

Table des matières

Editorial

Jean-François ZORN	3
--------------------------	---

La mission dans la perspective des groupes en lutte

(Traduit de l'anglais par le service linguistique du COE)	5
---	---

Economie, écologie, théologie: 24^{ème} Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale (ARM)

Roland REVET	17
--------------------	----

Femmes et violence dans le Pacifique

Un point de vue ecclésial et théologique

GILLES VIDAL	25
--------------------	----

La mission comme préparation au changement de société

La mission protestante allemande au Rwanda de 1907 à 1916

GERARD VAN 'T SPIJKER	31
-----------------------------	----

**Les pièges de la communication
en situation interculturelle.**

Le cas du Rwanda

DRS.C.M. OVERDULVE 47

Samuel Ajayi Crowther

l'esclave devenu évêque anglican

PIERRE CADIER 62

Brèves

Conférences et colloques 68

Bibliographies 70

Sommaires de revue 73

Personalialia 79

ÉDITORIAL

JEAN-FRANÇOIS ZORN

N'ayez pas peur!

... ou de quelques usages d'une citation biblique

L'exclamation «N'ayez pas peur!» a beaucoup retenti ces mois de printemps 2005 marqués par de grandes incertitudes concernant l'avenir de l'Europe et du monde. Plusieurs dossiers de presse consacrés à la mort de Jean-Paul II ont rappelé que les premiers mots de son pontificat lancés à la face du monde le 22 octobre 1978 sur la place St. Pierre à Rome étaient : «N'ayez pas peur! Ouvrez toutes grandes les portes au Christ. À sa puissance salvatrice, ouvrez les frontières des États, les systèmes économiques et politiques, les immenses domaines de la culture, de la civilisation, du développement. N'ayez pas peur! Le Christ sait "ce qu'il y a dans l'homme" et lui seul le sait». Un homme politique français, Jacques Chirac, a cru devoir reprendre la formule, le 14 avril 2005 lors d'une émission de télévision avec des jeunes invités à débattre avec lui du traité constitutionnel pour l'Europe. Désarçonné par les questions des jeunes Français, inquiets pour leur avenir — jeunes qu'il jugea pessimistes — le président Chirac lança à son tour son «n'ayez pas peur!». Même si l'analogie avec l'appel du pape est possible puisqu'il est question, dans les deux cas, d'ouverture et d'élargissement du monde, l'appel du président français ne pouvait, laïcité oblige, se référer à la puissance du Christ pour faire reculer la puissance de la peur ressentie chez les jeunes. Pourtant c'est la même expression qui fut utilisée. De même, un certain soir du 21 avril 2002, le candidat de l'extrême droite, Jean-Marie Le Pen, qualifié pour le second tour de l'élection présidentielle française, n'hésita pas à employer à son tour l'expression «n'ayez pas peur, rentrez dans l'espérance!» en plagiant ouvertement le pape. Ici l'analogie avec l'appel du pape est scandaleuse quand on sait combien l'idéologie de l'extrême droite agite la peur de l'autre, et incite au repli sur soi. Pourtant c'est encore la même expression qui fut utilisée, à contre-emploi. Sans doute la peur siège-t-elle au cœur de l'homme et constitue-t-elle un puissant levier tant pour agiter que pour apaiser l'opinion ! Les hommes publics le savent, religieux ou politiques, dont le rôle est de façonner cette opinion avec leurs convictions

Mais, au fait, s'est-on interrogé sur les conditions dans lesquelles cette fameuse expression a été prononcée, sinon pour la première fois, du moins la fois à laquelle les interprètes précités se réfèrent tous ?

«N'ayez pas peur!» a été prononcée par ces personnages qui accueillirent les femmes de l'Évangile venues se recueillir sur le tombeau de Jésus. L'ange du Seigneur dans l'Évangile de Matthieu (28,2), le jeune homme vêtu d'un robe blanche dans l'Évangile de Marc (16,5), deux hommes aux vêtements resplendissants dans l'Évangile de Luc (24,4), deux anges vêtus de blanc puis le gardien du sépulcre, enfin Jésus lui-même méconnaissable, dans l'Évangile de Jean, (20,2). Quatre manières sensiblement différentes de relater le même événement, assorties de la formule «n'ayez pas peur!» chez Matthieu et Marc, de la peur manifeste des femmes chez Luc, de leurs pleurs chez Jean. Peur ou crainte de quoi? Peur devant la deuxième mort de leur maître, car son corps martyrisé sur la croix avait maintenant disparu. Le tombeau aurait-il été profané? Jésus aurait-il été enlevé? Quoi qu'il en soit, il ne leur restait plus qu'un tombeau ouvert et vide. Et pourtant c'est en présence de cette vision du maître deux fois mort que retentit le «n'ayez pas peur!» ... «N'ayez pas peur de croire encore à ce maître, c'est ainsi que maintenant il se présente à vous, absent, ailleurs, insaisissable, ressuscité!». Sans doute le terme «ressuscité» n'avait-il pas pour ces femmes, le sens dogmatique qu'il a pris pour nous — Jésus ayant vaincu la mort, entré dans sa gloire, etc. — mais il exprimait comment, désormais, le maître absent serait présent en Galilée, c'est-à-dire sur les routes des occasions de la mission.

Croire en ce maître, absent des formes sous lesquelles il s'était fait connaître et présent sous des formes encore inconnues, avait de quoi faire peur. C'est humain, nous voudrions croire à un Dieu armé de sa puissance, qui occupe le monde et le sature de sa présence, et c'est à un Dieu désarmé comme peut l'être le pèlerin qui chemine sur des routes qu'il nous est demandé de croire. Ça peut faire peur, c'est pourquoi, le retentissant «n'ayez pas peur!» est plus que nécessaire. Mais la recherche de fausses sécurités peut toujours tenter les croyants. La puissance salvifique du Christ qui ouvre frontières et vastes espaces du monde dont parlait Jean-Paul II, pourrait en être une s'il n'avait pris soin de préciser que le Christ connaît bien le cœur de l'homme. C'est pourquoi faire du «n'ayez pas peur!» un slogan de programme politique ou civilisationnel est toujours risqué, dangereux. D'ailleurs le fait que deux hommes politiques opposés l'aient récupéré est un indice de ce danger. «N'ayez pas peur!» concerne en fait le combat spirituel du chrétien, pour lequel une véritable panoplie des armes a même été décrite par Paul (Ep, 6, 13-17, armure de Dieu, ceinturon de la vérité, casque du salut, etc.). C'est un combat personnel dont les implications sociales et culturelles sont attendues, mais ne sauraient pas, non plus, être érigées en programme de chrétienté. S'il y a bien une puissance du Christ, elle réside dans sa faiblesse et c'est notre force pour emprunter les chemins de la mission.

La mission dans la perspective des groupes en lutte

(Traduit de l'anglais par le service linguistique du COE)

Avant-propos

La Conférence de la Mission urbaine et rurale (MUR) sur «La mission dans la perspective des groupes en lutte» constituait l'aboutissement d'un processus de réflexion missiologique de deux ans et demi, lancé par le Groupe de travail mondial de la MUR lors de sa réunion de Jacarei, São Paulo, Brésil, en février-mars 2002, et mené à bien par ses réseaux régionaux dans tous les continents. La Conférence d'Abokobi, à Accra, Ghana (1^{er}-7 mai 2004), a rassemblé plus de 80 participants de 36 pays représentant toutes les régions du Conseil Œcuménique des Églises (COE), à l'exception du Pacifique.

Ses deux objectifs principaux étaient de formuler une vision de la mission, capable de structurer le travail et les options de la MUR dans la perspective des groupes en lutte pendant les années à venir, et d'autre part, de présenter cette vision de la mission à la Conférence Mondiale du COE (CME) sur la mission et l'évangélisation, (Athènes, Grèce, 9-16 mai 2005), sur les thèmes de la guérison et de la réconciliation. Le présent texte, (synthèse des principales réflexions de la Conférence d'Accra), fait donc partie des documents préparatoires de la CME. A ce stade, il n'exprime pas une position officielle du COE. C'est à ce titre que Perspectives Missionnaires l'accueille dans ses pages, en remerciant le Comité de planification de la Conférence (CPC) de la CME d'en avoir autorisé la publication. Notre numéro 50 de décembre 2005 présentera des conclusions de la CME. Les coupes [...] sont de la rédaction.

Comme tous les autres documents préparatoires de la Conférence, vous trouverez également ce texte en anglais sur le site Internet www.mission2005.org

pm
5

La MUR, l'Eglise et la mission

Au cours des années, le réseau MUR en est venu à se définir comme un mouvement mondial de personnes enracinées dans la foi chrétienne qui sont appelées, avec d'autres, à accomplir la mission de Dieu d'une manière particulière — à savoir en participant aux luttes des exploités, des marginalisés et des opprimés pour édifier une nouvelle communauté fondée sur la justice et l'ouverture à tous, dans la perspective du règne de Dieu. Du fait de ce positionnement, la MUR se trouve confrontée à des questions et à des réalités complexes et difficiles concernant son expérience de «l'Eglise» en tant qu'institution et ses relations avec cette dernière. La MUR reconnaît que ces relations ont souvent été caractérisées par un certain «malaise» qui semble en être devenu un élément permanent, sans pour autant être malsain.

Dans le cadre de ces luttes, la manifestation institutionnelle de «l'Eglise» semble en effet avoir été ressentie de diverses manières. L'histoire présente plusieurs cas où «l'Eglise» a été aux côtés des opprimés et des exclus, mais d'une manière générale, le sentiment qui prédomine est que l'Eglise a souvent ignoré l'exclusion des blessés et des marginalisés, quand elle n'y a pas contribué.

Dans la conception de la MUR, l'Eglise, «corps du Christ», est appelée à être «au milieu» de tout le peuple de Dieu, comme une présence divine vivante. Souvent, cela signifie que l'Eglise doit vivre et témoigner dans la réalité complexe d'un monde multiculturel et multi-religieux et affronter une multiplicité de choix et d'options dans sa volonté d'être fidèle au Christ. Mais dans la perspective des marginalisés, cela signifie avant tout que l'Eglise est appelée à être une présence qui dispense la vie et la transforme au milieu et aux côtés de ceux qui luttent et qui souffrent. Elle est appelée à participer à leur lutte pour renverser les structures et les systèmes qui brisent la communauté humaine, faisant de certains des oppresseurs et maintenant les autres dans leur condition d'opprimés.

C'est à la lumière de cette conception que la MUR interprète sa propre mission, ce qui l'amène souvent à s'opposer aux Eglises et à les critiquer parce qu'elles ne prennent pas clairement position en faveur des faibles. Ainsi, la MUR se trouve placée entre les Eglises et les pauvres, travaillant *dans l'Eglise et en son nom*, aussi bien qu'au nom des pauvres, comme une voix prophétique s'adressant à tous. Il ne s'agit pas d'une position de neutralité, mais de médiation et d'engagement en faveur des marginalisés. Cela constitue une relation à la fois complémentaire et contradictoire, caractérisée par la solidarité et par la critique. La MUR reconnaît que sa mission n'est pas extérieure à l'Eglise, même si parfois elle doit travailler en dehors de ses structures. Pourtant, de temps à autre, elle doit mettre les Eglises en demeure de se placer aux côtés de ceux qui

luttent et de ne pas les abandonner face aux pressions, aux ingérences politiques ou à d'autres forces hostiles à la vie.

Nous étions conscients en soulevant ces questions que nous devrions affronter de face ce que nous entendons par «Eglise» et reconnaître que les circonstances et les expériences locales et régionales influencent nos conceptions et nos rapports. Nous étions également conscients que dans certaines régions, ce dialogue doit être aussi bien interreligieux qu'œcuménique.

Les participants à la Conférence ont réfléchi à la relation entre la MUR, qui s'efforce d'accomplir la mission dans la perspective des personnes en lutte, et l'Eglise, institution dont les manifestations sont diverses. Une réflexion de ce genre doit constituer un processus permanent, aussi bien au sein de la MUR qu'entre elle et les Eglises. Dans ce contexte, la MUR conçoit son rôle en termes pédagogiques. Il s'agit de tenir les Eglises informées et conscientes des préoccupations et des perspectives des pauvres et des marginalisés, de leurs luttes pour une vie dans la dignité ainsi que de tout ce qui affaiblit les individus et les communautés. Dans son souci de faire entendre la voix des exclus et de faire connaître leurs perspectives, la MUR s'est souvent montrée critique à l'égard des structures hiérarchiques des Eglises et a mis celles-ci au défi d'élargir leur conception et leur pratique de la mission. Mais la MUR considère également qu'elle agit de manière positive en soutenant les Eglises et en les encourageant à être attentives aux dimensions missiologique et évangélique des questions de justice, de pauvreté et de dignité humaine. Son objectif est de contribuer à faire adopter par les Eglises une vision de la mission qui comprenne une plus grande solidarité avec les pauvres et la volonté d'être à leurs côtés dans leurs luttes.

Pour une mission à caractère prophétique

Il faut dire en outre que dans bien des traditions, l'évangélisation et la spiritualité ont été dépouillées de leur dimension et de leur caractère prophétiques essentiels, du fait qu'on les oppose souvent aux luttes pour la justice et la vie dans la dignité. En dissociant l'action des Eglises en faveur de la justice de leur proclamation, on introduit une certaine hiérarchie des valeurs qui devient souvent un facteur de division au sein des Eglises et des paroisses. Dans l'optique des personnes en lutte, cette dichotomie encourage une pseudo-spiritualité qui permet à l'évangélisation de servir les intérêts du pouvoir et de perpétuer le *statu quo*. Pour ces personnes, ce qui est en jeu, c'est l'authenticité de l'Evangile en tant que «bonne nouvelle pour les pauvres». La véritable évangélisation consiste à prêcher un Evangile qui identifie l'Eglise aux pauvres et aux méprisés, qui abat les barrières qui divisent l'humanité et la séparent de Dieu et du reste de la création. Il en découle qu'il est nécessaire de recen-



trer l'évangélisation sur la mission réconciliatrice de Dieu qui dénonce tout ce qui sépare, marginalise et opprime, comme en témoignent la vie et l'enseignement du Christ. Cela signifie aussi qu'il est nécessaire de replacer l'action de l'Eglise en faveur de la justice sociale dans le cadre de la proclamation de cette mission réconciliatrice de Dieu.

[...] Si la MUR est l'Eglise auprès de ceux qui luttent, elle est aussi le canal par lequel les voix des pauvres se font entendre et reconnaître dans l'Eglise. Notre tradition de narrer des récits nous permet de faire connaître les réalités de la pauvreté et de la marginalisation. C'est aussi l'une des méthodes qui nous servent à édifier et à développer des communautés ouvertes à tous. Notre espérance est que les voix des pauvres se feront entendre et que la pratique et la conception de la mission seront influencées par leurs vues.

Du fait de la mondialisation, nous constatons que les pauvres et les marginalisés sont plus nombreux que jamais. Le fossé entre riches et pauvres se creuse et nous estimons qu'il est urgent que l'Eglise consacre une plus grande part de ses ressources missionnaires à accompagner et à soutenir les pauvres dans leur lutte. Ces ressources sont nécessaires pour former et mobiliser les communautés, pour les édifier et les développer. Il convient de conclure de nouvelles alliances par-delà les limites œcuméniques et interreligieuses. Nous devons admettre que cette tâche prendra de nombreuses formes, en fonction des circonstances et des réalités locales, et qu'elle ne pourra être efficace que si elle est enracinée dans les particularités de situations données pour réagir à des préoccupations locales et répondre à l'appel d'Esaië 58.¹ [...]

Violence, violations des droits et mission «entre les camps»

Le souci de «la mission dans la perspective des groupes en lutte» exigera qu'on réagisse aux diverses formes de violence et de violations des droits que connaissent tous ceux qui luttent. La mission d'accompagnement que nous concevons dans le cadre de la MUR exige une réaction réfléchie aux défis lancés par la mondialisation de la violence qui pousse les gens au désespoir. Cette réaction doit porter notamment sur le problème de la mission auprès des victimes de la violence et des violations, conformément à l'Evangile du Christ qui apporte à tous la vie dans la plénitude. Voici quelques-unes des préoccupations qui doivent être les nôtres:

— Lorsqu'on dit que l'Eglise est «entre les camps», cela soulève la question de la mission auprès de ceux qui commettent des violences et de notre rôle en faveur de la justice, mais aussi de la guérison et de la réconciliation. Comment accomplir cette mission?

— Pour affronter la violence sous ses nombreux aspects et aider à élaborer des «stratégies de résistance», il convient de procéder à une

analyse réfléchie et critique des contextes et des circonstances. Il faut aussi faire preuve de discernement spirituel et compter sur le soutien du Saint Esprit, afin que notre accompagnement ne soit pas déplacé ou maladroit, comme dans le cas des amis de Job.

— Enfin, nous avons été incités à considérer les violations des droits comme l'une des multiples formes que peut prendre la violence et qui affecte en permanence les vies des marginalisés. Cela nous incite aussi à nous tenir aux côtés de ceux qui luttent et des marginalisés.

Soucieux de réagir à ces préoccupations et à ces défis, nous voulons affirmer sans ambages la nécessité de pratiquer la mission « entre les camps », ce qui n'est pas synonyme de neutralité ni d'indifférence. Nous considérons la mission de l'Eglise comme un appel à « accompagner » et non pas à « observer en restant neutres ». Nous devons veiller à être en priorité et toujours du côté des victimes, mais lorsque c'est possible, nous devons aussi être capables de travailler avec ceux qui commettent des violences ou des violations, pour parvenir à la justice et à la réconciliation. [...]

Nous reconnaissons que dans notre action en faveur de la justice sociale, il importe que nous dépassions la conception purement juridique et politique de la justice et de la réconciliation. Nous croyons que pour la MUR et l'Eglise, le travail de réconciliation ne consiste pas simplement à guérir les blessures du passé, mais qu'il doit inclure la prévention de toute répétition des mêmes torts à l'avenir. Le repentir exige un changement de direction. Si nous devons nous soucier en priorité d'accompagner les victimes de la violence et de l'injustice, les coupables qui sont disposés à s'amender peuvent devenir nos partenaires de dialogue et de recherche de la réconciliation. Nous devons conserver cet espoir. [...]. Nous devons faire preuve de sagesse pour éviter de nous impliquer dans le jeu de la politique et demeurer fidèles à un rôle prophétique qui lance un défi aux structures politiques, sociales, économiques et religieuses qui font obstacle à la plénitude de la vie telle que l'annonce la « bonne nouvelle » du Christ.

Il existe une tentation constante de parler au nom des victimes. Pour la MUR, notre rôle consiste plutôt à créer des lieux et des occasions où les victimes puissent s'exprimer. C'est pourquoi nous recommandons vivement au COE d'offrir de telles occasions et de réserver, lors de la Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation, des espaces où ceux qui luttent, les victimes de la violence, les marginalisés et les affligés puissent se rencontrer et s'exprimer.

Dès ses débuts, la MUR a inclus dans son mouvement des fidèles d'autres religions, ce qui a pu mettre en question le sentiment de notre identité chrétienne et lui faire perdre de sa clarté. Nous croyons que nous sommes appelés à être le sel qui conserve et donne de la saveur et

que nous ne perdons pas notre identité chrétienne mais que nous trouvons notre identité véritable en donnant la vie aux autres. Nous insistons sur le pouvoir spirituel de notre mission et sur l'espoir qui sont présents lorsque nous édifions des communautés et rassemblons des gens venus de contextes différents, notamment là où le dialogue par-delà les traditions est essentiel à la réconciliation, à la justice et à l'instauration de la paix. Nous considérons qu'il s'agit là d'une occasion de nourrir les autres et nous-mêmes et encourageons la MUR à poursuivre dans ce même esprit. [...]

Une réconciliation authentique doit reposer sur la justice et la vérité qui s'attaquent aux causes fondamentales des conflits, de la violence et des violations. Parmi les groupes qui luttent, on redoute sérieusement que le discours sur la guérison et la réconciliation ne prenne pas suffisamment en compte le souci de la justice, du fait que les puissants et ceux qui commettent des injustices parlent volontiers de réconciliation mais plus rarement de justice. Pour les groupes en lutte, la «justice réparatrice» demeure l'une des tâches essentielles — encore en suspens — de la mission. Cela soulève la question suivante: quelle est la nature de la justice réparatrice que nous recherchons et quelles sont les étapes nécessaires pour y parvenir et la dépasser, en vue d'atteindre la guérison et la réconciliation véritables ?

Justice réparatrice, guérison et réconciliation

L'appel à devenir des communautés de réconciliation et de guérison lancé aux Eglises les invite également à reconnaître l'état de rupture du monde dans lequel elles sont appelées à témoigner et à accomplir leur ministère. C'est un appel à admettre que le monde est brisé et demeure brisé à cause des abus de pouvoir persistants, de la marginalisation et de l'oppression des pauvres et de la déshumanisation d'autrui. Dans l'histoire, les cas de génocide et d'autres crimes contre l'humanité abondent, et certains ont même entraîné la disparition de populations et de civilisations entières. Les événements qui se sont produits au siècle dernier et dans le nôtre sont autant de rappels sinistres de cette réalité. Nous gardons le souvenir de cas d'impunité et de régimes de terreur et nous continuons à être témoins de conflits civils, ethniques et religieux acharnés. Les expropriations, les déplacements de personnes, les occupations, les formes anciennes et nouvelles de marginalisation et d'oppression économique et sociale, avec les actes de résistance violents qui en sont la conséquence, ont fait entrer notre monde dans une ère de polarisation que toutes les parties considèrent comme une menace pour leur mode de vie. Face à cette menace, les lignes de conduite et les réactions sont déterminées par le souci de la sécurité nationale et internationale, ce qui offre aux puissants l'occasion de se retrancher derrière leurs intérêts

propres. Cette situation semble être marquée, des deux côtés, par l'abolition de la distinction entre le pouvoir et le droit, entre l'autodéfense et l'agression, entre la résistance et le terrorisme, entre la justice et la terreur du «contre-terrorisme».

Tous ces facteurs contribuent à la fragmentation des communautés humaines, créant un monde brisé et peuplé d'individus qui ont perdu le sentiment de leur propre valeur. Voilà l'aspect de la condition humaine qui a le plus besoin d'être guéri. C'est là que se situe le véritable défi lancé à l'Evangile d'être la bonne nouvelle pour tous, et c'est dans cette perspective que «la repentance», «la restitution», «le pardon» et «la guérison des mémoires» deviennent des éléments essentiels de la mission qui œuvre pour l'humanité et la création, réconciliées avec elle-même et avec Dieu.

Nous devons discerner la déshumanisation de la condition humaine dans ces actes commis par les humains les uns à l'égard des autres, mais nous devons aussi comprendre que cette déshumanisation est une épée à double tranchant, un processus de réciprocité dans lequel la victime et le coupable sont tous deux déshumanisés. C'est pourquoi, œuvrer en faveur de la justice réparatrice, c'est travailler à la ré-humanisation. S'il ne peut y avoir de restauration permettant de retrouver la perfection originelle, il est possible de restaurer l'humanité de l'autre en reconnaissant en lui notre qualité d'être humain. Cet acte exige aussi le repentir et un changement d'attitude.

Nous devons ici mettre en garde contre une conception purement anthropomorphique de l'humanisation. Nous affirmons que c'est l'image de Dieu en chacun de nous qui fait de nous des humains, et que lorsque nous déshumanisons l'autre, c'est parce que nous refusons de voir cette image en lui. Ce faisant, nous essayons délibérément de refuser aux autres la possibilité de voir l'image de Dieu en eux et de les empêcher d'accomplir cette possibilité. Il importe que notre travail d'humanisation acquière cette dimension spirituelle qui nous fait dépasser l'humanité anthropocentrique pour parvenir à l'humanité habitée par Dieu, à la «theosis» ou déification. C'est là un processus toujours en devenir qui consiste à croître en Dieu et grâce à lui.



Nous affirmons que cette forme de restauration est essentielle à la guérison authentique, car il ne peut y avoir de guérison ni de réconciliation si les injustices de la marginalisation, de la discrimination, de l'exploitation et de l'abus de pouvoir persistent. La justice et la réconciliation doivent être perçues comme complémentaires dans la mission divine. [...]

Il convient de porter un jugement critique sur les approches juridiques de la justice réparatrice qui se sont dessinées récemment et qui mettent l'accent sur les réparations matérielles. Cette forme de justice répara-

trice débouche-t-elle sur la guérison et la réconciliation? La question est importante parce que la justice réparatrice ne peut être un but en soi, mais doit conduire à la guérison des individus et des communautés.

Dans nos réflexions sur la guérison et la réconciliation, nous réalisons une nouvelle fois que nous sommes appelés à prendre parti pour les victimes, même lorsque nous visons une approche centrée sur la communauté. Nous devons donc veiller à ce que les efforts pour restaurer et guérir la rupture et la fragmentation de la communauté ne contribuent pas à léser davantage les victimes, voire à en créer de nouvelles.

Mondialisation et marchandisation de la vie

Les récits des luttes des groupes font apparaître les inquiétudes suscitées par la mondialisation et la tendance de l'idéologie qui la sous-tend et des pratiques légales qui l'accompagnent à tout transformer — les ressources, l'eau, les êtres humains — en marchandises qui doivent être achetées, vendues, accaparées et échangées au profit d'un nombre limité d'individus. Il ne semble pas que les Eglises aient saisi toutes les conséquences de cette idéologie et des défis que ses prétentions lancent à l'Evangile que nous avons la mission de proclamer. La MUR déplore que d'excellentes analyses sociales ne s'accompagnent pas d'une critique théologique de la mondialisation, exposant les défis qu'elle lance à l'Evangile du Christ. Il importe que la MUR incite les Eglises à entamer une réflexion en vue de formuler une réponse théologique à l'idéologie de la marchandisation qui sous-tend la mondialisation. [...]

