

# **Les jeudis du Défap, bilan et perspectives après une première expérience**

La série de visioconférences « Les Jeudis du Défap » entame sa deuxième année après une première phase expérimentale. Cet espace d'échange et de réflexion missiologique et interculturelle permet de discuter de la mission et de son évolution. Différentes thématiques sont abordées pour mieux comprendre ses enjeux, avec l'intervention de conférenciers aux profils variés (chercheurs, enseignants, experts, etc.). Jean-Pierre Anzala, l'un des principaux initiateurs de ce concept, en parle dans Courrier de Mission.



© Photo de Skylar Kang

En 2025, huit conférences sont programmées, soit cinq de plus que l'an dernier. Jean-Pierre Anzala revient sur la genèse de ce projet, ses objectifs et son organisation. Le prochain rendez-vous des « **Jeudis du Défap** » aura lieu le **jeudi 13 février 2025**, [sur inscription](#).

**Les jeudis du Défap, bilan et perspectives après une première expérience**

<https://www.defap.fr/wp-content/uploads/2025/02/Courrier-de-Mission-7-fevrier-2025-Les-Jeudis-du-Defap-bilan-et-perspectives-2025-Defap.mp3>

Courrier de Mission

Émission du 7 février 2025 sur Fréquence Protestante

---

# « Les jeudis du Défap » en 2025 : les réflexions missiologiques et interculturelles reprennent

Les « Jeudis du Défap », ensemble de visio-conférences interactives lancées en 2024, reprennent de plus belle cette année avec 8 conférences qui mobiliseront des intervenants sur la scène internationale. Les dates sont désormais connues, les thématiques et les intervenants également.



Service  
protestant  
de mission  
Défap

# Les Jeudis du Défap

en 2025

Conférences en ligne

13  
FÉV.

20  
MAR.

24  
AVR.

22  
MAI

11  
SEPT.

9  
OCT.

6  
NOV.

11  
DÉC.



Partage de réflexion missiologique  
et interculturelle

Vous avez aimé le concept l'année dernière ? Bonne nouvelle, cinq rendez-vous de plus vous sont proposés en 2025 pour vous exercer davantage à la réflexion missiologique et interculturelle. Les huit intervenants proviennent de divers pays (France, Cameroun, Togo, RDC, Congo), ce qui aura le mérite d'enrichir les points de vue et le partage d'expériences pendant ces moments à la fois chaleureux et instructifs.

Découvrez les dates, les sujets et les intervenants :

- **13 février** : Formation théologique et promotion / leadership des femmes dans l'église en Afrique, avec Gertrude KAMGUE TOKAM
- **20 mars** : Identité – hostilité – hospitalité, avec Olivier ABEL
- **24 avril** : Afropéanité et transformation du christianisme en Europe, avec Jeanine MOUKAMINEGA

- **22 mai** : Imaginaire et théologie de la reconstruction, avec Elom Komivi ALAGBO
- **11 septembre** : L'Afrique dans la bible, avec Lévi NGANGURA
- **9 octobre** : La femme dans l'Eglise en RDC ? Regard rétrospectif sur le rôle de la femme dans la société et dans l'église à l'époque coloniale. Le cas de la RDC, avec Robert BAHIZIRE
- **6 novembre** : La pratique du ministère de délivrance dans les Eglises d'Afrique...réalités, dangers et perspectives, avec Parfait-Benedict MADOUMBA
- **11 décembre** : Ethique protestante et proposition sociétale, avec Richard LENGO

Vous avez la possibilité de vous inscrire afin de recevoir les détails de chaque rencontre et choisir ou pas d'y participer.

[Je souhaite recevoir les informations relatives à ces conférences](#)

Pour rappel, chaque conférence est structurée de la manière suivante :

- Un **temps de conférence**
- Un **temps de débat et de questions/réponses** permettant à l'audience qui est connectée d'intervenir

Les replay sont disponibles quelques jours plus tard sur la page YouTube du Défap et sur notre site internet, ainsi qu'une retranscription.

Un lien d'accès vous sera communiqué si vous signifiez votre intérêt pour une conférence en vous y inscrivant.

[M'inscrire pour recevoir les informations relatives aux conférences](#)

Vous avez assisté à une ou plusieurs conférences des « Jeudis du Défap » en 2024 ? Vos avis nous sont précieux ! [Partagez-nous ce que vous avez pensé](#), dites nous si vous avez des thématiques que vous aimeriez voir abordées pendant ces moments.

---

## **« Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Église » : le texte intégral du webinaire**

En 2024, la série des « Jeudis du Défap » s'est terminée avec la conférence du professeur Gilles Vidal le 5 décembre. Cette dernière avait pour thème : « Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Église », permettant ainsi d'explorer la théologie interculturelle et l'interculturalité comme des défis majeurs pour les Églises contemporaines, appelées à repenser leurs pratiques et leurs relations dans un monde en constante mutation. Retrouvez la retranscription intégrale de son intervention, réalisée en partenariat et diffusée simultanément par [Forum protestant](#), et par l'hebdomadaire [Réforme](#).



Le professeur Gilles Vidal © Institut Protestant de Théologie

Je voudrais partager quelques réflexions sur un concept dont on entend de plus en plus parler, d'une discipline qui, dans certains lieux de formation théologique, en Allemagne, en Suisse et en Belgique, fait même l'objet de chaires clairement identifiées: la théologie interculturelle. Disons-le d'emblée, pour moi, cette discipline est encore loin d'être claire, en particulier dans sa relation avec la missiologie, j'aurais l'occasion d'y revenir dans ma conclusion. Essayons toutefois de déblayer un peu le terrain et d'examiner ce que l'on peut comprendre par théologie interculturelle.

**Pourquoi l'apparition de cette discipline**

## ***maintenant ?***

On voit bien apparaître dans le terme *théologie interculturelle*, le mot *culture* avec également la notion d'interaction entre des cultures pensées au pluriel.

Ce premier point est important parce qu'il nous permet de nous démarquer d'un modèle de théologie que l'on connaissait déjà, celui par exemple, au 20<sup>e</sup> siècle avec Paul Tillich d'une théologie de la culture. Tillich, qui lui-même évoluait entre deux cultures, allemande et américaine, et avait mis en avant la notion de frontières ou confins, tentait bien de penser le religieux dans la culture, mais on pourrait lui reprocher de rester dans un schéma du siècle précédent, considérant cette dernière, la culture, donc, comme une entité un peu abstraite et bourgeoise.

Par opposition à une conception totale de la culture qu'il faudrait penser théologiquement, le préfixe *inter* de *théologie interculturelle* laisse supposer un processus dialectique ou relationnel entre des cultures, une théologie aux prises avec la question des interrelations ou des interactions, ce qui pose concrètement la question cruciale de l'objet de cette théologie. C'est-à-dire que cette théologie interculturelle aurait comme objet, non pas la culture, pensée comme entité supérieure caractéristique de l'humanité et lieu d'expression possible du religieux, mais l'interculturalité.

Dit autrement, comment, à partir de quand, et pourquoi l'interculturalité devient subitement en soi une question ou une préoccupation théologique ?

## **Interculturalité et multiculturalité**

Voilà une question qui ne va pas de soi. Mais avant de l'aborder, faisons une précision de vocabulaire en distinguant *multiculturalité* et *interculturalité*.

*Multiculturalité* rend compte d'une réalité mondialisée de notre monde, qui s'est accélérée en particulier, pour ce qui concerne l'Europe, depuis la chute du mur de Berlin. La multiculturalité suppose une juxtaposition de cultures qui ne se rencontrent pas forcément et que l'on retrouve partout, l'exemple typique étant la *world music*: que vous soyez à Paris, New York, Bamako, Pékin ou au fin fond des îles Fidji, vous n'échapperez pas aux derniers tubes des grandes stars de la pop, dance, électro etc. Dès lors, je peux faire des emprunts à telle ou telle culture pour me constituer moi-même ma propre sous-culture, au gré de mes besoins, de mes envies et de mes moyens. Cette situation de multiculturalité est très fréquente en Église: il arrive qu'un temple ou autres locaux paroissiaux soit occupé successivement par une paroisse malgache, camerounaise ou coréenne avant ou après le *culte français*: on se salue, on se côtoie, on se succède.

L'interculturalité suppose quant à elle une entrée en relation entre deux ou plusieurs cultures au sein d'une société multiculturelle. Cette mise en relation entre personnes ou groupes de cultures différentes n'a rien d'exceptionnel: l'interculturalité fait partie de la vie de tous les jours, c'est un donné anthropologique et social et on ne voit pas, *a priori*, en quoi il se rait théologique c'est-à-dire concernant une préoccupation ultime, un rapport à la transcendance, au péché, au salut et la rédemption...

En effet nous côtoyons sans cesse des gens issus de cultures différentes dans n'importe quel cadre où nous nous trouvons. Il existe des couples et des familles interculturelles, nous avons peut-être des voisins de cultures différentes, des collègues, des amis dans telle activité associative; et ce ne n'est pas parce que je mange une pizza du restaurant italien voisin, que je bois une bière allemande ou que je mange un plat traditionnel français que je vais me lancer dans une théologie interculturelle ! Ce que je voudrai souligner, c'est que ce n'est pas un sujet théologique en soi, c'est un donné

anthropologique et social. Chaque société développe sa part d'emprunt ou de rejet, sa xénophilie et sa xénophobie: nul besoin de religion, de christianisme ou de théologie pour cela.

## **L'interrelation plutôt que l'interculturalité**

En revanche, si j'entends par *théologie* la manière de rendre compte de ma foi au sein de ma communauté croyante et au-delà, la question de l'altérité, de la relation à l'autre – de culture différente ou non – devient une question théologique. Ma foi pose la question des relations sociales en termes de fraternité/sororité dès le livre de la Genèse: «*Qu'as-tu fait de ton frère*»? Me (ou nous) voilà donc engagé dans une éthique chrétienne particulière, pouvant se rapprocher d'autres éthiques religieuses ou humanistes, mais pour laquelle je vais revendiquer – au nom de critères proprement théologiques – une spécificité.

Ainsi, parler de théologie interculturelle n'a de sens que considéré dans une relation qui engage un ou plusieurs partenaires dans un dialogue respectueux. Mais, me direz-vous, cela ne date pas d'hier ! On ne vous a pas attendu, en théologie, pour prendre en compte d'autres cultures. Comme le fait remarquer le missiologue Stephen Bevans, déjà à l'intérieur du corpus biblique et dans l'histoire de la théologie il est question de faire dialoguer des cultures différentes:

Dans le Nouveau Testament, Bevans souligne les différences entre Jacques et Paul ou encore les différences de préoccupations entre les lettres de Pierre et les épîtres deutéro-pauliniennes. Il relève la tentative des théologiens du Nouveau Testament et des Pères de l'Église de rendre compte de la foi chrétienne dans le cadre de la culture hellénistique: Clément d'Alexandrie utilise les apports

stoïciens, Origène recourt à Platon, Augustin est également influencé par Platon et les platoniciens. Au concile de Nicée de 325, on utilise le terme philosophique d'*homoousios* pour tenter d'exprimer l'identité du *Logos* ou le *Verbe incarné*. Plus tard, à l'époque médiévale, Thomas d'Aquin développe sa théologie en dialogue avec Aristote récemment redécouvert, et au moment de la Réforme, Martin Luther articule la théologie à la nouvelle conscience de l'individu émergeant de la modernité. À la fin du 16<sup>e</sup> et durant le 17<sup>e</sup> siècle, les orthodoxies, tant protestantes que catholiques, sont prises dans les controverses *«on ne peut plus contextuelles»*. Bevans cite encore Schleiermacher et sa tentative d'ancrer la théologie dans l'expérience, en réaction au romantisme, ou encore Paul Tillich articulant *«questions existentielles et réponses théologiques»*, jusqu'à Karl Barth et *«sa théologie hautement contextuelle de la Parole de Dieu»...»*.

