ses frères, unicité du Christ
et pluralisme religieux,*

(Editions des Facultés jésuites de Paris, 2002, 166 p., 12 €).

Ce livre reprend l'essentiel d'un colloque organisé à Paris par le Centre Sèvres en Octobre 2001. Quelques théologiens américains ou indiens notamment, réagissant contre certaines pratiques des Eglises dans le cadre des relations avec les autres religions, développent une position pluraliste sur le dialogue inter-reli-

gieux. Cette position remet en cause la réception traditionnelle de la foi au Christ comme unique Sauveur. La question est alors non pas d'opposer à toute requête de la théologie pluraliste la traditionnelle confession de l'Unique, ni inversement de chercher quelque conciliation qui risquerait de relativiser l'Unique, mais de prendre acte du fait que, selon la foi chrétienne, Dieu a parlé une fois pour toutes en son Fils Unique et de montrer que l'apport original du christianisme dans ce contexte se réalise avec et grâce à la confession de l'unicité du Christ. Il convient donc d'approfondir le sens des énoncés traditionnels de la foi chrétienne pour en montrer la portée dans les recherches contemporaines. Le débat ainsi ouvert est repris par les autres intervenants, d'un point de vue biblique ou théologique. Et relancé en conclusion par Jean-Marc Aveline, Directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée. Une réflexion qui invite à penser. (J.-M. A)



Thomas Ekollo, **Mémoires d'un pasteur camerounais**, 1920-1996, Paris: Karthala; Yaoundé: CLE, 2003, 198 p., (Mémoire d'Eglises)

Récit autobiographique d'une personnalité marquante de l'Eglise évangélique du Cameroun, le pasteur Thomas Ekollo, récemment décédé. Avec ce texte, Thomas Ekollo n'a pas eu la prétention de nous livrer une histoire du Cameroun ni même une histoire du christianisme au Cameroun, comme nous le précise dans l'avant-propos Marc Spindler, un de ses anciens condisciples à la Faculté de théologie de Strasbourg, à qui est revenue la tâche de préparer le manuscrit pour l'édition. Il s'agit avant tout de l'histoire d'une vocation pastorale vécue sous le signe d'un double héritage: celui de fils de pasteur et de chef coutumier. L'auteur retrace les étapes d'un ministère pastoral qui le conduisit à assumer des responsabilités lourdes et multiples dans le domaine de l'enseignement protestant au Cameroun, et en lien avec les pouvoirs publics. Thomas Ekollo se révèle pleinement acteur dans le projet de construction de son pays, soucieux en outre de l'élaboration d'une culture africaine. (C.-L. L.)

.....

III – SOMMAIRES DE REVUES

IBMR vol. 27, n° 4, 2003 :

Sur une thématique générale intitulée *Mission aux marges*, trois auteurs apportent chacun un éclairage particulier sur le développement du christianisme des populations immigrées, réfugiées, ou encore marginalisées dans leur propre contexte national, et analysent comment les Eglises d'Occident sont déjà au bénéfice de cet apport-retour. Il s'agit de :

J. Hanciles, *Mission et migration* : quelques implications pour le 21^e siècle

Lalsangkima Pachuau, *Dynamique Eglise-Mission au Nord est de l'Inde*

Kenneth R. Ross, *Une Mission en retour ou la spirale du renouveau*

(C.-L.L.)

IBMR vol. 27, n° 3

Ce numéro est entièrement consacré à une *Bibliographie des Thèses de doctorat soutenues dans le domaine missiologique* entre 1992-2001 par Stanley H. Skreslet. Les références sont données par ordre alphabétique d'auteurs avec un index des sujets. Quelques éléments d'analyse des tendances viennent en complément. A noter que seuls les travaux en langue anglaise sont pris en compte.

(C.-L.L.)

Exchange vol. 32 n° 3, 2003 :

Tharcisse Gatwa, *L'éducation théologique en Afrique : quelles perspectives pour un partage des connaissances ?* TG brosse un panorama de l'enseignement théologique protestant en Afrique francophone. Il apporte des éléments de comparaison empruntés au catholicisme d'Afrique francophone. Les défis à relever restent nombreux et une réforme du cursus d'enseignement théologique s'avère indispensable. (Pour une version en français de cet article, également plus détaillée en particulier sur les questions de l'édition théologique, on se reportera à la revue du COE : *Ministerial formation* n° 98/99, 2002).