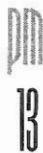
La MUR estime qu'elle a le devoir de dénoncer cette tendance et ses effets sur la vie des individus et des communautés, ainsi que d'encourager l'élaboration de solutions de rechange au niveau concret de l'édification de la communauté. Le monde semble pris entre les thèses néolibérales qui inspirent une monoculture mondiale et une vision fondée toujours plus sur les particularismes nationaux et ethniques. La MUR affirme la nécessité de formuler un discours qui contredise cette idéologie et de s'engager pour le faire connaître.

Dans les récits de la Genèse et les cosmologies d'autres traditions religieuses et culturelles, nous constatons que l'Esprit travaille à créer la vie en toute circonstance. Le souffle/Esprit de Dieu insuffle la vie à la poussière et ce même Esprit crée l'ordre à partir du chaos. La venue du Christ est la réaction de Dieu à une humanité responsable d'un retour de la création à la rupture et au chaos par des actes de désobéissance et de déshumanisation porteurs de mort. Par la mort du Christ et sa résurrection, Dieu nous appelle à passer de la mort à la vie en nous faisant recouvrer, grâce au pouvoir de l'Esprit, une humanité de nouveau centrée sur Dieu. C'est pourquoi nous considérons notre appel à participer à

la mission de Dieu comme une invitation au festin de la vie où tous les humains retrouvent leur humanité, où l'ordre est recréé et où la vie est restaurée dans sa plénitude et son intégralité. Nous considérons la marchandisation de la vie comme la volonté de perpétuer la déshumanisation et la rupture de la création, comme la négation du pouvoir et de l'acte rédempteurs de Dieu en Christ — et nous appelons les Eglises à s'y opposer.

Nous affirmons que les pauvres, en particulier, devraient avoir facilement accès aux nécessités fondamentales de l'existence — la terre, la nourriture et l'eau — et aux services qui la soutiennent — l'éducation et les soins de santé —, tous éléments des droits humains essentiels, et nous condamnons la marchandisation de ces biens et de ces services, ainsi que d'autres valeurs liées à la vie humaine, comme la culture et l'environnement. Nous croyons qu'il est nécessaire de défendre certains acquis sociaux du passé et de résister au démantèlement total des systèmes de sécurité sociale qui ont été mis en place à la suite de luttes populaires.

Plutôt que la survie des mieux adaptés, nous affirmons, conformément à l'Évangile, une spiritualité de l'engagement aux côtés des plus vulnérables, de «ces plus petits qui sont mes frères» (Mt 25,40). Plutôt que le caractère sacré de la richesse, nous affirmons le caractère sacré de la vie donnée par Dieu, caractérisée par la grâce, la gratuité, la générosité et l'hospitalité. Nous appelons à résister à la déification de l'argent. Nous confessons que Dieu est l'unique source de toute vie et de tout être et affirmons que l'objectif de la mission est la déification («*theosis*») de l'humanité, à laquelle le Saint Esprit donne la possibilité d'avoir part au Christ et à sa mission de salut et de réconciliation avec Dieu et avec les autres. Nous affirmons que le partage des biens matériels et des dons et potentiels spirituels est un élément essentiel de la mission telle que la représente Matthieu 25. Nous croyons que les valeurs fondées sur l'Évangile doivent inspirer des réglementations étatiques visant à limiter le caractère absolu de la liberté du marché, et qu'il s'agit là d'un élément important de la mission prophétique de l'Eglise.



L'uniformisation culturelle du monde

Cependant, la mondialisation ne doit pas être considérée uniquement sous l'angle de son impact économique sur les pauvres et la communauté humaine. Il est profondément inquiétant qu'en cette époque de mondialisation, de nouvelles formes d'identité, de relations et de rapports soient imposées à des populations entières. Cela se fait aussi bien dans les contextes traditionnels, par le biais d'un processus systématique et délibéré d'impérialisme culturel ou, là où les gens ont été déracinés, par des processus d'assimilation. Ceux-ci tendent à perpétuer et à renforcer le génocide culturel que l'on a si justement identifié comme l'une

des conséquences négatives de la mission telle qu'on l'accomplissait naguère. Cette tendance à l'uniformisation culturelle mondiale, visant à une identité unique fondue dans un seul creuset qui ne laisse guère de place à la diversité, constitue une grave menace pour l'intégrité de la création divine ainsi qu'un défi lancé à la mission. Cela n'a rien de nouveau non plus. Tout au long de l'histoire, et notamment au cours des 500 dernières années, l'arrogance de telle ou telle civilisation a entraîné le génocide d'autres groupes et un appauvrissement considérable de l'humanité. La véritable réconciliation exige d'affronter et de mettre en question toute tendance de cet ordre, qu'elle se manifeste dans les orientations politiques des Etats ou le comportement des personnes. Elle exige de nouvelles manières de prêcher et de vivre aujourd'hui l'Evangile pour permettre aux gens de retrouver le sentiment de leur valeur et de leur identité, dans l'interaction et la croissance mutuelles.

Conclusions

— Nous devons formuler une théologie de la richesse conforme aux disciplines et pratiques spirituelles énoncées en Esaïe 58, afin de conserver l'espoir d'une vie en abondance tout en étant capables de critiquer une théologie de la prospérité. Nous recommandons à la CME d'entreprendre cette tâche et au mouvement œcuménique de s'inspirer de ces principes dans ses activités missionnaires futures.

— Nos activités missionnaires vont aussi exiger de nous que nous appelions les riches à se repentir et à reconnaître leur culpabilité. Les riches sont tous ceux qui ont des responsabilités, qui usent et abusent des ressources pour servir uniquement leurs propres intérêts et qui exercent le pouvoir sur les autres. Nous devons considérer aussi les limites de la richesse. [...]

— Si nous voulons aller de l'avant, nous aurons la tâche d'imaginer diverses solutions de rechange:

- faire connaître et diffuser des solutions pratiques en vue de l'édification de la communauté et de son développement, ainsi que des modes d'action économique et sociale qui respectent les identités légitimes de tous les groupes et assurent leur participation et leur bien-être;
- dans notre travail d'accompagnement, faire place à un discours concerté sur l'idéologie, qui pourrait déboucher sur la création d'un «institut de la MUR pour des idéologies novatrices».

Déclaration

En Esaïe 58,1-11, le mouvement de la MUR trouve une ligne directrice contraignante pour ses efforts visant à accomplir «la mission dans la perspective des groupes en lutte». Nous y voyons deux aspects complémentaires. D'une part, le mouvement est attaché à sa pratique missionnaire consistant à «accomplir la mission à partir de la base pour offrir aux sans-voix la possibilité de se faire entendre et accompagner les pauvres et les marginalisés dans leurs luttes». D'autre part, la MUR est appelée à être prophétique dans l'Eglise et au nom de celle-ci, ce qui rend sa position à la fois complémentaire et contradictoire.

La MUR est mise au défi d'adopter une pratique missionnaire qui débouchera sur la guérison et la réconciliation si elle s'inspire des injonctions d'Esaïe 58, 1-11. Notre mission continuera à s'opposer à l'oppression des sans-pouvoir et des pauvres, au refus de se soucier des sans-abri et aux mauvais traitements des communautés marginalisées. Par-dessus tout, elle refusera de rester silencieuse face au silence de l'Eglise ou à son refus de prendre parti pour les pauvres et de s'engager dans la lutte pour la ré-humanisation et une vie dans la dignité.

[...]

Nous, membres du mouvement mondial de la MUR, faisons partie des communautés de base engagées et intégrées aux côtés de ceux qui luttent pour la solidarité et la capacité spirituelle d'agir; nous les aidons en leur offrant des lieux sûrs où les récits de leurs luttes soient entendus, où la qualité de leur vie soit améliorée grâce à l'élaboration de solutions de rechange et à la résistance active aux pouvoirs d'oppression et de déshumanisation. [...]

Un autre monde est possible

Pour nous, la mission consiste à proclamer la plénitude de la vie. En tant que membres des Eglises, d'autres communautés de foi et de divers mouvements sociaux du monde entier, en tant qu'individus et communautés vivant les luttes, nous sommes appelés à offrir des espaces d'où les voix de la douleur et de la souffrance pourront monter jusqu'à l'Eglise et à la communauté. Rassemblés dans des «cercles de récits», nous avons écouté les témoignages de communautés en lutte et réfléchi à notre engagement social à agir à partir de ces derniers. Sur la base de ce partage, nous avons l'intention d'édifier une communauté solidaire.

La mission de la MUR débute avec les récits des gens, récits de libération de la servitude, récits de cris de douleur, de joie et d'espoir, individuels et collectifs, récits de libération personnelle et d'émancipation communautaire. Nos cercles de récits ont été enrichis par tout un trésor

de traditions religieuses et culturelles, richesse qui fait partie intégrante de la famille mondiale de la MUR.

Alors que nous réaffirmons notre espoir de voir des communautés jouissant de «la vie en abondance», notre mission commence par un discours prophétique qui dénonce et condamne notre environnement marqué par le capitalisme mondial et les nouvelles réalités géopolitiques qui visent à détruire sciemment la communauté humaine. Nous avons examiné notamment les effets de la violence et ses conséquences pour ses victimes, la marchandisation des personnes en tant que catalyseur de la mondialisation, l'injustice et la nécessité de la justice réparatrice et enfin la mission de la MUR conçue comme une spiritualité de résistance à l'injustice et à l'oppression. Nous affirmons qu'«un autre monde est possible». Dans ce contexte mondial, nous sommes attentifs à l'appel à être des communautés de guérison et de réconciliation, convaincus que la vérité et la fidélité à la mémoire des victimes doivent inspirer cette guérison et que la réconciliation des communautés brisées est un processus qui doit reposer sur la justice à tous les niveaux. Nous vivons et travaillons dans des communautés où les tueries, la mise en esclavage et l'oppression sont des réalités quotidiennes; nous sommes convaincus que les cris de douleur réduits au silence par la force ne peuvent pas être couverts par le langage de la pacification. Une guérison des personnes et des communautés équitable et durable repose sur une spiritualité de la réconciliation qui respecte la voix des victimes. Nous avons été inspirés par les textes d'Ésaïe 58 et de Luc 4, qui montrent que la mission conduit à la guérison et à la réconciliation lorsqu'elle repose sur une discipline spirituelle qui résiste à l'égoïsme et à l'oppression et qui brise le joug de l'injustice.

Notre MUR se fonde sur l'accession au pouvoir spirituel dispensateur de vie et de plénitude, moteur de l'émancipation individuelle et collective des chaînes de la servitude économique, de la répression politique, de l'oppression culturelle et de la marginalisation sociale.

Réunis aujourd'hui, nous qui sommes venus du monde entier, nous réaffirmons notre engagement à travailler avec les plus pauvres d'entre les pauvres et les plus marginalisés. Nous réaffirmons notre engagement à travailler avec l'Eglise et par l'intermédiaire des mouvements populaires dans tous les milieux qui sont les nôtres.

Notes

¹ En particulier versets 6 & 7: «Voici le jeûne auquel je prends plaisir: Détache les chaînes de la méchanceté, Dénoue les liens de la servitude, Renvoie libres les opprimés, Et que l'on rompe toute espèce de joug. Partage ton pain avec celui qui a faim, Et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile; Si tu vois un homme nu, couvre-le, Et ne te détourne pas de ton semblable».

Economie, écologie, théologie

24^{ème} Assemblée générale de

l'Alliance réformée mondiale (ARM)

Accra (Ghana), 30 juillet-13 août 2004

Roland REVET

Économie, écologie, théologie: existe-t-il un lien, une suite logique entre ces termes, ainsi d'ailleurs qu'avec quelques autres comme néolibéralisme, mondialisation, «empire», etc.? Ou bien le fait de les associer risque-t-il de créer une vaste confusion, un mélange incohérent, séduisant aux yeux de quelques-uns, mais constituant en fait un piège dangereux pour la pensée théologique?

Même si elles sont ici résumées de façon un peu superficielle, ces questions sont très présentes dans la réflexion des Églises aujourd'hui. Elles se sont en tout cas exprimées de diverses manières à l'occasion de l'Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale (ARM) qui s'est tenue à Accra (Ghana) en juillet-août 2004. Dès la publication du thème et des premiers documents préparatoires, le débat s'est engagé à propos de ce qui était ou non de la compétence des Églises, de ce que l'on pouvait dire et avec quelle autorité, de ce qui faisait référence dans le domaine de l'expression théologique.

Et il est vrai que c'est là une question sérieuse et difficile à trancher pour des protestants... des réformés qui plus est! En principe l'autorité de décider de ces choses appartient aux synodes, mais cela ne vaut que pour les Églises particulières, généralement au niveau national ou provincial, compte tenu par ailleurs de l'individualisme protestant qui fait que chacun se sent assez libre de rester sur son quant-à-soi pour ce qui est de ses convictions personnelles. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'une famille confessionnelle comme l'ARM, qui rassemble plus de 200 Églises membres, très différentes les unes des autres quant à leur taille, leur influence dans la société, les traditions et les confessions de foi auxquelles elles se rattachent, la culture au sein de laquelle elles vivent. Toutes ces Églises, situées dans près d'une centaine de pays, représentent environ 75 millions de membres, dont certains n'ont sans doute jamais entendu parler de l'ARM et n'ont évidemment pas participé directement à la désignation des représentants de leur Église à l'Assemblée d'Accra.



Quelle est, dans ces conditions, le statut de cette Assemblée générale, quelle sera l'autorité de ses décisions et de ses déclarations?

Foi et culture

L'expression des convictions de foi n'est pas indépendante de la culture et du contexte dans lesquels on vit, ce qui ne va pas faciliter l'accord à propos de ces déclarations. Ainsi, par exemple, au cours de la période de préparation de l'Assemblée, des Églises du Sud, réunies en forum à Buenos Aires (Argentine) en avril 2003, avaient écrit à propos de la situation mondiale: «Sur le plan écologique, la création est en crise. La *Terre Mère*¹ est dominée, exploitée, violée et assassinée par des compagnies cupides et des humains égoïstes aux seules fins du profit.» L'expression a fait réagir certaines Églises, comme l'Église réformée de France (ERF), par exemple, qui, en janvier 2004, dans une note adressée au Secrétaire général de l'ARM, dénonçait à ce propos «une certaine tendance à la sacralisation de la création (le thème de la 'terre mère')» et soulignait «le flou des conceptions théologiques du document». Et il est vrai que ces objections reflètent une théologie classique, telle qu'elle est ou était enseignée dans nos facultés européennes. Peut-on dire de la théologie, cependant, que c'est une science exacte, aux références indiscutables et immuables? N'a-t-elle pas au contraire considérablement évolué au cours des siècles sous l'influence de la culture dominante, des philosophies et des contextes scientifiques, politiques, économiques? Si l'on évoque, par exemple, des notions comme la résurrection, l'immortalité de l'âme, le retour du Christ, la Trinité, le caractère sacrificiel de la mort du Christ sur la croix, la place de la femme dans l'Église, pour ne citer que celles-là, qui pourrait dire que nos convictions d'aujourd'hui sont à peu près les mêmes que celles des apôtres Pierre et Paul, de Saint Augustin, ou de Calvin? Et pourtant, tous cherchaient sincèrement à se fonder sur «une herméneutique consciente et rigoureuse» pour reprendre les termes de la note de l'ERF au Secrétaire général de l'ARM, déplorant que cela soit absent de la déclaration de Buenos Aires. Alors, peut-on affirmer d'emblée que la référence à la «Terre Mère», qui est présente dans la culture de tant de peuples du Sud, devrait être bannie de toute réflexion théologique sur la création et le comportement de l'être humain vis à vis de l'environnement dans lequel Dieu l'a placé? Sommes-nous si sûrs de la justesse de notre théologie, dans les pays du Nord, que nous puissions considérer que des textes comme celui de Buenos Aires sont «intellectuellement affligeants et théologiquement consternants», ainsi que le rapporte Céline Dupeux dans son article du numéro 3089 de «Réforme»? Si l'on admet que l'expression théologique a légitimement évolué au cours des siècles, pourquoi n'en serait-il pas de même lorsque l'Évangile se diffuse dans l'espace, à travers diverses cultures et dans des situations variées?

C'est bien ce qui s'est produit en ce qui concerne la réception par les uns et les autres du thème de la 24^{ème} Assemblée de l'ARM, «Que tous aient la vie en plénitude» (Jean 10, 10). Il y a sans doute une «bonne» façon de lire ce verset, une exégèse correcte, non «consternante», résultat d'une herméneutique rigoureuse. On sait bien que cette «vie en plénitude» se trouve auprès de Jésus, dans la communion avec le Christ, le bon berger qui conduit ses disciples en les faisant participer à la vie du Père. Il n'empêche que ce verset confié aux membres des Églises de l'ARM a été reçu, par beaucoup d'entre eux, comme une promesse hélas irréalisable dans les circonstances concrètes qui sont les leurs. «Vie en plénitude», l'expression résonnait étrangement dans certains contextes, et elle a été délibérément prise au premier degré, comme une promesse concernant la vie tout court, celle qui pose au quotidien des problèmes difficiles, et pas seulement la vie éternelle, la vie dans le Royaume, auprès du Père.

La confession réformée, jusqu'où?

Par ailleurs, cette façon d'aborder la question n'était pas vraiment inattendue dans le cadre de l'ARM. En ce qui me concerne, j'ai participé à des titres divers à toutes les Assemblées de l'Alliance depuis Nairobi en 1970 et j'ai pu voir les choses se préciser jusqu'au choix radical qui a été fait en 1982 à Ottawa à propos de l'apartheid. C'est là qu'on a parlé de «*status confessionis*»: la foi de l'Église, a-t-on dit, était en jeu à propos de la justification biblique et théologique du système de l'apartheid. Deux Églises afrikaner d'Afrique du Sud ont été suspendues de leur participation à l'ARM pour cette raison. Peu de gens ont affirmé à l'époque que cette question était en dehors de la compétence des Églises en général et de l'ARM en particulier. Cette prise de position était considérée comme juste sur le plan spirituel, et elle a sans aucun doute contribué à faire évoluer la situation sur le terrain politique, car la voix des Églises est parfois entendue, cela dépend, là encore, des divers contextes.

L'idée a été reprise quinze ans plus tard, lors de la 23^{ème} Assemblée, à Debrecen en Hongrie, à propos de l'injustice économique et des questions relatives à l'environnement. Il s'agissait cette fois non plus de déclarer un «*status confessionis*», mais de lancer un «*processus confessionis*». Tous ces termes latins apparaîtront sans doute un peu alambiqués, mais pour mieux comprendre l'évolution de la question, il vaut sans doute la peine de relire certains textes adoptés à Debrecen: «Dans de nombreuses parties du monde, les Églises... réformées sont interpellées par les conditions consternantes dans lesquelles beaucoup de gens vivent et par la menace de la destruction continue de leur environnement. Nombreux sont ceux qui estiment qu'il est grand temps de rédiger une confession de foi qui rejette et qui combatte ces injustices... Nous voulons affirmer le don de la vie. Nous considérons que [cela fait] inté-

grealement partie de la foi et de la confession réformées aujourd'hui... Dans le passé, nous avons eu recours au *status confessionis* dans des cas flagrants de discrimination raciale... Nous en appelons maintenant à un processus de reconnaissance progressive, d'éducation et de confession (*processus confessionis*) dans toutes les Églises membres... dans les cas d'injustice économique et de destruction écologique.»²

C'est donc en s'appuyant sur les déclarations de l'Assemblée de Debrecen que plusieurs Églises du Sud se sont exprimées au cours de la période de préparation de l'Assemblée d'Accra, notamment lors du forum de Buenos Aires (avril 2003) que j'ai déjà mentionné, et du forum de Londres Colney (février 2004), qui réunissait des représentants d'Églises du Sud et du Nord.

Selon le forum de Buenos Aires, c'est le néolibéralisme qui transforme l'économie mondiale en «un système d'accumulation de richesses par quelques-uns, mettant en danger la vie dans son ensemble». Il fallait donc préparer une «déclaration de foi relative à la crise universelle de la vie». Le forum de Londres Colney estimait que les forces du marché «harcèlent les pays du Sud et sont à l'œuvre dans les pays du Nord. Les problèmes économiques et environnementaux sont reliés entre eux et s'aggravent réciproquement de façon catastrophique... La création dans son ensemble est en danger... En tant qu'Églises, nous sommes mises en demeure de faire une confession de foi [rejetant] les injustices de l'économie mondiale actuelle en affirmant à nouveau notre foi dans le Dieu trinitaire qui inaugure en Christ une nouvelle création et qui nous appelle à répondre dans la fidélité à son alliance.»

Réserves des réformés du Nord

Après la réaction plutôt réticente de l'ERF dont il a déjà été question, c'est, en avril 2004, un groupe constitué de plusieurs dirigeants d'Églises réformées d'Europe et des délégués de ces Églises à Accra qui, réunis à Utrecht (Pays-Bas), s'est exprimé à ce propos. Ils ont, cela va de soi, dit leur soutien et leur compréhension face aux souffrances des Églises du Sud, mais ils ont ensuite fait part de leurs réserves au sujet des analyses présentées par les réunions de Buenos Aires et de Londres Colney. Celles-ci seraient trop générales, partiales, et l'image donnée de l'idéologie néolibérale serait «beaucoup trop lourde». Enfin, disaient-ils, comment «transmettre la perspective exprimée dans ces documents aux Églises et aux sociétés d'aujourd'hui»?

De son côté, le Conseil de la FEPS (Fédération des Églises protestantes de Suisse), tout en disant son accord sur une partie du document de Londres Colney, a également exprimé de sérieuses réserves quant à une analyse considérée comme «unilatérale».

Les points de vue du Nord et du Sud étaient donc déjà assez précisément tracés avant la réunion de l'Assemblée d'Accra. L'ERF, de son côté, avait décidé de ne pas envoyer de délégué à Accra. Comme l'Église Réformée d'Alsace et de Lorraine (ERAL) n'était pas non plus présente, l'Assemblée s'est déroulée sans aucune participation française car je n'y étais pour ma part que comme traducteur. Cette absence a été plutôt mal ressentie par quelques autres Européens qui estimaient que l'ERF aurait dû éviter de laisser les autres défendre seuls des positions qu'elle avait pourtant exprimées assez nettement. En ce qui concerne le reste de l'Assemblée de l'ARM, pour autant que j'aie pu m'en rendre compte, cette absence n'a pas vraiment été remarquée. Plusieurs délégués d'Églises francophones d'Afrique ou du Pacifique, généralement membres de la CEVAA, ont, à l'occasion, regretté l'absence des Français. Mais le rôle joué par le protestantisme français dans l'ARM est aujourd'hui bien restreint, de sorte que la chaise vide n'est pas vraiment ressentie comme un manque. C'est d'ailleurs regrettable, car, contrairement à ce que certains pensent, l'ARM ne fait pas double emploi avec le Conseil œcuménique des Églises (COE). Elle agit en pleine coordination avec lui et avec d'autres familles confessionnelles, comme la FLM (Fédération luthérienne mondiale). Mais elle joue un rôle irremplaçable lorsqu'il s'agit, par exemple, d'apporter dans le concert œcuménique, aujourd'hui assez souvent influencé par les grandes Églises hiérarchiques et sacerdotales, une autre conception ecclésiologique. Ou encore pour parler au nom d'Églises très minoritaires, trop petites pour être membres du COE, et qui parfois se trouvent dans l'incapacité de se faire entendre parce que les grandes Églises qui leur causent des difficultés sont elles-mêmes membres du Conseil œcuménique. Bref, l'ERF n'était pas à Accra, mais cela n'a pas empêché l'Assemblée de se dérouler et de bien travailler!

Les travaux avaient lieu dans le cadre de l'Université du Ghana et à l'Institut ghanéen de gestion et d'administration (GIMPA), tout proche et bien équipé. L'accueil des deux Églises presbytériennes membres de l'ARM au Ghana a été chaleureux et parfait.

Tout au début de l'Assemblée proprement dite, une intervention vigoureuse avait donné la note pour la suite. Mme Vandana Shiva, célèbre physicienne indienne et écologiste militante, était chargée du discours de présentation. Elle a pris la parole au nom des Églises du Sud et de tous ceux qui, au Nord, se sentent proches de ce message. Elle a dressé l'acte d'accusation du système économique mondial qui, selon elle, «prétend réformer le monde et ne fait que détruire et anéantir la vie dans sa plénitude». Il faut, disait-elle, que les Églises dénoncent sans hésitation cette situation dans toutes ses conséquences. Cette prise de position a fortement influencé les travaux ultérieurs qui se sont déroulés notamment dans le cadre de trois sections, Mission, Spiritualité, Alliance.

pm
21

Au terme de ces deux semaines, l'Assemblée a adopté une déclaration intitulée «Alliance pour la justice économique et écologique» qu'on appelle parfois «Confession d'Accra», mais qui n'est pas à proprement parler une confession de foi, puisque l'ARM, n'étant pas elle-même une Église, n'a pas réellement autorité pour cela. Ce document est trop riche pour qu'on puisse l'analyser dans le cadre limité d'un article de revue. Mais on peut en consulter le texte sur le site de l'ARM: www.warc.ch

J'en citerai ici deux paragraphes qui permettent d'en percevoir la tonalité:

«Nous croyons que toute économie, dans la maison de la vie qui nous a été donnée par l'alliance de Dieu en vue de protéger la vie, doit rendre compte devant Dieu. Nous croyons que l'économie existe pour être au service de la dignité et du bien-être des personnes dans la communauté humaine, dans les limites du caractère durable de la création. Nous croyons que les êtres humains ont à choisir Dieu contre Mamon et que confesser notre foi est un acte d'obéissance.

C'est pourquoi nous rejetons l'accumulation sans réglementation de la richesse et la croissance sans limite qui ont déjà coûté la vie à des millions de personnes et détruit une si grande partie de la création de Dieu.»