Bref, si l'on suit Bevans, la théologie interculturelle comprise comme théologie en interaction avec les grands mouvements de la culture et de la pensée de son temps – quelle que soit l'époque de référence – est loin d'être une nouveauté (et nous pouvons être déçus).

## **L'équité comme condition de la théologie interculturelle**

Certes, un certain dialogue entre cultures existe bel et bien au sein du discours théologique à travers les âges. Seulement un facteur déterminant de la situation interculturelle avait été, jusque-là, quelque peu sous-estimé, à savoir celui de l'équité de la relation. Le pasteur togolais Espoir Adadzi propose cette définition de l'interculturalité:

*elle «a lieu lorsque plusieurs cultures interagissent de façon horizontale et synergique. En d'autres termes, aucun groupe ne peut se trouver au-dessus des autres (...). Dans le contexte ecclésial, l'interculturalité peut se comprendre comme étant*

*la démarche de différentes communautés ou Églises d'origines géographiques diverses, et de tendances théologiques différentes, à s'accepter dans une union ecclésiale».*

L'un des facteurs permettant de poser la question interculturelle à nouveaux frais consiste à prendre en compte la nature proprement historique: il s'agit du basculement, sur le plan numérique, amorcé dès le dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle, du centre de gravité du christianisme dans l'hémisphère Sud, avec pour corollaire une remise en cause de la mainmise (que certains qualifient d'hégémonie) euro-américaine sur le discours théologique. Halte à l'hégémonie, en particulier des anciennes puissances coloniales !

Un théologien contemporain des îles Samoa, Upolu Luma Vaai, actuel directeur du Pacific Theological College de Suva (Fidji), exprime bien cette idée. Il oppose ce qu'il appelle «*les lieux coloniaux de digestion de la pensée*» situés en Occident et les communautés du Pacifique. Les premiers, à travers l'histoire mais également dans le présent, ont entrepris et continuent de promouvoir un blanchiment (au sens chimique) de Dieu qui conduit à une sorte d'aseptisation de la théologie. En face se situent «*les communautés de la crasse*», de la poussière du sol, de la boue (*dirt*), qui définissent selon lui les chrétiens du Pacifique. Ces communautés insulaires, dit-il, sont déterminées par la crasse du sol: le même mot peut désigner la saleté et la terre (ou l'ensemble *terre-mer*), élément constitutif de l'identité du Pacifique. À Samoa, le même mot polynésien *fanua* désigne à la fois la terre ou le pays, et le placenta de la mère: «*Après la naissance, le fanua de la mère (placenta) est enterré dans le fanua (la terre) pour rappeler que ce qui nourrit la vie humaine dans le placenta retourne à présent pour nourrir davantage de vie dans la communauté de la crasse*». C'est de là, d'en bas que doit provenir la théologie. Il convient ainsi selon lui, de rétablir l'équilibre rompu par l'hégémonie coloniale et, à l'instar du mouvement présent dans le texte de [Philippiens 2](#) –

montrant un Dieu, en Jésus-Christ, serviteur s'abaissant «*au plus bas niveau possible*», celui de la poussière sale du sol – de développer une théologie interrelationnelle à trois niveaux: des humains entre eux, des humains et de leur terre, la création menacée, des humains et de Dieu. Une théologie qui passe par l'échange communautaire, le don, le partage favorisant la vie, mettant l'accent sur l'être chrétien; et non plus une théologie centrée sur la conversion et le salut personnel, la sanctification, la domination de la création par la soumission des autres créatures, l'avoir et l'exploitation inconsiderée des ressources.

Tout cela est bien beau, me dira-t-on mais en quoi suis-je concerné, moi qui vis aux antipodes de cette culture et de ce milieu ?

## **Une théologie en retour**

Eh bien c'est peut-être justement là que la théologie interculturelle peut nous ouvrir les yeux sur la nécessité de vivre sa foi en paroles et en actes. Prendre conscience des préoccupations de l'autre – même le plus étranger qui soit – constitue un premier pas dans la recherche d'une relation à celui-ci ou celle-ci visant la fraternité et le souci du frère ou de la sœur, et non une relation de condescendance. Une relation la plus équitable possible dans un climat d'écoute dénué de toute intention de domination, ce qui, anthropologiquement, peut paraître hors d'atteinte, mais justement pas par la foi.

Trop souvent, les théologiens et théologiennes professionnels appartenant à des pays de longue tradition théologique académique ne se sont pas rendu compte du caractère contextuel de leurs questionnements qu'ils jugeaient universels. En 1977, un autre théologien du Pacifique, Sione Amanaki Havea résumait ainsi la situation:

*«Dans nos écoles de théologie dans le Pacifique d'aujourd'hui,*

les étudiants connaissent bien mieux des termes tels que contextualisation, centralisation, indigénisation, démythologisation, et d'autres encore, que ce qu'ils devraient connaître de leurs propres coutumes et cultures. (...) Beaucoup d'étudiants lisent Brunner, Barth et Bonhoeffer dont les théologies tirent leur origine de crises, et ils essaient de penser théologiquement et de parler à une communauté de gens qui apprécient une vie qui abonde en poissons, taros et ignames».

Havea pointe le décalage entre des questions, des théologies qui se prétendent universelles (mais qui sont nées de la Première et de la Deuxième Guerre mondiales) et des questions théologiques d'insulaires du Pacifique, qui sont plutôt liées à la question de la subsistance, des ressources. Cette théologie du Pacifique va développer une théologie propre (à la suite de Havea) que j'appelle *de la célébration*. Et non pas une théologie *de la crise* comme celles que nous avons eues en Europe.

Alors attention, il ne s'agit pas de remplacer une hégémonie par une autre, un contexte par un autre. La nouveauté de ce que l'on a appelé, parfois avec dédain, *les théologies du Tiers-Monde* consistait dans les années 1970 – sans que ce fût forcément initialement délibéré de leur part – à exacerber la particularité d'un contexte, renforcer un sentiment d'appartenance (panafricanisme ou panocéanisme), voire verser dans de nouvelles formes de nationalisme, spiritualisme où le narratif l'emporte sur le discursif, le *mythos* sur le *logos*. Le contexte mondial n'est plus le même et les nouvelles générations de théologiens *du Sud* (noter l'italique) en sont parfaitement conscients:

«Certaines théologies contextuelles du Pacifique, en faisant remonter du passé des concepts culturels et des traditions ont à la fois gagné leur place dans le camp des théologies transplantées qui introduisent la culture de manière non critique dans leur construction théologique, et en ont fait

*également des agents des centres de digestion pour leur peuple. Promouvoir une théologie de la crasse requiert la déconstruction y compris de notre propre vision du monde (itulagi) et de ce qui fait reculer l'opportunité d'une plénitude de vie et la reconstruction de ce qui est saint et holistique afin de libérer le "plus bas niveau possible" des communautés de la crasse».*

Cette autocritique va de pair avec l'appel à une prise de conscience mondiale de l'unicité de la création comprise comme terre habitée. Combattant précisément l'hégémonie des grandes puissances, la théologie contextuelle du Pacifique cherche à offrir un modèle d'inclusivité pour l'ensemble de la terre habitée. Le symbole auquel il est fait appel est ici celui de la natte tressée, élément domestique essentiel dans l'ensemble de la région. Écoutons à ce propos le Rév. James Bhagwam de Fidji:

*«Lorsque nous considérons cette natte comme le symbole de notre maison commune, nous devons en conclure que ce filet de vie à l'intérieur duquel nous sommes est gravement endommagé. Il manque tant de brins dans nos discussions sur notre avenir commun: ce sont les voix de ceux qui sont le plus touchés par la crise écologique. Ce sont les voix des communautés indigènes dont le savoir et la sagesse contiennent tant de choses qui pourraient guérir notre planète. Ce sont les voix des gens qui voudraient eux-mêmes décider de leur avenir, qui crient pour la liberté et qui veulent faire tomber les chaînes du colonialisme et du néo-colonialisme. Ces voix ne sont pas entendues, elles sont réduites au silence encore et toujours. Voilà des brins de la natte cassés ou endommagés par la culture toxique de l'exploitation qui fait de la création une marchandise. Mais ce n'est pas ma natte, ce n'est pas non plus la natte des gens de mon pays, il s'agit de notre natte commune, de notre maison commune. (...) Dans le Pacifique, tisser une natte est une affaire commune, chacun apporte sa contribution: depuis la recherche des feuilles jusqu'à leur*

*rassemblement, de leur préparation à leur tissage ensemble. Cela réunit tous les groupes et toutes les générations. C'est pourquoi je vous invite à tisser cette natte avec nous, elle qui nous appartient et dont nous faisons partie. Il s'agit d'ouvrir la natte ensemble et de la regarder honnêtement, de retirer le brin toxique et de repérer le brin qui manque, puis de tisser à neuf afin que tout puisse être inclus et qu'il y ait assez de place à l'intérieur pour tout et pour tous et toutes.»*

Ainsi à travers ce symbole particulier, contextuel, de la natte tressée en communauté, se déploie une théologie, sans concession sur les questions de pouvoir, mais qui se veut ouverte à tout le monde, universelle, inclusive, fraternelle.

## **La théologie interculturelle: quel objet ?**

Je m'aperçois que nous avons à peu près répondu à la question: *«Pourquoi et comment se fait-il que la théologie interculturelle devienne soudainement un sujet ?»*. Mais nous ne l'avons pas vraiment définie, défini son ou ses objets, examiné sa portée et ses relations avec d'autres disciplines théologiques.

En fait, sans s'en apercevoir, nous venons de faire ensemble un peu de théologie interculturelle ! Ou plus exactement, nous sommes passés de l'adjectif à l'adverbe. Je m'explique. Faire de la théologie devrait selon moi se comprendre de deux manières:

d'une part rendre compte de ma foi, si possible de façon compréhensible, en étant fidèle à une communauté d'interprétation – disons l'Église ou la famille confessionnelle à laquelle j'appartiens, par des propositions

éclairant le contenu de la foi.

Mais faire de la théologie est aussi une question de méthode: parce qu'elle est humaine et insérée dans un contexte particulier, elle se doit de dialoguer avec d'autres théologies, d'autres idées et pratiques, d'autres cultures d'autres contextes.

C'est en ce deuxième sens que nous avons en quelque sorte pratiqué la théologie interculturellement, en recourant à des exemples issus du Pacifique qui, je l'espère, sont là pour susciter une réflexion en retour sur nos propres théologies.

Travailler interculturellement revient à faire dialoguer des méthodes différentes nées de contextes et d'époques différents. Mais comment évaluer l'efficacité de ces méthodes pour que le dialogue soit constructif ? Le missiologue américain Robert Schreiter a tenté une typologie des méthodes ou, selon ses termes une «*sociologie de la théologie*» à partir de ses différentes formes.

Un premier type de théologie serait pour lui une «*variation sur le texte sacré*» qui peut prendre trois formes différentes: le commentaire tel que le pratiquent le midrash ou Karl Barth sur l'épître aux Romains, le récit, à la manière des Hassidim ou l'anthologie comme les sentences de Pierre Lombard. Il relève que les commentaires sont davantage pratiqués dans la sphère académique, même si la forme du sermon a permis de l'affranchir un peu de ce cadre.

Ensuite, la théologie peut prendre la forme de la sagesse (*sapientia*). Le choc de cultures tel que l'a vécu saint Augustin par exemple avec la chute de l'empire romain favorise cette forme de théologie selon Schreiter.

En troisième lieu, la théologie est une «*connaissance sûre*» (*scientia*), le catholicisme et le protestantisme occidental contemporains en sont l'une des manifestations les plus évidentes. La domination de cette forme dans l'histoire a eu

trois conséquences majeures: d'abord une certaine professionnalisation de la théologie – le clerc (clergé) devenant une figure incontournable –; ensuite une insistance sur une formation mettant fortement l'accent sur la rigueur intellectuelle au détriment de la spiritualité, si présente dans la théologie comme sagesse; enfin, dans la mesure où les théologiens étaient des maîtres, au sens d'enseignants, la théologie a donc été considérée comme une activité purement scolaire.