Frans Wijzen, *Mission et multiculturalisme : au sujet de la communication entre Européens et Africains* : FW propose un historique de la prise en compte de la différence culturelle par les missionnaires et missiologues ainsi qu'une réflexion sur l'utilité de valoriser leurs compétences et leurs connaissances dans la société multiculturelle d'aujourd'hui (le contexte est celui des Pays-Bas).

Elom Dovlo et Alex Ofosu Asante, *Ré-interpréter « le Sentier de la Droiture » : musulmans ghanéens convertis au christianisme en mission vers les musulmans.*

Ezra Chitandto, *La re-création de l'Afrique : étude de l'idéologie de l'Eglise africaine apostolique du Zimbabwe.*

Jorge Castillo Guerra, *Dialogue entre le christianisme et les religions afro-cubaïnes.*

(C.-L.L.)



Mission studies, vol. 20, n° 1/2003

John W. Olley, « Vous êtes la lumière du monde » : une approche missiologique du Sermon sur la montagne dans Matthieu.

Jojo M. Fung, *Repenser la missiologie dans la perspective de la lutte pour la vie des peuples indigène.*

Willem Saayman, *Ex Africa semper aliquid novi : quelques réflexions sur les défis de la mission chrétienne dans l'Afrique du 21^e siècle.* Sont prises en compte par WS les questions posées par le SIDA, la pauvreté, l'inculturation, la croissance numérique.

Ogbu Kalu, *Re-composition du paysage religieux africain par le pentecôtisme et le charismatisme dans les années 90.*

Sidney H. Rooy, *Le Conseil des Eglises latino-américaines (CLAI) et les missions : approche historique.*

Joop Vernooij, *Le Winti au Suriname* (Winti, religion populaire, enracinée dans la culture locale).

(C.-L.L.)

Missionalia vol. 31, n° 2/2003

Mildred Ndeda, Nomiyo, *Lua Church : analyse d'une Eglise indépendante africaine au Kenya selon une approche liée au « genre »*

Osborne Joda-Mbawe et Jurgens Hendriks, *Pour un modèle de ministère urbain au Malawi*

Robin G. Branch, *Une évangélisation par la puissance des miracles et par le style de vie : la méthode d'Elie dans 1 Rois 17.*

I.A. Coetzer et BMC Masumbe, *Scolarisation interdénominationnelle et transformation sociale : l'Institut de Formation Lemana, 1906-1968* (Mission suisse au Sud de l'Afrique)

Peter Watt et Willem Saayman, *Une mise en contexte du pentecôtisme sud-africain : les symptômes d'une crise.*

Ulrich van der Heyden, *Les archives missionnaires allemandes et l'histoire politique de l'Afrique du sud : l'exemple de la Société des missions de Berlin.*

Christoph Stenschke, *La mission dans le Nouveau Testament : nouvelles orientations dans la recherche : une recension.*

(C.-L.L.)

IRM, vol. 92, n° 366/2003 :

Amos Yong, *Comme l'Esprit le manifeste : Pentecôte, œcuménisme intra-chrétien et l'oïkoumène élargie.*

Brian Stanley, *La conversion au christianisme, une colonisation de l'esprit ?*

Joon Sik Park, *Des ecclésiologies en tension créatrice : l'Eglise comme réalité éthique et missionale dans la théologie de Richard Niebuhr et de John Yoder.*

Dave Hazle, *La théologie pratique aujourd'hui et ses implications pour la mission*

Nicholas Ibeawuchi Omenka, *Les missions chrétiennes et leur rôle dans la formation à la gestion des affaires publiques à l'Est du Nigéria.*

Colin Marsh, *Partenariat en mission : envoyer ou partager ?*

Philip Thomas, *Comment des chrétiens d'Occident peuvent-ils apprendre de leurs partenaires au sein de l'Eglise universelle ?*
Kenneth R. Ross, *L'Eglise d'Ecosse et la mission mondiale au 21^e siècle: une ré-actualisation de son identité et ses objectifs.*
(C.-L.L.)



IV – PERSONALIA

Décès

Ype Schaaf, pasteur et journaliste néerlandais, est décédé le 16 août 2003 à Dokkum. Il avait été au service de la Société Biblique Unie (United Bible Society) en Afrique de 1959 à 1968. Par la suite, il avait occupé les fonctions de secrétaire général de la Société Biblique néerlandaise, rédacteur en chef d'un quotidien chrétien ainsi que celles de secrétaire de la revue missiologique *Wereld en Zending*. Il a consacré une grande partie de sa vie à l'Afrique, plus particulièrement à la Bible en Afrique et au soutien à l'édition d'ouvrages pour l'Afrique par des Africains. Il s'est fait connaître pour son livre : *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique* paru en 1994 (CLE, Haho, CETA). (C.-L.L.)