Il est vrai que l'Assemblée n'a pas pensé devoir aller jusqu'à déclarer à ce propos un *status confessionis*, car on ne voulait pas provoquer des fractures et des exclusions auxquelles certaines Églises n'étaient manifestement pas disposées. Tel qu'il est, ce document permet cependant de prendre position au nom de la foi chrétienne contre l'injustice économique qui sévit dans le monde et d'appeler les Églises à chercher les moyens de réagir.

Ces questions économiques et écologiques valent-elles réellement la peine qu'on aille jusque là, s'agit-il vraiment de questions si importantes ou n'en exagère-t-on pas l'ampleur? La question reste posée. Mais pour essayer d'y répondre, j'évoquerai encore un des moments importants du déroulement de l'Assemblée d'Accra.

Sous les autels, les cachots

Le 3 août nous avons interrompu les travaux de l'Assemblée pour aller tous ensemble visiter, à environ 200 km d'Accra, deux sites historiques, sur la côte du Golfe de Guinée, les forteresses de Cape Coast et d'Elmina, qui font partie de toute une série de forts construits du 15^{ème} au 17^{ème} siècle par des Européens. Ces bâtiments ont été très vite utilisés pour y entreposer des milliers d'esclaves venus de l'intérieur des terres, pour les parquer là comme du bétail avant de les envoyer de l'autre côté

de l'Océan travailler dans les plantations des Amériques du Nord et du Sud et de la Caraïbe.

C'est un spectacle terrible. Nous avons visité en silence, par petits groupes, ces caves sombres et humides où des êtres humains étaient entassés par centaines, à même le sol évidemment, presque sans aération, sans latrines, avec un minimum de nourriture et d'eau, pour les faire survivre en attendant un sort qu'ils ignoraient et qui les terrorisait par avance. Au bout de quelques jours ou de quelques semaines, lorsqu'un navire négrier se présentait, les survivants, enchaînés les uns aux autres, étaient embarqués pour une traversée aléatoire au cours de laquelle beaucoup mouraient.

Or à cette époque, en Europe, on était très religieux, qu'on soit protestant ou catholique la religion tenait une grande place dans la vie publique et privée. Peu de gens ignoraient qu'on emmenait des «Nègres», comme on disait, pour travailler dans les plantations du Nouveau Monde. Et peu de gens s'en sont réellement émus. Sans doute admettait-on en général que les Noirs étaient aussi des êtres humains, mais cela n'empêchait pas de les utiliser comme esclaves, étant donné qu'il s'agissait d'un impératif économique. L'économie et la croissance, depuis toujours et aujourd'hui encore, c'est sacré ! De jolies fortunes se sont édifiées, en Europe, sur ce commerce d'esclaves, y compris au bénéfice de bonnes familles chrétiennes.

Or ce qui nous a sans doute le plus impressionnés lors de cette visite, c'est le fait que les gens qui occupaient ces forts, ces Européens de diverses nationalités, qui étaient tous des gens religieux, non seulement ne se soient pas émus du sort de ces esclaves, mais qu'ils aient édifié des *chapelles* pour y célébrer, sous la conduite de leurs aumôniers, des cultes ou des messes, exactement *au dessus des cachots*. Et les cantiques, les lectures bibliques, les prières et les prédications, la sainte Cène, tout cela se déroulait apparemment sans provoquer d'états d'âme chez ces bons chrétiens, à quelques mètres au dessus d'un concentré de misère et de désespoir tel qu'il n'y en pas eu tellement dans l'histoire de l'humanité.



Il est possible que cette contradiction, qui nous semble aujourd'hui énorme, inimaginable, ne leur soit pas apparue de la même façon à leur époque. Question de culture, dira-t-on, et de priorités économiques. Si quelqu'un avait protesté au nom de l'Évangile contre cette façon d'agir, ne lui aurait-on pas dit alors que son intervention manquait de fondements théologiques, ne lui aurait-on pas demandé comment il faudrait s'y prendre pour «transmettre la perspective exprimée [par lui] aux Églises et aux sociétés» de ce temps-là ?

Peut-être faut-il, dans nos Églises des pays du Nord, prendre le risque d'admettre que ces questions-là sont aussi des questions théologiques

parce qu'elles touchent au cœur même de la confession de foi de l'Eglise, davantage sans doute que d'autres, à propos desquelles nous débattons depuis des siècles sans grand profit. C'est dans le partage du pain que l'on reconnaît le Christ, et non dans des discours pour ou contre la transsubstantiation. Dans l'Évangile, on peut comprendre qu'il est plus important de voir et d'entendre Lazare, de ne pas laisser les seuls chiens s'occuper de ses plaies, que de veiller à ne pas effaroucher telle catégorie de membres de nos paroisses et de nous replier sur nos problèmes de riches, de croissance, de consommation, et même de bonne théologie, parce que c'est pour cela que Jésus est venu faire vivre la Parole de Dieu au milieu de nous.

Dans le rapport qu'il avait rédigé à l'intention de Pain pour le Prochain et des Églises de Suisse, le pasteur Théo Buss terminait par quelques questions qui me paraissent bien résumer les termes du débat. Peut-être nous permettront-elles d'avancer. Je les recopie ici en les modifiant à peine:

Qu'est-ce qui fait que les Eglises de la FEPS (et d'Europe) ont voulu éviter que l'on utilise le terme «Empire» pour décrire le système unipolaire dominant?

Quels sont les intérêts que l'on cherche ainsi à ménager?

Quelle peut être l'efficacité d'une œuvre d'entraide prudemment réformiste, qui continue de travailler pour le soutien à des projets, sans nommer avec suffisamment de clarté les responsables de l'état de choses actuel, de ce que le rapport Alliance nomme «un système mondial qui protège les intérêts des puissants; qui nous touche tous et nous enchaîne.»?

Si vraiment nous voulons être conséquents dans la solidarité avec les «damnés de la terre», n'aurons-nous pas à cœur de faire une analyse serrée et d'en tirer les conséquences avec courage et fermeté, dans la ligne des textes d'Accra?³

pm

24

ROLAND REVET est pasteur retraité de l'Église Réformée de France

Secrétaire exécutif au Défap (animation-publications), 1979-1985

Secrétaire exécutif à la Cévaa (communication, échange de personnes), 1990-1996

Membre du Comité exécutif de l'ARM (1978-1989)

Modérateur du département de Coopération et Témoignage ARM (1982-1989).

Notes

¹ C'est nous qui soulignons.

² Procès-verbal de la 23^{ème} Assemblée générale de l'ARM, Debrecen, 1997, pp 212-213.

³ Théo Buss, (à l'époque Secrétaire romand de PPP), rapport sur la 24^{ème} Assemblée de l'ARM, Accra, fin août 2004

Femmes et violence dans le Pacifique

Un point de vue ecclésial et théologique

GILLES VIDAL

Le problème de la violence envers les femmes et les enfants se pose malheureusement partout à travers le monde, cependant certaines spécificités du mode de vie océanien constituent un facteur aggravant qui rend la lutte contre ce fléau particulièrement difficile.

Comme partout ailleurs, la majorité des violences perpétrées envers les femmes et les enfants dans le Pacifique ont lieu dans le cadre domestique ou de la proche parenté¹. Deux facteurs constituent toutefois un véritable obstacle à l'amélioration de la situation: d'une part le mode de vie communautaire fortement axé sur la notion de honte, et d'autre part la culture chrétienne du pardon et de la soumission de la femme envers l'homme. Dans ce contexte, comment faire face et opérer une véritable conversion des mentalités? Quel rôle les Eglises du Pacifique, et en particulier les Instituts de formation théologique, peuvent-ils jouer dans la prise de conscience de ce phénomène et dans la résistance qu'il est plus que jamais nécessaire de lui opposer? Avant de tenter de répondre à ces questions, examinons les deux aspects cités plus haut: la culture communautaire et l'emprise d'un certain christianisme.

PM
25

L'importance du lien communautaire

Dans les cultures océaniques, la vie est imprégnée et conditionnée par la communauté: famille proche et élargie, village, aire coutumière, nation... De sorte que par contraste, la mort — la mort véritable — n'est pas tant la fin de la vie terrestre mais la mort sociale, lorsqu'une personne ou une famille perd la face vis-à-vis de ceux avec qui elle entretient des liens plurisécularisés construits au cours de mariages croisés. Ainsi dans le cas de la violence, si celle-ci est publiquement avérée et fait l'objet de poursuites judiciaires, le fait que l'on soit notoirement désigné comme victime ou auteur n'a finalement que peu de pertinence dans la mesure où la réprobation générale portera sur l'un comme sur l'autre. Cette

minimisation sociale de la violence a donc pour conséquence d'encourager le silence des victimes et donc également la non-punition, voire l'impunité des auteurs d'actes violents.

Si l'on prend l'exemple de Fidji (mais on peut aisément l'étendre à d'autres archipels), le premier constat est le faible nombre d'affaires arrivant en justice pour cause de violence. Et dans les cas où des victimes, le plus souvent des femmes ayant bénéficié du soutien d'ONG ou de services sociaux, arrivent devant les tribunaux, la pression sociale est si forte qu'il n'est pas rare de voir arriver au procès des parties en fait déjà réconciliées!² Elles produisent en effet devant le juge des lettres de pardon paraphées par les victimes elles-mêmes, ce qui vide bien évidemment les procédures de leur substance dans le but de les faire cesser. Dans le même temps et pour sa défense, l'accusé mettra le plus souvent en avant sa propre enfance violente, ou d'autres facteurs — d'ailleurs parfaitement réels — de stress social dû à la situation économique difficile ou au climat politique instable³. Comment de telles lettres de pardon ont-elles été obtenues et au prix de quels arrangements familiaux? Cette question est rarement soulevée, le principal étant de préférer le silence à la mort sociale. En effet dans ce genre d'affaires, tout le monde est perdant: une peine de prison prolongée pour l'accusé lui est évidemment fortement préjudiciable; quant à la victime, elle ne peut s'attendre qu'à de la déconsidération voire à son rejet pur et simple de la part de sa belle-famille, et donc, par ricochet, la honte sur sa propre famille, le malheur passant pour être arrivé par elle!

On voit ici que les violences conjugales sont d'autant plus socialement dangereuses que le mariage est l'un des piliers de la vie et parfois même de la survie des familles. Menacer cette institution revient donc dans la conscience collective à risquer de défaire ce qu'on a mis tant de générations à tisser: un réseau d'alliances sûres.

Le poids d'un certain christianisme

Et c'est précisément à ce moment du problème qu'intervient le deuxième facteur pénalisant dans le Pacifique en matière de violence: d'une part le poids d'un certain christianisme insistant lourdement sur la sacralité du mariage et la soumission de la femme — et par extension, des enfants — envers l'homme, mari et père, quoi qu'il advienne; d'autre part la culture du pardon.

En ce qui concerne le premier aspect, la sacralité du mariage, le discours chrétien «de base» se moque éperdument des arguties théologiques sur la qualification ou non du mariage comme sacrement. Quelle que soit la dénomination, le discours religieux est invariablement le même: le mariage est chose sacrée, ce qui implique que son non-respect ou pire,

sa dissolution, équivalent à un acte impie et que ceux — ou plutôt celles — qui s'y risquent en sont tenues responsables non seulement devant les hommes mais surtout devant Dieu.

Ce point de vue est généralement complété de façon corollaire et quasiment naturelle par le thème de l'obéissance de la femme et des enfants envers le mari et père. Thème justifié aussi bien bibliquement que culturellement, verrouillant ainsi tout autre possibilité de conception ou d'interprétation.

On voit ici comment l'Évangile en tant que message libérateur est quasiment détourné au profit de la culture car jamais la notion de justice, pourtant si présente dans l'Ancien comme le Nouveau Testament n'est mise en corrélation afin d'équilibrer ce discours sur l'obéissance...

Le second phénomène entretenu et accentué par le discours ecclésial est la culture du pardon. L'éventualité de la chute est connue, la faute humaine peut être admise si elle est confessée, auquel cas la réconciliation est possible grâce au pardon, seconde des vertus chrétiennes mise en exergue après l'amour. Toute la question est: dans quelles conditions ce pardon est donné et par qui, les victimes ou l'Eglise, au nom des victimes?

Pour un étranger, le poids du christianisme sur la société dans le Pacifique est difficilement concevable, la piété et le respect de la chose religieuse sont sans doute la première des valeurs toute génération confondue. Dans ce contexte, le poids d'un discours pastoral est considérable sur la formation des consciences. Et comme les auteurs de ce type de discours sont des hommes⁴, en général hautement considérés sur le plan de leur statut social, il y a peu de chance d'assister à une évolution des mentalités dans le sens d'une meilleure prise en compte des victimes, le plus souvent des femmes et des enfants. Les faits parlent d'eux-mêmes: l'immense majorité des associations ou ONG d'aide aux victimes de violence sont soit d'inspiration gouvernementale, soit d'origine étrangère, sur fonds extérieurs.



La prise de conscience des Eglises et des Instituts de Théologie

Il serait injuste d'accuser les Eglises du Pacifique de mutisme total en matière de violences. Néanmoins, la manière dont la question a été amenée en dit assez long sur le fond du problème lui-même: sa première occurrence significative a eu lieu lors d'un séminaire tenu en 1989 intitulé «Violence contre les femmes» organisé conjointement par le COE et le «Bureau des Femmes» de la Conférence des Eglises du Pacifique. Malheureusement ce séminaire n'a eu que peu d'échos et pas d'incidence sur les autres programmes de la Conférence.

Presque 10 ans plus tard, en 1998, les femmes du Pacifique se sont retrouvées à Apia aux îles Samoa dans le cadre de la « Décennie contre la violence » du COE lors d'une consultation initiée par la Conférence des Eglises du Pacifique. Cette fois la majorité des Eglises n'avaient pas été informées à temps et n'ont donc pas pu envoyer de délégués. Malgré tout, la publication d'une déclaration finale et sa diffusion a pu commencer à avoir un impact sur les groupes de femmes dans les Eglises du Pacifique.

Enfin, l'étape la plus significative est celle qui vient d'être vécue à Fidji du 30 juillet au 5 août 2004 lors d'un séminaire intitulé « Dialogue à propos de la violence ». L'association des Instituts de Théologie du Pacifique Sud (SPATS) possède une branche spécifique aux programmes de formation des femmes appelée littéralement « les tresseuses »⁵. C'est cette organisation qui a initié le séminaire mentionné ci-dessus regroupant des enseignants en théologie de presque tous les Instituts de l'ensemble du Pacifique.

Le but de ce séminaire était double: faire le point sur le vécu de la violence à l'intérieur des Instituts de Théologie et élaborer un programme de formation théologique des femmes commun à tous les Instituts tenant compte de cette question.

Sur le premier point, le constat fut unanime: la violence existe bel et bien au sein des Instituts de Formation, les cas les plus fréquents étant les tensions conjugales ou les châtiments corporels infligés aux enfants⁶. A cela s'ajoute au sein du corps enseignant, mais en certains endroits seulement, quelques signes de discrimination envers les professeurs de sexe féminin⁷. Dans la majorité des écoles, ces deux sortes de violence restent un tabou, et si la question est le plus souvent abordée dans les cours d'éthique ou de sciences sociales, cela se fait de façon très générale.

En revanche l'accompagnement pastoral personnel est très largement pratiqué. Le plus souvent, un enseignant est superviseur d'un groupe d'étudiants, et c'est en principe en toute confiance qu'ils peuvent venir se confier. Malheureusement comme nous l'avons signalé plus haut, les facteurs culturels ainsi que les *habitus* particuliers de chaque dénomination entrent en ligne de compte et constituent de sérieux obstacles. Le fait le plus patent est qu'une femme ne se confiera pas volontiers – voire jamais – à un homme, fût-il pasteur et enseignant superviseur. A la rigueur, dans le cas d'une étudiante, elle pourra plus facilement s'adresser à l'épouse de son superviseur à condition que leur rang social mutuel les y autorise toutes les deux...

L'une des résolutions prise par les participants fut donc de réfléchir à la manière de « libérer la parole » ou en tout cas de trouver des espaces d'expression valables pour les victimes. L'une des pistes explorée

les plus suggestives fut sans doute l'introduction dans la discussion du concept de «*faletua*» qui désigne dans la langue des Samoa la pièce de la maison située à l'arrière de la pièce principale. C'est cet espace qui paraît en effet le moins important et c'est pourtant là que se prennent les principales décisions, même si celles-ci seront énoncées «en façade». Or cette «arrière boutique» est précisément le domaine des femmes, toute génération confondue, lieu de cuisine, de stockage des denrées et bien évidemment de conversation. Compris à partir de cet arrière-plan culturel, il apparaît tout à fait possible de développer une réflexion théologique et pratique, séparément ou en groupe des deux sexes à partir du rôle du *faletua* présent et à venir, dans l'Eglise et dans les Instituts de théologie: le dire de la violence — et donc la prise en compte des victimes en vérité et dans la justice — peut commencer dans le *faletua* et aura ainsi plus de chances de parvenir au-devant de la scène dans la dignité de tous.

Le deuxième concept mis en avant a été la difficulté de trouver un mot convenable dans les différentes langues du Pacifique pour exprimer l'idée de violence. Si le vocabulaire est largement abondant pour désigner les manifestations de la violence, l'expression du concept lui-même fait problème. La langue maori propose toutefois le mot *whakama* qui dénote tout le tort ou le dommage qui m'est causé par un tiers dans l'intégrité de ma personne. Là encore, prendre cette expression culturelle comme point de départ d'une discussion et d'un approfondissement théologique permet d'aborder la question de la violence d'un autre point de vue qu'à partir des outils psycho-sociologiques occidentaux.

Mais l'enjeu peut-être le plus considérable qui est apparu aux participants de ce séminaire a été la nécessité de réviser complètement la manière d'aborder les textes bibliques et les doctrines qui en découlent. C'était le deuxième objectif du séminaire: élaborer un programme. Or, comment ne pas faire l'impasse sur la violence dans la Bible, comment ne pas la justifier? Quelle théologie implicite du mariage et des relations conjugales est développée dans les Instituts de Théologie? Comment articuler dignité de l'humain, amour, obéissance et justice et comment faire pour que cette articulation soit en vérité culturellement recevable et vécue...? Voilà la tâche qui incombe à présent aux Instituts de Formation Théologique du Pacifique et qui devra se traduire dans les programmes académiques, que ce soit dans la formation générale ou dans les programmes spécifiques aux femmes.

Au terme de ce séminaire, les questions ont eu le mérite d'être posées et l'impulsion est donnée. Le sentiment général qui prévaut maintenant est que si la prise de conscience a eu lieu au niveau des Instituts de Formation, la prochaine étape sera de faire entendre la nécessité d'une conversion à propos de la violence au niveau des instances dirigeantes

des différentes Eglises très en retard en ce domaine comme nous l'avons vu. Quoi qu'il en soit, et pour reprendre la métaphore de l'un des intervenants, un feu a maintenant été allumé, il est de la responsabilité de chaque enseignant et de chaque institution de veiller à ce qu'il ne s'éteigne jamais.

Notes

- ¹ A titre indicatif, cf. les statistiques concernant les auteurs de violences sexuelles à Fidji pour la période 1997-2001 : ami de la famille : 21% ; frère, cousin, belle famille : 18% ; père : 17% ; oncle : 13% ; beau-père : 12% ; voisin : 8%. Source : *Dialogue on Violence*, Workshop Manual I, SPATS, 2004.
- ² Sur ce point et ce qui suit cf. FILEMONI-TOFAEONO Joan, *Cracking the violence: the churches' role in violence against women in Oceania*. Ministerial Formation, WCC, July 2004.
- ³ Un conflit dans l'archipel des Salomon fait rage depuis de nombreuses années, justifiant l'envoi de troupes australiennes, néo-zélandaises et françaises pour appuyer la police. Le coup d'état fidjien de l'année 2000 continue d'avoir des répercussions dans le pays surtout sur le plan économique.
- ⁴ La plupart des Eglises du Pacifique reconnaissent — depuis relativement peu de temps — le ministère ordonné pour les femmes à l'exception de l'Eglise Méthodiste de Samoa, de l'Eglise Congrégationaliste de Samoa et bien entendu de l'Eglise Catholique ! Il faut toutefois remarquer que dans les autres Eglises, le nombre de femmes ministres est très bas proportionnellement aux hommes.
- ⁵ «Weavers» en anglais. Le tressage est une activité féminine essentielle dans tout le Pacifique pour les nattes, paniers, voire cloisons d'habitations. C'est également une source de revenus non négligeable pour les familles. Naturellement, la symbolique s'applique au lien social tressé par les associations et groupes de femmes.
- ⁶ Dans l'immense majorité des Eglises protestantes du Pacifique, le ministère pastoral est porté par le couple. Les conjoints de pasteurs — généralement des femmes — reçoivent une formation spécifique dans les divers Instituts de Formation : enseignement biblique, questions sociales, théologie pratique, activités manuelles (tressage, couture, artisanat), économie familiale...
- ⁷ Ainsi certaines Eglises acceptent des professeurs de sexe féminin sans pour autant leur conférer l'ordination. C'est le cas des catholiques romains ou des méthodistes de Samoa.

G. VIDAL pasteur de l'ERF, est enseignant au Centre de Formation Pastorale et Théologique de Béthanie à Lifou, Nouvelle Calédonie, envoyé dans le cadre de la CEVAA.

La mission comme préparation au changement de société

La mission protestante allemande au Rwanda de 1907 à 1916

GERARD VAN 'T SPIJKER

En 1998, le théologien congolais Kā Mana a caractérisé le christianisme de l'Afrique comme étant un '*christianisme de la catastrophe*', dont les éléments fondamentaux sont visibles dès les débuts de la colonisation. Le motif immédiat de ce sévère jugement était le génocide rwandais de 1994, qui a réactualisé la question délicate mais évidente: de quelle manière l'Evangile a-t-il été apporté au Rwanda? — et plus généralement en Afrique?¹ L'une des caractéristiques d'un '*christianisme de la catastrophe*' est, pour Kā Mana, le fait qu'il se manifeste d'abord comme un '*christianisme de la puissance*', riche en bâtiments: hôpitaux chrétiens, écoles chrétiennes, églises et constructions annexes, mais *«qui n'a pas pu évangéliser la société dans ses affects profonds, qui n'a pas pu construire des digues sociales contre le déchaînement du mal et qui a donné surtout l'impression d'un vernis inutile sur un paganisme africain et mondial sans borne»*².

Cette réflexion critique est en rapport direct avec l'instruction de Jésus à ses disciples envoyés prêcher l'Evangile, et met en tension avec elle: *«Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie à mettre dans vos ceintures, ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni sandales ni bâton»*, [...]. Mt10,9 (TOB).

Dans les pages suivantes, je me propose d'analyser l'œuvre missionnaire luthérienne allemande du début du XX^e siècle au Rwanda, sous l'angle de questions telles que celles-ci: dans quelle mesure la tension entre pauvreté évangélique et la nécessité d'utiliser les richesses du monde occidental a-t-elle été abordée, et comment fut-elle maintenue? Les conditions matérielles ont-elles pu être un obstacle à la prédication de l'Evangile? En fin d'analyse, je tenterai de définir la stratégie missionnaire des luthériens allemands qui ont travaillé au Rwanda.



Le contexte historique

L'œuvre missionnaire des protestants au Rwanda, commencée en 1907, s'est brusquement terminée en 1916 quand un contingent de la Force publique congolaise, conduit par des Belges, a combattu et chassé les quelques soldats allemands qui se trouvaient alors au Rwanda. La Conférence de Berlin (1884/85), organisée par les puissances européennes — après la guerre de 1870 — avait décidé d'en remettre alors le destin à l'Empire allemand, qui s'était constitué en Afrique un territoire colonial, dont la «*Deutsch Ost-Afrika*», l'Afrique orientale allemande. L'armée belge arrêta les missionnaires allemands comme prisonniers de guerre; ils durent quitter leur poste, laissant à l'abandon quelques petites communautés chrétiennes. Cette situation nouvelle a duré jusqu'en 1921 quand l'œuvre missionnaire protestante fut reprise par la Société belge de missions protestantes au Congo (S.B.M.P.C.) — une société d'une envergure bien moindre que la luthérienne — dont je ne puis mentionner ici les mérites, me limitant à l'œuvre missionnaire des protestants luthériens allemands.

A la fin du XIX^e siècle, l'*Evangelische Mission gesellschaft für Deutsch Ost-Afrika* (E.M.D.O.A. — Société missionnaire pour l'Afrique orientale allemande), à Berlin, avait fondé quelques stations missionnaires dans la région d'Usambara, tout près du Kilimanjaro, en Tanzanie actuelle. Au début du XX^e siècle, cette société de mission était à la recherche d'une extension possible de son activité. Se trouvant en Tanzanie entourées d'autres missions, les missionnaires aspiraient à trouver une terre de mission plus avant à l'intérieur de l'Afrique.

A l'époque, la question de la relation entre colonialisme et mission chrétienne avait été vivement débattue dans cette société. L'idée de sa création en 1886 était née dans les cercles de la *Deutsche Ost-Afrika Gesellschaft* (D.O.A.G. — Société de l'Afrique orientale allemande), une entreprise purement coloniale, et non au sein des Eglises allemandes. Ses initiateurs l'avaient créée dans une perspective de «civilisation» et de «conversion» des peuples africains et se sont empressés de communiquer la nouvelle de sa constitution à l'Empereur et à son Ministre des affaires étrangères, afin de solliciter un soutien financier, oubliant presque d'en informer l'Eglise évangélique de leur pays. Les membres de la jeune Société considéraient comme une obligation naturelle à l'égard de la patrie allemande d'assurer la diffusion de la culture occidentale chrétienne. De fait, et pendant les premières années, la nouvelle Société missionnaire reçut un plus grand soutien financier de la D.O.A.G. que des Eglises luthériennes elles-mêmes.