Pour tenter de remédier à ces orientations trop scolaires et *scientifiques*, Schreiter propose un modèle de théologie comme une pratique, au sens où par exemple en société, ou en entreprise, il est préférable d'avoir de bonnes pratiques, c'est-à-dire que la théologie présuppose une éthique de la rencontre: elle doit d'abord passer par une critique des idéologies, en identifiant par exemple clairement les jeux de pouvoir entre dominants et dominés, puis se préoccuper de réfléchir en vue d'une action sur le réel et enfin être motivée par le souci de rendre durable la transformation sociale qu'elle a enclenchée grâce à la *praxis*.

Ainsi, en reprenant la thèse de Schreiter, faire de la théologie interculturellement consisterait à se départir d'une certaine naïveté méthodologique: reconnaître l'hégémonie ou la situation d'oppression qu'un groupe (une culture, une civilisation) exerce sur un autre pour produire un changement de situation acceptable pour tous d'une part, réhabiliter des savoir-faire mis en veilleuse voire oubliés dans certaines traditions, mais bien vivants chez d'autres, comme la sagesse et la spiritualité, pour faire droit à des expressions théologiques équitablement partagées dans un vaste forum mondial, mais surtout vécues dans une perspective de justice sociale irréprochable.

Ce programme d'ouverture à l'altérité en théologie proposé par un théologien catholique des années 1990 se retrouve assez largement dans un texte produit en Allemagne en 2005, appelant

à passer des «*sciences de la mission*» à une théologie interculturelle, que par commodité j'appelle le *Manifeste de 2005*.

## **Le programme théologique du *Manifeste allemand de 2005***

Ce texte est le fruit de deux groupes de travail émanant de la Société de théologie allemande et de la Société de missiologie allemande. L'objectif est d'explicitier les raisons pour lesquelles, dans le contexte germanique, le terme de *sciences de la mission* et la discipline qui s'y rapporte sont devenus obsolètes et doivent être remplacés par ceux de *théologie interculturelle*.

Il identifie comme premier défi théologique justifiant ce changement le fait que la mondialisation pose désormais en Europe le problème œcuménique à nouveaux frais. En effet, du fait notamment des migrations, on observe une interaction entre un christianisme local plutôt culturel, catholique ou protestant luthéro-réformé, et d'autres formes de christianisme plus nouvelles telle que le pentecôtisme dans sa version charismatique. Ces nouvelles formes présentes dans des paroisses d'immigrés tentant de reproduire et de vivre la piété de leur pays d'origine viennent en quelque sorte bousculer *la tradition*. Le deuxième défi est celui de la pluralité religieuse: l'arrivée de nouvelles populations oblige à repenser la rencontre du christianisme avec les autres religions portées par des visions du monde et des traditions non chrétiennes. Le christianisme se trouve directement en concurrence avec l'ésotérisme ou le bouddhisme par exemple, comme religion porteuse de sens.

La théologie interculturelle naît donc principalement d'une situation non choisie de transculturalité. Travaillant de concert avec les sciences sociales, principalement les sciences des religions, elle doit ainsi être décrite comme

«une discipline théologique qui réfléchit

1.) à la relation du christianisme avec les religions et les visions du monde non-chrétiennes et

2.) à la relation du christianisme occidental avec ses variantes culturelles non occidentales.

Trois champs d'étude principaux lui sont assignés

1. L'histoire de la théologie et du christianisme en Afrique, en Asie, en Amérique latine et en Océanie;

2. La théologie interculturelle au sens strict (par exemple les théologies contextuelles, les interactions Nord-Sud et les conflits au sein du christianisme mondial, les migrations, la problématique du développement);

3. La théologie et l'herméneutique des relations interreligieuses (par exemple le dialogue interreligieux, la théologie de la mission, la théologie des religions).»

Le *Manifeste* propose un déplacement de perspective: si, à partir de l'Occident, une étude théologique, anthropologique, philologique de certains groupes ou mouvements religieux situés en Afrique, Asie, Amérique latine ou Océanie reste d'actualité, il s'agit cependant de la croiser avec des études sur les groupes migrants en Europe et l'interaction entre la culture d'origine et la culture européenne.

Enfin le *Manifeste* se termine sur une motion sans équivoque sur la légitimité de la place de la théologie interculturelle – anciennement *sciences des missions* – dans le système universitaire germanique.

Ce texte suscite des débats à l'intérieur de la communauté missiologique, principalement en Allemagne/Suisse, dans les colonnes de la revue *Interkulturelle Theologie*. Concrètement, plusieurs chaires universitaires ont effectivement changé d'intitulé et sous le terme *théologie interculturelle*

regroupent soit une orientation théologique en lien avec les études œcuméniques ou le dialogue interreligieux, soit une orientation *sciences des religions* en lien avec l'anthropologie religieuse. La grande perdante est selon moi la théologie de la mission et de l'évangélisation qui risque de disparaître en tant que telle, noyée dans des études culturelles comparatives.

Environ dix ans après ce manifeste, Reinhold Bernhardt, théologien de Bâle, décrit bien l'orientation de ce que l'on étudie et enseigne en théologie interculturelle:

a) étude des formes d'expressions théologiques très diverses extérieures à notre contexte européen fait de proverbes, rites, méditations... qui prennent beaucoup de place dans le *cursus* parce qu'elles ne sont pas toujours directement intelligibles (connaissance de la culture, langue, traditions).

b) étude des théologies contextuelles structurées, elles aussi issues de toutes parties du monde.

c) réflexion sur ces formes théologiques non occidentales dans le monde académique occidental, c'est-à-dire un travail sur des contenus et, j'ajoute, leur traduisibilité.

d) réflexion sur... la réflexion sur les apports de la théologie interculturelle, «*une réflexion méthodologique sur l'essence et la tâche de la théologie inter culturelle*»

On retrouve dans cette analyse des multiples sens du terme de *théologie interculturelle* la distinction posée plus haut selon laquelle la théologie se définit non seulement par ses contenus et ses méthodes mais aussi dans l'interaction des deux. La théologie n'est jamais finie, n'est jamais close sur elle-même. Que voulons-nous faire et vers quoi voulons-nous tendre en faisant de la théologie interculturelle ?

# Conclusion

Ma conclusion prendra la forme d'une double interrogation:

Une théologie interculturelle est-elle praticable en France et, si oui, selon quelles modalités ?

Que deviennent la mission et l'évangélisation au sein de la THÉOLOGIE INTERCULTURELLE ?

À la première question la réponse est oui, la théologie interculturelle est tout à fait praticable, la preuve, nous l'avons expérimentée ce soir ! Mais ses modalités ne sont sans doute pas si faciles à traduire dans un milieu académique pour plusieurs raisons:

Nous avons vu que la théologie interculturelle est marquée par des traditions qui ne sont pas forcément les nôtres: traditions sapientiales ou manière narrative. Dans le Pacifique, il y a pour cela le mot *talanoa*, qui veut dire *raconter*. Quelqu'un qui veut faire de la théologie va employer une parabole, une histoire de sa famille, de son clan, de son île... et tout le monde va comprendre ce qu'il veut dire. Notre contexte académique (en tout cas français) est marqué par une forte tradition scolaire et rationnelle. Cette tradition de la *scientia* (comme le dit Robert Schreier) a relégué au second plan la tradition spirituelle, sapientielle que l'on trouve aussi en Occident, par exemple chez les frères orthodoxes. Il y a là un problème d'adaptation entre un langage rationnel, argumenté sur le mode de la dissertation philosophique et une théologie de la narrativité.

Certaines méthodes – historico-critique pour l'étude de la Bible – sont privilégiées par rapport à d'autres plus *compréhensives*. Le professeur Dan C. Smith, a donné récemment dans un séminaire l'exemple d'une lecture interculturelle de l'injonction présente dans le Deutéronome: «*Souviens-toi que tu as été esclave en Égypte*». Il est allé à la rencontre de

groupes américains ou passés ayant connu une situation de migration intérieure (nippon-américains enfermés dans des camps lors de la Seconde Guerre mondiale, populations amérindiennes déplacées et parquées, esclaves noirs issus de la traite) qui font une lecture très existentielle de ce texte, et il s'est posé la question: qu'ai-je en commun avec ces groupes ? En tant qu'Américain, leur histoire est aussi mon histoire.

Quel professeur de THÉOLOGIE INTERCULTURELLE sera capable à lui seul de présenter les théologies chinoises, d'Afrique de l'Ouest, centrale, de l'Est, du Sud, d'Amérique, du Pacifique ?... Et quel professeur sera capable de maîtriser en même temps toutes les langues de ces théologies, la théologie à l'œuvre dans les études œcuméniques, dans le dialogue entre les religions, et enseigner également l'histoire, l'anthropologie et la sociologie religieuses; sans compter l'herméneutique et l'épistémologie ?

Certains lieux de formation théologiques y arrivent et sont prophétiques ! Je pense à l'institut œcuménique de Bossey, l'Institut Al Mowafaqa de Rabat ou la Faculté de théologie protestante de Bruxelles. Il faut souligner une réflexion de fond sur des cursus co-construits sur des binômes en mixité totale: homme/femme; théologien ou théologienne du Nord et du Sud; protestants/catholiques...

À la deuxième question «*Que deviennent la mission et l'évangélisation au sein de la théologie interculturelle ?*», la réponse est: un risque de dissolution !

Le phénomène missionnaire avec ses pratiques passées et présentes, ses stratégies ou son absence de stratégie, la théologie de la mission sont à mon sens des sujets non solubles dans un ensemble plus vaste. Ils relèvent de la missiologie que je considère comme un faisceau de disciplines dont l'objet reste la mission et l'évangélisation dans les trois formes classiques de la proclamation, la diaconie et la communion.

En revanche les deux, théologie interculturelle et missiologie, peuvent se rejoindre dans la co-construction de l'Église universelle, qui passe aussi par l'enseignement dans l'Église locale. En mettant en œuvre une éthique de la rencontre authentique entre personnes ou groupes de cultures différentes, sans rapport de hiérarchie ou en tout cas le moins possible, avec toujours en tête le souci de la justice, le théologien ou la théologienne peut s'efforcer de prendre place dans la conversation mondiale que Schreiter appelle «*la chaîne des théologies locales*» et viser ce qu'il appelle, ainsi que le groupe des Dombes, à construire une véritable «*catholicité évangélique*» qui ne gomme pas les différences culturelles mais les transcende dans l'idéal de la fraternité chrétienne.

---

## **Soutenir l'agroécologie au Togo : le combat pour la justice climatique se poursuit !**

Le Défap, engagé dans une démarche ambitieuse de réduction de son empreinte écologique, poursuit son objectif de neutralité carbone en soutenant chaque année des projets de « compensation carbone ». Après vous avoir sollicités en 2024 pour le projet d'installation d'un biodigesteur dans le village

d'Agbonan, au Bénin, nous avons besoin de vous pour ce nouveau défi qui se profile pour 2025 : accompagner les agriculteurs et agricultrices au Togo vers des pratiques agroécologiques et durables, grâce à l'expertise du Secaar.



Formation à la fabrication et l'utilisation du compost ©Secaar

## Un grand merci pour votre mobilisation en 2024

Avant d'en venir à ce nouveau projet, nous souhaitons **remercier chaleureusement nos donateurs et donatrices** pour leur générosité lors du dernier appel à dons. Grâce à vous, **2 700 € sur les 5 600 € attendus** ont été récoltés pour financer l'installation d'un biodigesteur à **Agbonan, au Bénin**. Ce dispositif innovant, qui permettra de transformer les déchets organiques en biogaz et fertilisants agricoles, sera finalisé cette année grâce à un complément de financement pris en charge par le Défap.

Nous ne manquerons pas de vous tenir informés de l'avancée du projet !