Le Père **Bruno Chenu**, assomptionniste, est décédé brutalement à Paris le 23 Mai 2003. A la fois missiologue et œcuméniste, il a mis en œuvre ses talents grâce à sa fidèle participation au Groupe des Dombes dont il était élu co-président en 1998, à la publication d'ouvrages comme *Dieu est noir* (1977) ou les *Théologies des Tiers-Mondes* (1987), à son action dans le domaine de la presse (il a longtemps été le rédacteur en chef religieux du quotidien *La Croix*), ou à son enseignement par exemple dans le cadre de l'Université Catholique de Lyon. Bruno Chenu avait eu le temps d'achever un ultime ouvrage, *Emmaüs*, qui paraîtra dans quelques mois. (C.-L.L.)

Nominations

Samuel Kobia, 56 ans, pasteur de l'Eglise méthodiste du Kenya, a été élu le 28 août 2003 au poste de secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, succédant au pasteur Konrad Raiser. Dès 1978, il a travaillé au COE comme secrétaire exécutif de la Mission rurale et urbaine. Il a été ensuite secrétaire général du Conseil national des Eglises du Kenya (NCCCK) jusqu'en 1993, date à laquelle il est retourné au COE pour diriger l'unité « Justice, paix et création ». Il est le premier Africain à occuper ce poste depuis la création du Conseil œcuménique des Eglises en 1948. (C.-L.L.)

Mvume Dandala, 51 ans, évêque méthodiste sud-africain, a été élu à la tête de la CETA (Conférence des Eglises de Toute l'Afrique) dont le siège est à Nairobi et qui représente 168 Eglises nationales dans 39 pays. En 1978, il est devenu le premier pasteur noir à servir une communauté multi- raciale en Afrique du Sud.



Il a été très engagé dans le domaine de la médiation et de la résolution de conflit durant la période la plus tendue de l'apartheid. Depuis 1997, il a présidé l'Eglise méthodiste d'Afrique australe. Il est également président du Conseil des Eglises d'Afrique du Sud (SACC). (C.-L. L.)

.....

V – VARIA

Du côté de l'enseignement missiologique

La School of World Mission du Fuller Theological Seminary à Pasadena, Californie, qui se définit elle-même comme « la plus grande institution de formation missiologique de troisième cycle dans le monde », vient d'être rebaptisée, School of Intercultural Studies. Elle élargit par ailleurs son enseignement dans le domaine des études islamiques. (Source IBMR n° 4/2003)

<http://www.fuller.edu/swm/> (C.-L. L.)

La Norwegian School of Mission and Theology de Stavanger vient de recevoir l'accréditation du gouvernement et est désormais habilitée à offrir des doctorats en théologie à dominante missiologique. (Source IBMR n° 4/2003) (C.-L. L.)

Une nouvelle revue !

L'Institut (catholique) de missiologie Missio à Aachen, Allemagne, propose un nouveau titre : *Chakana* (mot qui signifie « transition » ou « traversée » en langue quechua). Comme le précise son sous-titre, Chakana se veut un « forum interculturel de philosophie et de théologie ». Il vise à construire des ponts entre différents contextes sociaux et culturels et permettre un dialogue entre différentes formes de rationalités. Deux numéros sont parus à ce jour. Pour plus d'information : <http://www.mwi-aachen.org/en/publikationen/institut/chakana/> (C.-L. L.)

Ensemble pour le Congo Brazzaville : l'Eglise évangélique du Congo et l'Armée du Salut au Congo sont à l'origine de la constitution en France d'une *Plate-forme Congo Brazzaville*, composée de l'Armée du Salut, la Cimade, la Cause, le Service d'entraide et de liaison, le Defap, l'Union chrétienne des jeunes gens, et l'Union des Eglises évangéliques libres. Cette Plate-forme a pour but d'aider les populations congolaises déstabilisées par une guerre « intérieure » qui dure depuis plus de dix ans à se reconstruire. L'action de la Plate-forme est intéressante par sa dimension œcuménique et aussi par son aspect global : elle propose en effet de soutenir neuf projets au Congo, depuis la réfection de routes pour désenclaver quatre régions parmi les plus touchées, jusqu'à la promotion d'une culture de la paix chez des jeunes trop souvent brisés par la guerre (enfants-soldats, ...), en passant par la prévention contre le sida (*Ensemble pour le Congo*, Fondation pour le Protestantisme français, 47, rue de Clichy 75009, Paris). (C.-L. L.)