La constitution de cette société a été sévèrement critiquée par les organismes missionnaires allemands existant à l'époque, critiques dont la grande personnalité de la missiologie allemande d'alors, Gustav

Warneck, fut le porte-parole. Il affirmait que la mission chrétienne, n'étant qu'au service du Royaume de Dieu, devait être une affaire supranationale.

De l'affairisme nationaliste à la mission

C'est ainsi que, sous la direction de F. von Bodelschwing, directeur des Oeuvres diaconales de Bethel, l'orientation de la Société missionnaire changea considérablement. Son siège quitta Berlin pour Bethel et la tendance nationaliste et affairiste dominante des premières années fit place à un esprit religieux et missionnaire, nourri du piétisme de Réveil, visant à une pénétration évangélique de toute la société par les œuvres de charité chrétiennes³.

Motivé par une lettre reçue d'un aventurier chrétien écossais, un certain MacQueen parcourant la région du lac Kivu à la recherche d'or, qui y avait trouvé une population dense, mais dépourvue du message de l'Évangile, le missionnaire Karl Röhl, alors pasteur au service de la Société de mission de Bethel dans la région d'Usambara, proposa à ses collègues de demander à la direction de la Société de commencer une œuvre missionnaire au Rwanda⁴.

Le 17 décembre 1906 déjà, les dirigeants en Allemagne prennent la décision qu'un voyage d'exploration doit être entrepris en «Urundi» et au «Ruanda», deux petits royaumes qui, pour l'administration militaire du protectorat, constituaient un *Bezirk* (district) dont le centre administratif était à Gitega (au Burundi, actuel Bujumbura), sous la responsabilité du Résident Warner von Gravert. Deux personnes dotées d'une longue expérience en Afrique, les pasteurs missionnaires Ernst Johanssen et Gerhard Ruccius, tous deux déjà en activité dans la région d'Usambara, furent choisis pour entreprendre ce voyage exploratoire. Les instructions qu'ils reçoivent stipulent qu'ils sont autorisés à fonder une ou deux stations missionnaires là où cela leur paraîtrait opportun.

Cette rapidité d'exécution témoigne de la part de la Société de mission luthérienne d'un clair esprit de décision et de la conscience de vivre un moment décisif. Les missionnaires allemands sont évidemment bien au courant de la lutte, de nature hégémonique, qui s'était jouée en Ouganda entre catholiques, protestants et musulmans. E. Johanssen, qui avait fait un voyage en Ouganda, s'était lui-même rendu compte qu'il fallait éviter une telle situation aux Rwanda et Burundi, et voulait s'y implanter avant les autres. D'ailleurs, toute la région des Grands Lacs, où se trouvent ces pays, n'était à l'époque pratiquement pas explorée par les puissances occidentales. L'Empire allemand, pour sa part, appliquait l'«*indirect rule*» (système de gouvernement indirect) dans son protectorat. Au Rwanda, il ne disposait que d'une compagnie de soldats à Gisenyi, commandée

pm
33

par un *Oberleutnant* (premier-lieutenant), dont un détachement était à Cyangugu, de telle sorte que les institutions traditionnelles rwandaises, le *mwami* (roi) en tête, continuaient à fonctionner comme par le passé⁵. Les Pères blancs, missionnaires français arrivés dans le pays en 1900, ne disposaient officiellement, selon les Allemands, que de deux postes missionnaires, à Save et à Nzaza⁶.

Bien que le nombre d'Européens au Rwanda fût minime, le pays avait commencé à attirer beaucoup d'intérêt chez les Allemands. Tandis que Henri Morton Stanley, voulant pénétrer le pays en 1876, avait dû faire demi-tour sous une pluie de flèches à la frontière du Rwanda, le Dr allemand Oscar Baumann avait pu y passer quelques jours en 1892. Le pays s'était déjà fait connaître par les récits de voyage du comte Gustav von Götzen, qui y avait passé le mois de mai 1894 et rendu une visite à la Cour royale, et par les reportages de l'anthropologue Richard Kandt sur son voyage au Rwanda en 1898⁷. Ce dernier confirmait ce que ses prédécesseurs avaient déjà découvert :

«Un pays riche en rivières, avec un climat agréable, une population abondante de nègres bantu, qui s'appellent les Wahutu, qu'il (Von Götzen, GS) trouvait dépendant totalement des Watussi [...], une caste étrangère sémite ou hamite de nobles dont les ancêtres sont venus des régions au sud de l'Abyssinie et ont assujéti toute la région des Grands Lacs»⁸

Un tel pays, fertile, peuplé et semblant bien organisé était prometteur pour une Société de mission, et le régime colonial soutint sans doute les premiers efforts de missionnaires, comme des premiers Allemands voulant s'y établir.

Le voyage

La veille du départ, un culte d'adieu eut lieu dans la chapelle de la station principale de la mission d'Usambara, à Hohenfriedeberg. Y participèrent les fidèles de toute la région. Au nom de cette communauté chrétienne *schambala*, trois chrétiens se joignirent à l'expédition, au titre d'envoyés comme missionnaires au cœur de l'Afrique: Filipo Shemweta, Aeneas Mtungudja et Shemlondwa, deux bons artisans et un cuisinier, accompagnant les pasteurs E. Johanssen et G. Ruccius. Lors de ce culte, les méditations sont apportées par des responsables *schambala*, dont les fidèles contribuent aussi aux frais de l'expédition par leurs offrandes. Dans la liste des bagages se trouvaient des plateaux de table, des portes, des fenêtres, des formes pour le fabrication de briques et divers ustensiles, ainsi que des étoffes et des perles pour assurer les dépenses dans les régions où l'on ne connaissait pas de numéraire.

Il serait sans doute attrayant de raconter en détail les particularités du voyage, par train, bateau à vapeur, caravane de porteurs, très bien décrit

dans le journal d'E. Johanssen⁹. Nous nous limitons ici à quelques aspects:

- Partout en route, les habitants invitent les missionnaires à rester sur place et à commencer une activité, ayant comme intention première l'enseignement de leurs enfants. A certains endroits, les missionnaires semblent prêts à répondre favorablement à la demande, mais les autorités locales ne les y autorisent pas, de peur de difficultés avec les missionnaires catholiques déjà sur place. A Bugufi, au Burundi, l'autorité allemande avance un autre motif: ils planifient pour bientôt une «*Strafexpedition*» (expédition punitive), qu'ils préfèrent réaliser sans présence de missionnaires trop curieux.
- Au Rwanda, les voyageurs paient leurs vivres et autres services avec des perles, des étoffes ou des boîtes d'allumettes. En fait, ils les règlent à des dirigeants tutsi. Les Hutu ne sont en effet pas autorisés à vendre leurs vivres aux étrangers. A ce propos, E. Johanssen remarque:

«On imagine quelles difficultés le régime Tutsi causera au gouvernement, si celui-ci voulait protéger les autochtones contre l'exploitation. D'autre part, si ces tribus étaient gagnées au christianisme, tout le pays serait ouvert à l'Évangile»¹⁰.

- Tout tend à prouver que l'autorité allemande n'est pas encore bien établie au Rwanda. Quand les missionnaires se présentent comme, eux aussi, des Allemands, la population leur répond: «*Inchi hu ni na Mfransa*», («Ce pays appartient aux Français»), à cause des missionnaires catholiques de nationalité française établis dans le pays. C'est aussi en raison de cette faible autorité des Allemands que, lors de l'entretien avec le Résident Gustav von Gravert qu'ils rencontrent à Bujumbura, au Burundi actuel, celui-ci proposa aux missionnaires de rendre visite au Mwami Musinga, pour lui demander directement la permission de s'établir au Rwanda.

Le Mwami Yuhi V Musinga autorisa les missionnaires à s'établir au Rwanda et, dès le mois d'août 1907, ils s'installent à Dzinga et à Kirinda. Ce fut le début d'une activité intense. En peu de temps, ils fondèrent Rubengera (1909), Giteema sur l'île d'Ijwi (1910), Remera (1912) et des établissements de la mission commerciale à Cyanguu et Kigali et la station de Rukira (1914).

Les entretiens avec le Mwami Yuhi V Musinga, roi des Rwandais

Les écrits d'E. Johanssen révèlent sans détour qu'il était conscient du fait que, en tant que missionnaire européen, il représentait une culture dotée de richesses matérielles et que la manifestation de ces richesses

pouvait contribuer à une méprise sur le motif fondamental de la mission, l'annonce du message de l'Évangile.

Cela transparaît clairement au cours des divers entretiens¹¹. qu'E. Johanssen eût avec le *Mwami* Yuhi V Musinga, roi du Rwanda de 1896 à 1931.

Le premier entretien eût lieu le 22 juillet 1907, en conclusion du voyage exploratoire des pasteurs E. Johanssen et K. Ruccius¹². A leur arrivée à l'audience, les missionnaires reçurent d'abord comme «*Antrittsgeschenk*» (cadeau de réception) du bois de chauffage («*ifunguro*»), puis ensuite une vache et dix chèvres. Quand ils se présentent au roi, ils découvrent que celui-ci comprend le kiswahili, ce qui facilite une entretien direct avec lui. Les missionnaires se présentent clairement comme des envoyés par le Christ, agissant sous l'autorité de l'empereur d'Allemagne, souverain qui ne dépendait de personne, mais qui, lui aussi, était soumis à un Seigneur: Jésus-Christ. Ensuite, ils expliquèrent au roi qui est Jésus-Christ, sa vie, sa crucifixion, sa résurrection, et sa venue pour le jugement final de tous, ayant reçu de Dieu même sa toute-puissance. Ils ajoutent que ce qui a motivé le départ de leur patrie a été de vouloir raconter aux Rwandais qui est ce Seigneur Jésus. Le Mwami répond que ce message ne l'intéresse pas, mais qu'il a, cependant, une question à poser: Les Français partiront-ils du moment que des Allemands arrivent? Sa demande est donc de savoir si E. Johanssen et les missionnaires de Bethel remplaceront les missionnaires catholiques de l'Ordre des missionnaires d'Afrique du Cardinal Lavigerie. Johanssen répond que le pays est tellement étendu que les deux organismes missionnaires auront assez à faire pour y rester avec tous leurs missionnaires¹³. Musinga discutera de cette question avec le résident allemand qui arrive le lendemain, et autorise ensuite les luthériens à fonder une mission là où ils le désirent, sauf dans la région du Buganza, le domaine royal d'origine, à l'est du pays.

Durant la période de 1907 à 1916, E. Johanssen se rend de temps à autre à la cour du roi, à partir de la station de Kirinda à cinq heures de marche. En 1913, les missionnaires luthériens sont autorisés à construire à Nyanza, tout près de la cour royale, une maison de passage, en vue de ces entretiens occasionnels avec le *Mwami*.

L'analyse de ces entretiens est instructive pour comprendre les convictions et la méthode missionnaires de ce pasteur luthérien, qui témoignent d'un intérêt sincère pour les Rwandais. A titre d'exemple, lors de l'entretien de fin juillet 1908, E. Johanssen montre au *Mwami* quelques gravures (d'Hoffmann) illustrant le récit de la résurrection de la fille de Jaïrus et du jeune homme de Naïn, et lui raconte simplement le récit tel qu'il est donné dans les Évangiles, qui se conclut par l'exclamation des témoins : «Un grand prophète s'est levé parmi nous ...!». Quand ensuite il exprime

son étonnement de ce que les Rwandais, pour leur part, ne s'adressent pas directement à «*Imana*», qu'il nomment «*Imana Rurema*» (dieu créateur), des gens de la Cour lui expliquent que, pour eux, le *mwami* est dieu: c'est lui qui décide de la vie et de la mort de chacun. Le pasteur enchaîne alors et affirme que, si Musinga a un si grand pouvoir, il lui a été donné par Dieu. Le *mwami* à son tour demande comment un homme pourrait jamais dire qui est le dieu créateur, lui qui se trouve à une si grande distance. C'est à ce moment qu'E. Johanssen commence à lui parler de Jésus, envoyé par Dieu.

A un autre moment, E. Johanssen, ayant la possibilité de parler en tête-à-tête avec Musinga, lui dit que le pouvoir que Dieu lui a donné est conditionnel, car le *Mwami* lui-même devra finalement rendre compte à Dieu de ce qu'il a fait, et qu'en conséquence Dieu attend de lui qu'il rende des jugements vraiment justes et sans ambiguïté. Dans le même entretien, il montre encore au roi et à son entourage des signes impressionnants de la civilisation européenne: des images du Zeppelin, d'une machine à vapeur, ainsi que d'un cheval tirant une charrue et un moulin à vent.

Lorsque Musinga ne paraît pas porter attention au message chrétien qu'il lui adresse, E. Johanssen raconte qu'il attirait son attention en citant des proverbes rwandais, comme, par exemple: «*Utazi ubenge bg undi ashima ubge*» (qui ne connaît pas la sagesse d'autrui, ne loue que sa propre sagesse). Effectivement, il semble avoir su gagner l'estime de la Cour et l'avoir impressionnée par sa connaissance de nombreux proverbes, dont il a mémorisé plus d'une centaine en quelques mois. C'est ainsi qu'il montre que la prédication de l'Evangile implique un intérêt sincère pour la culture du pays où il est annoncé. La réunion des missionnaires à Kirinda en 1912 décidera de le libérer d'une part de ses tâches administratives afin qu'il puisse effectuer des recherches ethnologiques.¹⁴

pm
37

La philosophie linguistique de Hamann

Cet intérêt de Johanssen pour la culture rwandaise est nourri de philosophie, en particulier de celle de Johann Georg Hamann, qui a été pour lui une source d'inspiration depuis ses études théologiques. Selon J. G. Hamann (1730-1788), le langage représente la structure de la réalité du monde, en laquelle Dieu, qui est un Dieu communicateur, se révèle lui-même à l'humanité dans sa condescendance. Toute religion est, pour lui, l'expression de la perception de la Parole du Dieu vivant; cette Parole se laissant déchiffrer par la connaissance de Jésus-Christ. Dieu est donc agissant au travers de la vie religieuse de tous les peuples, et donc au travers de celle du peuple rwandais¹⁵. Le missiologue J.-C.

Hoekendijk a qualifié la conception d'E. Johanssen sur la culture dans son rapport avec la religion: un *praeludium incarnationis*¹⁶.

Dans cette perspective, E. Johanssen essaie de convaincre le *mwami* que celui qui accepte le Christ n'est pas ennemi du Rwanda et de sa culture, insistant sur le fait que Dieu veut que toutes les autorités instituées par lui, incluant celles du peuple rwandais, soient respectées. En ceci, il se manifeste comme un authentique luthérien, reconnaissant la vocation des deux «règnes», d'une part le règne du monde, avec ses propres autorités: le *mwami*, l'empereur, etc. voulues par Dieu, et, d'autre part, le règne du Christ, dont les ministres de la Parole ont autorité pour en témoigner.

Dans un entretien avec le *mwami* tenu en 1914, ces mêmes éléments se retrouvent: d'une part, E. Johanssen montre le développement scientifique et technique occidental, en lui expliquant le fonctionnement d'une machine à vapeur; il lui parle de Booker Washington (1856-1915) qui a fondé un Institut pour la promotion de l'éducation des Noirs aux Etats-Unis, il l'informe en même temps que les missionnaires luthériens ont planté à Rubengera une forêt d'acacias. Le *mwami* se montre intéressé et dit souhaiter que soient aussi plantés des caféiers, ce qui lui semblait très rentable.

A une autre occasion, E. Johanssen, à partir d'une gravure illustrant la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare, découvre avec bonheur comment un Tutsi influent a déjà expliqué l'image à des jeunes gens: «l'homme riche boit de la bière en disant qu'il n'y a pas de Dieu, mais le pauvre ne se laisse pas pour autant tromper. Ainsi Dieu prend soin de lui après sa mort, tandis que l'homme riche est puni dans la royaume des morts». Johanssen note avec satisfaction que le *Mwami*, lui aussi, s'intéresse à ce récit et explique lui-même à ceux qui l'entourent que le pauvre est plus heureux que le riche, tandis que l'homme riche est pauvre.

En étudiant ces entretiens avec le *Mwami* Musinga, nous pouvons conclure qu'E. Johanssen, en tant que représentant des missionnaires luthériens a scrupuleusement veillé à maintenir la tension entre les richesses matérielles et la prédication de la pauvreté de l'Évangile. S'il a su montrer au *mwami* les avantages de la technique occidentale ou encourager la mise en œuvre des connaissances agricoles modernes, il lui a, en même temps, affirmé la venue du Règne de Dieu avec ses propres lois et valeurs — Règne du Dieu qui, pour lui, est déjà révélé dans la culture rwandaise et dont l'accomplissement est Jésus Christ.

Mission et colonisation

Durant leur présence au Rwanda, qui n'a pas dépassé neuf années, les missionnaires luthériens ont établi un réseau de stations missionnaires impressionnant. Toutes ces activités témoignent d'un esprit novateur, qui ne surprend pas chez les premiers représentants d'un Empire allemand qui rêvait d'une présence colonisatrice au cœur de l'Afrique. Au cours de cette période, les ingénieurs allemands avaient conçu tout un projet de chemin de fer de Tabora en Tanzanie actuelle jusqu'à Kibuye au bord du Lac Kivu au Rwanda, qui devait traverser le Kagera près de Rusuma par la frontière à l'Est. Cette ligne de chemin de fer devait apporter à la population rwandaise des possibilités de transport pour aller travailler dans les grandes exploitations agricoles de l'Afrique de l'Est.

Cependant, les missionnaires conservaient un sens critique à l'égard de ces projets coloniaux, qui, dans la durée, allaient donner accès à la civilisation occidentale moderne «souvent si fatale pour les Africains» (E. Johanssen), par une organisation du travail qui déstabiliserait ou détruirait grandement les communautés familiales étendues et leur cohésion. Pour eux, l'Eglise avait à remplir le vide qui se créerait ainsi et l'Evangile aurait donné aux fidèles la force de résister et rester ferme, à partir du moment où le soutien de la cohésion familiale traditionnelle aurait fait défaut.

La liste des bagages emportés pour se rendre au Rwanda montre que, dès le début, la construction de maisons était un des projets que les missionnaires envisageaient pour l'immédiat. Ils commencèrent par construire de modestes maisons, pour l'habitation des missionnaires et pour de petites écoles d'enfants africains. Ils construisirent des maisons de grande solidité, dont quelques unes sont encore habitées à l'heure actuelle. Johanssen écrit que les luthériens ont été parfois jaloux des grands bâtiments catholiques. Toutefois, ils étaient conscients de ce que la construction de maisons européennes pourrait faire du tort et être mal comprise des Rwandais quant au but essentiel de leur mission: annoncer et expliquer l'Evangile. Cela leur a donné une attitude critique envers leurs propres activités. Il est par exemple typique chez E. Johanssen de lire:

«Si on laisse s'écouler toute une année ou même plus, sans faire d'essai pour la prédication de l'Evangile aux indigènes, cela pourrait leur donner l'impression que nous ne sommes pas venus pour leur cause, mais pour nous-mêmes, pour nous établir confortablement, et pour aménager de beaux jardins.»¹⁷

Dès le début, la prédication de l'Evangile à partir des récits bibliques est primordiale pour lui. Aussi, les missionnaires iront-ils en visite à domicile pour parler de l'Evangile. Les missionnaires utilisaient

beaucoup d'images. A l'aide d'un traducteur, ils lisaient un récit de la Bible, le racontaient et l'expliquaient, et demandaient à quelqu'un de l'auditoire de le raconter à son tour encore une fois! A ce moment-là, le missionnaire apprenait lui-même les bons termes à utiliser.

Quand en 1909 le missionnaire Karl Röhl envoya à E. Johanssen — qui était alors le directeur des activités missionnaires au Rwanda — le projet de la construction d'une autre maison avec cuisine à Rubengera, E. Johanssen déclina cette proposition en donnant comme argument que les deux projets demandaient trop de temps pour les deux missionnaires que comptait alors la station, et qu'un seul de ces deux projets pourrait suffire, disant:

«Parce que si les premières années passent sans que les habitants des environs soient informés de notre message, cela n'est pas positif. L'indigène ne sera pas dans la position de comprendre dans quelle mesure il est essentiel pour nous d'apporter l'Evangile»¹⁸.

La prédication directe n'est cependant pas le seul moyen de communiquer l'Evangile. D'autres sont donnés: par le moyen des travaux de construction eux-mêmes, puisqu'il y avait des envoyés artisans disponibles — des artisans qui étaient aussi missionnaires.

«Par la prédication uniquement nous ne servirions pas suffisamment les peuples africains. Pierre n'a pas simplement dit à l'infirme installé au temple : «Au nom de Jésus, marche!», mais il l'a pris par la main droite et l'a fait lever. La prédication doit être accompagnée d'un engagement personnel. En travaillant ensemble avec les Africains, nous apprenons à les connaître réellement. Cela nous permet de communiquer avec eux sur leurs faiblesses et insuffisances, d'une autre façon que par une formation formelle, et cela nous donne la possibilité de leur apprendre à voir leurs faiblesses dans la lumière de l'Evangile, comme péché et infidélité. C'est ici que l'artisan chrétien a une mission riche et grande. Il apprend à l'indigène à exploiter ses dons. Cette éducation par le travail est d'une grande importance pour la formation des caractères, si elle est réalisée dans l'esprit de la cure d'âme chrétienne»¹⁹.

Au fond, la formation de croyants inclut aussi celle d'éveiller chaque chrétien à la vocation de travailler sur terre afin de gagner sa vie et de «dominer la création». A preuve, les exemples suivants:

Dans toutes les stations, les missionnaires ont introduit nombre de légumes, plantes et arbres: avocatiers, citronniers, céréales, pommes de terre, fraises, etc..

A Rubengera, les missionnaires construisirent une canalisation d'eau sur plusieurs kilomètres, pour l'usage journalier et pour l'irrigation des jardins potagers. Dans son rapport mensuel, le missionnaire K. Röhl écrit en avril 1910:

«J'ai planté ce mois-ci beaucoup de fruitiers: des goyaviers, des figuiers, des citronniers, des orangers, des pomélos, des arbres à melon, au nombre de quatre cents au total.»²⁰.

La réalisation culminante, parmi les moyens matériels que les missionnaires luthériens se sont donnés, fut sans doute la construction d'un bateau à moteur qu'ils ont voulue pour établir une communication sur le Lac Kivu entre la station de Rubengera, la station de l'île d'Idjwi et celle de Cyangugu, ainsi que les rives du lac. Ce bateau, de 10,50 m de long et de 2 m de large, était muni d'un moteur à vapeur produite par un foyer au charbon. Le bateau fut terminé en juillet 1914 — mais, en septembre, il fut réquisitionné par les soldats allemands qui l'équipent d'une mitrailleuse et l'utilisent militairement contre les Belges. Il n'a finalement pas rendu service aux buts de la mission!

Traduction, édition, éducation

Pour que les Rwandais puissent lire la Bible, il faut leur enseigner la lecture, et il faut traduire la Bible dans une langue vernaculaire. Voilà toute une série de tâches que les missionnaires ont accomplies. Les enfants étaient invités dans ce but quelques heures par jour à se rendre dans les écoles.

La production du matériel scolaire était devenue prioritaire. En 1911 déjà, les missionnaires disposaient de livres de lecture pour les cent cinquante élèves que comptaient alors les diverses stations missionnaires. Ce livre, rédigé par E. Johanssen, contenait en plus de treize paraboles évangéliques, des dictons, des proverbes, des textes sur la nature, des scènes de la vie, des mythes et contes de la vie populaire²¹. Ce matériel même montre une fois encore combien le projet missionnaire a été de vouloir proclamer le message biblique sans toutefois séparer les jeunes apprentis-lecteurs de la vie culturelle à laquelle ils appartenaient.

En 1913, un livre contenant les quatre Evangiles, traduits par K. Röhl, fut édité. Cette première édition biblique donne à son tour des indications sur la manière dont la Mission de Bethel a essayé de transmettre la foi chrétienne et en faciliter l'accès populaire. Le fait que pour traduire le mot «Dieu», les missionnaires aient utilisé sans réticence le terme traditionnel rwandais «*Imana*» est déjà fort parlant. D'autant plus quand on sait que les missionnaires catholiques ont utilisé et essayé d'introduire durant des décennies le mot swahili «*Mungu*» pour nommer le Dieu de Jésus-Christ et de la Bible — sans d'ailleurs parvenir à le faire accepter par la population, pour finalement en revenir au nom utilisé par les protestants, celui des Rwandais eux-mêmes.

pm
41

La Mission et les affaires commerciales

Dès le début de leur activité au Rwanda, les missionnaires de Bethel se sont posés la question de savoir comment se comporter, pour leurs propres achats, à l'égard des musulmans, dont l'influence pénétrait par le commerce cette partie de l'Afrique. Constatant l'arrivée d'un nombre croissant de soldats, de commerçants et d'artisans musulmans, ils considérèrent ce fait comme constituant un grand danger pour le christianisme. E. Johanssen écrit à ce propos :

*« Comme un nuage orageux, l'Islam s'est répandu au cours des siècles, du nord au centre profond de l'Afrique et il menace actuellement avec une force de frappe apparemment invincible l'Afrique centrale du côté du nord et maintenant aussi du côté de l'Est. [...] Chaque train qui part de Mombassa vers l'intérieur, chaque bateau à vapeur qui traverse le Lac Victoria Nyanza, chaque caravane de porteurs qui se dirige vers l'ouest, amène des représentants du faux prophète vers le cœur de l'Afrique. L'homme swahili de la côte de l'Océan Indien et les commerçants indiens, l'askari soudanais et le maître coranique arabe suivent partout le régime colonial, et cela de telle façon que les centres coloniaux deviennent de vraies citadelles de l'Islam ».*²²

K. Röhl de Rubengera mentionne pour sa part, dans son rapport de fin d'année 1910, que dans peu de temps le nombre de commerçants indiens à Cyangugu était passé de deux à trente. Ceux-ci avaient fondé une école coranique avec des élèves noirs. A Bugarama, tout près de Cyangugu, s'est développé « un grand village islamique pour le commerce qui compte cent ménages », ajoute-t-il²³. Et même tout près des stations missionnaires, il y a des commerçants musulmans qui ouvrent boutique.