# 2025 : Soutenir la transition agroécologique au Togo

Cette année, notre objectif est d'accompagner les agriculteurs et agricultrices au Togo vers une agriculture plus **durable et respectueuse de l'environnement**. En collaboration avec le **Secaar** (Service chrétien d'appui à l'animation rurale), l'objectif est de réduire leur dépendance aux engrais chimiques et pesticides, tout en valorisant les **ressources naturelles locales**. Ce projet est essentiel non seulement pour préserver l'environnement mais aussi pour promouvoir la **justice sociale**, au cœur des missions du Défap et du Secaar. Et pour cela, nous devons réunir **4 000 €**.

## Un projet aux multiples impacts positifs

Voici comment ce projet contribuera à améliorer durablement les pratiques agricoles :

- **Production de compost et biopesticides :**
  - Formation des agriculteurs-rices à la fabrication de **compost** (18 tonnes produites/an).
  - Fabrication de **pesticides** biologiques (8 000 litres/an).
- **Valorisation des produits agricoles locaux :**
  - Acquisition d'un **séchoir solaire** et du matériel nécessaire à la production de biopesticides
  - Formation à la transformation des légumes produits localement via le **séchage solaire**.
- **Réduction de l'empreinte écologique :**
  - Une agriculture durable pour limiter l'utilisation de produits chimiques polluants.
  - Une démarche qui valorise les pratiques agroécologiques tout en soutenant l'économie locale.

## [Je soutiens la transition agroécologique au Togo !](#)



Formation à la fabrication et l'utilisation du compost ©Secaar

## **Pourquoi soutenir ce projet ?**

Le Défap s'est engagé à réduire ses émissions de gaz à effet de serre de **60 % d'ici 2050**, tout en soutenant chaque année des projets concrets de **compensation carbone**. Ce projet au Togo est une nouvelle étape dans cet engagement. En participant, vous contribuerez à :

- Lutter contre les effets néfastes du changement climatique
- Soutenir les communautés agricoles les plus vulnérables
- Promouvoir des pratiques agricoles respectueuses de l'environnement.

## Comment participer ?

Chaque don compte, et même un petit geste peut avoir un impact significatif. De plus, grâce à la **réduction fiscale** de 66 % (dans la limite de 20 % de votre revenu imposable), votre contribution est avantageuse :

- Un don de **20 €** vous coûte **6,80 €** après déduction fiscale.
- Un don de **100 €** vous coûte **34 €** après déduction fiscale.
- Un don de **500 €** vous coûte **170 €** après déduction fiscale.

[Je donne pour ce projet](#)

## Ensemble, bâtissons un avenir durable

Le Défap, aux côtés de partenaires comme le Secaar, prend sa part de responsabilité dans la lutte contre les dérèglements climatiques. Grâce à votre soutien, nous pouvons continuer à agir pour un monde plus juste et respectueux de l'environnement.

Merci d'avance pour votre générosité ! Ensemble, contribuons à bâtir un avenir où l'écologie et la solidarité vont de pair.

## Restez informés

Suivez nos actualités pour découvrir l'avancement du projet au Togo et celui du biodigesteur au Bénin ! Votre mobilisation est la clé de notre réussite.

---

# **« Des mots qui libèrent des maux... » : les vœux du Secrétaire général**

En ce début d'année 2025, Basile Zouma, Secrétaire général du Défap, nous rappelle la puissance des mots pour transformer les maux du monde. Portés par la foi et l'espérance, ces vœux invitent chacun à agir dès aujourd'hui pour un avenir meilleur. À travers le volontariat, les projets de solidarité et l'engagement collectif, le Défap continue de semer les graines de l'Évangile pour faire grandir la Bonne Nouvelle. Un appel à vivre pleinement et à bâtir ensemble des lendemains d'espérance.



©Défap

[Téléchargez le mot du Secrétaire général en pdf](#)

*« Dans ce temps habituel des vœux de nouvel an, nous cherchons comment les souhaiter de façon originale ou personnalisée et de manière positive pour exprimer l'idée d'un avenir d'espérance, toujours meilleur que le présent. Ces mots, notre histoire nous les donne fort heureusement. Ils nous permettent de dire et d'habiter les temps de ces lendemains qui viennent. En fonction des choix faits, ces lendemains peuvent être annoncés de manière heureuse ou désespérante. La tendance générale à imaginer l'avenir comme une simple amplification du présent peut décourager d'entrer dans un avenir effrayant de malheurs démultipliés (guerre, misères, catastrophes naturelles...). La foi au Dieu de Jésus-Christ qui nous anime et l'espérance qui nous mobilise nous donnent de croire autrement, d'envisager des lendemains meilleurs, pleins d'espérance. Cette foi nous invite à prendre une part active*

*pour qu'adviennent ces lendemains renversant les drames d'aujourd'hui pour qu'en germe la vie. Elle donne à nos simples mots la force de conjurer nos maux du présent. Comme le dit Antoine de Saint-Exupéry : « Pour ce qui est de l'avenir, il ne s'agit pas de le prévoir mais de le rendre possible » . Au Défap, nous travaillons à rendre cet avenir possible dans l'incarnation de l'Évangile à travers le volontariat, l'échange de personnes, les projets de développement, d'éducation... avec Georges Bernanos, nous pouvons dire : « On ne subit pas l'avenir, on le fait » en favorisant les relations humaines et la solidarité inter-ecclésiale transfrontalière. Nous continuerons en cette année encore de semer partout où nous sommes, la petite graine d'Évangile pour que grandisse la Bonne Nouvelle pour surmonter les maux du monde. Nous vous souhaitons au nom du Service protestant de mission – Défap, une riche et heureuse année 2025 où chacun est invité à ne pas attendre demain pour vivre, mais à vivre en attendant demain. »*

**Pasteur Basile Zouma, Secrétaire général**

---

## **Regards croisés : Nick et Robert en fin de séjour de recherches en France**

**Parvenus en fin de séjour de recherche, Robert BAHIZIRE, membre de la communauté baptiste au centre de l'Afrique, affiliée à l'Église du Christ au Congo, docteur et enseignant en République Démocratique du**

Congo, et Nick SANDJALI, doctorant en Ancien Testament, pasteur de l'Eglise presbytérienne camerounaise et enseignant d'Ancien Testament à l'Institut Supérieur de Théologie Dager de Bibia au Cameroun, partagent leurs expériences dans Courrier de Mission. Découvrez le dernier épisode diffusé sur Fréquence Protestante, présenté par Tolotra RANDRIAMANANJATO.



© Wallace Chuck

Tous deux à leur deuxième expérience avec le Défap dans le cadre de travaux de recherche qui s'inscrivent dans la continuité de leurs premiers passages, Robert et Nick sont parvenus à la fin de leur séjour de recherche. Dans ce numéro de Courrier de Mission, ils nous présentent non seulement leurs travaux, mais également les démarches effectuées en amont pour obtenir leur bourse, ainsi que leurs expériences pendant les mois passés en France.

**Regards croisés : Nick et Robert en fin de séjour de recherches en France**

<https://www.defap.fr/wp-content/uploads/2024/12/Courrier-de-Mission-6-decembre-2024-Regards-croises-entre-Nick-et-Robert-Defap.mp3>

Courrier de Mission

Émission du 6 décembre 2024 sur Fréquence Protestante

---

# **Les Jeudis du Défap, 3ème session : Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Eglise – Le replay**

Le replay de la dernière conférence des « Jeudis du Défap » avec Gilles Vidal est disponible ! Pour cette année 2024, la dernière conférence a porté sur la « Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Eglise ».

JEUDI, 5 DÉCEMBRE 2024

# Les Jeudis du Défap

AVEC GILLES VIDAL

THÉOLOGIE INTERCULTURELLE  
ET INTERCULTURALITÉ  
DANS L'ÉGLISE



- 18h30 - 19h30  
Présentation et conférence
- 19h30 - 20h  
Débat et questions-réponses

[www.defap.fr](http://www.defap.fr)



RDV l'année prochaine pour  
des séances plus régulières !

## Qui est Gilles Vidal ?

Gilles Vidal enseigne l'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut Protestant de Théologie (IPT), à la Faculté de Montpellier. Ses travaux portent sur l'histoire des missions protestantes et la théologie contemporaine dans le Pacifique Sud. Par ailleurs, il est co-directeur du centre Maurice-Leenhardt de recherche en missiologie de l'IPT et est également membre du laboratoire CRISES de l'Université de Montpellier Paul-Valéry. Le professeur Vidal est président de l'AFOM, Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) et membre du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CRÉDIC).

Son lien avec le DEFAP/CEVAA remonte à plusieurs années, car en 1988 il a été volontaire en Nouvelle-Calédonie, envoyé de la Cevaa pour une durée de 3 ans, expérience qu'il a renouvelée en 2003 pour une durée de 5 ans cette fois.



Gilles Vidal ©Institut Protestant de Théologie

## **Pourquoi cette thématique ?**

Dans un monde marqué par la diversité culturelle, la théologie interculturelle est plus que jamais nécessaire. Elle nous invite à dépasser les clivages, à construire des ponts entre les cultures et à vivre notre foi de manière plus authentique.

Qu'est-ce que la théologie interculturelle et en quoi diffère-t-elle de la multiculturalité ? Comment nos interactions quotidiennes avec des personnes de cultures différentes peuvent-elles être enrichies par une perspective théologique interculturelle ? Comment concilier la mission et l'évangélisation avec le respect de la diversité culturelle ?

Plusieurs questions ont été abordées pendant cette conférence, veuillez retrouver le replay ci-dessous.

Une [bibliographie](#) établie par le service [Bibliothèque et documentation du Défap](#) pour ce webinaire est également disponible.

## **Les « Jeudis du Défap » en 2025**

Les « Jeudis du Défap » reprennent dès février prochain et seront désormais organisés à une fréquence mensuelle. Les différents sujets et intervenants seront communiqués très bientôt.

En attendant, qu'avez-vous pensé de cette série de webconférences qui a été lancée cette année ? Qu'avez-vous apprécié, qu'avez-vous moins aimé ? Partagez-nous vos avis via ce formulaire qui nous aidera à nous améliorer et à vous proposer des contenus de plus en plus qualitatifs.

[Je partage mon avis](#)

---

# Jean-Pierre Anzala en mission au Sénégal : Renforcer les liens et préparer l'avenir

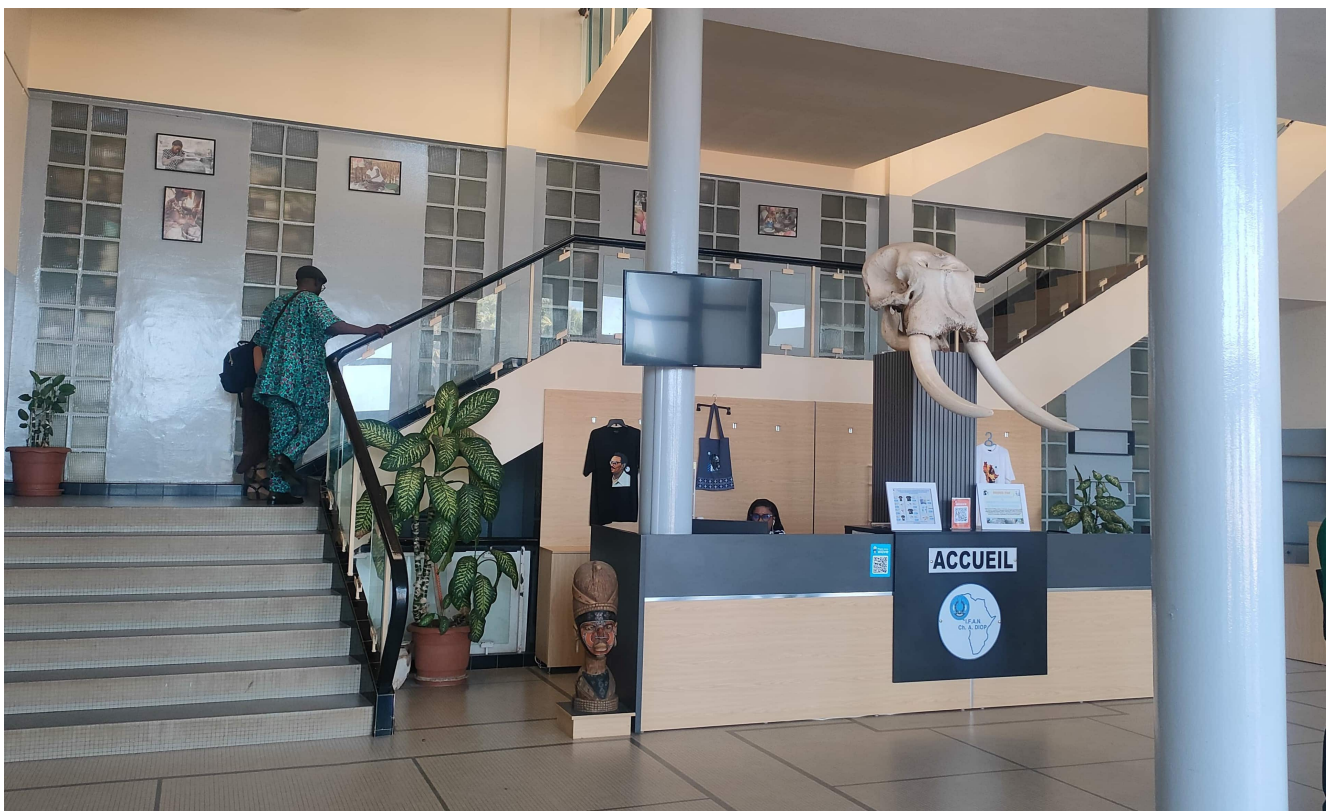
Dans le cadre de la préparation du stage de formation continue des pasteurs, prévu en février 2025 au Sénégal, Jean-Pierre Anzala, responsable de l'échange théologique au Défap, et Natacha Cros-Ancey, coordinatrice de la Communion protestante luthéro-réformée (CPLR) se sont rendus sur place. Cette mission s'inscrit dans une démarche de renforcement des partenariats historiques avec les Églises Protestantes et Luthériennes du Sénégal (EPS et ELS), tout en posant les bases théologiques et logistiques pour un événement clé du dialogue interculturel et de la réflexion théologique.



Le temple de Dakar

Ce déplacement avait pour ambition de :

- Collaborer avec les Églises locales pour ajuster le contenu et l'approche du stage au contexte sénégalais ;
- Identifier les intervenants clés, tels que le Professeur Seydi Diamil Niane, spécialiste de l'islam africain, et le Professeur Djim Dramé, promoteur du dialogue interreligieux ;
- Anticiper les besoins logistiques liés à l'hébergement, aux déplacements et aux visites prévues pendant le stage ;
- Explorer les défis locaux et les opportunités pour l'Église dans des contextes de minorité et de sécularisation.



L'accueil de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN)  
Cheikh Anta Diop

## **Des rencontres fructueuses avec les Églises sénégalaises**

Jean-Pierre Anzala et Natacha Cros-Ancey ont rencontré les principaux responsables de l'Église Protestante du Sénégal et de l'Église Luthérienne du Sénégal, marquant une étape essentielle dans le renforcement des relations.

## **Avec l'Église Protestante du Sénégal (EPS)**

L'équipe a été accueillie par plusieurs responsables, dont le Pasteur André Ouattara, modérateur, et Mme Florence Kembo, responsable de la communication. Les discussions ont mis en lumière les priorités de l'EPS :

- Développer une mission en milieu rural et diversifier la prédication en langues locales.
- Soutenir des projets d'impact social, tels que l'accès à l'eau, la scolarisation et la formation professionnelle, via l'APES (Association protestante d'entraide du Sénégal).



Jean-Pierre Anzala, Natacha Cros-Ancey et André Ouattara

### **Avec l'Église Luthérienne du Sénégal (ELS)**

L'accueil au centre « Femmes pour Christ » a permis de constater les possibilités d'hébergement pour le stage. Les échanges avec des figures clés, comme le Pasteur Latyr Diouf, ont porté sur des projets stratégiques :

- Construction d'une église à Fatick sur un vaste terrain ;
- Reprise d'un institut de formation pastorale à Yeumbul ;
- Développement d'une catéchèse continue adaptée aux contextes

citadin et rural.



Jean-Pierre Anzala, Natacha Cros-Ancey et Latyr Diouf

## **Des projets qui naissent de chaque rencontre**

Ce voyage a permis de poser des bases solides pour la formation, mais aussi pour de futurs partenariats :

- Soutien à la création d'un institut théologique pour la formation pastorale avec l'ELS.
- Renforcement des projets diaconaux de l'EPS par l'envoi de volontaires en mission.
- Appui à l'implantation d'églises dans des zones rurales.

## **Une formation pour l'universalité de l'Église**

Le stage prévu en février 2025, fruit de ce travail préparatoire, sera un moment unique d'échange entre pasteurs sénégalais et français. Il permettra d'explorer des

thématiques comme le témoignage chrétien en contexte minoritaire ou la cohabitation interreligieuse. Ce projet s'inscrit pleinement dans la vocation du Défap : tisser des liens interculturels au service de l'Église universelle.

Ce déplacement de Jean-Pierre Anzala et Natacha Cros-Ancey illustre la mission du Défap, qui œuvre pour le dialogue, la solidarité et la réflexion théologique en contexte interculturel. Une belle étape pour vivre et témoigner de la richesse de l'Église dans sa diversité.

---

## **La bibliothèque du Défap dans « Courrier de mission »**

L'émission « Courrier de mission » du mois de novembre animée par Tolotra Haritsimba RANDRIAMANANJATO a été consacrée à la bibliothèque du Défap. Claire-Lise LOMBARD, responsable de la bibliothèque et des archives, et Blanche JEANNE, documentaliste, ont pu nous donner une vue d'ensemble sur les différentes collections, qu'il s'agisse des archives ou du fonds contemporain, et nous partager deux oeuvres qu'elles apprécient.



© *Le Défap*

A l'origine destinée à la formation des missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris (1822-1971) puis ouverte aux chercheurs à la fin des années 1960, la bibliothèque du Défap réunit – en complément de ses fonds d'archives – une collection de livres et de revues principalement des XIXe et XXe siècle. Par son fonds contemporain, elle poursuit la mission de documenter le fait missionnaire d'hier à aujourd'hui.

### [Découvrir la bibliothèque](#)

Que présentent les collections de la bibliothèque et pour quelle cible exactement ?

Tout en mettant en lumière la richesse de l'établissement,

Claire-Lise et Blanche nous amènent à la découverte de la bibliothèque et de son histoire grâce à de petites anecdotes surprenantes ! Par ailleurs, découvrez deux de leurs coups de cœur :

- [La saison des pluies](#) : l'Afrique dans le monde par Stephen Ellis, Éditions de la Maison des sciences de l'homme ;
- [Nos peaux en portent les sillons](#) par Ysiaka Anam, Atlantiques déchaînés, maison d'édition

### La Bibliothèque du Défap

<https://www.defap.fr/wp-content/uploads/2024/11/Courrier-de-Mission-du-1er-novembre-2024-La-Bibliotheque.mp3>

Courrier de Mission

Émission du 1er novembre 2024 sur Fréquence Protestante

---

# « Le pardon chez Paul Ricœur : une proposition de construction socio-politique de la paix » : le texte intégral du webinaire

La deuxième session des « Juedis du Défap » s'est tenue le 5 septembre dernier avec pour invité Robert Louinor, pasteur et docteur en théologie. La thématique qui a fait l'objet de son intervention était la suivante : « Le pardon chez Paul Ricœur : une proposition de construction socio-politique de la paix ». Cette

thématique est également le sujet de la thèse qu'il a soutenue avec succès en 2023, explorant ainsi les dimensions philosophiques et théologiques du pardon selon Paul Ricoeur, plus précisément dans le cadre de la construction de la paix sociale et politique. Après le replay, retrouvez la retranscription intégrale des interventions de cette webconférence présentée par Jean-Pierre Anzala, responsable de l'Échange théologique au Défap, réalisée en partenariat et diffusée simultanément par [Forum protestant](#), et par l'hebdomadaire [Réforme](#). Nous vous attendons le 5 décembre pour terminer l'année avec la dernière conférence de cette série sur le thème : « Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Église », avec pour intervenant le professeur Gilles Vidal.



Robert Louinor est titulaire d'un doctorat en théologie à l'Institut Protestant de Théologie (IPT) de Paris © Défap

## **Jean-Pierre Anzala**

Merci d'avoir accepté notre invitation aux Jeudis du Défap. Le sujet de votre thèse (Le pardon chez Paul Ricœur, Une proposition sociopolitique de la paix) s'enracine-t-il dans votre histoire personnelle ?

## **Robert Louinor**

En Haïti, on a l'habitude comme en France de réciter le Notre Père tous les dimanches. Au début de mes études en France, j'ai été surpris que des philosophes aient parlé de ce qui pour moi était une thématique religieuse. À l'Université de Vincennes-Saint-Denis, dans son cours intitulé Mémoire et démocratie, Patrice Vermeren abordait cette question du pardon en mobilisant des philosophes comme Vladimir Jankélévitch, Hannah Arendt, Jacques Derrida et Olivier Abel. Je me suis demandé pourquoi nous qui, à l'église, récitons le Notre Père dans une perspective liturgique, n'avons pas l'habitude d'aborder cette question du pardon dans une perspective sociale et politique. J'ai donc commencé à travailler sur le pardon dans une perspective sociopolitique à partir de 2015.

*Le pardon chez Paul Ricœur : une proposition de construction sociopolitique de la paix*

Mon intervention ne vise pas à montrer que le pardon chez Paul Ricœur est un pardon religieux, même si Ricœur combine l'aspect sociopolitique de la question du pardon avec quelques références bibliques. Mon intervention vise à montrer que le pardon chez Paul Ricœur est un concept complexe qui s'étend au-delà d'un simple acte individuel pour inclure des dimensions sociales et politiques. Il s'agit d'un processus collectif qui vise à reconnaître les souffrances passées, à restaurer la confiance et reconstruire les relations sociales brisées par des conflits violents.

En deuxième lieu, mon intervention vise aussi à soutenir que le pardon sociopolitique n'efface pas les drames du passé mais

permet de s'en souvenir, sans pour autant rester dans la hantise du passé. Le pardon sociopolitique est nécessaire pour (re)construire la paix, après des drames individuels ou collectifs. Il vise la sauvegarde d'une possibilité de restaurer une certaine harmonie entre les humains tant au niveau intracommunautaire qu'au niveau intercommunautaire, voire même entre des pays qui ont dans leurs annales de très sombres pages d'histoire. On a souvent l'habitude de confondre le pardon et l'oubli, alors qu'on ne peut parler du pardon sans faire un rappel du passé. Le pardon nous y aide en essayant de comprendre et d'expliquer le mal qui a été commis ou bien subi, en essayant de voir comment nous pouvons nous projeter vers l'avenir.

Je présente dans ma première partie une brève biographie de Paul Ricœur. Ensuite, dans la deuxième partie, je tente de définir la question du pardon selon la pensée philosophique de Paul Ricœur. Enfin, dans la troisième partie, je termine sur les enjeux du pardon sociopolitique, en prenant comme exemples les cas de l'Afrique du Sud et du massacre des Haïtiens en République Dominicaine.