L'hypothèse d'une activité missionnaire dans ce domaine était fondée sur plusieurs motifs. Une arme efficace contre l'islam serait, selon les missionnaires, de former des commerçants chrétiens engagés, pour éviter que tout le commerce devienne une affaire musulmane. De plus, le commerce pourrait être un moyen de formation pour les Rwandais, la boutique elle-même pouvant devenir un centre de formation, où l'on pourrait apprendre un rythme de vie active, le zèle, la rationalité, l'honnêteté et une conduite prudente vis-à-vis d'autrui²⁴. A cet effet, un commerce missionnaire chrétien commença à Cyangugu en 1914, dirigé par un commerçant missionnaire, le diacre Fritz Achtmann. La même année, un deuxième centre de commerce fut créé à Kigali. Interrompu par la guerre, ce travail ne pût faire ses preuves.

La culture européenne: une «civilisation de la catastrophe»?

Il faut préciser qu'au moment où il désigne l'islam comme le premier ennemi du christianisme en Afrique, E. Johanssen ajoute immédiatement

qu'il considère la culture européenne comme le deuxième ennemi.²⁵ La culture européenne, en effet, ne reconnaît pas la place du sentiment religieux qui, lui, est au centre de la vie des Africains. Le colonisateur veut introduire un système de scolarisation et des structures afin d'améliorer la santé de la population. Ce faisant, il confronte les Africains avec des phénomènes qui leur sont étrangers, entre autres : la technique avec son projet d'industrialisation et de culture agricole à grande échelle.

«A celui qui observe bien, toute la civilisation qui trouve son origine en Orient, se révèle être une puissance qui sape les fondements de la culture africaine et dissout les forces nobles qui restent aux autochtones, à tel point qu'on ressent une miséricorde profonde pour la condition du nègre impuissant devant la grande marée qui le submerge. L'observateur pressent qu'une guerre raciale se déchaînera, qui entraînera à sa suite une catastrophe sans fin.»²⁶

La mission devra donc, suivant Johanssen, devancer les colons, les entrepreneurs et les commerçants européens matérialistes, et former des Africains qui devront s'ouvrir au développement technique et scientifique de l'Occident, mais qui, grâce à leur capacité religieuse fondamentale, pourront trouver une façon harmonieuse de les gérer. La foi chrétienne leur en montrera le chemin et leur en donnera les moyens.

Peut-être faut-il même admettre que les missionnaires luthériens allemands venus pour cette mission-là ont sans doute eux-mêmes quitté leur continent en rejetant et regrettant le matérialisme qui s'y propageait, avec le rêve de retrouver chez les Africains une vie religieuse saine, que l'on pourrait mettre en relation avec la technique occidentale, afin de parvenir finalement à une harmonisation entre vie moderne et religion — ce que l'Europe n'avait pas pu réaliser.²⁷

Conclusions

Selon les convictions à la base de la stratégie missionnaire de la société de Bethel, pour autant que l'œuvre de Johanssen les représente, les riches conditions matérielles européennes, fruits de la technique et du développement, qu'elle veut mettre au service de sa mission, ne sont pas un obstacle pour vivre une vie chrétienne. Cependant, une fois sur le terrain, ses missionnaires se rendent bien compte que l'Afrique, une fois ouverte à la culture occidentale, subira inévitablement des changements importants dans de nombreux domaines. La mission chrétienne doit donc aussi inclure la préparation des Africains à ces changements. A cette fin, avec la foi chrétienne, leur serait donnée la force morale de résister aux effets négatifs de la culture européenne.

En reprenant la question posée au début de cet article, nous pouvons répondre que l'apport d'infrastructures immobilières, d'établissements scolaires et médicaux ne produiront pas forcément un 'christianisme de la catastrophe'. On ne devrait parler d'un 'christianisme de la catastrophe'

qu'au moment où l'on constate que le christianisme importé ne s'est pas préoccupé de questions fondamentales telles que celles-ci : quels sont les rapports entre christianisme, culture occidentale et culture africaine ? ou encore : comment infléchir un régime politique centralisé — qui, comme au Rwanda ancien, est structuré hiérarchiquement en différents groupes sociaux ou ethniques concurrents — vers une organisation de société basée sur des principes d'égalité et de démocratie ?

Ces dernières questions n'ont pas été abordées par les missionnaires allemands, qui ont dû très tôt arrêter leur mission au Rwanda à cause de la première Guerre mondiale, Ernst Johannsen ayant dû quitter le pays en dernier, pour ne jamais y pouvoir rentrer.

Essayant de formuler en bref la stratégie des missionnaires luthériens allemands qui ont été actifs au Rwanda entre 1907 et 1916, je parviens aux conclusions suivantes :

Tout en fondant leur mission sur le Dieu du christianisme qui s'est révélé dans la nature, dans l'histoire et dans les Ecritures saintes de la Bible, ils ont choisi la démarche suivante : trouver des traces de leur Dieu dans la vie culturelle et religieuse des Rwandais eux-mêmes. Pour y parvenir, ils ont recherché les fondements de ce que pouvait être une authentique vie spirituelle des Africains dans leurs règles de conduite, dans la structure de leur société, dans leurs contes et leurs mythes et dans leurs usages religieux.

Ils étaient convaincus que, de cette façon, ils pourraient parvenir à trouver des expressions linguistiques adéquates permettant de proclamer l'Evangile de Jésus Christ comme l'accomplissement de la religiosité africaine, qui, elle, serait donc comme un *praeludium incarnationis*. Le premier but de la mission devenait dès lors de créer de solides communautés à même de remplacer la sécurité des grandes familles, incapables de résister aux grands changements culturels découlant de la nouvelle division de travail que la culture européenne s'appropriait à introduire en Afrique.

Cet article est le texte d'une contribution au colloque annuel du Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC), tenu à Belley, France 2004. Le même texte sera repris dans les Actes de ce colloque, édités courant 2005 par Karthala (coll. Mémoires d'Eglise) sous la direction du Dr Jean Pirotte, qu'enous remercions vivement de son autorisatino de publier ce texte dans notre revue.

GÉRARD VAN 'T SPIJKER (1939), docteur en anthropologie et théologie, est pasteur de l'Eglise Protestante aux Pays-Bas. Il a été en service missionnaire dans l'Eglise presbytérienne au Rwanda entre 1973 et 1982 et entre 1995 et 1999. Il est rédacteur en chef de la revue de théologie interculturelle *Wereld en Zending*. Mél: <a.g.spijker@planet.nl>

Notes

- ¹ Ká Mana, *La Nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé: Karthala/Clé, 2000, 83-109.
- ² Ká Mana, *La Nouvelle évangélisation en Afrique*, 84-85.
- ³ L'histoire de l'*Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika* est décrite dans Gustav Menzel, *Die Bethel Mission. Aus 100 Jahren Missionsgeschichte*, Neukirchen, 1986. Pour les tensions conflictuelles entre vocation missionnaire et colonialisme, voir aussi: Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, DTV Wissenschaft, 1981, p. 268-277.
- ⁴ Michel Twagirayesu et Jan van Butselaar (réd.), *Ce don que nous avons reçu. Histoire de l'Eglise presbytérienne au Rwanda (1907-1982)*, Kigali, Eglise presbytérienne au Rwanda, 1982, p. 23-24.
- ⁵ Voir Louis Lacger, *Ruanda, Ire partie, Le Ruanda ancien*, Kabgayi, 1959, p. 375-377.
- ⁶ En réalité le nombre de stations catholiques était bien plus élevé: la Congrégation des missionnaires d'Afrique fondée par le cardinal Lavigerie, ou Société des Pères blancs, avait déjà ouvert successivement Save et Zaza en 1900, Nyundo en 1901, Rwaza et Mibilizi en 1903 ainsi que Kabgayi en 1905.
- ⁷ G. A. von Götzen, *Durch Afrika von Ost nach West*, Berlin: D. Reimer, 1895; Richardt Kandt, *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*, Berlin: D. Reimer (Ernst Vohsen), Band II, 1919⁴.
- ⁸ R. Kandt, *Caput Nili*, II, 1919, p. 1 (en traduction). Kandt cite ici presque littéralement et avec consentement la description donnée par G. A. Von Götzen.
Ce sont ces premiers écrits sur le Rwanda donnant de nettes caractéristiques de sa population qui ont été décisives pour la stratégie et la politique élaborées plus tard par les administrateurs et les missionnaires au Rwanda. Voir Anna-Maria Brandstetter, *Herrscher über Tausend Hügel. Zentralisierungsprozesse in Ruanda im 19. Jahrhundert*, Mainz, PÖ A PÖ Presse, im Verlag Titus Grab, s.a., p. vii-ix.
Ce n'est pas ici le lieu de débattre de la description discutable des divers groupes de population du Rwanda. Je me limite seulement à la remarque que déjà la citation de l'œuvre de R. Kandt mentionnée plus haut, montre de quelle façon la caractérisation des groupes tutsi et hutu reflète la tendance raciste des ethnologues occidentaux de la fin du XIX^e siècle. C'est seulement après le génocide rwandais de 1994 que le monde s'en est rendu compte. Voir pour une critique de cette aberration néfaste, par exemple: Tharcisse Gatwa, *Rwanda. Eglises: Victimes ou coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994*, Yaoundé/Lomé, CLE/Haho, 2001, p. 47-66; Mahmoud Mamdani, *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*, Princeton, 2002.
- ⁹ Un grand chapitre de son livre autobiographique est basé sur les notes quotidiennes du voyage, '*Die Reise nach Ruanda und durch Ruanda*', dans E. Johannsen, *Führung und Erfahrung in 40 jährigewn Missionsdienst. Band II: Der zweite Arbeitsplatz-Ruanda. 1907-1917*, Bethel, Verlagshandlung der Anstalt Bethel, s.a. (1934), p. 7-40, où l'on trouve des textes réécrits que Johannsen avait déjà publiés: E. Johannsen, *Kleine Anfänge – Grosse Aufgaben*, Bethel, Verlagshandlung der Anstalt Bethel bei Bielefeld, 1912, p. 10-35.
- ¹⁰ E. Johannsen, *Führung und Erfahrung* II, 29. (en traduction).
- ¹¹ E. Johannsen, *Führung und Erfahrung* II, p. 93-124.
- ¹² Un rapport minutieux de cet entretien se trouve dans E. Johannsen, *Ruanda. Kleine Anfänge – Grosse Aufgaben*, p. 32-35.
- ¹³ Il est curieux que le même jour soit arrivée une délégation de la mission catholique. Ceux-ci aussi furent reçus par Musinga ce jour-là. Les catholiques ne parlèrent pas aux Allemands du but de leur entretien ce jour-là.
- ¹⁴ Une autre décision de cette réunion fut celle de faire distribuer l'article d'A. Arnaux «Le culte de la société secrète des Imandwa au Rwanda», *Anthropos*, VII/1912.
- ¹⁵ E. Johannsen disposait en Afrique des œuvres complètes de J. G. Hamann. Le texte

suivant est caractéristique à cet égard: «Mes collaborateurs au Rwanda devaient toujours rire quand je mettais un des livres de Hamann dans ma poche avant de quitter la station missionnaire pour le lire en cours de déplacement, assis sur mon âne. Pour moi, cette lecture était «*ein belebender Trunk*» (une gorgée vivifiante) parce qu'elle m'introduisait d'une façon nouvelle non seulement dans la compréhension de la Bible, mais aussi dans la compréhension de la parole de Dieu agissant dans la nature, dans l'histoire, dans l'essentielle de la philosophie et même dans la vie religieuse de toute l'humanité; grâce à ce regard, elle m'a ouvert à la vie spirituelle des Africains» (E. Johanssen, *Führung und Erfahrung* I, 31 (ma traduction, G.S.). Johanssen a élaboré ces réflexions dans son oeuvre ethnologique et missiologique sur la vie spirituelle des peuples africains, où il montre, par exemple, que les peuples africains avaient déjà perçu les dix Paroles qu'Israël a reçues de Dieu par Moïse. E. Johanssen, *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*, München, Kaiser, 1931.

D'autres auteurs ont encore mis en valeur la philosophie de J. G. Hamann pour la missiologie: cf. E. Jansen Schoonhoven, *Natuur en genade bij J. G. Hamann, den Magus uit het Noorden, 1730-1788*, Nijkerk, 1945 et E. Jansen Schoonhoven, "De betekenis van Johann Georg Hamann voor de zendingstheologie", *De Heerbaan*, 21/4 (1969), p. 268-285.

¹⁶ J.C. Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap, 1948*, Amsterdam, 1948, [s.i.], p. 164-167.

¹⁷ Johanssen, *Führung und Erfahrung* II, p. 65. (En traduction)

¹⁸ *Archives de la Betheler Mission*, Vereinte Evangelische Mission, Wuppertal. Bemerkungen des Güterwartes zu den Bauplänen von Rubengera. 1. Pläne zu den Neubauten: Wohnhaus und Küche. 16.12.1909, Station Rubengera, M.5.74.H. (En traduction)

¹⁹ E. Johanssen, *Ruanda: Kleine Anfänge — Grosse Aufgaben*, 1912, p. 136. (En traduction).

²⁰ *Archives de la Betheler Mission* Monatsbericht Rubengera, April 1910, M.III 2.35, M 574.

²¹ Une première édition de ces livres de lecture, intitulés «Fibe», fut imprimée en Allemagne en 1911, dont 500 exemplaires furent envoyés au Rwanda. Une deuxième édition parut, en 5000 exemplaires, aux Editions C. Bertelsmann à Gütersloh, cette fois illustrés et contenant également deux photos, l'une du *Mwami* Musinga et l'autre du *Kaiser* Wilhelm II.

²² E. Johanssen, *Kleine Anfänge — Grosse Aufgaben*. 1912, 203. (En traduction)

²³ *Archives de la Betheler Mission*, Monatsbericht Station Rubengera novembre-décembre 1910, M. III.2.35.

²⁴ E. Johanssen, *Führung und Erfahrung* II, 1934, p. 157.

²⁵ Le livre de Johanssen: *Ruanda. Kleine Anfänge — Grosse Aufgaben*, édité en 1912, se conclut par un chapitre: 'Ennemis puissants de la christianisation de nos colonies', où il traite successivement de: 1) l'islam, 2) la culture européenne qui nie la foi chrétienne et la moralité chrétienne, et 3) l'indifférence et l'hostilité contre la mission répandus dans des cercles de notre peuple. Johanssen, 1912, pp. 203-208.

²⁶ Ernst Johanssen, *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*, München, Kaiser, 1931, p. 3 (traduction G.S.)

²⁷ Il convient de mentionner ici qu'Ernst Johanssen a vivement critiqué la tendance de certains cercles missionnaires allemands de vouloir développer un christianisme africain isolé de la culture globalisante occidentale. Il est d'avis qu'il est injuste de ne pas vouloir enseigner une langue moderne comme l'anglais dans les écoles de la mission. Dans un article fort convaincu, il s'oppose à un isolement artificiel des chrétiens de Tanzanie: E. Johanssen, 'Heraus aus der Isolierung!' *Neue Allgemeine Missions Zeitschrift*, 1930, pp. 51-59.

Les pièges de la communication en situation interculturelle. Le cas du Rwanda

DRS.C.M.OVERDULVE

Cet article est déjà paru dans la *Nouvelle Revue de science missionnaire*, sous le titre «*Fonction de la langue et de la communication au Rwanda*»¹. Compte tenu de la valeur universelle et actuelle du sujet, *Perspectives Missionnaires* a souhaité le publier à nouveau, sous un titre différent. Au-delà du cas rwandais, peut-être paroxysmique, les problèmes qu'il soulève sont en effet cruciaux pour tout échange interculturel, ce qu'il faut entendre aussi à l'intérieur d'une société donnée. Nous remercions vivement l'auteur et la rédaction de la *Nouvelle Revue de science missionnaire* de nous avoir autorisé à reprendre cet article.

Pour situer le problème, je me réfère à une interview de Willem Offenbergh avec l'ancien Ministre néerlandais de la Coopération au Développement, Monsieur Jan Pronk, parue dans le mensuel d'Amnesty International «*Wordt Vervolg*»².

Cet article rappelle la réaction du ministre Pronk au carnage perpétré dans le camp des réfugiés de Kibeho, en avril 1995, par les militaires de l'Armée Patriotique Rwandaise. M.Pronk se dit indigné et profondément déçu par le gouvernement rwandais: il avait arraché des garanties solides pour prévenir pareil désastre, et ces garanties lui avaient été accordées personnellement. Malgré cela, le pire est survenu. Le ministre Pronk avait participé à l'élaboration d'une stratégie adéquate: l'Organisation des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR) ne fermerait les camps qu'après le départ volontaire des réfugiés. Cette stratégie n'a toutefois pas été suivie, malgré tous les conseils bien intentionnés prodigués au gouvernement. On a reproché à M.Pronk sa naïveté, mais lui-même nie avoir été naïf: il avait discuté en personne, à fond, avec le gouvernement, des structures du commandement. Malgré toute l'attention qu'il avait accordée à ce problème, la catastrophe s'est déclenchée. Tel est, en quelques phrases, le résumé de l'article précité.

PM
47

Je suis, en effet, d'avis qu'on ne peut pas reprocher de la naïveté au ministre Pronk: ses efforts persistants et intenses pour arriver à des accords minutieux avec les dirigeants de Kigali démontrent le contraire. Il n'est pas naïf, mais il lui manque la connaissance de la culture rwandaise et l'expérience de la communication dans cette culture. Ce manque de connaissance et d'expérience lui joue des tours. Et, malheureusement, il ne fait pas exception.

Une asymétrie fondamentale

S'agissant de la communication entre l'Européen³ et le Rwandais, très souvent on n'est pas suffisamment conscient d'une asymétrie fondamentale dans cette relation. Cette asymétrie consiste en ce que le Rwandais, surtout celui ou celle qui a fait des études ou qui a vécu pendant une certaine période en Europe ou en Amérique, sait assez bien de quelle manière fonctionne la communication dans la culture euro-américaine, tandis qu'inversement l'Européen n'a qu'une faible notion de la fonction de la communication dans la culture rwandaise. L'Européen interprète la communication avec les Rwandais, inconsciemment, dans sa propre culture euro-américaine. Par contre, le Rwandais sait interpréter la communication aussi bien dans la culture euro-américaine que dans la culture rwandaise.

Des accords avec des autorités rwandaises sont ainsi interprétés par le partenaire européen comme on comprend un accord dans le contexte euro-américain. Mais, dans sa culture, le partenaire rwandais a sa propre interprétation de l'accord. De plus, il sait que le partenaire euro-américain interprétera l'accord différemment et il en tiendra compte, à la rigueur l'utilisera. Tandis que le partenaire euro-américain présume connaître l'accord, il ne se rend pas compte qu'il tient son interprétation, conditionnée culturellement, pour l'accord objectif; et il est ensuite profondément déçu, quand le partenaire rwandais ne se tient pas, selon son avis, à l'accord. Il interprète la manière d'agir du Rwandais comme le fait de ne pas se tenir à l'accord commun. Celui-ci, toutefois, fait l'innocent, et il est hautement étonné de la consternation de l'Européen, ou, ce qui est possible aussi, il rit sous cape et se sent supérieur, ce qu'il est alors en fait. Nous avons nous-mêmes vécu cela à maintes reprises pendant notre séjour de 25 ans et notre travail au Rwanda, et nous avons dû apprendre beaucoup de choses, à la suite d'expériences souvent bien pénibles.

Une société complexe

Une donnée sociologique constitue le fin fonds de cette situation. La société rwandaise traditionnelle était extrêmement complexe. On pourrait se la représenter sous un schéma en forme de colonnes (au moins trois: une colonne politico-administrative, une colonne militaire et une colonne sociale), traversées par des couches hiérarchiques: à la base, le peuple; dans chaque colonne, une progression ascendante de fonctionnaires, de sous-chefs et de chefs; au sommet le roi et sa cour. Chaque Rwandais trouvait sa propre place dans chacune des colonnes, différente dans chaque colonne. Dans chaque colonne, il avait toujours un ou deux chefs au-dessus de lui, de sorte qu'il devait tenir compte d'au moins trois chefs. Afin de se maintenir et même de survivre, il devait rester en bons termes avec chacun de ses chefs. Cela exigeait donc de lui l'art de monter ses chefs les uns contre les autres. Dans ce réseau de forces diverses et souvent contradictoires, la communication jouait évidemment un rôle essentiel pour survivre et se maintenir, et aussi pour pouvoir se hisser plus haut. Ce jeu de la communication devenait d'autant plus raffiné et complexe qu'on se trouvait plus haut sur l'échelle sociale. Chaque Rwandais devait maîtriser ce jeu de langue et de communication, de haut en bas et dans toutes les couches de la société et de l'Etat, si bien que ce jeu a fini par faire partie, pour ainsi dire, du caractère national. Il fait aussi partie du commerce diplomatique actuel, dans lequel les chefs et sous-chefs ont été remplacés par les ambassadeurs et les diplomates.

Le problème, ainsi indiqué, a été évoqué également par des Rwandais eux-mêmes, et il me paraît utile de les écouter.

Une relation dialectique

En 1985 parut un livre de la main de Aloys Rukebeshu, intitulé *Esotérisme et communication sociale*.⁴ L'auteur commence son livre en citant un proverbe⁵: «*Akari mu nda y'ingoma kamenywa n'umwiru na nyirayo*», littéralement: ce qui est dans le ventre du tambour est connu du ritualiste et de son propriétaire, c'est-à-dire nul ne connaît les secrets d'une personne si ce n'est elle-même et son confident.⁶ Il s'agit ici d'un tambour royal, dont le roi était le propriétaire, qui symbolisait son autorité et dont les secrets rituels n'étaient connus que du roi lui-même et du ritualiste, gardien des rites royaux. Il y avait à la cour toute une série de tambours royaux. Certains n'étaient jamais frappés: ils reposaient sur une litière et étaient portés en procession à l'occasion de cérémonies. D'autres par contre étaient frappés à des occasions spéciales et pour des fins spécifiques, par exemple pour saluer le jour, annoncer un combat, notifier une victoire, marquer les saisons et leurs activités propres, communiquer le décès du roi, etc. Ils avaient tous une fonction et une

signification rituelles, dont les secrets n'étaient connus que du roi et des ritualistes, les confidents du roi.⁷ Le proverbe signifie donc que le fin fonds de la personne n'est connu que d'elle-même et de son confident.⁸

Ce proverbe, «trop évocateur»⁹, touche au cœur de la problématique, dit Rukebesha, parce que, bien que le tambour fût l'instrument pour communiquer des informations, il ne livrait pas son secret. Nous voyons donc que le secret et la communication entretiennent une relation dialectique: d'une part, il y a entre les deux un conflit, le secret et la communication entretiennent des rapports tendus; d'autre part, ces deux réalités «peuvent être complices, tout en étant en conflit»¹⁰. L'auteur signale que la communication est un moyen de pression au service d'un détenteur de pouvoir et qu'elle est utilisée pour accéder au pouvoir comme pour s'y maintenir, en communiquant précisément ce qui lui semble utile et en dosant l'information suivant ses propres buts.¹¹ Dans ses recherches, l'auteur est «arrivé à la conclusion que la dominante du système de communication du Rwanda oral est l'ésotérisme qui continue à jeter son ombre sur la société rwandaise actuelle.»¹²

Par le terme *ésotérisme*, l'auteur veut indiquer qu'une information, tout en disant quelque chose, cache en même temps autre chose, a un sens caché, et peut en fait même dire autre chose que ce que les paroles suggèrent. Cet ésotérisme est l'essence du système communicatif qui caractérisait le Rwanda durant toutes les périodes de son histoire, des temps les plus reculés et jusqu'à présent. Il fonctionnait dans une société hiérarchisée en couches et était utilisé, consciemment ou inconsciemment, pour soutenir le pouvoir et l'idéologie afférente. «Le spectre de l'ésotérisme a plané sur la société rwandaise, sinon pénétré les mentalités.»¹³ Nous n'avons donc pas affaire ici à un phénomène qui valait seulement dans le passé, pendant le régime de la monarchie et des chefs, mais «cette conception ésotérique est devenue une seconde nature dans la société rwandaise.»¹⁴

pm

50

Le but de l'information

Sur ce sujet, M.Rukebesha avait donné déjà, en 1976, à Kigali, une conférence, qu'il a ajouté en annexe à son livre, sous le titre «*La communication dans le Rwanda ancien.*»¹⁵ L'auteur explique que, lors d'une communication d'événements au peuple, le conteur se permettait une grande liberté: «on pouvait retrancher ou ajouter, colorer et même inventer du tout au tout.»¹⁶ Ainsi, l'information était transmise de personne à personne, de sorte que, pour finir, nul ne savait plus ce qui s'était réellement passé. Mais, puisqu'il s'agissait ici d'affaires de la vie quotidienne, nul ne s'en souciait.

Toutefois, la chose était différente dès qu'il s'agissait d'affaires plus importantes. On communiquait alors les informations avec une grande circonspection: «ne raconter que ce qu'on pouvait répéter devant toute autorité était une règle d'or.»¹⁷ Cela valait à plus forte raison dans le contexte politico-administratif. Le roi et les chefs disposaient de sujets, qui étaient chargés de l'information de tout ce qui se passait dans le pays et dans la société, en vue du maintien de leur pouvoir. Lors de ce genre de communication, la position de l'informateur était directement en cause. La nature et le contenu de l'information étaient directement définis par la relation de l'informateur avec le destinataire de l'information et étaient donc conditionnés par sa stratégie de survie. *«Cette sorte de communication était faite dans une ambiance d'intrigues, où la personne qui informait faisait tout pour se hisser plus haut dans le rang social ou pour faire valoir ses favoris.»*¹⁸ Le but de l'informateur n'était pas, dès lors, de fournir une information objectivement correcte, mais son but était la consolidation de sa propre position sociale et la disposition positive de son supérieur à son égard.