## **1. Ricœur et la philosophie du pardon**

Paul Ricœur est né à Valence en 1913 et a été rapidement orphelin de père et de mère: sa mère meurt 6 mois après sa naissance et son père est tué au front au tout début de la Première Guerre mondiale. Après la mort de ses parents, Ricœur est recueilli avec sa sœur aînée Alice par leurs grands-parents paternels, puis par une tante et élevé dans la tradition du protestantisme réformé et du socialisme. Au début des années 1930, Ricœur obtient sa licence en philosophie à Rennes et poursuit ses études à la Sorbonne. Il passe son agrégation en 1935, année de la mort de sa sœur et où il épouse Simone Lejas (le couple aura cinq enfants). En 1950, Ricœur soutient sa thèse de doctorat en philosophie sur *Le volontaire et l'involontaire*. Quand nous allons agir, décider

de faire quelque chose, nous sommes en tension entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire: Ricœur essaie de penser cette tension qui existe en nous en tant qu'être humain. Ricœur a enseigné la philosophie au lycée et à l'université: à Strasbourg, à la Sorbonne, à Nanterre, à Chicago où il alla occuper la chaire de Paul Tillich. En résumé, la vie de Paul Ricœur est marquée par la tragédie et par le mal: la mort de ses parents, et aussi d'un de ses enfants qui s'est suicidé. Quelle est sa contribution à la théologie chrétienne ? Dans un ouvrage intitulé *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, Ricœur est présenté comme l'un des penseurs contemporains qui a porté la philosophie au-devant de la Bible et de la théologie. Si Ricœur est quelqu'un qui apporte aussi d'importantes contributions dans le domaine de l'exégèse et de la théologie biblique, il aide surtout à penser certaines questions, certaines thématiques en lien avec l'herméneutique.

## **2. La définition du pardon chez Ricœur...**

Quand on parle du pardon, il y a souvent des gens qui disent: «*Le pardon est une thématique religieuse et donc cela ne nous intéresse pas*». Dans une rencontre où j'essayais d'expliquer mon parcours, j'ai parlé de la thématique du pardon et une personne m'a dit: «*Chez nous, on ne parle pas du pardon. Le pardon, on en parle ailleurs*». La façon dont cette personne a réagi m'a beaucoup interpellé et, au moment de la pause, je suis allé la voir pour m'expliquer et essayer d'approfondir la réflexion, pour lui demander pourquoi elle avait réagi ainsi. Mais elle a refusé d'échanger et de répondre à cette question ! Je me suis demandé si c'était parce que cette thématique-là n'avait pas d'importance pour elle ou si c'était parce que pour elle, le pardon était une thématique religieuse. Qu'est-ce que le pardon ?

Si nous nous penchons sur l'étymologie du verbe *pardonner*, nous trouvons le verbe *donner*. Pardonner, c'est donner quelque

chose. Mais si le pardon est un don, cela ne peut se réduire à une mesure quantitative. Le verbe *pardonner* signifie proprement: *donner complètement, remettre* (du latin *per* et *donare*). D'après Xavier Léon-Dufour, si nous nous basons sur la tradition judéo-chrétienne, pardonner signifie «*rétablir la relation entre deux êtres, rompue à cause d'une offense*». Le rétablissement de cette relation est d'abord vertical: c'est la relation entre Dieu et nous en tant qu'êtres humains. Sur le plan horizontal, c'est la relation entre l'homme et ses semblables et il y a une tension entre le vertical et l'horizontal. Je n'aborderai pas aujourd'hui le côté vertical mais le côté horizontal, en mettant l'accent sur le pardon entre semblables, le pardon interpersonnel.

Dans une perspective philosophique, le pardon est une notion difficile à définir. Pour Olivier Abel, qui cite Paul Ricœur, «*Le pardon est un mot très équivoque, il est à la fois le pardon que l'on demande et le pardon que l'on donne. « Le pardon pense au pluriel, il se demande, il se reçoit, mais il reste un acte incertain » »*. Peut-on parler du pardon sans tenir compte de cette complexité ? Cette pluralité de sens rend difficile toute définition unitaire du pardon et c'est à juste titre que Paul Ricœur parle du pardon comme « *l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet 'homme capable' que nous sommes et c'est, en réplique, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle que désigne le terme de pardon* ». Pour Ricœur,

« *Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile: ni facile, ni impossible. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière. S'il est difficile à donner et à recevoir, il l'est tout autant à concevoir* ».

Dans cette perspective, Ricœur met en avant la difficulté du pardon, particulièrement dans le sens sociopolitique prenant en compte la question de la mémoire, de l'histoire et de

l'oubli. Le pardon devient un concept de plus en plus difficile à définir: en tant que concept sociopolitique, le pardon est un phénomène complexe qui traverse les domaines de l'éthique, du droit, de la politique et des relations interpersonnelles. D'après notre philosophe, le pardon n'est «*ni facile, ni impossible*»: chacun rencontre le pardon selon sa propre expérience. Ricœur ne postule pas que le pardon est impossible, mais ne dit pas non plus que le pardon est facile. C'est pour cela qu'il ne cherche pas à définir le pardon mais au contraire (plutôt que d'apporter lui-même des réponses définitives) à questionner les réponses déjà formulées.

En m'inspirant de Ricœur, j'avance que le pardon est pour la victime la séparation entre ce qu'elle est et l'acte qu'elle a subi. Pour le coupable, le pardon signifie la séparation entre l'agent et l'acte qu'il a commis.



Robert est fondateur d'une école en Haïti pour les enfants en

difficulté © Défap

*... et l'évolution de cette question dans son œuvre*

Voyons maintenant comment se déploie la question du pardon dans la pensée de Paul Ricœur. Pour ce faire, j'ai sélectionné quelques articles.

D'abord, **La symbolique du mal**, en 1960, où il aborde la question du pardon dans une perspective philosophique, en essayant de réviser des thématiques en lien avec la théologie. Il expose un certain nombre de mythes du Bassin méditerranéen pour parvenir à une approche symbolico-religieuse du pardon. Pour lui, *«le mal y apparaît comme souillure, péché et culpabilité, dans la lumière du pardon qui apparaît comme purification, rédemption et justification»*. Tous ces thèmes sont connexes à la question du pardon. En s'appuyant sur la tradition biblique, Ricœur développe des thèmes connexes au pardon en travaillant la question de la tache et celle de la souillure qui nécessitent la purification, Ricœur ouvre déjà la voie au pardon car c'est une notion corrélative à celle de faute, de culpabilité et à celle du mal qui ne peut être remis que par le pardon et le rachat divin. C'est-à-dire la rédemption.

Le deuxième article est **Quel éthos nouveau pour l'Europe ?**, un texte publié en 1992 dans lequel Ricœur analyse le pardon au croisement du modèle de la traduction et de celui de l'échange des mémoires, pour penser en terme d'imagination la question de l'avenir de l'Europe. Ricœur propose le modèle du pardon comme un dispositif qui pourrait construire la paix entre des États marqués par des guerres de religion, de conquête, d'extermination. Le pardon, dit-il, est la seule manière de briser la dette et l'oubli, et ainsi de lever les obstacles à l'exercice de la justice et de la reconnaissance. Pour Ricœur, le travail du pardon doit se greffer sur le travail de la mémoire: on ne peut pas parler du pardon sans tenir compte du

passé. Et en faisant appel au passé, on se réfère à la question de la mémoire dans un langage de la narration. Quand on décrit une scène de crime, ce qui est en train de s'exprimer pourra apporter une contribution et aider la victime ou bien les descendants de la victime (ou des victimes) à changer de regard sur certaines choses, sur certaines perspectives.

Dans les articles **Sanction, réhabilitation, pardon**, et **Le pardon peut-il guérir ?**, Ricœur essaie de penser le pardon dans une perspective thérapeutique: comment le pardon peut aider quelqu'un à se libérer de certaines difficultés, de certaines souffrances. Dans une perspective collective, il essaye de tenir compte du rapport de la France à l'Algérie et d'autres sujets d'actualité brûlante.

Le livre *La mémoire, l'histoire et l'oubli* parle beaucoup de cette question. Ricœur essaie d'y penser la question du pardon dans une perspective sociale et politique. Le pardon se conjugue dans une dualité tensionnelle entre l'individuel et le collectif et ne reste pas exclusivement limité à l'aspect religieux et privé. Donc

*«Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes, il serait rendu à sa capacité d'agir et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'incognito du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation, serait: Tu vauds mieux que tes actes».*

Dire que l'agent vaut mieux que ses actes, c'est dire qu'il est capable d'autre chose que ses actes, ou du moins ses délits. Le pardon consiste à tenir le coupable capable d'autre chose que de ses mauvaises actions puisqu'il dispose en lui de

ressources de régénération. Par le pardon, l'agent change en un autre que lui-même. Pardonner suppose de dire à l'autre: Tu vauds mieux que tes actes. Par le pardon, le caractère d'autrui défiguré sera refiguré pour configurer l'espérance d'une capacité de promesse renouvelée. Du côté de la victime, l'acte a d'une certaine manière défiguré la victime parce qu'elle a été affectée dans sa chair et dans sa puissance d'être. Parler de la question du pardon dans un sens sociopolitique, c'est poser certaines conditions: on ne peut pas parler du pardon dans le sens sociopolitique sans tenir compte des conditions.

**Première condition:** il n'y a pas de pardon sans repentance. Si je la mets en premier, c'est parce que Bonhoeffer a parlé d'une « grâce à bon marché ». J'essaie de faire une comparaison en parlant de pardon à bon marché. Un pardon à bon marché est un pardon où des gens offrent le pardon sans tenir compte de la repentance. Mais comment peut-on pardonner quelqu'un s'il ne se repent pas ?

**Deuxième condition:** nul ne peut pardonner seul, il faut être deux pour parler du pardon. En tant que victime, est-ce à moi de pardonner alors que l'offenseur ne fait pas un pas vers moi pour me demander pardon ? Le pardon met en relation deux personnes.

**Troisième et quatrième conditions:** ceux qui demandent pardon doivent être ceux qui ont commis le tort (nul ne peut se repentir à leur place) et ceux qui pardonnent doivent être ceux qui ont subi le tort (nul ne peut usurper cette place). Si le pardon est ce que les coupables seuls peuvent demander et ce que les victimes seules peuvent accorder ou refuser, la question du pardon au niveau collectif rencontre encore plus de difficultés puisque celui qui pardonne doit être celui qui a subi le tort ou le mal.

**Cinquième condition:** on ne peut pardonner que lorsque tout a été fait pour tenter de réparer. Et ce travail doit être accompagné par une prise de conscience de l'irréparable.

Parler de la question du pardon, c'est parler de l'irréparable. Pardonner, c'est tenter de réparer l'irréparable. Si j'écris sur une feuille de papier et puis que je la plie, je commets le mal. Je peux essayer de réparer le mal en dépliant la feuille ... mais il restera le pli. Le mal qui a été commis ne peut pas être compensé ou remis à plat, à zéro : il laisse toujours des cicatrices et c'est pareil dans les relations humaines ou interétatiques. Parler de la question du pardon suscite un travail pour prendre conscience qu'il y a de l'irréparable, un mal, une faute qui a été commise. Sinon, on ne peut pas parler du pardon.

**Sixième condition:** on ne peut pardonner que ce qui n'a pas été oublié. Le pardon ne signifie pas oublier ou minimiser l'acte répréhensible, mais plutôt reconnaître la blessure du passé ou le mal commis dans les relations interpersonnelles ou interétatiques. Il doit être un acte qui permet de reconnaître le mal subi par les victimes.

**Septième condition:** on ne peut pardonner que ce que l'on peut punir. Si on ne peut pas punir un mal, un crime, peut-on parler de la question du pardon ?

*« Entrer dans l'ère du pardon, écrit Ricœur, c'est accepter de se mesurer à la possibilité toujours ouverte de l'impardonnable. Y a-t-il de l'impardonnable ? Faut-il ou peut-on tout pardonner ? Pardon demandé n'est pas pardon dû ».* Je peux demander pardon mais le pardon reste une parole incertaine, indépendamment de la victime qui va accepter ou non cette demande de pardon: *« Le pardon, c'est ce que les victimes seules peuvent accorder. C'est aussi ce qu'elles seules peuvent refuser ».*

En somme, même si toutes les conditions sont réunies, le pardon tant au niveau individuel que collectif reste un acte difficile. Il n'est ni facile ni impossible mais difficile. Dans ce cas, je rejoins Frédéric Rognon qui se demandait, lors de ma soutenance de thèse,

*« si l'on doit pardonner à ceux qui ne reconnaissent pas leur tort ou à ceux qui ne demandent pas pardon, et qui doit pardonner si les victimes ou les auteurs ont disparu. Une réponse ne pourrait-elle être de remettre à Dieu sa repentance lorsqu'elle n'est pas reçue, ou son désir de pardonner lorsqu'il n'est pas demandé, afin d'être soi-même libéré de la dette ? ».*

### **3. Enjeux éthico-politiques du pardon dans la construction sociopolitique de la paix**

Quels sont les enjeux pratiques que relève Ricœur à propos des usages du pardon dans le champ sociopolitique ? *« Qui dit enjeu, dit chose à gagner ou à perdre, mise en danger, en tout cas mise en question »*, écrit-il. Demander ou donner le pardon pour des offenses commises présente un problème fort délicat, tant dans le domaine de l'éthique individuelle que collective: dans certaines cultures, le pardon a une dimension religieuse qui influence fortement les processus sociopolitiques, par exemple dans les sociétés où les principes religieux jouent un rôle central. Le pardon peut y être vu comme un impératif moral (il faut pardonner, on doit pardonner). Mais si un mal a été commis, suis-je dans l'obligation de pardonner (par exemple en tant que descendant des victimes) les descendants des oppresseurs ? Si on parle de la question du pardon, c'est pour nous, êtres humains d'aujourd'hui. Ce qui pose beaucoup de difficultés: *« De quelle délégation un homme politique en fonction, le chef actuel d'une communauté religieuse peuvent-ils se prévaloir pour demander pardon à des victimes dont, au reste, ils ne sont pas l'agresseur personnel, et qui elles-mêmes n'ont pas personnellement souffert du tort visé ? »*. Est-ce que je dois pardonner à la place de l'autre ? Cela pose trois questions sur le plan politique.

**Mémoire et pardon.** La mémoire est la faculté dont nous disposons pour conserver les faits passés ou pour les

rappeler. Pour entrer dans une démarche de pardon, il faut que la victime autant que le coupable se souviennent du mal subi ou commis. Associer la mémoire au pardon, c'est accepter de rouvrir la mémoire pour puiser dans notre passé commun, ce qui nous lie et nous délie. Selon Ricœur, le pardon est une réponse à l'inévitable douleur des souvenirs, puisque la mémoire a pour fonction de conserver les blessures et les injustices du passé. En ce sens, la mémoire et le pardon ont en commun de permettre de se souvenir du crime et de ceux qui sont morts de la mort inventée par l'homme. Si le pardon libère la mémoire du poids insurmontable de la faute passée, la mémoire en retour est libérée pour ce grand projet. C'est ce qui fait dire à Ricœur que «*le pardon donne un futur à la mémoire*».

**Pardon et histoire.** «*Le pardon permet de revisiter et de raconter autrement les histoires du passé*» : parler du pardon, c'est rouvrir le passé pour ensuite réinterpréter en vue d'influencer notre présent et se tourner vers l'avenir. Il est donc impossible de penser le pardon sans visiter le terrain de l'histoire. Dans l'histoire, le pardon joue un rôle crucial dans la réconciliation des peuples et des communautés après les conflits.

**Pardon et oubli.** Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur met en lumière les processus de pardon collectif pour dépasser les blessures historiques et construire une paix durable. Mais «*quelle sorte d'oubli mériterait d'être tenue pour une trace du pardon ?*». Si l'oubli signifie que l'on ne se souvient pas d'une chose ou d'un événement, la mémoire de son côté renvoie à l'aptitude à se souvenir d'un événement passé. Mettre en rapport le pardon avec l'oubli oblige de poser un certain nombre de questions: peut-on pardonner sans rien effacer ?; est-il possible de pardonner sans se souvenir de la faute commise ?... L'enjeu ici est de ne pas cultiver la mémoire de façon morbide ni de tomber dans la tentation de tout oublier. Pardonner, ce n'est ni tomber dans un oubli

systematique ni dans l'extrême inverse.

Le pardon est à mes yeux l'aboutissement d'un travail au niveau de mémoire et de l'histoire, qui s'effectue par la reconnaissance et l'acceptation de ce qui s'est passé, sans chercher à l'oublier. Le pardon sociopolitique doit être perçu comme une excuse pour l'oubli ou pour l'effacement de la mémoire des victimes, il doit être un acte qui respecte la mémoire et la dignité des victimes. Le pardon sociopolitique ne vise pas à effacer le passé ni à nier ou oublier le mal commis ou subi, il est la reconnaissance de ce qui a été.

## **Aspect négatif et aspect positif (cas de l'Afrique du Sud)**

Les objectifs de la commission Vérité et Réconciliation étaient de collecter les témoignages, consoler les offensés, indemniser les victimes et amnistier ceux qui avouaient avoir commis des crimes politiques. D'après Sophie Pons, citée par Ricœur, cette commission accomplit ses objectifs au moyen de trois comités:

Le premier **comité sur la violation des droits de l'homme** devait établir la nature, la cause et l'ampleur des abus commis entre 1960 et 1994. Il devait rassembler toutes les informations pouvant aider les victimes et les bourreaux à tourner la page. En témoignant, en racontant, on est déjà dans la perspective d'un pardon qui nous invite à revisiter le passé pour voir le mal qui a été commis.

Le deuxième **comité sur l'amnistie** devait examiner les demandes de pardon à la condition d'aveux complets prouvant la motivation politique des actes incriminés. Il n'avait pas seulement vocation à rétablir la vérité mais aussi à promouvoir la réconciliation entre les Sud-Africains, entre Noirs et Blancs.

Le troisième **comité sur la réparation et la réhabilitation**

avait pour mission d'identifier les victimes et d'étudier leurs plaintes en vue d'indemnisation, d'aide matérielle et de soutien psychologique. Mais en raison des grandes difficultés financières de l'État sud-africain et du programme de reconstruction qui grevait le budget, ces réparations n'ont malheureusement pas pu s'effectuer. L'archevêque anglican Desmond Tutu (les Églises ont joué un rôle important pour aider les parties antagonistes à trouver une solution). a préféré parler de *réparation* plutôt que de *compensation*. Car selon lui, la compensation laissait croire qu'on pouvait quantifier la souffrance. Comme tout à l'heure avec la métaphore du papier plié, on ne peut pas quantifier la souffrance, le mal commis. Ce comité devait en tout cas évaluer la gravité des crimes commis et réfléchir à comment réparer l'irréparable.

Les enjeux du pardon sociopolitique dans le cas sud-africain sont donc des enjeux éthiques puisque dans le jugement éthique du pardon, une tension se crée entre les aspects positifs et négatifs.

**Aspects négatifs.** Le pardon court le risque d'être instrumentalisé par des autorités politiques ou religieuses : si quelqu'un avoue une faute, n'est-ce pas pour éviter de passer devant la justice ? Pour Ricœur, les accusés auraient avoué pour ne pas aller au procès. Il s'agit donc d'un stratagème en vue de demander et d'obtenir une amnistie libératoire de toute poursuite judiciaire et de toute condamnation pénale. La justice est en ce sens sacrifiée au nom de la réconciliation. Desmond Tutu du côté religieux et Nelson Mandela du côté politique essaient d'apporter une perspective de réconciliation car les Sud-Africains étaient divisés à cause des terribles conditions historiques et des préjugés entre Noirs et Blancs. La psychologue Karin Muller a écrit au sujet de l'aveu et du repentir des coupables que «*les victimes ont le droit de refuser de pardonner car il est temps de réhabiliter la victime face à son boureau*». En se

demandant: «*Quel mot de réconfort, quelle compensation offre la Commission à tous ceux qui ont souffert ?*». Contrairement aux deux premiers comités, le troisième n'a pas atteint son objectif: il n'y a pas eu réhabilitation ni compensation par rapport aux crimes qui avaient été commis.

**Aspects positifs.** En dépit de cette difficulté, l'expérience de la Commission Vérité et Réconciliation a servi à construire la paix sociale en Afrique du Sud avec un pardon comme geste symbolique de réparation. La Commission a offert un espace public à la plainte et au récit des souffrances et suscité une catharsis partagée. La notion de catharsis renvoie à la dimension thérapeutique et politique du pardon mobilisée par la Commission. En racontant ce qui s'était passé, les victimes ont reçu une écoute nationale qui a pu apaiser leurs souffrances et leurs traumatismes. Cela a apporté des résultats sur les plans psychologique et thérapeutique. Au niveau politique, la Commission a permis de créer un gouvernement d'union nationale. Lorsque Mandela est arrivé au pouvoir, l'Afrique du Sud était encore blessée par des décennies d'apathie. Pour apaiser les esprits, Nelson Mandela a fait le choix du pardon pour éviter un bain de sang et une guerre civile, de l'accord entre l'ANC (noire) et le Parti national (blanc) pour éviter beaucoup plus de crimes. Au niveau sociopolitique, la Commission a été très utile en contribuant à recréer du lien social national et en facilitant la formation d'un gouvernement partagé entre Noirs et Blancs. Desmond Tutu a initié la démarche de pardon avec sincérité et a même écrit un livre intitulé *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*.

## **Usage du pardon (cas du massacre des Haïtiens en 1937 en République Dominicaine)**

En travaillant sur la question du pardon chez Paul Ricœur, j'ai rencontré cet événement tragique de l'histoire

contemporaine d'Haïti: du 2 au 8 octobre 1937, plus de 20000 Haïtiens et Dominicains d'origine haïtienne ont été massacrés par l'armée et la police dominicaine sous le régime de Trujillo. En 2007, la question du pardon été soulevée lors d'une messe solennelle à l'occasion de la fête patronale de la paroisse de Dajabón, proche de la frontière haïtienne. Dans son homélie, l'évêque Diómedes Espinal de León a déclaré au nom de l'Église catholique dominicaine que le peuple dominicain devait demander pardon au peuple haïtien pour le massacre de 1937. Comme le pape Jean-Paul II lorsqu'il avait demandé pardon au peuple juif.

Mais est-ce que l'on peut demander pardon au nom d'un peuple ? Est-ce que l'on peut pardonner à la place de l'autre ? Un autre prélat dominicain, l'archevêque Nicolas de Jesús López Rodríguez, a déclaré lui que le peuple dominicain n'avait pas à demander pardon au peuple haïtien pour le massacre de 1937 parce que le responsable de ce massacre était Trujillo, qui était mort et enterré. Pour lui, cela datait de plus de 70 ans et le peuple dominicain n'en était aucunement responsable: *«C'est à Trujillo (qui fut un criminel) qu'il faut demander des comptes»*.

Il y a une tension entre la position d'Espinal de León et celle de López Rodríguez. Qui a raison ? Que faut-il faire ? L'Église catholique dominicaine reste divisée sur cette question: un groupe plaide en faveur d'une demande de pardon, un autre groupe pense que ce n'est pas à eux de demander pardon au peuple haïtien. Dans un tel contexte, ce représentant religieux peut-il demander pardon à titre individuel au nom d'une communauté ou au nom du peuple dominicain ? Je ne le pense pas car les descendants des coupables ne sont pas responsables du massacre perpétré contre les Haïtiens, et les Haïtiens en tant que descendants des victimes ne peuvent octroyer le pardon demandé. Pourtant, ce geste individuel de demande de pardon peut être utile pour améliorer les relations inter-étatiques entre ces deux pays

qui partagent la même île. Ce geste symbolique de pardon est une forme d'appel à la cohésion sociale: en agissant ainsi, ce prélat dominicain a pris conscience de l'ampleur du mal commis en 1937 par les dirigeants de son pays. Même s'il n'est pas responsable, il est pourtant concerné en tant que citoyen dominicain. On peut ressentir de la culpabilité sans pour autant être coupable du crime qui a été commis. Le philosophe Karl Jaspers l'a très bien expliqué dans *La culpabilité allemande*.