Sous l'ancien régime du roi et des chefs, le jeune Rwandais était éduqué dans une ambiance de méfiance et d'extrême prudence. Quand une information était sollicitée, on la donnait avec beaucoup de réserve et on essayait, autant que possible, d'éviter des réponses pertinentes, du moins tant qu'on ne savait pas quelles pourraient en être les conséquences. *«La vérité n'était pas dite pour elle-même. Au lieu de dire la vérité à ses supérieurs, on la cachait et on la déformait pour s'attirer les faveurs des grands.»*¹⁹ Rukebeshu conclut que cette méfiance a pénétré profondément la vie de chaque jour, même du citoyen commun, et qu'elle a fini par faire partie du savoir-vivre quotidien, une véritable seconde nature spontanée. Ainsi, il peut vous arriver en route, sur les sentiers, de rencontrer quelqu'un et de lui de mander où il va, et qu'il vous réponde en termes vagues et creux, tout en étant gentil et riant; et même, il peut vous dire, d'un air tout gai, qu'il ne le sait pas.²⁰ L'étranger alors hausse les épaules de stupéfaction et ne sait pas quoi penser.

Il est évident que cette attitude par rapport à l'information à donner est lourde de conséquences pour la communication, a fortiori quand il s'agit de la communication avec un étranger, qu'il soit journaliste, secouriste, diplomate ou envoyé ecclésiastique. Dans une interview avec le mensuel rwandais «La Relève», Rukebeshu a répété avec insistance que, dans l'ancien Rwanda, on a *«toujours minutieusement entretenu un système de communication en contradiction avec ce que les gens pensaient réellement..., un double langage, en fait. On remarque que les Rwandais aiment communiquer, échanger, s'exprimer. Mais s'agit-il de questions fondamentales, profondes, comme le pouvoir, les voici qui retombent dans cette conception ésotérique, qui est devenue une seconde nature dans la société rwandaise.»*²¹

Quelques dix ans plus tard, Philip Gourevitch note des propos semblables de la bouche de son interlocuteur rwandais, qui, selon lui, est très au fait des mécanismes du pouvoir rwandais et a fait partie du gouvernement FPR à Kigali. Il essayait d'expliquer en détail à Gourevitch qu'un étranger ne connaît pas si vite le Rwanda. Les Rwandais, disait-il, réussissent à leurrer des étrangers sans que ceux-ci le remarquent: un étranger peut habiter toute une année au Rwanda, et il ne saura toujours pas ce que les Rwandais pensent ou ce qu'ils sont en train de faire.²²

Le contexte culturel de la communication

Quand on veut apprécier une parole à sa juste valeur, il faut la comprendre dans son propre contexte culturel rwandais et ne pas l'interpréter dans le contexte culturel euro-américain. C'est ce que font des étrangers quasi automatiquement. Ils semblent prétendre que la façon euro-américaine de penser et de raisonner est universelle et vaut donc aussi dans la culture rwandaise. Ceci est une erreur. Au Rwanda, la parole a sa propre valeur, qui est entièrement définie par la culture rwandaise. Dans son étude des proverbes rwandais, Pierre Crépeau atteste cela clairement: *«La valeur morale de la parole ne dépend pas de sa correspondance à la réalité ou à l'idée qu'on s'en fait; elle dépend avant tout de son utilité. La parole moralement bonne, c'est celle qui est profitable; la parole moralement mauvaise, celle qui est nuisible. Vérité et mensonge n'ont donc pas la connotation morale que leur reconnaît la tradition judéo-chrétienne.»*²³

Si on veut comprendre ce qu'un Rwandais dit, on ne devra pas perdre de vue qu'il parle sur deux niveaux. Ce qui compte pour lui, ce n'est pas, en premier lieu, la concordance entre la parole et la réalité ou entre ce qu'il dit et ce qu'il pense sur tel sujet. Mais ce qui compte avant tout, c'est la relation entre les deux partenaires de l'entretien, qui doit être servie par la parole; la réalité sociologique l'exige, comme nous l'avons vu. L'Européen se trouve donc sur une fausse piste et tire des conclusions erronées, quand il prétend savoir ce que pense son interlocuteur rwandais, après qu'il l'a entendu parler. Il devra se rendre compte que le parler du Rwandais est une fonction de la relation. Il devra donc se demander si le Rwandais n'a pas craint de nuire à sa relation avec l'Européen en disant des choses que, peut-être, celui-ci n'aurait pas aimé entendre; parce qu'ainsi il pourrait se nuire à lui-même et manquer son but. C'est ce que l'interlocuteur anonyme de Philip Gourevitch essayait de lui expliquer.²⁴

Quand l'observateur prendra conscience de ces données culturelles, il aura probablement de la peine à réprimer un sentiment de découragement et même de désarroi. L'Européen réagira spontanément: mais qu'est-ce que je peux encore croire, alors? Cette réaction serait de

nouveau un témoignage d'eurocentrisme culturel. Elle prouverait qu'on ne réussit pas à sortir de son propre contexte culturel et à se placer dans le contexte rwandais. La question à se poser est celle-ci: comment est-ce que je comprends, comment est-ce que j'interprète, ce que j'entends, dans son propre contexte culturel rwandais? comment le Rwandais le comprend-il? C'est à cette question qu'il faudra répondre tout d'abord. Cela implique évidemment que l'Européen devra se plonger dans la culture rwandaise. Mais quel visiteur hâtif du Rwanda le fait et le veut? Toutefois, celui qui se rend au Rwanda, muni de son bloc-notes et de sa caméra, sans cette préparation nécessaire, s'y promène comme un aveugle dans une chambre obscure. Vous pouvez, disait l'interlocuteur de Gourevitch, habiter toute une année au Rwanda et toujours ne pas savoir ce que pensent les Rwandais ou ce qu'ils sont en train de faire.²⁵ Une clé absolument incontournable, pour comprendre et interpréter, est une certaine connaissance de la langue du pays, le kinyarwanda.²⁶ En effet, le kinyarwanda, comme toute autre langue, n'est pas une collection de mots étrangers dont il suffit de connaître l'équivalent dans sa propre langue, mais c'est l'expression d'une façon de penser et de sentir, l'expression d'une conception de la vie et du monde, qui s'exprime dans la grammaire et la syntaxe.

La nécessité de «traductions»

Ce n'est qu'après qu'on a compris et interprété un propos dans son contexte rwandais qu'on peut faire le deuxième pas: «traduire» le propos dans le contexte culturel euro-américain. «Traduire» signifie alors autre chose que remplacer le vocabulaire d'une langue par le vocabulaire d'une autre langue, du kinyarwanda par le français (ou l'anglais, etc.). Il s'agit en fait d'une sorte de «transculturation», d'un transfert de la culture rwandaise à la culture euro-américaine. Il est possible qu'un texte soit «traduit» du kinyarwanda en français ou en anglais, mais que, malgré cela, il n'y ait pas eu transculturation. En effet, cette transculturation ne peut pas se réaliser sur papier, mais doit se passer dans l'esprit de l'Européen; et cela nécessite une affinité intérieure avec la culture rwandaise, une compréhension empathique. Cette transculturation est une nécessité absolue, parce que le contact avec le partenaire rwandais vise l'action du partenaire euro-américain; peu importe que cette action concerne l'information dans les médias ou l'assistance à des projets de développement et au système politique du Rwanda. Quand la transculturation ne réussit pas ou réussit de manière incorrecte, l'action ne peut pas être appropriée à la situation. L'information dégénère en désinformation. Un danger tout particulier se présente alors pour les médias: sans la transculturation, ceux-ci deviennent manipulables au service d'un régime qui tire profit de l'analphabétisme culturel des journalistes.

PM
53

Un système de normes et de valeurs

Le fin fonds des différences culturelles est constitué par un système différent de normes et valeurs. Nous devons réaliser que les normes et valeurs de la culture euro-américaine ont été formées en profondeur, durant une période de quelques 15 à 20 siècles, par la tradition judéo-chrétienne. Les normes et valeurs de la culture rwandaise proviennent d'une tout autre tradition. Cette tradition n'est pas inférieure, elle est différente. Et cela exige de l'Européen, qui veut se faire une idée du Rwanda et participer à la construction du pays, qu'il fasse l'effort d'entrer dans cette culture si différente, comme dans un pays nouveau, où il peut faire des découvertes passionnantes. A cet égard, il est intéressant de se pencher sur une enquête menée par le professeur Pierre Erny auprès d'une centaine d'étudiants de l'Université Nationale du Rwanda sur le 'caractère national' du Rwandais.²⁷ Il leur avait demandé de noter «*Quels étaient à leur avis les principaux traits du caractère national, ceux donnant une coloration particulière à l'éducation dispensée.*»²⁸ Les données recueillies peuvent nous aider à comprendre la mentalité rwandaise et la façon dont elle fonctionne dans la pratique, ainsi que la vision que le Rwandais a de lui-même. Elles manifestent en outre la capacité d'une auto-analyse critique.²⁹

Tout au long de l'article, on nous explique que le Rwandais, dans tout son commerce avec autrui, est extrêmement réservé et prudent. Si c'est déjà le cas à l'intérieur de sa propre société, cela vaut d'autant plus dans son commerce avec l'étranger. «*Les Rwandais adoptent une attitude de réserve vis-à-vis de toute idée ou notion venant de l'extérieur.*»³⁰ «*Le Rwandais ne réagit pas brutalement, sans réfléchir. Dans tout ce qu'il fait, le Rwandais se montre très prudent. Quand on lui pose une question, il ne peut répondre qu'après avoir compris pourquoi on la lui pose.*»³¹ «*Le Rwandais est essentiellement prudent et circonspect. Il se prononce rarement de manière catégorique. Avant de répondre, on veut connaître le but de la question. Quand il s'agit de prendre une décision ou de porter un jugement, il ne se prononce pas catégoriquement et clairement. Il ne nie ni n'affirme. Il ménage toujours les situations. La prudence est tellement recherchée et pratiquée, qu'outrepassant les limites, elle dégénère en une sorte d'hypocrisie sociale. Il peut arriver qu'on dise oui pour non et non pour oui pour ne pas se compromettre.*»³² «*Personne ne dit ce qu'il pense et ne pense ce qu'il dit, personne ne croit d'emblée ce que l'autre affirme.*»³³ C'est là ce que disent les étudiants.

Supposons la situation d'un Européen (un journaliste, un assistant, un diplomate, un observateur des droits de l'homme) qui veut s'entretenir avec un simple citoyen du pays ne parlant que le kinyarwanda, afin d'obtenir de lui certaines informations. Il devra se servir d'un interprète, qui devra traduire le kinyarwanda, disons, en français ou en anglais, et inver-

sement de cette langue en kinyarwanda. L'Européen pose sa question en supposant que l'interprète la traduira correctement en kinyarwanda, après quoi le citoyen, du moins subjectivement, donnera une réponse honnête, qui sera ensuite traduite correctement en langue européenne, de sorte que l'Européen connaîtra désormais l'opinion du citoyen, qu'il pourra enfin communiquer à sa base. Mais est-ce que cela fonctionne ainsi? Eh bien non; c'est un peu plus compliqué.

Travailler avec un interprète

D'abord l'interprète: il ne se trouve pas du tout dans une situation confortable. Premièrement, il doit entretenir une bonne relation avec l'Européen, car cela a sans doute des avantages. D'où ses réflexions: qu'est-ce que cet Européen voudrait entendre? qu'est-ce qui lui plaira? qu'est-ce qu'il ne voudrait pas entendre? qu'est-ce qu'il envisage avec ses questions? quelle est l'idée qu'il veut entendre confirmer? Mais il y a plus: que va-t-il faire avec ses informations? est-ce que cela pourrait avoir, pour moi ou pour le citoyen, des conséquences néfastes? est-ce qu'il y a une arrière-pensée dans sa question? ou un élément qui pointe déjà dans une certaine direction? Mais, pour l'interprète, il n'y a pas seulement l'Européen, il y a aussi le citoyen rwandais: qui est-il? quelle est sa fonction? a-t-il des relations dans le domaine politique? qu'est-ce que j'ai à craindre de sa disgrâce éventuelle? ou pourrais-je m'attendre à quelques avantages, si je lui plais? comment pourrais-je éviter qu'une question de l'Européen l'embarrasse désagréablement?

Le citoyen, quant à lui, a aussi ses questions et ses réflexions: qui est cet étranger? que veut-il? pourquoi me pose-t-il des questions? et pourquoi celles-ci? avec qui encore a-t-il des relations dans le pays? à qui communiquera-t-il mes réponses? pourquoi veut-il savoir tout cela? quels risques est-ce que je cours avec mes réponses? qu'est-ce qu'il aimerait entendre? comment pourrais-je le contenter et éviter qu'il conserve une mauvaise opinion de moi? Et il a ses question concernant l'interprète: qui est-il? quelle est sa fonction? est-il peut-être un agent du service des renseignements militaires? qu'est-ce que j'ai à craindre de lui?

Pareilles questions et bien d'autres se bousculent dans la tête aussi bien de l'interprète que du citoyen. C'est dans cet écheveau de questions, de soupçons, d'hésitations, qu'entrent alors les questions de l'Européen et que les réponses doivent être données. On peut facilement s'imaginer, en un premier temps, que la question de l'Européen subisse un lifting, de sorte qu'il n'est pas invraisemblable que la question que reçoit le citoyen ne soit pas tout à fait la même que celle que l'Européen a pensé poser. La réponse, en un deuxième temps, elle aussi, doit éviter des écueils, où il est surtout important de se préserver des conséquences malheureuses.

pm
55

La chance que l'Européen reçoive la réponse espérée est ainsi réduite à quasi-zéro.

Une des valeurs les plus importantes pour le Rwandais, disent les étudiants, est la maîtrise de soi, le contrôle de ses sentiments et émotions. *«Pour nous, l'émotion extériorisée est humiliante.»*³⁴ Cela ne veut pas dire qu'il soit insensible, bien au contraire. *«Les Rwandais sont sensibles, mais ils maîtrisent leurs émotions: joie, tristesse, peur, crainte, amour, haine. Ils disent facilement bonjour à leurs amis comme à leurs ennemis.»*³⁵ *«Tout Rwandais qui se respecte doit savoir étouffer sa spontanéité. Si on lui pose une question sur une affaire qu'il connaît très bien, il dira qu'il n'en sait rien, aussi longtemps qu'il ne connaît pas l'individu qui lui pose la question et le pourquoi de celle-ci. Il va tourner autour du pot et finir par ne rien dire. L'homme qui raconte tout ce qu'il sait et tout ce qui lui passe par la tête est méprisé par les autres.»*³⁶

Intelligence rwandaise

Cette maîtrise de soi est hautement appréciée en tant qu'intelligence. Le mot kinyarwanda pour intelligence est *ubwenge* (prononcez oubwènguè), et il s'agit là d'une notion centrale dans la culture rwandaise. La signification est aussi beaucoup plus large que la traduction 'intelligence' laisserait présumer. Elle comprend des notions telles que sagesse, habileté, ruse, sagacité, prudence, circonspection. *«L'ubwenge est à la fois capacité d'appréhender et de comprendre l'univers, aptitude à juger à bon escient des hommes et des événements, habileté à nouer autour de soi un réseau de relations sociales profitables, ingéniosité à manipuler les hommes et les situations pour en tirer des avantages personnels. En un mot, c'est l'art de réussir et de dominer.»*³⁷ Les étudiants définissent l'*ubwenge* en termes sévères, qui ont même souvent une connotation négative dans nos oreilles. *«L'ubwenge signifie aussi bien intelligence que malice. Elle rassemble tous les moyens dont on peut se servir habilement pour éviter toute disgrâce et obtenir ce qu'on convoite. C'est être intelligent, astucieux, habile, malin, hypocrite, menteur. Le génie de l'intrigue et l'art du mensonge constituent le fond de l'intelligence du Rwandais.»*³⁸ Pour le Rwandais, il s'agit de se prémunir constamment contre toute éventualité désagréable. Pour cette raison, *«le Rwandais ne promettait jamais rien définitivement; en fonction des circonstances, il pouvait toujours revenir sur sa parole et ses décisions.»*³⁹ En fin de compte, *«un Rwandais est toujours sceptique, il doute de tout. Il fait semblant d'accepter ce qu'on lui dit, mais au fond de lui il doute. Souvent, on constate aussi que quelqu'un qui a accepté d'accomplir une tâche quelconque finalement ne s'exécute pas, conformément au proverbe: "le fait d'accepter n'empêche pas que l'on puisse nier ce que l'on veut nier.»*⁴⁰

Circonspection vis-à-vis de l'étranger

Dans sa relation avec un étranger, la circonspection atteint son paroxysme. Sur l'étranger plane le mystère. Il «*est toujours couvert par un certain mythe: il est dangereux par le fait même qu'il est étranger, mais il est aussi faible, car évidemment il ne sera jamais aussi malin que le Rwandais lui-même. Les Rwandais estiment en effet qu'aucun peuple ne les surpasse en malice, qui est une exigence de leurs relations interpersonnelles complexes.*»⁴¹ Dans cette optique, l'étranger se trouve toujours en position désavantageuse dans sa relation avec un Rwandais: l'Européen peut être le plus fort au niveau technique et économique, et le Rwandais en profitera très volontiers, mais dans les relations interpersonnelles, il est, sans aucun doute, la partie la plus faible. Le Rwandais a une forte fierté nationale et un sentiment de supériorité: «*Le Rwandais est un homme fier, traitant les étrangers de barbares, lui qui se considère comme prudent et sage. Les Rwandais sont marqués d'un complexe de supériorité qui dépasse les limites du patriotisme. Ils se disent plus intelligents que les autres et méprisent ce qui n'est pas rwandais.*»⁴²

Dans ce sens, le Rwandais ne diffère pas beaucoup de l'Européen, semble-t-il. On peut dire de ce dernier qu'il a, lui aussi, généralement, un sentiment de supériorité bien développé, surtout dans ses contacts avec l'Africain. En conséquence, il présume, inconsciemment (?), que le Rwandais se sent inférieur par rapport à lui. Cette impression peut encore être renforcée par l'attitude du Rwandais, que l'Européen a tendance à interpréter comme une expression de soumission et d'infériorité. Mais à tort. Qu'on se détrompe: cette attitude est plutôt une expression du contraire, c'est-à-dire de prudence et de vigilance. La gentillesse du Rwandais est toujours bien reçue par l'Européen, suscite de la sympathie et de la confiance et invite à la communication. Or, dans le contexte rwandais, il faut toujours tenir compte de ce qu'elle est en même temps une expression de prudence, d'attente, de réserve, si ce n'est de méfiance: le Rwandais veut d'abord savoir ce que l'étranger envisage; mais cela ne diminue en rien la sincérité de sa gentillesse. Les étudiants le disent en termes évocateurs: «*Le Rwandais a toujours tendance à se comporter comme un ange devant un supérieur ou un Blanc: il le flatte par son attitude dans le but de gagner ses faveurs.*»⁴³ Ils soulignent une fois de plus que «*les Rwandais forment un peuple très compliqué, incompréhensible pour l'étranger. Chez eux, tout se développe en profondeur, sous un masque d'indifférence. Ils semblent calmes, silencieux et équilibrés, alors que tout leur intérieur bout de passions.*»⁴⁴

PM
57

Pas d'image négative

La franchise des propos des étudiants pourra sans doute étonner bien des gens. Ceux-ci pourront se reconnaître dans la remarque de Philip Gourevitch à son interlocuteur précité: *«je remarquais qu'il ne semblait pas avoir une haute idée de son peuple.»*⁴⁵ Ici, Gourevitch n'y est pas du tout. Il montre qu'il interprète le vocabulaire de son interlocuteur dans la culture euro-américaine, au lieu de le comprendre dans le contexte rwandais. Son interlocuteur, tout comme les étudiants du professeur Erny, n'ont en rien dit de péjoratif sur eux-mêmes ni sur leur peuple. Le professeur Erny l'a mieux compris, selon ce qu'il dit dans sa conclusion. Il reconnaît la grande difficulté de rendre les notions rwandaises en termes français: *«Ces propos d'étudiants expriment bien un certain conflit au niveau de la représentation, de l'image qu'ils ont d'eux-mêmes. Le tout s'embrouille encore quand il faut s'exprimer en français alors qu'il n'y a pas de mots équivalents aux concepts rwandais: quand on parle de malignité, d'hypocrisie ou de 'fourberie', il y a discordance entre les termes péjoratifs en français et mélioratifs en kinyarwanda.»*⁴⁶

En effet, les étudiants n'ont pas eu l'intention de brosser une image négative du Rwandais. Leur seule intention était de dépeindre la réalité du peuple rwandais: voilà qui nous sommes, que cela vous plaise ou non. Mais l'inconvénient est qu'ils en sont réduits au vocabulaire et à la terminologie de la culture euro-américaine pour rendre des normes et valeurs de leur propre culture rwandaise, un vocabulaire et une terminologie qui ont souvent une connotation péjorative en culture euro-américaine, alors que les phénomènes en culture rwandaise ne l'ont pas. Ainsi, par exemple, *«la malice chez nous n'a rien de négatif, au contraire, elle relève d'un certain savoir-vivre.»*⁴⁷ Egalement des notions telles que la ruse, l'hypocrisie, la malignité ont une valeur positive. Ce ne sont pas des vices, mais des nécessités pour pouvoir se tenir debout dans la vie et dans le réseau des relations sociales, signes de sagesse et de prudence. *«Maîtrise de soi et ubwenge conjugués conduisent donc à la dissimulation, à l'hypocrisie, à une certaine fausseté, mais celles-ci ne sont pas perçues négativement; elles possèdent au contraire, à l'égal de la malice (ou 'fourberie'), une valence positive. L'hypocrisie n'est pas vice, mais nécessité, signe de sagesse et de prudence.»*⁴⁸

Nous avons décrit en détail certains aspects de la mentalité rwandaise, qui se heurtent souvent à l'incompréhension des Européens et des Américains. Beaucoup de gens ne les remarqueront même pas de prime abord, tellement ils se situent en dehors de leur attente. Ils les découvriront seulement plus tard, généralement à la suite d'événements inattendus et pénibles, qui susciteront alors des réactions négatives. En général, celles-ci ne sont pas justifiées, bien qu'elles soient compréhensibles.

Au début de mon article, j'ai mentionné la déception et l'indignation du ministre Pronk à la suite de la tragédie de Kibeho. Il relève par là que la transculturation dans ses contacts avec le gouvernement rwandais n'a pas réussi. Il n'a qu'à se reprocher sa déception à lui-même. Mais, de surcroît, et cela est beaucoup plus grave, il devient victime des manipulations du régime de Kigali. Il était important pour le gouvernement que la relation avec le ministre Pronk demeure intacte, avant Kibeho (d'où les accords qui plaisaient au ministre Pronk), ainsi qu'après et malgré Kibeho, et de cela le gouvernement de Kigali était manifestement convaincu. Le ministre Pronk réagissait exactement selon les prévisions de Kigali: il était pour un moment indigné et déçu (et qu'il ait montré cela si ouvertement ne suscite que du dédain: encore un Européen qui n'a pas de maîtrise de soi); mais, bon, ce sont des émotions qui passent; après, les relations étaient de nouveau bonnes et cordiales comme avant. Et Kigali connaît le ministre Pronk un peu mieux, tandis que l'inverse n'est probablement pas le cas.

Différents modes de valeurs

Nous devons nous pénétrer de l'idée que nous avons à faire à deux contextes culturels fondamentalement différents, qui, chacun, ont leur propre système de normes et valeurs et qui ne peuvent être réduits l'un à l'autre. On répliquera probablement que des choses telles que mentir et tromper sont tout de même blâmables et mauvaises selon des normes humaines générales. Mais ce sont des normes que nous trouvons généralement humaines dans notre culture euro-américaine. Dans la culture rwandaise, d'autres normes et valeurs, à la rigueur même des normes et valeurs opposées, sont considérées comme généralement humaines. Mais, rétorquera encore quelqu'un, même dans les Dix Commandements, ces vices sont interdits; et l'Evangile ne dit-il pas que notre oui doit être oui et notre non, non. Bien sûr, mais disant cela, nous devons alors réaliser que nous sommes à l'intérieur de la tradition israélite et judéo-chrétienne, qui a pénétré profondément la culture euro-américaine et l'a influencée et transformée. Au Rwanda, nous avons affaire avec une autre culture et à d'autres traditions, y compris religieuses, dans lesquelles l'héritage israélite et judéo-chrétien n'a pas encore pénétré profondément.

L'Européen devra donc opérer une réorientation, une reconversion, d'une culture dans une autre: il devra se rendre, de manière très consciente, à l'intérieur de la culture rwandaise, à l'intérieur de son système de normes et valeurs, même si, quant à lui, il n'est pas d'accord avec celles-ci. S'il n'opère pas cette transition, il se prive de la possibilité de contact et de communication, ce qui le conduira à des réactions inadap-
tées et à une politique non appropriée à la réalité rwandaise.

Post-scriptum de la rédaction

Le lecteur désireux de poursuivre une réflexion anthropologique sur la situation d'entretien trouverait des éléments méthodologiques et éthiques très stimulants dans le chapitre «Comprendre» de l'ouvrage collectif «La misère du monde» (sous la direction de Pierre Bourdieu, Seuil 1993, pp. 903-925). Plaidant pour une «communication non-violente», Bourdieu fait de l'entretien «une forme d'exercice spirituel; visant à obtenir, par l'oubli de soi, une véritable conversion du regard que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie». (J.-F.H.)

Drs C.M. Overdulve, néerlandais, doctorand en théologie, a été pasteur-missionnaire (1961-1971 et 1982-1994) au sein de l'Eglise presbytérienne au Rwanda et à la Faculté de Théologie protestante de Butare.