## Conclusion

Je soutiens que le pardon sociopolitique peut être un dispositif nécessaire pour construire la paix dans les relations inter-humaines et inter-étatiques. La demande officielle de pardon par un chef d'État (sous la forme d'excuses, d'acte de repentance ou de contrition) me paraît nécessaire pour marquer que cet État se détache définitivement de ses crimes et permettre à une société de s'affranchir des tabous et s'engager dans la construction d'une mémoire collective, ciment du vouloir vivre ensemble. Par contre, le pardon sociopolitique ne doit pas être une simple parole, il doit être accompagné par des actes concrets qui essaient de réparer l'irréparable. Dans son livre *Peut-on réparer l'histoire ?*, Antoine Garapon parle de trois formes essentielles de réparation:

**La réparation symbolique** cherche à dépasser un événement historique par un geste qui exprime le remord qu'en éprouvent les auteurs, et leur engagement à ne pas le répéter. On ne peut pas parler de pardon sans cela: il faut qu'il y ait de la repentance, du remord et la promesse qu'on ne va plus recommencer. La repentance se manifeste par un acte public de contrition: ériger par exemple des monuments à la mémoire de la communauté des victimes. C'est un geste symbolique et concret qu'on pourrait mettre en avant quand on parle de la

question du pardon sociopolitique.

**La réparation politique** cherche des moyens concrets pour éliminer définitivement les traces d'injustice historique toujours présentes dans certaines populations.

**La réparation matérielle** se fait sous forme d'indemnisation. Sans argent, peut-on parler de la question du pardon ? Car après les excuses, qu'est-ce qu'on fait ? L'un des plus anciens usages du terme *pardon* est associé à l'annulation des dettes financières. Ce pardon qui est au sens propre *remise de dette* permet et marque la reprise de relations diplomatiques pacifiées. Le fait de demander pardon ou accorder son pardon au sens économique originaire (mais pas seulement) est un premier pas vers la paix, une condition *sine qua non* et un préalable nécessaire à celle-ci. C'est à juste titre qu'Enzo Bianchi, un prêtre catholique, dit que le pardon peut s'exercer par la remise de la dette des pays pauvres, condition d'un développement économique.

Dans un monde de plus en plus complexe où les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité mais se multiplieront et s'approfondiront, le pardon sociopolitique est un élément nécessaire pour construire la paix entre les humains dans les relations inter-personnelles ou inter-étatiques. Envisager le pardon comme une pratique sociale et politique, c'est déclarer que l'idée de pardon a des implications dans les «*affaires humaines*» comme disait la philosophe Hannah Arendt. Bien que le pardon ne soit pas une catégorie politique chez Ricœur et qu'il ne puisse être porté par des institutions, on ne peut pourtant nier son rôle dans la restauration de l'équilibre social: les gestes symboliques de demande de pardon de représentants d'institutions politiques ou religieuses pourraient contribuer à construire la paix entre les humains.

# Les Jeudis du Défap, 2ème session : le pardon chez Paul Ricœur – Le replay

Pour la deuxième des 3 conférences des « Jeudis du Défap » en 2024, le pasteur et docteur Robert Louinor était notre invité. Découvrez le replay de ce webinaire qui avait pour thème : « Le pardon chez Paul Ricœur : une proposition de construction socio-politique de la paix ».

The banner features a teal background with a white desk lamp and a laptop. In the top left corner, there is a logo for 'Service protestant de mission Défap'. The main text is centered and framed by a white border. A circular portrait of Robert Louinor is positioned in the lower center. To the right, a list of event details is provided. At the bottom left, the website URL is listed. At the bottom right, there is information about the next event.

Service protestant de mission  
Défap

JEUDI, 5 SEPTEMBRE 2024

## Les Jeudis du Défap

AVEC ROBERT LOUINOR

**LE PARDON CHEZ PAUL RICŒUR :**  
*une proposition de construction socio-politique de la paix*

- 18h30 - 19h30  
Présentation et conférence
- 19h30 - 20h  
Débat et questions-réponses

[www.defap.fr](http://www.defap.fr)



**PROCHAIN RDV :** Le 5 décembre 2024  
Théologie interculturelle et inter-culturalité dans l'Eglise

Cette deuxième conférence des « Jeudis du Défap » qui s'est tenue le 5 septembre dernier a été présidée par le pasteur Jean Pierre Anzala, avec comme invité le pasteur Robert Louinor.

## Qui est Robert Louinor ?

Pasteur et théologien haïtien, Robert Louinor est titulaire d'un doctorat en théologie à l'Institut Protestant de Théologie (IPT) de Paris. Arrivé en France en 2014 dans le cadre d'une bourse d'études du Défap, il s'est rapidement distingué par son engagement académique et ecclésial.

Après un Master II en théologie obtenu en 2017, il a également effectué un Master en philosophie à l'Université Paris VIII en 2018. Sous la direction du professeur Olivier Abel, il a soutenu avec succès sa thèse intitulée « **Le pardon chez Paul Ricoeur : une proposition socio-politique de la paix** » le 16 janvier 2023. Ce travail de recherche explore les dimensions philosophiques et théologiques du pardon selon Paul Ricoeur, en particulier dans le cadre de la construction de la paix sociale et politique, un thème qui suscite l'intérêt des chercheurs et des communautés religieuses.

Parallèlement à ses études doctorales, Robert Louinor a activement participé à la vie ecclésiale dans plusieurs paroisses de l'Église Protestante Unie de France (EPUdF). Il a servi dans la paroisse luthérienne de Saint Paul à Paris (18ème arrondissement), la paroisse de la Réconciliation à Suresnes (Hauts-de-Seine), ainsi qu'à l'Église locale de Meudon en région parisienne. Ces expériences ont renforcé son engagement pastoral et sa compréhension des besoins spirituels et sociaux des communautés locales.

Depuis le 1er juillet 2023, Robert Louinor exerce comme pasteur proposant pour la deuxième année à l'Église Protestante Unie de France à Creil, dans l'Oise, où il continue de servir avec passion et dévouement. Ses conférences et enseignements, imprégnés de sa riche formation théologique et philosophique, apportent des réflexions profondes sur des thèmes tels que le pardon, la paix et la justice sociale.

En dehors de toutes ces activités, il a également fondé une

école en Haïti pour les enfants en difficulté. Cette école compte un peu plus de 130 élèves, et est disposée à recevoir du soutien pour ces enfants.





©Robert Louinor pendant sa conférence le 5 septembre

## **Pourquoi cette thématique ?**

*« C'est par rapport à mon parcours en France. En Haïti, on a l'habitude de réciter – comme en France – le « Notre Père » tous les dimanches (la question du pardon). Je ne m'attendais pas à ce qu'il y ait d'autres philosophes qui parlent d'une question, d'une thématique religieuse. En arrivant en France, spécialement à l'Université Vincennes-Saint-Denis, dans un cours titré « Mémoire et démocratie », le professeur a essayé d'aborder cette question du pardon en mobilisant certains philosophes comme Vladimir Jankélévitch, la philosophe Hannah Arendt, Jacques Derrida et le professeur Olivier Abel. Je me suis posé la question « Pourquoi nous, à l'Église, nous récitons le « Notre Père », mais dans une perspective liturgique, pourquoi nous n'avons pas l'habitude d'aborder cette question – la question du pardon – dans une autre*

perspective, c'est-à-dire une perspective sociale et politique ? » *C'est à partir de 2015 que j'ai commencé à travailler sur cette thématique, le pardon dans une perspective socio-politique.* » **Robert Louinor**

Dans ses œuvres, Paul Ricœur aborde des thèmes en rapport avec la théologie. Peut-on le considérer comme un philosophe chrétien ? Y a-t-il un lien existant entre justice et pardon et comment Ricœur le développe dans ses travaux philosophiques ? Peut-on parler du pardon quand les victimes et les bourreaux ne sont plus là pour le faire ? Si le pardon sociopolitique invite à revisiter les histoires d'un passé traumatique dans le but de construire la paix, n'y a-t-il pas un risque de semer le feu sur des sujets sensibles dans les relations interhumaines ou interétatiques ? Comment vivre en Église le concept de pardon sociopolitique ?

Voici quelques questions qui ont permis à notre orateur de construire son propos et de nous tenir en haleine pendant cette heure riche en réflexion. Ci-dessous le replay de la webconférence.

Une [bibliographie](#) établie par le service [Bibliothèque et documentation du Défap](#) pour ce webinaire est également disponible.

## **Le prochain et dernier webinaire en décembre**

- **Le jeudi 5 décembre 2024** : « *Théologie interculturelle et interculturalité dans l'Église* ».  
Intervenant : Professeur Gilles VIDAL
-

# «PM» lance sa newsletter sur l'actualité de la missiologie

Perspectives Missionnaires, qui publie depuis 2022 les « Cahiers d'études missiologiques et interculturelles » de Foi & Vie, vise à diffuser quatre fois par an des nouvelles sur tout ce qui fait l'actualité de la missiologie : rencontres, colloques, cours, publications...



Il ne suffit pas de vouloir témoigner ; encore faut-il savoir à qui l'on s'adresse. Et comment entamer un dialogue. C'est l'un des grands défis de la mission aujourd'hui, dans un monde changeant, travaillé par une mondialisation qui érige souvent plus de murs qu'elle n'abat de frontières. Quels mots pour la mission au XXIème siècle ? Quelles relations entre mission,

évangélisation, action sociale ? Comment tenir compte du contexte de chacun, de sa culture et de son histoire ? La mission est-elle la même au loin et au près ? Quel rôle pour les Églises et quelle place pour les organismes missionnaires ? Peut-on être en mission ensemble, ou les Églises sont-elles condamnées à la concurrence ? Comment intégrer des thématiques comme la sauvegarde de la création, la place des femmes, les discriminations, la parole des Églises dans l'espace public ?

La mission a besoin de lieux de débats et d'espaces de réflexion. C'est le rôle que joue depuis plus de quarante ans *Perspectives missionnaires*.

### [Retrouvez la première newsletter de PM](#)

À l'origine, c'était une revue, née en 1981 dans la mouvance évangélique, à une époque de remise en question des modèles missionnaires. Elle s'est ensuite élargie aux différents acteurs francophones de la mission dans le monde protestant et avec une ouverture œcuménique. Longtemps, elle est restée la seule et unique revue de missiologie protestante dans l'espace francophone. Elle est gérée depuis des années par une association indépendante qui s'appuie sur plusieurs organismes de mission de Suisse et de France (DM-échange et mission, et le Défap, avec lesquels elle entretient des partenariats étroits), ainsi que, depuis fin 2017, la Cevaa. Son président, Jean-François Zorn, est un ancien du Défap ; Claire-Lise Lombard, qui en est vice-présidente, est responsable de la bibliothèque du Défap ; son trésorier, Étienne Roulet, est l'ancien président de DM, l'équivalent suisse du Défap pour la Suisse romande.

## **Avis aux chercheurs, spécialistes ou curieux**

De 1981 à 2022, « PM » a publié de manière indépendante. Au bout d'une quarantaine d'années et après plus de quatre-vingt-deux numéros parus, elle a rejoint *Foi & Vie* dont elle publie désormais les « Cahiers d'études missiologiques et interculturelles ». Deux premiers cahiers sont disponibles sur

le site de *Foi & Vie* :

- « Prosélytismes ... au pluriel ! »
- « Chrétiens d'Orient : entre précarité et espérance »

Mais « PM » poursuit par ailleurs ses activités, comme en témoigne sa participation à un colloque qui aura lieu du 26 au 29 juin au Défap et à l'IPT (Institut protestant de théologie) sur le thème « Mission : le sens des mots », et réunit de nombreux partenaires dont l'AFOM (Association francophone œcuménique de missiologie), l'ICP (Institut catholique de Paris), *Foi & Vie*... Elle a également lancé une newsletter spécialisée sur la missiologie qui doit faire le point quatre fois par an sur l'actualité des rencontres, colloques, cours ou publications dans ce domaine.

Vous pouvez [retrouver ici la première newsletter](#). Au menu : colloque de l'IPT et du Défap, les prochaines rencontres de Pomeyrol et les Jeudis du Défap, l'Action Commune de la Cevaa et la prochaine session de formation à la théologie interculturelle qui se prépare à l'Institut de Bossey...