Notes

¹ Nouvelle Revue de science missionnaire/Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 53/4, Immensee, novembre 1997.

² Wordt Vervolg, année 29 n° 1, janvier 1996, p.18-20.

³ En utilisant le terme «Européen», j'y inclus par la suite aussi l'Américain de souche européenne, ceci pour éviter des combinaisons verbales compliquées. J'utiliserai le terme 'euro-américain' pour indiquer la culture occidentale.

⁴ A.Rukebeshu. *Esotérisme et communication sociale*. Kigali 1985.

⁵ Le Rwanda est un pays de proverbes : il y a peu de domaines de la vie qui n'aient pas leur proverbe. Dans ses proverbes, le peuple rwandais conserve tout un trésor d'expériences et de sagesse. Cf.P.Crépeau-S.Bizimana, *Proverbes du Rwanda*. Tervuren 1979. P.Crépeau, *Parole et sagesse: valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*. Tervuren 1985.

⁶ A.Rukebeshu, o.c.p.5. Cf.P.Crépeau-S.Bizimana, o.c.p.74 prov.350.

⁷ Pour certains rites de tambours royaux, voir M.d'Hertefelt-A.Coupez, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda*, Tervuren 1964, p.170-185. Les rites s'appellent : La voie du garnissage du tambour et La voie de la décoration.

⁸ Un proverbe analogue est libellé: *Akari mu nda y'umututsi kamenywa n'imana na nyira ko* = ce qui se trouve dans le fin fond du Tutsi n'est connu que de Dieu et de lui-même, ce qui renvoie à l'extrême discrétion et réserve dont les Tutsi se vantaient. Cf .P. Crépeau-S. Bizimana, o.c. p. 74, prov. 352.

⁹ A. Rukebeshu, o.c. p. 5.

¹⁰ A. Rukebeshu, o.c. p. 5.

¹¹ La façon dont le Front Patriotique Rwandais, FPR, a manipulé, depuis 1990, les médias internationaux en est un exemple récent et éloquent.

¹² A. Rukebeshu, o.c. p. 5.

¹³ A. Rukebeshu, o.c. p. 7.

¹⁴ A. Rukebeshu, o.c. p. 175.

¹⁵ A. Rukebeshu, o.c. p. 166-173.

¹⁶ A. Rukebeshu, o.c. p. 167.

¹⁷ A. Rukebeshu, o.c. p. 168.

¹⁸ A. Rukebeshu, o.c. p. 168.

¹⁹ A. Rukebeshu, o.c. p. 169.

²⁰ A. Rukebeshu, o.c. p. 169.

²¹ A. Rukebeshu, in: *La Relève*, N° 35, octobre 1985, p. 3.

²² Ph.Gourevitch, *Letter from Rwanda after the genocide*. In: The New Yorker, 18 decem-
ber 1995, p.93: «The man went on to explain at length his view that Rwandans cannot be
trusted. Foreigners cannot know this place, he said. We cheat. We repeat the same little
things to you over and over and tell you nothing. Even among ourselves we lie. We have
a habit of secrecy and suspicion. You can stay a whole year and you will not know what
Rwandans think or what they are doing.» Gourevitch présente ces propos comme une
citation littérale de son interlocuteur, qui semble nous donner, par ses termes péjoratifs,
une image plutôt négative du Rwandais. Nous allons démontrer par la suite que cette
évaluation serait incorrecte. Cf.Ph.Gourevitch, We wish to inform you that tomorrow
we will be killed with our families – Stories from Rwanda. New York 1998.

²³ P.Crépeau, o.c. p. 224.

²⁴ Cf.Ph.Gourevitch, a.c.p.93: «I am telling you, he said, Rwandans are petty (in french:
mesquin). When I asked him to explain it, he described someone who sounded remar-
kably like Iago – a confidence man, a cheater and betrayer and liar who tries to tell
everyone what he imagines they want to hear in order to maintain his own game and get
what he is after.» Cf.Ph.Gourevitch, o.c. p. 260.

²⁵ Ph.Gourevitch, a.c. p. 93; o.c. p. 260.

²⁶ Voyez : C.M.Overdulve, *Apprendre la langue rwanda*, Den Haag/Paris 1975;
ou: C.M.Overdulve-I.Jacob, *Initiation au kinyarwanda*, Paris 2000.

²⁷ P.Erny, L'esprit de l'éducation au Rwanda ou le 'caractère national' décrit par un groupe
d'étudiants. In : Genève-Afrique, vol.XXI n°1, 1983. p. 25-53.

²⁸ P.Erny, a.c. p. 27.

²⁹ Tout l'article vaut la peine d'être lu. Nous allons nous référer toutefois seulement à ce
qui est important dans le cadre de notre sujet. Les citations de l'article concernent toutes
des propos des étudiants.

³⁰ P. Erny, a.c. p. 28.

³¹ P. Erny, a.c. p. 31.

³² P. Erny, a.c. p. 46.

³³ P. Erny, a.c. p. 51.

^{33a} P. Erny, a.c. p. 47.

³⁵ P. Erny, a.c. p. 48.

³⁶ P. Erny, a.c. p. 49.

³⁷ P. Erny, a.c. p. 170.

³⁸ P. Erny, a.c. p. 49.

³⁹ P. Erny, a.c. p. 52.

⁴⁰ P. Erny, a.c.p.53. Le proverbe en kinyarwanda: *Kwikiriza ntibibuza uwanga kwanga*.
Cf. P. Crépeau-S.Bizimana, o.c. p. 341, prov. 2138.

⁴¹ P. Erny, a.c. p. 32.

⁴² P. Erny, a.c. p. 33.

⁴³ P. Erny, a.c. p. 43.

⁴⁴ P. Erny, a.c. p. 47.

⁴⁵ Ph. Gourevitch, a.c.p.93: «I remarked that he didn't seem to have a very high opinion of
his people». Cf.o.c. p. 261.

⁴⁶ P. Erny, a.c.p. 54.

⁴⁷ P. Erny, a.c.p. 32.

⁴⁸ P. Erny, a.c.p. 50.

pm
61

Errata: L'article de M. OVERDULVE *Identité et ethnicité au Rwanda* dans le
n° 46-47 a été entaché de quelques erreurs. Le titre complet du livre cité de
Mahmood Mamdani est: *When victims become Killers. Colonialism nativism,
and the genocide in Rwanda*. (Princeton. Princeton University Press. 2001).
C'est à tort que les termes *hutu*, *tutsi* et *twa* ont reçu un s. Dans la littérature
scientifique, ils ne s'accordent ni en genre, ni en nombre.

Samuel Ajayi Crowther, l'esclave devenu évêque anglican

PIERRE CADIER

La vie, la parole et l'action de Samuel Ajayi Crowther au 19^e siècle font apparaître tout à la fois la puissance d'espérance que provoque l'Évangile, la vitalité du monde africain, mais aussi les problèmes soulevés par la rencontre Afrique-Occident

Nous oublions trop facilement que très vite après les tout premiers contacts entre Europe et Afrique noire au 15^e siècle, la relation est entrée dans l'ouragan que fut pendant plus de trois siècles la traite des Noirs. Les nations européennes, en collaboration avec des rabatteurs africains, non seulement ont arraché 20 à 30 millions d'hommes et de femmes, pour les déporter aux Amériques, mais ont aussi de ce fait laissé dans une grande partie du continent une société traumatisée par cette chasse à l'homme. La première réaction qui s'oppose sérieusement à cette exploitation vint du réveil des Églises en Angleterre à la fin du 18^e siècle.

En 1822 le bateau négrier sur lequel est embarqué le jeune esclave Ajayi, capturé dans son village du Yoruba, est arraisonné par un navire de guerre anglais et sa cargaison humaine est débarquée à Freetown, actuelle Sierra Leone. Ajayi est déclaré libre, mais quel choc ! Il a 16 ans, le voici à 200 km de sa terre d'origine dont il est complètement coupé et brusquement plongé dans un univers tout autre. Pour lui, c'est l'internat de la mission anglicane où règnent l'horloge et l'écriture. Il s'adapte et réussit fort bien. La nouveauté atteint aussi — surtout dira-t-il — sa foi. « Environ trois ans après avoir été libéré de l'esclavage des hommes, je découvris qu'il existe un autre esclavage, plus terrible, celui du péché... Il plut au Seigneur de m'ouvrir le cœur... ». Samuel fut son nom de baptême, auquel fut ajouté, signe curieux d'acculturation, le nom Crowther, emprunté à un membre du Comité de la mission anglicane à Londres.

Dès lors, on verra Samuel Ajayi Crowther présent et remarquablement efficace dans la période charnière que va vivre l'Afrique noire au 19^e siècle. Émergeant de la longue nuit d'un esclavage à trois visages,

intertribal, arabe et atlantique, elle est en route vers l'étape coloniale (qui s'installera officiellement à partir de 1885) et montrera très vite, malgré les frontières arbitraires fixées par les Européens, des signes d'identités nationales. Ceci avec tous les soubresauts que l'on imagine sur un tel cheminement, qui se poursuit d'ailleurs aujourd'hui sous des formes différentes mais avec des motivations de base de même nature.

Formation et premier engagement

La première école secondaire en Afrique noire s'ouvre à Freetown en 1827 (Fourah Bey College), atteignant bientôt le niveau universitaire. Ajayi sera de la première promotion et devient lui-même enseignant. En 1830 il épouse Susan Aseno, elle aussi esclave libérée. Mariage heureux, ils auront trois fils et trois filles.

Lorsque le mouvement «Bible et charrue», parti d'Angleterre sur l'impulsion de Buxton après la fin de la Traite, entreprit de «développer» l'Afrique noire, Crowther fait partie de la première expédition britannique. En 1841, menée conjointement par des marins de la Royal Navy, des commerçants et des missionnaires, l'expédition remonte le fleuve Niger, embarquant Blancs et Noirs sur trois bateaux en fer et à vapeur, le sommet de la technique à l'époque. Elle eut une issue tragique: 41 membres y laissent la vie, terrassés par des maladies que l'on ne savait pas maîtriser. Mais Crowther fut de ceux qui soulignèrent les éléments positifs: la plupart des chefs visités comme des populations rencontrées sont ouverts à un renouveau et réclament enseignants et évangélistes. Le Comité de Londres est convaincu: il faut lancer une grande mission dans cette vaste vallée du Niger. Son nouveau Secrétaire Général, Henry Venn, veut intensifier la formation des cadres africains, et parmi eux Samuel Ajayi. Il est le premier convoqué à Londres pour recevoir la consécration pastorale (11 Juin 1843).

Quand il revient sur le terrain, le projet Niger n'est pas encore mûr, lorsqu'un appel vibrant et insolite arrive en Sierra Leone: des esclaves libérés et évangélisés à Freetown comme l'avait été Ajayi, revenus chez eux à Abeakuta, capitale de leur Yoruba natal (à 2000 km vers l'est), y avaient communiqué leur nouvelle foi avec un enthousiasme de néophytes et se voyaient débordés: ils demandaient une aide urgente. Crowther est dans la première équipe qui répond (1846): le voici revenu dans son pays où il a été capturé un quart de siècle plus tôt. Sa formation britannique rejoint alors sa culture africaine: il accompagne son témoignage chrétien de collectes et d'analyses menées par l'ethnologue qui se révèle en lui.

Son autorité s'affirme. Sa réputation atteint Londres où il est convoqué (1851) par le ministre des Affaires Etrangères, Lord Palmerston, qui veut



en savoir plus, et directement de la bouche d'un Africain, sur l'aventure coloniale qui se dessine. Il rencontre le Premier Ministre, Lord Russel, la reine Victoria et surtout son ami Henry Venn: ces deux hommes se complètent admirablement dans la discipline qu'on appellera plus tard missiologie. Henry Venn parlait d'«Euthanasie de la mission», c'est-à-dire responsabilisation solide et rapide des Africains pour que la mission s'efface le plus vite possible.

De retour au Yoruba, il n'y reste pas longtemps: le projet Niger se met en route. Nouvelle expédition en 1853. Cette fois-ci, plein succès. Crowther renoue avec les chefs rencontrés 12 ans plus tôt, en découvre d'autres et élabore un solide programme d'action missionnaire communiqué à Londres qui est soutenu avec enthousiasme par Henry Venn.

Le grand œuvre de Samuel Ajayi Crowther va commencer: trente années qui couvrent le troisième tiers de sa vie, où il donnera sa pleine mesure. Des cadres, tous africains, ont déjà été préparés, qui maîtrisent la plupart des langues de ce grand bassin fluvial. Aussitôt, tout s'organise. Stations établies, prédication, premiers baptêmes, œuvres sociales, médicales, agricoles. Aventures de toutes sortes, dont un mémorable naufrage, et une captivité d'où Crowther, otage d'un chef, réussit à s'enfuir tandis que le consul britannique à ses côtés est tué par une flèche empoisonnée. La rencontre avec les chefs est pourtant le plus souvent chaleureuse, y compris avec les sultans musulmans du Nord, ceci grâce à l'étonnante facilité de contact dont fait preuve Crowther qui d'abord écoute et respecte son interlocuteur.

Un évêque africain!

A Londres, l'extension de cette mission impressionne le comité. Il faut un évêque sur place. Henry Venn ajoute: un évêque africain. Et il convoque Crowther. Celui-ci refuse avec comme argument: impossible qu'un «Nègre» assume une telle charge. Depuis quatre siècles, le Blanc est toujours le propriétaire, le décideur, et le Noir propriété, la chose: les mentalités sont imprégnées de cette domination qui apparaît comme une loi de la nature. Il finit pourtant par céder et recevra le sacre en grande solennité dans la cathédrale de Canterbury le 29 Juin 1864. L'événement passionna l'opinion britannique.

Sur place, des problèmes de taille l'attendaient. Il s'agissait d'apporter confiance et espérance à des populations qui vivaient toujours dans une double terreur: celle des razzias et guerres tribales et celle plus profonde et plus subtile des « esprits », tabous, malédictions, entraînent des pratiques aussi désespérées et désespérantes que les sacrifices humains. Il donne à ses collaborateurs de plus en plus nombreux: pasteurs (dont son fils Dandelson), enseignants, catéchistes, des instructions tout à fait

nouvelles à l'époque, que les missionnaires n'avaient guère imaginées: *«Quand vous prêchez le Christ, efforcez-vous d'atteindre les intelligences et pas seulement les sentiments... Nous ne sommes pas envoyés pour censurer mais pour dévoiler la vérité de l'Evangile dans sa plénitude... Respectez les coutumes, les lois, les traditions de vos auditeurs. Les vieux content le soir, autour du feu, des fables, des histoires, des proverbes... Tout cela fait partie de l'éducation et développe l'intelligence.»* J. Decorvet commente: *«On dirait aujourd'hui: ne détruisez pas la culture des populations africaines»*¹. Face aux pratiques cruelles et révoltantes agissées par persuasion et non par des interdits... Quand les gens sauront que le Dieu suprême est un Dieu d'amour, quand ils auront expérimenté la puissance libératrice de l'Evangile, vous verrez reculer le paganisme. Gardez-vous d'agir avec violence, même en paroles. Gardez-vous du mépris. Ne prenez jamais une attitude supérieure et hautaine... Il faut que le message chrétien pénètre les populations, et les mœurs changeront graduellement. Faisons appel à la sagesse traditionnelle: nous nous ferons beaucoup mieux comprendre des païens.

En 1873 une nouvelle affecta profondément l'évêque: la mort en Angleterre d'Henry Venn qui, pour mieux approcher la mentalité africaine, avait poussé son amitié jusqu'à apprendre le yoruba, langue maternelle d'Ajayi.

Le tournant colonial

Une épreuve plus fondamentale encore l'attendait c'est le moment où, influencée par la colonisation naissante, une orientation totalement nouvelle affecte la direction de la mission, une autre manière de voir l'Afrique que formulera la Conférence de Berlin (1895). L'Européen quittant la côte où il s'était cantonné jusque-là, occupe les territoires, les «met en valeur» et dirige les populations. Le comité des missions n'échappant pas à ce mouvement de pensée, en vient tout logiquement à considérer comme une anomalie qu'un Noir ait en responsabilité un diocèse aussi important que celui du Niger. On regarde avec moins de chaleur l'action de l'évêque, on y trouve des failles: sa tolérance devant les mœurs africaines est perçue comme du laxisme, sa patience devant la défaillance morale de tels collaborateurs comme de la faiblesse, son trop peu de rigueur en matière de gestion comme de la malversation... Une enquête fut ordonnée par Londres, menée d'une manière vexatoire (1881). On finit pourtant par prendre conscience que les reproches formulés ne sont pas fondés et une réconciliation se fait, mais pour un temps.

Pour compléter (compenser?) l'action de l'évêque noir qui jusqu'ici, rappelons-le, n'avait que des Africains à l'œuvre dans son diocèse,

Londres décide l'envoi d'une forte équipe de jeunes pasteurs anglais (1889). Crowther les accueille avec joie. Mais très vite deux méthodes s'affrontent. Depuis 32 ans, l'approche consistait à d'abord atteindre les communautés et ensuite les individus. Pour les nouveaux, l'appel à la conversion personnelle est première; jusqu'ici pas de pression, mais d'abord une écoute, maintenant c'est le contraire. La jeune équipe, dans le désir de ne pas mélanger foi chrétienne et civilisation importée, va très loin: pas de développement matériel, pas d'instruction trop poussée. Ce qui ne leur attire pas forcément la sympathie de ceux qu'ils désirent gagner à l'Évangile: «Pourquoi ne veulent-ils pas nous instruire? Ils nous prennent pour des incapables? Ils nous méprisent?» Le vieil évêque lui aussi désire plus que quiconque que l'Eglise reste africaine, mais sur un plan beaucoup plus profond que la seule technique ou que les vêtements importés. Aujourd'hui nous dirions que deux orientations missiologiques s'affrontaient. La situation s'envenime tout à fait quand les nouveaux venus décident de destituer tels pasteurs et enseignants et finissent par s'en prendre à l'évêque dont l'indulgence est considérée comme faiblesse et qu'ils accusent d'infidélité.

C'en est trop. Dans tout le pays, c'est l'indignation; chrétiens, animistes, même musulmans se sentent outragés. L'émir de Blida décide d'expulser de son émirat les missionnaires anglais qu'il avait acceptés sur la demande de l'évêque. La majorité des pasteurs estime qu'il faut rompre avec le comité de Londres, mais le vieil évêque résiste.

Au même moment un événement politique va mettre de l'huile sur le feu dans ce conflit jusqu'ici intérieur à la mission. Dans la ville de Lagos, déjà considérée comme capitale de cet immense pays (qui prendra nom Nigeria à partir de 1898) un mouvement nationaliste resté longtemps discret éclate au grand jour, attisé par la visite du Noir antillais Blyden² avec pour slogan «L'Afrique aux Africains». Nous sommes en Janvier 1891.

Les pasteurs du Delta et de la vallée du Niger sont renforcés dans leur volonté de rupture avec Londres. Il leur faut l'accord de Crowther dont l'autorité reste intacte mais qui est déchiré: «Il ne faut pas se plaindre des Anglais, dit-il, ils m'ont sauvé de l'esclavage. «Qu'aurait conseillé ton ami Henry Venn?», lui rétorque son fils, le pasteur Dandelson Crowther. Cet argument est décisif, et l'évêque fixe lui-même la date du premier Janvier 1892 pour l'autonomie de son Eglise qui prendra nom «Eglise Africaine Unie».

Samuel Ajayi Crowther ne verra pas cette célébration. La lutte a été trop douloureuse. En quelques mois l'homme âgé mais vigoureux devient un vieillard tremblant qui s'éteint dans la nuit du 31 Décembre 1891. Cette Eglise nigériane ne renouera avec la communion anglicane que 37 ans, plus tard, en 1929.

L'évocation de ce personnage éclaire étonnamment les problèmes actuels de la mission et du Tiers-Monde culture, race, religion (intégrisme, syncrétisme), développement.

Samuel Ajayi Crowther apparaît comme un personnage emblématique de l'évolution missiologique qui voit le passage de la domination missionnaire à l'autonomie des Eglises, et à l'autorité des responsables africains. L'évocation de ce personnage éclaire étonnamment les problèmes actuels de la mission et du Tiers-Monde: culture, race, religion (intégrisme, syncrétisme), développement.

Pierre CADIER a été cinq ans membre de l'équipe nationale des Eclaireurs Unionistes de France, puis cinq ans pasteur dans le Briançonnais. Les trente-deux années suivantes le verront, son épouse Marie-Claire à ses côtés, missionnaire en Afrique occidentale (Sénégal, Dahomey-Bénin, Côte d'Ivoire), aux moments clefs de la colonisation et de la décolonisation, dans le temps où la Société des Missions Evangéliques de Paris devient Service Protestant de Mission (DEFAP) et s'élargit en Communauté d'Eglises en Mission (CEVAA).

Notes

¹ J. Decorvet, S.A. *Crowther, un père de l'Eglise en Afrique Noire*, (Ed. Cerf et Groupes Missionnaires, coll. Foi Vivante 1992), p.139. Lire aussi: Jean Faure, *Histoire des missions et églises protestantes en Afrique occidentale, des origines à 1884*. (Ed. CLE 1978)

² Blyden, né en 1832, commence de brillantes études aux USA mais sa bourse est transférée au Liberia parce qu'il est noir. Il ne l'oubliera jamais et il consacrera sa vie à l'affirmation de l'identité des Noirs.

BRÈVES

I – CONFÉRENCES ET COLLOQUES

ÉVÉNEMENTS À VENIR

- A l'occasion de son dixième anniversaire, la revue *Le Fait missionnaire* organise les 11 et 12 novembre 2005 à l'Université de Lausanne une Conférence internationale sur le thème de la religion en Afrique et en Suisse: *Une nouvelle mission pour l'Afrique? Le religieux africain et le ré-enchantement du monde*. Les missions religieuses seraient-elles un des rares succès de la colonisation et du développement en Afrique? Seront revisitées les questions relatives aux dynamiques de l'échange culturel entre l'Afrique et l'Occident, à l'autonomie du religieux, aux rapports entre différentes formes du religieux aujourd'hui.
- *Centenaire de la Conférence missionnaire d'Edinburgh(1910)* : cette célébration qui aura lieu en Ecosse en 2010 se veut résolument tournée vers l'avenir comme le souligne la thématique générale retenue: les défis et orientations de la mission au 21^e siècle. Le Comité de préparation déjà en place lance un appel à propositions de thèmes afin d'affiner le contenu de la conférence. Ecrire à Kenneth Ross: kross@world-mission.org
- *La mémoire du Congo*: c'est le titre d'une exposition temporaire qui se déroule au Musée Tervuren de Bruxelles du 4 février au 9 octobre 2005. Elle fait revivre, «à travers des thèmes spécifiques et des récits divers, illustrés par des objets, des oeuvres d'art, des documents, des images et des séquences cinématographiques inédites» une page mouvementée et controversée de l'histoire coloniale de la Belgique et du Congo. Pour plus de renseignements: <http://www.congo2005.be/>

● 3^e Conférence européenne de missiologie en août 2006 à Paris

En collaboration avec les autres associations européennes (BIAMS, CEEAMS, NIME, DGMW), membres de l'IAMS (*International Association For Mission Studies*), l'AFOM (Association Franco-phone Ecuménique de Missiologie) organise la troisième Conférence européenne de missiologie **du 24 au 28 août 2006** avec pour thème:

L'Europe, après les Lumières: oser la mission dans une Europe qui se construit.

L'Europe qui se cherche reconnaît à la fois ses racines religieuses, et chrétiennes pour une part, et sa dépendance par rapport aux Lumières. Ces dernières ont ouvert une nouvelle étape pour les nations européennes mais aussi pour l'ensemble des continents, et préparé le changement de paradigme que nous connaissons dans une globalisation accélérée de la planète. L'Évangile est-il encore proposition de salut aujourd'hui pour une Europe ouverte sur le monde? A quelles conditions? Les intervenants, issus des différentes régions de l'Europe comme des diverses dénominations chrétiennes, aborderont les aspects historiques, sociologiques et théologiques. Une place significative sera réservée aux missiologues de l'Europe latine. Des observateurs d'autres continents apporteront des contrepoints.

Vous voulez

- **en savoir plus**: consultez les sites des associations organisatrices
- **vous pré-inscrire**: contactez l'association dont vous êtes membre ou qui représente votre région. Les personnes intéressées, issues de pays qui ne comptent pas d'association de missiologie membre de IAMS, prendront contact avec l'AFOM.
- Inscription définitive: à partir de janvier 2006.

Coût de la conférence

- Inscription: 50 euro/personne
- Pension: environ 280 euro pour une chambre individuelle ou 230 euro pour une chambre à deux lits, pour la totalité du séjour (4 jours).

Langues officielles: français, anglais, italien ou espagnol

AFOM: www.afom.org info@afom.org

BIAMS: British and Irish Association for Mission Studies:
www.biams.org.uk biams@martyrmission.cam.ac.uk

CEEAMS: Central and Eastern European Association for Mission Studies : www.missionstudies.org (CEEAMS)

DGMW: Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft:
www.missio-religionum.de/dgmw info@dr-sperber.de

NIME: Nordic Institute of Mission and Ecumenical Research:
www.missionresearch.net vm@teo.au.dk

IAMS: www.missionstudies.org

En colaboración con las otras asociaciones europeas (BIAMS, CEEAMS, NIME, DGMW), miembros de **IAMS** (International Association For Mission Studies), la **AFOM** (Asociación Francófona Ecueménica de Misionología) organiza la tercera conferencia europea de misionología en París **del 24 al 28 de agosto de 2006** sobre el tema : **Europa después de las Luces: Atraverse a la misión en una Europa en proceso de construcción.** ¿Está aún el Evangelio



una propuesta de salud hoy, para una Europa abierta sobre el mundo? ¿En qué condiciones?

In collaboration with the other European associations (BIAMS, CEEAMS, NIME, DGMW), members of IAMS (International Association for Mission Studies), AFOM (the Ecumenical French-speaking Association for Missiology) is organising the third European Missiology Conference in Paris from 24th. to 28th. August, 2006, on the theme : **Europe after the Enlightenment: daring to practise mission in a Europe still trying to construct itself.** Can we still realistically propose the Gospel as salvation for a Europe that has opened itself up to the world ? On what conditions ?

ÉVÉNEMENTS PASSÉS

● *Œuvres Pontificales Missionnaires*

Du 4 au 13 mai 2005, 120 Directeurs nationaux des Œuvres Pontificales Missionnaires du monde ont tenu leur réunion annuelle à Lyon. Habituellement, c'est à Rome qu'ils se réunissent en mai chaque année, afin de répartir l'argent récolté pour soutenir l'évangélisation dans les continents du Sud. Mais cette fois-ci, Lyon a été choisie, parce que le 5 Mai a été inaugurée la maison rénovée de Pauline Jaricot sur la colline de Fourvière. Pauline Jaricot fut, au début du 19^{ème} siècle, l'inspiratrice de l'œuvre de la Propagation de la foi (première dénomination des OPM) dont le but était de permettre, après la tourmente révolutionnaire et impériale, le redémarrage des missions chrétiennes en Chine, mais aussi chez les Indiens d'Amérique du Nord, et finalement dans le monde entier. Une jeune fille de Lyon, qui a su prendre des initiatives missionnaires à portée universelle. (J.-M. A.)

II – BIBLIOGRAPHIES



Chantal Paisant, dir.

La Mission en textes et images, colloque du GRIEM,

Paris, Karthala, 2004, 516 p., (Mémoires d'Eglise)

70

La dimension exploratoire des recherches dont cet ouvrage collectif rend compte en explique le côté touffu. Difficile synthèse tellement les directions empruntées sont diverses pour la trentaine de contributions. L'ouvrage est organisé autour de trois axes: les écritures sur le terrain de l'action (par les missionnaires); les écritures de propagande et leurs vecteurs de diffusion; les regards croisés sur la mission, les missionnaires et les pays de mission.

La période historique couverte est très vaste: du 16^e siècle au milieu du 20^e siècle.

Il s'agit bien d'*explorer* les divers modes d'expression et de communication à l'œuvre dans l'entreprise missionnaire «ici» comme «là-bas», à partir des différents médias utilisés.

Certaines problématiques relèvent d'une réflexion de fond comme l'analyse du rapport entre la maîtrise de l'écriture et le pouvoir des missionnaires, ou la question de la filiation entre la propagande missionnaire et les formes modernes de propagandes.

D'autres sujets ouvrent de nouvelles pistes: par exemple, l'étude de la peinture baroque comme transcription de l'oeuvre missionnaire ou encore celle des collections de cartes postales des Missions catholiques. Tout un pan d'une histoire oubliée revit : celle qui a mené à la construction d'un imaginaire missionnaire grâce au travail d'une propagande multiforme à l'oeuvre dans les villes et villages (récits édifiants, fêtes, pièces de théâtre, conférences, expositions, tournées des missionnaires, place donnée aux martyrs).

Quant à la mise en confrontation des regards missionnaires avec des regards extérieurs au monde de la mission — ceux des voyageurs, ethnologues, diplomates et autres écrivains —, elle laisse, par la diversité déjà offerte ici, présager bien des terrains encore à défricher.

Un ouvrage qui, en dépit (ou à cause) de son grand éclectisme, stimule notre curiosité.



Gilles Séraphin, dir.

L'effervescence religieuse: la diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya

Paris, Karthala, 2004, 274 p. (Les Afriques)

Ouvrage collectif, interdisciplinaire dans son approche : ethnologie pour Yvan Droz, sciences politiques pour Hervé Maupeu et Jean-François Médard, anthropologie et théologie pour Eric de Rosny, sociologie pour Gilles Séraphin.

Rendre compte de la diversité des formes d'expression de la vie religieuse chrétienne au sud du Sahara, tel est le but visé. Etant donné la complexité de la tâche, les auteurs se sont limités à une étude comparative entre deux grands centres urbains: Douala pour l'Afrique centrale et Nairobi pour l'Afrique de l'Est. Dans un effort pour transcrire ce phénomène sans en trahir ni la complexité ni la fluidité, nous sont proposées quatre contributions, deux par contexte:

une étude du pentecôtisme et des mouvements millénaristes à Nairobi, leurs origines et leurs formes actuelles (culte, prédication...);

une analyse des rapports entre l'Eglise catholique kenyane et le pouvoir politique depuis 1992 et le processus de démocratisation;

un inventaire détaillé et commenté des Eglises indépendantes africaines et des Eglises pentecôtistes à Douala;

une histoire du processus d'implantation du protestantisme au Cameroun depuis le début du 20^e siècle (à la recherche des liens unissant histoire politique, territoire et identité religieuse).

Les quatre contributions débouchent sur la mise en évidence des con-



vergences et des divergences propres aux deux contextes. L'effort de synthèse fait ressortir, au sein des attentes religieuses des populations, la place prise par la fonction thérapeutique et la recherche d'un statut social. A l'inverse, le rapport du religieux chrétien à l'ethnie d'une part et au religieux traditionnel d'autre part fonctionne de façon complètement différente dans l'un et l'autre contexte. Serait-ce, comme le suggère l'auteur, que «l'identité des christianismes africains ne cesse d'être habitée par l'esprit des lieux», un signe manifeste de résistance à la mondialisation?



Reto Gmünder

Evangile et développement: pour rebâtir l'Afrique

Yaoundé, CLE, CIPCRE, 2004, 147 p. (Foi et action)

Ce petit ouvrage s'inscrit dans le champ de l'éthique sociale chrétienne. L'auteur, pasteur, animateur théologique au sein du CIPCRE (Centre international pour la promotion de la création) à Yaoundé, part du constat de crise d'un continent en attente de guérison. Sa contribution se veut résolument orientée vers la pratique. Il lui importe de sortir le développement du champ économique dans lequel il est aujourd'hui enfermé. Après avoir fait un rapide survol de l'histoire du concept de développement, il insiste sur le fait que toute société est responsable des valeurs qu'elle place sous la notion de développement. Faisant un retour sur le cheminement théologique propre au protestantisme africain, il met en évidence le dualisme hérité des Missions: il importe de réconcilier développement et mission/évangélisation. Il entame enfin un parcours à la fois biblique et théologique destiné à ouvrir à une compréhension chrétienne du développement, encadrée par les vertus théologiques, la foi, l'espérance et l'amour. Il s'agit d'un développement dont la construction reste toujours en tension entre un Royaume distant et sa concrétisation. Cette approche donne à l'auteur l'occasion de battre en brèche bien des conceptions actuelles, en lien avec les valeurs d'une économie libérale. L'ouvrage se conclut sur une pastorale du développement dont les outils de travail sont empruntés à la démarche: voir, juger, agir.

Ce travail en appelle à la responsabilité des Eglises et des chrétiens africains, afin qu'ils servent de levier à la transformation sociale et à la promotion humaine.

Collections:

Deux collections publiées sous l'égide de l'Institut für Afrikanistik de l'Université de Leipzig, et sous la direction d'Adam Jones, sont susceptibles d'intéresser les chercheurs travaillant sur l'histoire de l'Afrique:

— *University of Leipzig papers on Africa (ULPA). Mission archives series*: propose des inventaires des fonds d'archives missionnaires allemands – protestants et catholiques.

— *University of Leipzig papers on Africa (ULPA). History and culture series* : met à disposition des textes non publiés des 19^e et 20^e siècles sur l'Afrique.

Possibilité de commander en ligne chaque fascicule séparément: <http://www.uni-leipzig.de/~afrika/>

III – SOMMAIRES DE REVUES

Sauf indication contraire, les sommaires sont établis par Claire-Lise Lombard. Les mentions [eng], [fre], [ger] et [spa] indiquent les langues d'origine des articles. Ce sont des mentions normalisées.

www.theologia.fr: ce site encore récent a pris le relais de la revue «Questions actuelles», laquelle a cessé de paraître sous forme imprimée. Centré sur la théologie dans le monde avec une ouverture très œcuménique, theologia.fr s'efforce d'offrir «des clés pour comprendre les questions qui se posent dans les Eglises sur les cinq continents – et des éléments pour comprendre comment ces Eglises y répondent.»

Le site reste édité par Bayard presse; son rédacteur en chef en est Denis Gira, enseignant à l'Institut de science et de théologie des religions de l'Institut catholique de Paris.

Bulletin électronique de l'AOTA: cette publication de l'Association Œcuménique des Théologiens Africains vient tout juste de démarrer. Elle cherche à s'inscrire dans la lignée de l'EATWOT (Association œcuménique des théologiens du tiers-monde), association qui fut présidée par le théologien camerounais Engelbert Mveng S.J.. Le secrétaire général de l'AOTA est le théologien protestant congolais Kā Mana. Cinq numéros du Bulletin sont déjà parus. Il est possible de demander à les recevoir en écrivant à aotafrique@yahoo.fr

Cahiers de médiologie, n°17

Catherine Bertho Lavenir (dir) «MISSIONS» (Paris: Fayard, 2004, 282 p., 18 €).

Alors que la missiologie peine à se déployer dans l'univers des Églises, voici que certains milieux «laïcs», universitaires, littéraires, médiologiques, s'y intéressent. C'est ainsi que les *Cahiers de médiologie*, dirigés par le philosophe et écrivain Régis Debray, ont édité un numéro intitulé *Les Missions*, dirigé par Catherine Bertho Lavenir, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Sorbonne Nouvelle. Trente auteurs y disent ce qu'a été et ce qu'est la mission dans les religions chrétiennes et musulmanes, la mission chrétienne en contexte islamique et bouddhiste,

dans diverses militances (politique, humanitaire), ou dans les arts etc. Ce terme «missions» — au pluriel s'il vous plaît! — qu'un synode national de l'Église Réformée de France des années soixante-dix avait déclaré vieilli, pour le rebaptiser "action apostolique", voilà qu'il revient. Mais il n'est pas qu'un objet d'études: il est revendiqué par tous ceux qui n'hésitent pas à se reconnaître héritiers du phénomène missionnaire, dont les fondations chrétiennes sont reconnues: les «humanitaires», médecins et autres agents de développement, bien sûr, mais aussi tous ceux qui, animés de convictions philosophiques, politiques, éducatives, veulent les faire partager aux autres, dans le respect et le dialogue.

Les articles historiques ne passent cependant pas sous silence les ambiguïtés de l'esprit missionnaire chrétien. Si à l'époque contemporaine, il est l'héritier de l'esprit généreux des Lumières, il fut trop souvent auparavant une machine à «faire croire», et ne s'est pas toujours départi de multiples formes de violences, de la contrainte directe à la manipulation sournoise pour «faire corps». Certains chrétiens pourront se sentir dépossédés ou trahis par ces interprétations polysémiques du terme "mission. Mais les chrétiens ne sont pas concessionnaires exclusifs de la marque! Si, comme j'ai essayé de le dire dans ma propre contribution («Mission, colonisation, coopération»), la mission chrétienne continue sous des formes renouvelées, c'est dans un combat partagé pour les droits de l'Homme et l'Évangile, où l'intégrité de l'autre frère/sœur en humanité est défendue devant les forces de mort agissant dans les sociétés. Nous connaissons le nom de Celui qui porte ce combat. Beaucoup l'ignorent, mais mystérieusement, agissent selon Son esprit. (J.-F. Z)

Tiers-monde

Le n° 180 (octobre-décembre 2004) de la revue *Tiers-monde* propose une rubrique «Piques et polémiques» consacrée à l'ouvrage de Stephen Smith *Négrologie, pourquoi l'Afrique meurt?* Pourquoi la revue *Tiers-Monde* a-t-elle choisi de parler et d'évaluer un ouvrage à vocation grand public? Tout simplement parce que *Négrologie* semble réussir en France à avoir la diffusion de l'ouvrage de René Dumont paru en 1962, *L'Afrique noire est mal partie*. Quatre chercheurs-universitaires Philippe Hugon, Georges Courade, Pierre Janin et Jean Copans s'attachent à donner chacun à tour de rôle leur point de vue sur un ouvrage à la fois remarquablement informé et documenté mais néanmoins problématique par certains de ses choix.

Chakana, n° 5, 2005

Dossier sur la théologie africaine :

Laurenti Magesa: Christianisme et religion africaine en dialogue [eng]

Madipoane Masenya: VIH/SIDA et herméneutique biblique africaine: coup de projecteur sur les femmes sud-africaines [eng]

Emmanuel O. Nwaoru: Un autre regard sur la magie dans la culture africaine [eng]

AndréOdimula Onya: Littérature et théologie en République démocratique du Congo : lecture praxéologique du roman *Shaba Deux* de Valentin Mudimbe [fre]

Sylvain Kalamba Nsapo: Où en est la théologie africaine? question méthodologique [fre]: [sur la théologie francophone, essentiellement catholique]

Forum: Johannes Sang-Tai Shim: La situation œcuménique de l'Eglise [catholique] en Asie et [plus spécifiquement] en Corée [eng]

Exchange n° 4, 2004 [eng]

Freek L. Bakker: L'image de Jésus-Christ dans les films sur Jésus utilisés dans le travail missionnaire

J. Kwabena Asamoah-Gyadu: A propos des «raisins verts» et des «dents des enfants»: culpabilité héréditaire, droits de l'homme et processus de restauration dans le pentecôtisme ghanéen

Musa A. B. Gaiya : Le christianisme au Nord du Nigéria, 1975-2000

Eddy Van der Borgh: Une relecture du Rapport sur Eglise et Volk [peuple] à la Conférence d'Oxford de 1937: contribution à l'étude menée par [le groupe] ETHNAT [Ethnic identity, National identity and Unity of the Church] de [la Commission sur] Foi et Constitution [du COE]

Fait missionnaire (Le), n° 15, 2004:

Hommage à Klauspeter Blaser, 1939-2002: un théologien au cœur de l'histoire: dossier coordonné. par Martina Schmid [fre]

Patrick Harries, éd.: Langage, ethnicité et «paysage»: explorer l'histoire de la conceptualisation des peuples et des espaces africains par les missionnaires : trois contributions américaines[eng]:

Sara Pugach: Images de la race et de la rédemption: la contribution missionnaire protestante au *Zeitschrift für Kolonialsprachen* [Revue pour l'étude des langues coloniales] de Carl Meinhof.

Stephen Volz: Les missionnaires européens et le développement de l'identité tswana

Ryan Ronnenberg: Le problème philosophique du «paysage» [à partir des récits de voyage] des premiers missionnaires de la Mission wesleyenne dans l'Etat libre d'Orange[Afrique du sud] [eng]

IBMR n° 1, 2005

Thème: A la découverte du christianisme mondial:

Norman E. Thomas: Pour une mission «radicale» dans un monde de l'après-11 septembre?: un énoncé des fondamentaux de la mission sous la forme de cinq «couples» en tension, cinq lieux d'une tension créatrice]



Todd M. Johnson et David R. Scoggins: Les missions chrétiennes et la Da'wah [la «mission»] islamique: une évaluation quantitative
 Robert T. Coote: Les évolutions au sein de la communauté des missionnaires «professionnels» protestants d'Amérique du Nord
 Richard Fox Young: Le parcours de conversion du brahmane Nilakanth-Nehemiah Goreh [dans l'Inde de la seconde moitié du 19^e siècle et au contact de la CMS]
 Jean-Paul Wiest: L'étude des religions au sein de l'Université chinoise: perspectives d'avenir, défis et obstacles
 David B; Barrett, Todd M. Johnson, et Peter F. Crossing: Statistiques missionnaires en 2005
 Wilbert R. Shenk: Forum 2004 sur l'évangélisation du monde[: la rencontre de Pattaya, Thaïlande, 29 septembre-5 octobre 2004 organisée par le Comité de Lausanne]
 Kylie Chan: Les archives sur l'histoire du christianisme en Chine à la Bibliothèque de l'Université baptiste de Hong Kong

IRM n° 372, 2005 [eng]

George Mathew Nalunnakkal: Viens Esprit Saint, guéris et réconcilie: appelés en Christ à être des communautés de guérison et de réconciliation

Kirsteen Kim: L'Esprit de réconciliation: à quoi le comparer? une blanche et délicate colombe? Ou un oiseau riche en couleurs et rempli de force?

Petros Vassiliadis: La réconciliation comme paradigme missionnaire pneumatologique: les réflexions d'un orthodoxe

Veli-Matti Kärkkäinen: Esprit, réconciliation et guérison : perspectives missiologiques d'un point de vue pentecôtiste

Christoffer H. Grundmann: Inviter le Saint Esprit à combattre les esprits? Les défis [que la pneumatologie adresse] aux missions chrétiennes dans les domaines de la guérison et de l'exorcisme

Robert J. Schreiter: Réconciliation et guérison: un paradigme pour la mission

Lee Hong Jung: La guérison et la réconciliation comme fondements pour une vie «durable»: un appel lancé en faveur d'une réconciliation et d'une guérison «en profondeur»

Puleng LankaBula: Justice et réconciliation dans l'Afrique du Sud de l'après-apartheid: le point de vue d'une femme sud-africaine

Monica Jyotsna Melanchthon: Réconciliation: des éclairages féministes

Klaus Schäfer: Viens, Esprit Saint, guéris et réconcilie: appelés en Christ à être des communautés de guérison et de réconciliation: en chemin vers la 12^e Conférence mondiale pour la mission et l'évangélisation en mai 2005 à Athènes

Missiology n° 1, 2005 [eng]

William O'Brien: La force de la collaboration

Luis Bush: Le pouvoir de l'écoute

Nyambura Njoroge: Une nouvelle façon de faciliter la prise de responsabilité: quelques leçons par des théologiennes africaines

Oswaldo Prado: Une nouvelle façon d'envoyer des missionnaires: quelques leçons du Brésil

Melba Padilla Maggay: Se confronter à la culture: leçons depuis les «dessous de l'Histoire»: [une interprétation de la lutte révolutionnaire menée dans les années 80 contre le régime autoritaire de F. Marcos aux Philippines]

Jonathan Yun Ka Tan: Une nouvelle façon d'être l'Eglise en Asie: la Fédération des Conférences épiscopales en Asie au service de la vie dans le contexte d'un continent pluraliste: étude des documents officiels

Todd M. Johnson: La constitution de la base de données mondiale sur le christianisme [à Gordon-Conwell Theological Seminary, Massachusetts]: un travail de collaboration

Mission de l'Eglise n° 146 [fre]

Dossier: Urbanité aujourd'hui et art de vivre selon l'Evangile

Un parcours biblique dans la 1^{re} épître de Pierre

Des témoignages en Europe et des témoignages pris sur différents continents: Afrique de l'Ouest, Cameroun, Hong Kong, Mexico

Pour approfondir la réflexion:

Pierre Chamard-Bois: Défis de l'urbanité et art de vivre selon l'Evangile

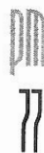
Jacques Arène: Une urbanité à inventer

Bernard Dumortier: Présences d'Eglise, présences d'Evangile: la pastorale urbaine à Lille

Mission de l'Eglise n° 146, 2005 supplément

Thème : Sectes, questions à la société et aux Eglises

Deux grandes parties: 1. Les aspects anthropologiques et sociologiques (Maria Clara Bingemer, Michel Thierry); 2. Les aspects théologiques et missionnaires: des contributions venant d'Europe, d'Afrique et du Brésil (par Alphonse Quenum, Pierre Diarra, Yves de Patoul, Sidbe Semporé, Corina Combet-Galland, Maurice Cheza, Maurice Pivot, Hyacinthe Ya Kuiza Nguezi, Marcel Gilbert)



Mission studies, n° 2, 2004

Johannes Nissen: Un Testament en mission: utilisation des approches méthodologiques et herméneutiques récentes [dans le domaine des études néo-testamentaires pour essayer de définir ce qu'est la mission]

Joerg Rieger: Théologie et mission: entre néocolonialisme et post-colonialisme

Paul Weston: Lesslie Newbigin: un missiologue post-moderne?
 Dawn Nothwerh: Mutualité et mission: il n'y a pas «moi» et «les Autres»[: plaidoyer contre toute attitude de supériorité morale]
 Lazar Stanislaus Thanuzraj: Ministère(s) et mission «en contexte» [Inde]
 David Kettle: A propos du contexte de la mission en Occident aujourd'hui: le retour d'une spiritualité tragique et d'un attrait pour le statut de victime

Missionalia n° 2, 2004

J.J. Kritzinger: Survol d'un siècle de missiologie en Afrique du sud
 Philippe Denis: Religion traditionnelle africaine et identité chrétienne au sein d'un groupe de responsables Manyano [associations chrétiennes de femmes dans la province du Kwa-Zulu Natal]
 Joshua Bheki Mzizi: Les figures de Isaiah Shembe, «Messie Zulu»(1865-1935) : [une évaluation des conceptions de Mthembeni Mpanza, un des interprètes de la tradition inaugurée par Shembe]
 Klaus Nürnberger: L'orthodoxie, un obstacle à la pertinence de l'évangile aujourd'hui? une étude de cas au sein de la tradition luthérienne
 Allan Anderson: Structures et formes de la mission pentecôtiste
 Gil-Soo Kang et Jurgens Hendriks: Pathologies liées à la fonctions de dirigeant au sein de l'Eglise coréenne [l'Eglise protestante de Corée du sud]

Sedos bulletin, n° 1-2, 2005

Josefa Aldana: Du service au témoignage en mission [eng]
 Jean-Claude Djereke: Pour une Eglise prophétique [fre]
 John Kusumalayam: Une éthique de l'évangélisation: Bartolomé de Las Casas [eng]
 Jung Han Kim: Christianisme et culture coréenne: les raisons du succès du protestantisme en Corée [fre]

PM

78

SMT, n° 1, 2005

Olga Volkova: Mission en Bouriatie [Sud de la Sibérie] : l'histoire des premiers missionnaires occidentaux
 Paul F. Knitter: Pluralisme, pouvoir et dialogue interreligieux [le pouvoir et la violence conçus comme créant obligation aux religions d'entrer en dialogue]
 Patrik Fridlund: Un pluralisme encore plus pluraliste?[discussion critique des thèses du théologien Mark Heim sur le statut du christianisme dans sa relation aux différentes religions]
 Jan Olov Fors: Théologie asiatique et dialogue entre christianisme et bouddhisme
 Aasulv Lande: Mission de la mission: à la recherche d'un concept de la missiologie valide sur le plan de la recherche universitaire

Erik Berggren: Une étude des divisions entre dénominations et entre ethnies dans la perspective de l'unité en Afrique du Sud
Jieren Li: L'œcuménisme au sein de l'Eglise chinoise en Scandinavie

Spiritus, n° 178, 2005

Dossier: Les raisons de la colère: comprendre nos sentiments de révolte devant les situations d'injustice dans le monde et la violence qui en résulte:

En première partie, les témoignages de Armanino Mauro (au Libéria), Joseph Glinka (en Indonésie), Henry Fouda (Cameroun)

Guy Theunis: Le missionnaire et les situations de violence

Henri Malioq: La violence est-elle inévitable?

John Prior: Le conquérant et le crucifié (de Josué à Jésus)

Christophe Boyer: De sept luttes socio-économiques contre la violence

Luc Crépy: Les principales sources de violence dans les communautés religieuses

Pierre Boutin: Refonder sans cesse la vie

IV – PERSONALIA

Mort de Jacques Dupuis, S.J.

Le P. Jacques Dupuis, jésuite, est mort à l'âge de 81 ans le 28 décembre 2004 d'une hémorragie cérébrale dans un hôpital de Rome. Théologien du dialogue interreligieux, il était connu en Inde et dans le monde entier pour ses travaux relatifs au pluralisme religieux. Selon certaines sources, le P. Jacques Dupuis avait été très affecté par ce qu'il percevait comme une surveillance étroite de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur ses travaux et son enseignement.

La publication, en 1997, de son ouvrage *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* avait été suivie, en octobre 1998, de l'ouverture d'une enquête par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Après trente-deux mois d'investigations et d'échanges de courriers entre la congrégation romaine et le jésuite, *L'Osservatore Romano* avait publié, le 26 février 2001, une «*notification*» dans laquelle on pouvait lire que le livre en question contenait «*de graves ambiguïtés et des difficultés sur des points doctrinaux importants pouvant conduire le lecteur à des opinions erronées ou dangereuses*». L'ouvrage n'était toutefois pas interdit ou modifié et le document romain ne faisait plus mention, comme cela avait été le cas au début de la procédure, d'erreurs théologiques ou doctrinales.

Pour le P. Jacques Dupuis, la conclusion de la polémique suscitée par cette affaire était satisfaisante dans la mesure où, selon ses propres

termes, elle lui permettait de «*recouvrer, même de façon limitée, [sa] liberté*». Mais, selon le témoignage de proches, le jésuite estimait que sa liberté demeurerait entravée par la surveillance que, selon lui, la Congrégation pour la doctrine de la foi continuait à exercer sur ses écrits et son enseignement.

SITES INTERNET

Le Leipzig Institut für Afrikanistik de l'Université de Leipzig propose un site sur l'Afrique dans les archives missionnaires allemandes : <http://www.uni-leipzig.de/~ifa/ma/Intro.html> : ce site constitue une aide à la localisation des fonds et donne accès à des inventaires de certains fonds.

IMPA ou «Archives photographiques missionnaires sur Internet», est un site très récent, abrité par l'Université de Californie du Sud : il donne accès à une sélection de photographies provenant de diverses collections d'archives missionnaires, protestantes et catholiques, conservées aux Etats-Unis (Yale Divinity School Library), en Grande-Bretagne (SOAS), en Norvège (Stavanger), et en Allemagne (Université de Leipzig). <http://library.usc.edu/uhtbin/catstat.pl/impa>: