« La place de l'imaginaire dans la théologie de la reconstruction » : le texte intégral du webinaire

Retranscription intégrale de la conférence d'Elom Komivi Alagbo lors des « Jeudis du Défap » de mai dernier sur « l'imaginaire et la théologie de la reconstruction ». La retranscription a été faite en partenariat et diffusée simultanément par Forum protestant, et par l'hebdomadaire Réforme.



Certaines personnes se retrouvent au Défap pour y suivre les conférences

Jean-Pierre Anzala : D'abord merci au pasteur et docteur Elom Alagbo de nous accorder ce moment. Je vous présente : vous êtes pasteur de l'Église évangélique presbytérienne du Togo. Après avoir soutenu au Cameroun une thèse sur La théologie de la reconstruction de Kä Mana et ses implications pour le Togo, vous êtes depuis cette année docteur en théologie et professeur de théologie systématique et théologie africaine à l'Université protestante d'Afrique de l'Ouest (UPAO), Campus d'Atakpamé (Togo). Vous vous intéressez à la christologie africaine et menez donc des recherches sur la question de l'imaginaire social et de la reconstruction africaine. Vous avez publié un article intitulé Les titres christologiques dans la théologie africaine et leur implication. Vous nous invitez ce soir à réfléchir sur cette question de la reconstruction africaine sous l'angle de l'imaginaire social africain. Beaucoup de questions bien sûr sont derrière cette problématique et je vous demanderai ce qu'on doit entendre par imaginaire social africain, comment la théologie de la reconstruction aborde-t-elle la question de cet imaginaire social africain, comment mettre cet imaginaire social africain au service de la reconstruction de l'Afrique, quels sont les défis de l'Église dans cette dynamique de reconstruction de l'Afrique ? … Autant de questions que vous nous invitez à examiner dans cette conférence

Elom Komivi Alagbo. Pour ce jeudi du Defap, notre partage, notre réflexion porte sur la place de l'imaginaire dans la théologie de la reconstruction. Le propos dans ce développement se structure en trois strates.

- La première passe en revue le concept imaginaire et ses différentes fonctions.
- La deuxième aborde la théologie de la reconstruction dans la perspective de voir comment la question de l'imaginaire est au cœur de cette dernière.
- La troisième traite des stratégies de reconstruction de nos pays sur la base de notre imaginaire et les défis de

l’Église liés à cette dynamique.

1. L’imaginaire et ses fonctions

Qu’entendons-nous par l’imaginaire ?

D’entrée de jeu, signalons l’existence de deux types d’imaginaire :

- l’imaginaire social ou collectif lié à une société
- et l’imaginaire radical ou l’imagination radicale liés à un individu.

Cependant, dans ce développement, nous allons plus nous concentrer sur l’imaginaire social ou collectif.

- Pour **Cornelius Castoriadis**, l’imaginaire social est cette faculté, cette capacité originaire qu’a une société de créer des formes, des images ; cette capacité de mise en forme à partir de laquelle se développent les facultés de perception et de pensée (1).
- Pour **Gilbert Durand**, l’imaginaire social est la sphère mentale dans laquelle un individu ou une société imaginent, inventent et projettent leur destinée comme un trajet global d’humanité (2).
- Pour **Kä Mana**, c’est la sphère mentale, la dynamique de l’esprit qu’embrassent les représentations, les croyances de fond, les mythes, les aspirations, les rêves, les quêtes, les utopies, les référentiels essentiels et les visions d’une société. C’est la sphère mentale d’une collectivité dans ses dynamiques vitales (3), le chemin sur lequel une société cisèle ou travaille minutieusement son image et module toutes les vibrations de ses espérances (4).
- Pour **Pierre Popovic**, c’est l’élément qui permet à une société d’appréhender, de donner sens à la réalité qu’elle vit (5).

Si donc l'imaginaire donne sens à la réalité, on comprend qu'on ne peut en aucun cas opposer l'imaginaire à la réalité.

De ces auteurs, il ressort que l'imaginaire d'une société est la mémoire de cette dernière, la sphère mentale, l'élément immatériel ou le logiciel qui permet à une société de se comprendre et d'imaginer son existence (6). C'est le répertoire des représentations, des croyances de fond, des mythes, des aspirations, des rêves, des quêtes, des utopies, des référentiels essentiels et des visions qui gouvernent les actions, les pratiques d'une société. Autrement dit, c'est l'ensemble des significations immanentes aux pratiques, qui en règlent l'exercice. Bref, l'imaginaire social est l'être d'une société. Cet élément qui fait d'une société un collectif anonyme, qui dépasse la somme des individus qui la composent (7). De cet essai de définition se dessinent en filigrane les fonctions de l'imaginaire social.

Les fonctions de l'imaginaire social

Selon ces philosophes, l'imaginaire social, dans un premier temps, a un rôle instituant (8). Il est la source des institutions d'une société. Il donne sens aux institutions qu'il institue par sa capacité de symbolisation, cette faculté qui permet à une société de *«voir dans une chose ce qu'elle n'est pas et, (…) la voir autre qu'elle n'est»* (9). Ceci, au travers de la création d'un univers de significations imaginaires sociales. Si on prend par exemple: la notion de famille (10), c'est une institution, un signifié imaginaire porteur de significations imaginaires qui définissent une donnée ou donne sens à une réalité de la société.

Par ses significations imaginaires, l'imaginaire social permet à une société de donner des réponses à un certain nombre de questions essentielles et incontournables (11). Ces questions sont liées à son identité, son rapport au monde et ce qu'elle

définit comme monde ainsi que des questions liées à la finalité qu'elle se donne. Des questions telles que: *«Qui sommes-nous comme collectivité ?, Que sommes-nous, les uns pour les autres ?, Où et dans quoi sommes-nous ?, Que voulons-nous, que désirons nous, qu'est ce qui nous manque ?»* (12). L'imaginaire donne réponse à ces questions, forme un collectif et en fait une société.

Selon Taylor et Castoriadis, sans ces réponses à ces questions, on ne peut parler de monde humain, ni de société et de culture. Ces deux auteurs précisent qu'il ne s'agit pas des questions et des réponses posées explicitement. Par son imaginaire social, toute société fait émerger des réponses de fait à ces questions dans sa vie, dans son activité (13). C'est donc dans le faire de chaque société qu'apparaissent comme sens incarné les réponses à ces questions liées à son existence, à ce que la société comprend comme monde.

L'imaginaire social, au travers donc de la création des signifiés imaginaires (qui sont en même temps des institutions de la société) assortis des significations imaginaires, fait tenir la société comme un tout, définit l'identité des individus et des choses, donne un sens à tout ce qui est dans la société et hors de celle-ci, fonde et oriente le faire de toute société et fournit une réponse aux questions fondamentales que toute la société se pose. Bref, l'imaginaire social fait émerger, donne sens et unit les institutions d'une société. C'est l'être de la société qui, au travers de ses significations imaginaires sociales, fournit à l'individu non seulement un monde sensé, mais aussi le structure et norme son comportement (14). Par conséquent, *«l'individu n'est pas le fruit de la nature, mais (…), il est création et institution sociale»* (15). Ce qui nous amène à une autre fonction de l'imaginaire social qu'est la socialisation ou la création de l'individu.

La socialisation de l'individu

Paul Ricœur, dans son ouvrage intitulé *De l'interprétation, Essai sur Freud*, démontre que l'imaginaire social crée l'individu dans ce sens qu'il fait passer l'Homme de son état primaire (caractérisé par l'a-rationalité et l'asociabilité) à un état secondaire caractérisé par la rationalité, la créativité, la novation (16). C'est par l'acte de sublimation (17) que l'imaginaire social fait de l'Homme un individu social. En effet, c'est par l'imposition des significations imaginaires sociales que l'imaginaire radical (qui fait partie de l'individu et est lié à lui) perd sa toute-puissance permettant ainsi à l'Homme de devenir un animal raisonnable et socialisé (18). Par l'éducation, l'homme passe à l'acte de sublimation en remplaçant l'objet initial de sa pulsion par des objets sociaux (19) (signifiés et signifiations imaginaires, institutions de la société). Ainsi le sujet, qui n'éprouvait du plaisir que pour ses propres représentations, devient un individu social qui

«peut éprouver du plaisir à fabriquer un objet, à parler avec d'autres, à entendre un récit ou un chant, à regarder une peinture, à démontrer un théorème ou à acquérir un savoir ; aussi, à apprendre que les autres ont une bonne opinion de lui et même à penser qu'il a bien agi» (20).

Par l'acte de sublimation, l'individu s'ouvre au monde symbolique (21) de la société et intériorise les significations imaginaires sociales instituées. L'individu est de ce fait fabriqué dans et par la société, et incarne les institutions et leurs significations imaginaires. Et c'est par le biais de l'éducation que l'imaginaire social impose ses propres significations à l'imaginaire radical en vue de faire émerger sa capacité de création, de novation et de socialisation. Dans ce processus, deux éléments sont absolument essentiels pour qu'il y ait possibilité de socialisation de l'individu: la culture et le langage qui ne sont qu'un ensemble d'institutions et de significations

imaginaires.

Il est capital de souligner que l'imaginaire social donne la capacité à la société de s'ouvrir à d'autres sociétés en intégrant dans sa symbolique (ou dans son répertoire de significations imaginaires sociales) les significations imaginaires de celles-ci. Cela permet à toute société d'enrichir sa symbolique avec de nouvelles significations imaginaires (22). Cependant, lorsque cette ouverture est faite par violence, par imposition, l'on assiste à une socialisation ratée des individus et à des distorsions cognitives au sein de la société qui sont une conséquence d'un *mauvais formatage de l'imaginaire social* pour faire usage de l'expression de Kä Mana. Pour qu'un individu ou une société s'ouvre aux institutions et aux significations imaginaires d'une autre société, l'individu ou la société doit être capable d'intégrer dans sa symbolique ces éléments en se familiarisant avec, tout en se décentrant relativement de ses propres significations imaginaires sociales et institutions pour se centrer sur celles d'une autre société (23). Lorsque ce n'est pas fait dans cette dynamique, il y a violence, choc et imaginaire déstructuré, ce qui pose des problèmes énormes à cette société.

Au demeurant, de ces fonctions assumées par l'imaginaire social, il est raisonnable de soutenir que l'imaginaire social est un élément fondateur de l'humain et de la société. Il fait émerger chez l'Homme et dans la société l'élément immatériel qui prédispose et conditionne leur fonctionnement. Il permet à la société d'être sensée et de s'organiser. Il joue deux rôles:

le premier consiste à instituer les institutions de la société et donne un sens à sa réalité;

le deuxième tente de créer les individus, d'en faire des personnes sensées et douées de raisonnement, capables de créer et d'innover.

Autrement dit, il tisse en toile de fond la conduite de l’action humaine et oriente l’existence humaine. Il est de ce fait une évidence qu’un imaginaire social mal formaté ne peut donner lieu qu’à une société pathologique et a-sensée.



Phase des questions/réponses

2. La théologie de la reconstruction

La théologie de la reconstruction est un courant de la théologie africaine, une réflexion qui éveille les consciences en mobilisant les énergies spirituelles, les valeurs éthiques et sociales prônées par les forces vives de l’Afrique pour travailler à la reconstruction de l’Afrique face à la crise multisectorielle qui la paralyse. Pour les tenants de cette théologie, il est tout à fait clair que Jésus, dans son ministère public, était activement impliqué dans la

reconstruction des individus et de leurs communautés. Pour ces derniers, le livre de Néhémie et le sermon de Jésus-Christ sur la montagne (Matthieu 5,4-10) sont des textes bibliques de base pour la reconstruction (24).

Après cet essai de définition, soulignons qu'il n'est pas question pour nous de procéder à une présentation globale de la théologie de la reconstruction. Nous allons plus nous pencher sur la théologie de la reconstruction prônée par Kä Mana. Ce choix est motivé par le fait que parmi les tenants de la théologie africaine de la reconstruction, seul Kä Mana aborde la question de la reconstruction sous l'angle du concept de l'imaginaire social. La raison de ce choix étant donnée, il s'agira pour nous de ressortir les grandes articulations liées à comment la question de l'imaginaire social est abordée dans cette théologie de la reconstruction. Et voir comment cette théologie met l'imaginaire au service de la reconstruction de nos pays africains.

Les grandes articulations de la théologie de la reconstruction

Le concept de l'imaginaire social occupe une place de choix dans la théologie prônée par Kä Mana. En effet, pour Kä Mana, les crises multisectorielles qui assaillent le continent africain sont la conséquence d'une crise plus profonde: celle de l'imaginaire social négro-africain. Cette crise est une résultante du passé douloureux qu'a connu le continent africain en général et l'Afrique noire en particulier. La traite négrière, l'impérialisme, le colonialisme assortis de sa politique de table rase, sont des évènements historiques qui caractérisent la rencontre violente entre l'Afrique et l'Occident; une rencontre qui est à l'origine du mauvais formatage, de la déstructuration de l'imaginaire social négro-africain.

Kä Mana met en exergue ce mauvais formatage, cette déstructuration au travers de certaines réalités observées et observables sur le continent africain. Des réalités qui, selon Hannah Arendt, sont des symptômes, des preuves d'un imaginaire social malade ou déstructuré.

Il s'agit d'abord de la **crise des fonctions de l'esprit** (pensée collective (25), volonté collective (26) et jugement collectif (27)) au sein de la société, qui est caractéristique d'un imaginaire malade.

Il s'agit ensuite des différents **mythes sociaux** que Kâ Mana observe au sein de la société africaine pour démontrer que l'imaginaire social africain est malade : l'Occident, l'identité culturelle, l'indépendance, le développement, la libération, la démocratie… Ces mythes sont des constructions imaginaires qui tiennent lieu de réponses à une situation ou à des questions que la société africaine s'est posée à un moment de son évolution (28). Ces signifiés imaginaires ou ces mythes qui devaient contribuer à l'évolution notable de la société africaine sont transformés en mythes dénués d'énergies capables de booster la transformation de la réalité africaine (29) du fait qu'ils sont portés par un imaginaire social négro-africain malade, déstructuré.

Il s'agit enfin d'une **historicité dépourvue de la relation fondamentale qu'un peuple entretient avec son passé, son présent et son avenir** (30). Or l'on sait avec Paul Ricœur que lorsqu'un peuple a du mal à mettre en dialogue son passé, son présent et son futur, cela veut dire qu'il y a un problème: son imaginaire social est malade (31). Dans notre thèse, nous avons cherché à voir si l'imaginaire social togolais est malade et nous avons trouvé un auteur (Komi Toulabo) qui démontre clairement que le peuple togolais a du mal avec son histoire. Pour lui, nous sommes incapables d'aller prendre dans notre passé les éléments nécessaires pour aborder notre présent et envisager notre avenir, construire notre imaginaire. Car lorsque nous parvenons à dialoguer avec notre

passé et notre identité culturelle, nous n'y cherchons que des éléments folkloriques. Cela perturbe le peuple togolais et fait que pour l'instant, nous évoluons d'échec en échec en matière de construction de notre cher pays

Ainsi se présentent les trois éléments qui caractérisent la structuration de l'imaginaire social négro-africain et que Kä Mana utilise dans toute sa théologie. Cette structuration qui est de l'ordre du mauvais formatage, n'est pas sans pathologies, à savoir: pathologies culturelle, politique, économique et sociale avec leur cortège de conséquences, comme l'émergence d'une culture dépourvue de valeurs nourricières et de spiritualité fécondatrice, l'effondrement de l'éducation (scolaire, familiale et religieuse, ce qui est flagrant au Togo) et de la culture du sens (32), la neutralisation de la capacité de penser ou l'absence de pensée pour reprendre l'expression de Fabien Eboussi Boulaga.

Face à un imaginaire social négro-africain déstructuré dont les pathologies et les conséquences caractérisent l'urgence de la reconstruction de l'Afrique pour des lendemains meilleurs, Kä Mana va proposer une restructuration de cet imaginaire social pour faire émerger des significations imaginaires et des individus capables de booster la reconstruction de l'Afrique. Pour lui, on ne peut pas reconstruire l'Afrique avec un imaginaire malade : pour réussir cette reconstruction, il faut d'abord guérir l'imaginaire malade africain et lui rendre la capacité d'institution et de socialisation. Sans l'imaginaire, on ne peut avoir des individus doués, capables de créer, de novation pour la reconstruction.

Pour une restructuration de l'imaginaire négro-africain

Chez Kä Mana, le salut apporté par Christ en Afrique commence par la restructuration de l'imaginaire social négro-africain.

Cette restructuration signifie premièrement libération ou déconstruction. Elle consiste à remettre en question et à rompre non seulement avec les structures du système colonial et néocolonial, mais aussi avec l'intériorisation de l'esprit de ces deux systèmes et de l'esprit d'infériorité que ces systèmes ont engendré dans le mental de l'être africian. Elle consiste aussi à libérer l'imaginaire de son univers mythologique qui le bloque dans sa capacité créatrice. Face à une telle tâche de libération ou de déconstruction, Kä Mana a recours à la théologie de la guérison holistique proposée par le théologien congolais Benoît Awazi Mbambi Kungua, qui s'est penché sur la question de comment nous pouvons guérir totalement l'être africain pour qu'il puisse occuper son rang dans le concert des nations. Face à un imaginaire social négro-africain déstructuré assorti des pathologies politiques, économiques, sociales, culturelles et religieuses, Mbambi Kungua, dans son ouvrage intitulé Le Dieu crucifié en Afrique (33), propose la guérison holistique avec recours aux principes ou valeurs spirituels et éthiques de la culture négro-africaine repensée. Ces valeurs devraient irriguer l'ensemble du corps social et fertiliser la conscience et l'intelligence africaines (34).

Cette restructuration signifie deuxièmement novation. Elle consiste à intégrer l'imaginaire social négro-africain libéré dans une nouvelle dynamique qui implique la création de soi et d'un monde nouveau. Bref, il s'agit d'amener cet imaginaire social à retrouver sa capacité de socialisation et son rôle instituant, de redynamiser ou revitaliser les rêves, les utopies, les visions glorieuses de soi en images positives que l'on peut se faire de son propre être, de sa propre destinée et de sa propre place dans le monde. Autrement dit, il est question pour le peuple africain de reprendre son souffle dans la mémoire de sa libération, de redonner sens à cette mémoire comme tradition créative et d'imaginer son avenir en s'appuyant sur sa capacité d'utopie et son pouvoir d'innovation, dans la fidélité aux aspirations les plus

profondes des aïeux.

Cette révolution nécessite une base, un moteur qui pourra lui donner une puissance, un élan pour surmonter le drame de la société africaine. Cette base peut être constituée des forces qui rêvent d'une nouvelle destinée africaine au travers de leurs œuvres. Des forces pensantes qui se fondent sur les racines historiques les plus profondes de l'Afrique et font appel à des référentiels éthiques, évangéliques et spirituels pour éveiller la conscience africaine, la responsabilité du peuple africain dans le processus de reconstruction de l'Afrique. À ces forces s'ajoutent également celles qui se révoltent contre l'ordre établi, celles qui prient de manière créative ou qui savent que la communion avec Dieu et l'ouverture à son souffle sont là pour améliorer et changer l'Afrique (35).

Les différents éléments de cette base ont l'obligation de conjuguer leurs efforts pour devenir, en plus de l'Église, le véritable moteur d'un nouvel imaginaire social négro-africain, à travers un travail culturel de fond pour donner du souffle aux utopies qui embrassent toutes les couches de la société africaine et amener les Africains et Africaines à faire d'eux-mêmes le centre de toute leur histoire, à se construire un nouveau discours sur leur pays en tenant compte de leur passé, de leur présent et de leur avenir.

Trois conséquences majeures de cette restructuration de l'imaginaire social négro-africain sont à envisager selon Kâ Mana:

la révolution de l'être de l'africain (36), c'est-à-dire l'être africain lui-même et de la réalité africaine vécue par cet être africain;

la révolution de l'historicité négro-africaine;

et la révolution des mythes de l'imaginaire social négro-africain.

Esquisse de stratégies pour la restructuration de l'imaginaire social négro-africain

De cette théorie de restructuration de l'imaginaire social négro-africain, une stratégie d'application ou des pistes d'application peuvent être envisagées pour la culture et l'éducation africaine. Ces éléments doivent être révolutionnés afin qu'ils puissent assumer efficacement la tâche qui leur incombe dans ce processus de restructuration.

Qu'entendons-nous par la révolution de la culture africaine ?

Révolutionner la culture africaine consiste à renouer, repenser et éclairer ladite culture (37) sur la base de l'Évangile en vue de son accomplissement. Ceci, dans le but de faire émerger une nouvelle culture sur la base des meilleures valeurs éthiques qui ont fondé l'humanité du peuple africain dans le passé. Dans cette logique, il est clair que renouer, repenser et éclairer son patrimoine culturel ancestral ou accomplir son patrimoine culturel ne doit pas s'inscrire dans une dynamique de folklorisme qui fait référence à un passé idyllique et charmeur.

Cette révolution de la culture pour restructurer l'imaginaire social négro-africain doit s'inscrire dans la perspective de revenir au meilleur suc éthique de la culture africaine, retrouver l'énergie positive des valeurs africaines et les enrichir par des significations imaginaires sociales venues d'ailleurs à la lumière de l'Évangile. Cela redonnera à la culture africaine un nouveau souffle pour une culture capable de faire émerger dans nos sociétés africaines un type de personnalité douée de créativité et d'inventivité pour maitriser tous les enjeux du présent et inventer une nouvelle destinée africaine. Bref, il s'agit de s'inscrire dans une

perspective de réinterprétation de la culture tout en s'ouvrant aux significations imaginaires sociales d'autres sociétés à l'aune de l'Évangile.

Cette révolution ou cette réinterprétation de la culture africaine aura pour but non seulement de mettre en valeur les meilleurs sucs éthiques qui ont fondé l'humanité de la société ancestrale africaine comme substance de la culture africaine, mais aussi d'annihiler les faiblesses de cette culture en vue de fournir des pistes ou des fondements pour une nouvelle culture africaine, pour la novation de l'imaginaire social négro-africain.

Qu'entendons-nous par la révolution de l'éducation africaine ?

La révolution de l'éducation doit porter sur les exigences de valeurs et de sens, sur les bases mêmes des croyances, des normes et des mentalités qu'il faut poser comme forme de l'esprit et énergies de culture et de civilisation dans l'éducation et la formation des hommes et des femmes au sein de la société africaine. Aussi cette révolution doit-elle porter sur l'organisation en matière éducative pour une œuvre d'envergure au plan de l'affirmation de soi du peuple africain. Ceci en vue de donner aux générations montantes les énergies de leur autoréalisation.

Il faudrait en marge de l'éducation en générale envisager la révolution de l'éducation chrétienne, puisque selon Guy Coq, le sacré ou la religion instaure au sein de la subjectivité une nécessité intérieure qui constitue une garantie contre l'errance de la volonté humaine. C'est donc une évidence qu'une société sans sacré est une société ébranlée. Dans ce sens, la religion donne à l'Homme par son éducation un socle sur lequel reposent les institutions qui rendent possible la société et permettent un solide essor aux civilisations (38).

Dans cette logique, les Églises en Afrique, au travers de leur

fonction éducatrice, doivent être en mesure d'amener le peuple africain à une spiritualité révolutionnée comme source d'éthique, en accord avec la raison et qui engage pour la reconstruction au service de la société.

En somme, l'éducation africaine révolutionnée doit être en mesure d'aboutir à une action dont la priorité sera de:

transmettre l'héritage culturel repensé et accompli ;

former les nouvelles générations montantes sur la base de la culture africaine accomplie, en vue d'en faire des hommes et des femmes, capables de s'ouvrir à d'autres significations et de créer de nouveaux savoirs afin d'être en phase avec les exigences du monde d'aujourd'hui tout en gardant une distance éthique ;

forger des Africains et Africaines qui vivent en fonction des attentes qui sont les leurs, des personnalités dynamiques capables de donner corps et espoir à l'Afrique ;

former des inventeurs du futur africain sur la base des besoins fondamentaux et attentes cruciales du peuple africain.

Conclusion

Que conclure ? On ne peut opposer l'imaginaire social à la réalité qui n'a de sens que grâce aux significations de l'imaginaire social. C'est dans cette dynamique que Kä Mana, au travers de la théologie de la reconstruction, va expliquer la réalité que vit le peuple africain au lendemain des indépendances. Une réalité due au mauvais formatage de l'imaginaire social négro-africain. Il propose donc une restructuration de l'imaginaire social africain pour une nouvelle réalité: celle d'une Afrique reconstruite et capable de se prendre en charge, au sein de laquelle le bonheur est

partagé. Cette restructuration signifie libération et novation et ne saurait advenir sans une révolution de la culture et de l'éducation en général en particulier chrétienne. Une éducation qui promeut une culture révolutionnée à l'aune de l'Évangile. Bref, une éducation et une culture révolutionnées qui redonnent souffle à l'imaginaire social africain pour la reconstruction de l'Afrique.

« Afropéanité et la transformation du christianisme en Europe » : le texte intégral du webinaire

Retrouvez la retranscription intégrale de la conférence de Jeanine Mukaminega, qui est intervenue lors des « Jeudis du Défap » du mois d'avril dernier, autour d'un concept nouveau, mais omniprésent « l'afropéanité ». La retranscription a été réalisée en partenariat et diffusée simultanément par Forum protestant, et par l'hebdomadaire Réforme.



Jeanine lors d’une conférence © Fiacat, Flickr

Jean-Pierre Anzala : Nous accueillons Jeanine Mukaminega qui est docteure en sciences bibliques et actuellement professeure d’Ancien Testament à la Faculté universitaire de théologie protestante à Bruxelles. Vous êtes aussi membre de l’équipe conceptrice et fondatrice du centre CARES (Center for Afro-European and Religious Studies) toujours à Bruxelles. Votre travail de recherche s’oriente vers l’exégèse biblique et une herméneutique critique dégagée d’une lecture eurocentrée. Vous avez publié plusieurs articles à ce sujet dont ‘Le prophétisme biblique et la diversité culturelle’ en 2023 dans les *Cahiers bibliques* de *Foi&Vie*. Vous avez aussi publié des livres dont en 2012 *Lettre aux immigrés de tous les temps, Réouverture de la Lettre aux exilés du prophète Jérémie* (L’Harmattan), et *Sur les traces du divin qui se dévoile, Lecture pluridisciplinaire d’un récit de vision et ses interprétations juives et chrétiennes* (Clé à Yaoundé). Vous étudiez aussi le concept

d’afropéanité qui nous réunit ce soir: son émergence, ses figures porteuses, son développement, sa diversification. Et surtout ses théories explicatives. Parmi les questions que l’on pourrait se poser: quelle est la genèse de ce concept, son développement, les vastes champs de recherche qu’il pourrait ouvrir, quel imaginaire nouveau pourrait-il susciter dans les relations entre l’Europe et l’Afrique ? Comment ce concept peut-il interroger les communautés chrétiennes ? L’afropéanité transforme-t-elle les dynamiques religieuses, ecclésiales et spirituelles ?

Jeanine Mukaminega : Merci Jean-Pierre. Si je peux corriger quelque chose: je ne suis pas ici comme spécialiste de l’afropéanité mais plutôt comme une chercheuse qui voudrait s’investir davantage dans la recherche concernant ce concept et les gens, le groupe de personnes que cela concerne. C’est un objet tellement complexe, interculturel, inter-personnel qu’on ne peut pas prétendre avoir une parole de spécialiste. Comme la formulation de la thématique le suggère, ma présentation se fait en deux temps ou deux axes :

- l’afropéanité comme concept (émergence, définition, évolution, promesses, ainsi que ses limites et les objections qui lui sont adressées); pour cette première partie, je reprends très largement l’*Afropea* de Léonora Miano.
- interroger cette afropéannité dans le cadre d’un christianisme européen dynamique (en forçant quelque peu le trait et en considèrant deux grandes familles de ce christianisme).

1. L’afropéanité, de quoi s’agit-il ?

Émergence

L’afropéanité est un concept émergent qui prend acte de

plusieurs phénomènes dans le vécu des Noirs européens :

- l'ascendance subsaharienne est réduite à son phénotype noir;
- l'héritage d'une mémoire polluée;
- un espace de socialisation minorisé et racialisé.

Il s'agit de l'histoire (c'est-à-dire de la colonisation), mais aussi de la traite négrière. Ce phénotype noir n'arrive pas à se départir de cette histoire qui poursuit toute personne évoluant sur le continent européen. Malgré leur phénotype visible partout, ces personnes sont paradoxalement invisibilisées. C'est un cas d'intersectionnalité si complexe que je ne saurais prétendre l'épuiser. Sans conteste, beaucoup d'aspects resteront inexplorés pas seulement dans cette présentation mais aussi dans les initiatives culturelles, les projets sociétaux sur la scène publique et dans le monde académique.

Le terme *afropéen* d'où découle la notion d'afropéanité est un néologisme qui prend ses racines dans le mot *Afropea* introduit au début des années 1990 par le musicien David Byrne dans la série d'albums *Adventures in Afropea* qu'il publie sur son label de musiques du monde *Luaka Bop*. *Afropea* y est considéré comme un continent musical et culinaire virtuel où, du fait de leur rencontre, *«les irrémédiables altérations subies par les cultures africaines et européennes peuvent faire entendre leur sonorité»* (Léonora Miano). David Byrne parle d'une Europe culturellement colonisée à son tour par les anciennes colonies. Vous l'aurez compris, dès qu'il est question d'espace géographiquement connoté, même virtuel, les occupants, les colonisateurs de l'espace ainsi ouvert ne sont pas loin. Ainsi apparait le terme *Afropéen* (*Afro-Européen*).

Dès 1991, les sœurs Marie et Anita Daulne du groupe *Zap Mama* se définissent comme *Afropéennes*: ce qui était virtuel est désormais incarné par des personnes réelles, musiciennes métisses de père belge et de mère congolaise. Léonora Miano

qualifie leur œuvre de *«sotériologique»*: par la voie de la musique, pour elles-mêmes et pour tous. Le concept est donc né dans les milieux musicaux sans théorie ou réflexion identifiable explicitant cette réalité qui a toutes les apparences d'une identité. Cinq ans plus tard, le groupe rap anglais *Cash Crew* s'empare également du concept avec *From an Afropean Perspective*, qui fait mieux percevoir la particularité de la nouvelle ethnicité, privilégiant le vécu des Afrodescendants d'Europe marqué par la privation de représentation. Viendront ensuite les *Nubians* avec Hélène et Célia Faussart qui seront couronnées par un prix en Amérique en 1998. La liste est plus ou moins longue: DjeuhDjoah et Lieutenant Nicholson, Baloji, Dumbia, Sukina Douglas, Marie-Julie Chalu… Dans les années 1990-2000, ces musiques mais aussi celles de Neneh Cherry, Tasha's World, Joy Denalane, Stephen Simmonds ou encore Lynden David Hall ont reflété l'esprit afropéen sans qu'il soit forcément nommé.

Le concept et la problématique qu'il porte rejoignent le monde académique qui instaure un champ de recherche historique, *L'Europe noire*, visant une plus grande objectivité, avec un cycle de conférences biennales lancé en 2006 (*Afroeuropeans*). Celle de 2022 s'est tenue à Bruxelles et celle de 2024 à l'Université de León en Espagne avec comme thématique: *20 ans de décolonisation*. Il y a aussi d'autres chercheurs (surtout dans le domaine de l'histoire) qui s'emparent de cette réalité ou de ce concept sans en faire un centre de leur recherche mais un des pôles de ce qu'ils travaillent, comme Maboula Soumahoro ou Pap Ndiaye, incluant la thématique dans des travaux et communications qui réévaluent ce que signifie être européen et être noir.

Johny Pitts

«What does it mean to be black in today's Europe ?» (Que veut dire être noir dans l'Europe d'aujourd'hui ?): la question

posée par Johny Pitts dans son ouvrage de 2019 où il fait le tour des grandes villes européennes pour se rendre compte de la condition afropéenne reste actuelle et est un champ fécond dans le monde académique. Né d'un noir américain et d'une anglaise, Pitts n'est pas directement associé à l'Afrique et pourtant, il porte la sensibilité de l'expérience afropéenne. Il découvre le vécu de ce groupe qui se reconnaît comme afropéen. Je citerai un extrait de sa visite à Rome:

«La manifestation du pouvoir divin à travers l'esprit et la main des hommes, en l'occurrence le chef-d'œuvre peint par Michel-Ange sur la voûte de la Chapelle Sixtine, m'a rempli de fierté à l'idée d'appartenir à une humanité capable d'une telle prouesse. Mais en même temps, je mesurais que j'étais bien en dessous de cette humanité: comme le reste des œuvres d'art exposées dans la Cité du Vatican, elle représentait uniquement et avec une farouche détermination la race blanche. Un univers empreint de chair rose et d'efflorescence d'or resplendissant. Telle qu'elle avait été peinte, il était virtuellement impossible de distinguer les personnages les uns des autres. J'étais en train de me promener sous ces pinacles merveilleux, sous la magnificence que toutes les sources d'autorité officielle m'ont appris à célébrer enfant: la crèche, mon école, mon Église, les musées ou les galeries d'art… Et sans nul doute cette fresque avait quelque chose de bouleversant. Ces goûts esthétiques avaient laissé en moi une trace si profonde qu'au moment où je me trouvais face aux divers portraits de ce blanc aux yeux bleus et à la longue barbe qui flottait au-dessus de la nuée, j'ai su avec certitude que non seulement cet Homme blanc était celui que l'on appelait Omniprésent, le Tout-puissant, l'Éternel, celui qui a créé la vie, Dieu… C'est exactement ce même Dieu auquel tout petit j'adressais mes prières, ce Dieu que j'avais essayé de dessiner à l'âge de 5 ans lorsque ma maîtresse d'école primaire m'avait donné comme devoir en guise de punition de représenter le ciel. Celui-là même que je contemplais toutes les fois que je m'endormais. Je suis entré dans la Chapelle

Sixtine pour y découvrir l'image probablement la plus célèbre dans toute l'histoire de l'humanité, de ce Dieu de race blanche sur la fresque de Michel-Ange, le créateur d'Adam. C'était un portrait de la naissance de l'humanité qui découle de l'index de Dieu: on y voyait deux hommes blancs, Adam et Dieu, avec leur barbe au fil d'argent entourés de chérubins aux cheveux blonds. J'y ai reconnu l'essentiel de ce qui m'avait été inculqué et comment j'avais été conditionné du point de vue social».

Pitts décrit la profondeur d'une socialisation aliénante. La condition qui recèle le défi le plus lourd est donc celle des lieux, des symboles, des représentations et des traditions de socialisation qui ne tiennent pas compte de sa différence fondamentale.

Léonora Miano

À ma connaissance, le concept d'afropéanité est théorisé de manière substantielle par la romancière Léonora Miano dans *Afropea*, un essai qu'elle veut voir comme une *«utopie post-occidentale et post-raciste»*. Elle y esquisse un historique du concept où elle épingle quelques figures ou mouvement qui ont fait évoluer les choses, puis propose une définition:

«est dite afropéenne toute personne d'ascendance sub-saharienne, née ou élevée en Europe. (…) Les concernés sont avant tout dépositaires d'un vécu européen. C'est en Europe qu'ils ont passé leurs années de formation, celles de l'enfance et de l'adolescence, dont on connait l'importance pour la structuration de la personnalité (…). Contrairement à leurs ascendants, ils ne connaissent que la vie en situation de minorité, l'existence dans un espace rétif à se reconnaitre entre eux» (p.10).

Le concept convoque aussi d'autres notions qui sont moins travaillées comme la notion d'invisibilisation d'un groupe, d'une population. Mais dans le cas des Afropéens, Miano

précise que dans l'espace européen, on peut raconter l'histoire de l'Europe, des communautés qui évoluent en Europe sans faire appel ou sans même penser à la présence afropéenne, comme si elle n'existait pas. Alors qu'ils sont à tous les coins de rue. Il s'agit d'une identité pour laquelle aucune société adaptée n'a été conçue. Les dépositaires de cette identité ont le grand défi de se réinventer, de se faire voir, d'imposer leur existence marquée par une altérité fondamentale. Aucun terrain où pousser, fleurir et donner des fruits. Une profondeur identitaire à reconnaitre, à accompagner ? Ce n'est pas certain car la notion même de transmission devient relative. L'afropéanité est l'histoire d'une méconnaissance, d'une invisibilisation et d'un effacement systémique. C'est une histoire de conquête de la dignité et de l'estime de soi, conquête d'un espace de visibilité – l'espace européen peut se raconter sans mentionner leur présence, précise Miano –, conquête d'un espace où nommer sa condition, d'une guérison de potentielles blessures intérieures et d'une correction du regard qu'on se porte à soi-même. On ne peut corriger le regard de l'autre sans corriger le sien. *«Les Afropéen·nes,* précise Miano, *ne s'identifient pas en termes de soit/ou par rapport au pays africain de leurs ancêtres et à la nation européenne de leur naissance, mais plutôt par rapport à l'espace transnational et diasporique qu'est l'Europe noire»*. Ici, il faut bien comprendre que dire *Afropéen*, ce n'est pas dire *Afro-XY*, *Afro-américain*, *Afro-brésilien*, *Afro-français*, *Sénégalo-Français*, Sénégalais français ou Français sénégalais… L'Afropéen est autre, c'est un groupe de gens qui se reconnaissent parce que, partout sur le continent européen, ils sont reconnus comme noirs: seule cette connotation de la couleur de leur peau les identifie, indifféremment du fait qu'ils viendraient d'Italie, de la Belgique, de la France ou de l'Allemagne. *Afropéen* est différent de *Afro-européen*: mettre ou non un trait d'union change quelque chose. Pour Pitts, sans trait d'union, on est intégral, on se sent complet, on n'est pas un assemblage de morceaux.

Miano fait ensuite remarquer que le transfert de *Afropea* à *Afropéen* est une évolution qui apporte deux nouvelles significations:

Du virtuel on passe au concret de la réalité vécue par les Européens d'ascendance subsaharienne.

L'Afropéen désigne une identité, une ethnicité inconnue jusqu'alors et qui n'est pas liée à un territoire car sa terre est mentale (pp.49-50), une identité transgressive car se heurtant à l'aperception habituelle de la citoyenneté.

Il s'agit donc d'un terme avec un contenu à la fois explosif et porteur d'espoirs inédits: mis en face de la question blanche impensée jusqu'à présent, il traduit un désir de non-distanciation des uns et des autres. La question blanche est en face de la question noire. En réalité, le concept mobilise plusieurs notions telles que: peuple, nation, identité, communauté, citoyenneté, appartenance, colorisme, invisibilisation, condition noire… Il pousse à une reprise de certaines notions emblématiques dans la lutte noire telles que la négritude et l'identité africaine comme essence.

Vous l'aurez compris, il s'agit d'un projet politique. Parler d'une évolution du concept de manière complète demandera d'évaluer différents aspects dont sa médiation et sa présence dans les lieux publics où se véhiculent les valeurs communes. Mais il faudra aussi approfondir les diverses significations et les apories identitaires, lister et réévaluer les réalités que convoque le concept et si nécessaire les déplacer. Notez le fait qu'on évite le mot *Noir*: l'*Afropéen* désigne une identité, une ethnicité inconnue jusqu'alors et qui n'est liée ni à un territoire, ni à un peuple, ni à une nation. Parce que la terre de cette nouvelle ethnie est mentale. Je ne prétends pas donner tous les éléments détaillés dans Afropea, mais j'en ai choisi quatre qui articulent ce projet politique.



© FUTP

Quatre points sur l'Afropéanité comme projet politique et économique

- De quoi ou de qui l'Afrique est-elle le nom ? Elle est inventée, pensée, perçue et dite par l'autre. *Afropea* s'oppose donc à cette nomination extérieure (voir Valentin-Yves Mudimbe). Celui qui habite le continent qu'on a appellé *Afrique* ne s'est pas connu lui-même comme *Africain* ou comme *Noir*: ce sont des choses qui lui ont été imposées et qui sont venues quand il a fait la rencontre de l'autre (qui lui s'est donné le nom de *Blanc*). Historiquement, culturellement, qu'a été l'Afrique ? Qu'est-ce que ce continent principalement vu ou abordé de l'extérieur ? C'est une réalité physique, continentale mais l'Afrique est aussi une idée. *«C'est toujours flou»*, dit Maboula Soumahoro dans ses échanges

avec Marie-Julie Chalu sur sa plate-forme *Afropea.net.*

- Avec *Afropea*, une déracialisation de l'identité s'opère, ce sont les références culturelles qui la constituent, ce en quoi elle est un commencement de la post-occidentalité. Cependant, pour déracialiser, il faut justement passer par la race. *«Les deux questions intellectuelles,* ajoute Maboula Soumahoro, *sont: qu'est-ce que cela veut dire être Africain ? qu'est-ce que ça veut dire être Noir·e ? Et qu'est-ce que cela a voulu dire à travers l'Histoire. Tout cela part du fait que je suis et Africaine et Noire mais pas seulement. C'est récemment vu dans l'Histoire, je parle des derniers siècles, de manière globale, continentale et sans spécificité»*. On peut ajouter à cette liste la question: *«Qu'est-ce cela veut dire être Européen ?»*.

- L'afropéanisme est une course, une recherche: la quête d'une existence niée depuis longtemps. Par tous ces questionnements que charrie le concept, il propose une critique de la modernité occidentale notamment en déconstruisant ses emblèmes comme la race, le territoire, l'État-nation (Miano).

- Il ne faut pas non plus noyer la question dans les problématiques de l'immigration ou de la diaspora mais plutôt prendre le temps d'analyser, vérifier, mesurer les conditions de ce vécu afropéen comme tel. Il y a un refus du statut de diaspora nié depuis longtemps à ce groupe, mais peut-être avec raison puisque c'est une diaspora vécue différemment des autres diasporas, même si ce qui caractérise les diasporas les concerne aussi: c'est-à-dire la dispersion. Cette dispersion n'efface

> pas la diversité, mais c’est une diversité qui se rencontre dans une réalité unique: celle d’être minorisé, racialisé, parce que reconnu comme de type noir. Dans des études universitaires, on rencontre le terme Européens noirs non-immigrants. Même s’il n’y a pas encore unanimité, il est clair qu’un terme approprié manquait.

Un idéal

Le projet pointe une liste conséquente d’idéaux mais je me limite à quelques aspects:

«Afropea est un agent de liaison au sens positif du mot. C’est ce qu’elle peut représenter de plus noble. N’en faire qu’une expression supplémentaire de la douleur afrodescendante la dévaluerait. Ne la percevoir que comme une identité noire vécue sur le sol européen apporterait de l’eau au moulin des nationalistes culturels. Il n’y aura pas de retour vers une Afrique qui, non seulement n’attend personne, mais pour laquelle la couleur de la peau est un marqueur d’appartenance insuffisant. C’est à partir de soi et de son lieu que chacun est invité à œuvrer pour transformer le monde».

Pamela Ohene-Nyako, fondatrice de la plateforme *Afrolitt*, aborde la littérature noire comme une source thérapeutique et un outil d’éveil politique, l’un ne va pas sans l’autre: *«Afropea, c’est, en France, le terroir mental que se donnent ceux qui ne peuvent faire valoir la souche française»*. Pour Miano,

«C’est la légitimité identitaire arrachée, et c’est le dépassement des vieilles rancœurs. C’est la main tendue du dominé au dominant, un geste qui dit qu’on sera libre parce qu’on accepte de libérer l’autre. C’est l’attachement aux racines parentales parce qu’on se sent le devoir de valoriser ce qui a été méprisé, et parce qu’elles charrient, elles

aussi, de la grandeur et de la beauté. C'est la reconnaissance d'une appartenance à l'Europe, mais surtout à celle de demain, celle dont l'histoire s'écrit en ce moment».

Optimiste, Miano se place au niveau universel: si l'Afropéen veut créer, être différent et participer à l'évolution du monde, il doit se placer au niveau qui dépasse les cultures, les ethnies, les citoyennetés. C'est à partir de son lieu et de son être qu'il doit participer au changement du monde. Elle convie toute personne qui se reconnaît ou qui aspire à se reconnaître afropéenne à corriger le regard de l'autre en corrigeant d'abord le regard qu'on se porte à soi-même. Or pour corriger ce regard qu'on se porte à soi-même, il faut réparer les blessures. Si les blessures ne sont pas réparées, le regard n'est pas corrigé de l'intérieur et le regard de l'autre n'est pas non plus corrigé.

Miano espère que l'Afropéen participera à l'évolution de l'humanité en revalorisant sa présence en Europe, que ce changement pourra mettre fin à une occidentalité vue comme une prédation et une volonté de domination aux antipodes de ce qu'on pourrait appeler le pouvoir d'illuminer l'autre, de tendre la main à l'autre et de cheminer avec l'autre. Cette occidentalité, imposée à un moment de l'histoire (à la fin du 15e siècle) est quelque chose qui a été acquis et qui peut se guérir. L'afropéanité devient donc dans ce sens une sorte de fenêtre ou de vision, non seulement de soi mais aussi du monde et de l'humanité.

Critiques et objections adressées au concept

Mais certaines interrogations et critiques peuvent être formulées. Dès ses origines, le terme méconnait la complexité de la réalité que traverse l'Afropéen et que l'Afropéen aimerait incarner positivement. Les critiques s'adressent surtout à Byrne qui parle de l'Afrique colonisant l'Europe en

ignorant les structures et les rapports de domination en faveur de l'Europe jusqu'à aujourd'hui et au détriment du continent d'où viennent ces Afropéens.

Le mot a des limites pour dire l'expérience noire de ceux qui se sont socialisés en Europe, tous ne s'y retrouvent pas. La philosophe Yala Kisukidi soulève un paradoxe de l'identité noire en déclarant: *«Je me situe dans une aporie, celle d'abandonner le mot 'noir', du fait de sa dimension essentialiste, et la nécessité de son maintien car, paradoxalement, c'est aussi un rempart contre la race»*.

Le terme n'est pas apte à incarner une synthèse (état qui transcende ces réalités sous-jacentes) car l'Afropéen est coincé entre la culture qui l'a oppressé et celle qui le constitue dans son quotidien. Cela devrait être une impasse, un impensé qui est appelé à évoluer. Il doit créer une terre ferme où renaitre. Le terme vient d'un Européen mais les Afrodescendants européens se sont approprié le concept.

Comme projet politique et économique, il se construit autour du rêve de pouvoir dompter l'universel, ce qui est vu comme une utopie de manière double:

D'abord, le terme ne peut pas rendre compte de tout ce qui se vit et se passe au niveau de qui est défini comme Afroescendant ou descendant des Subsahariens (il y a une telle diversité qu'un mot ne peut pas tout dire), ce qui risque de créer des doctrines qui s'ethnisent et en fait un projet délicat.

Ensuite, il faudrait plus que le groupe concerné pour faire bouger les choses. Or même si le mot qui a donné naissance à ce concept est venu d'un homme européen, il y a peu d'Européens de souche qui se joignent à ce mouvement, au combat du groupe afropéen.

Malgré cela, je m'inscris volontiers dans la plupart des propositions de Léonora Miano. En me basant sur ce qu'elle

explicite et sur mes propres observations des jeunes de ce groupe sur plus de 20 ans, je peux nommer ce que je considère comme essentiel dans la condition afropénne. L'exercice est délicat car il faut nommer ses luttes sans pervertir celles des autres, certaines conditions étant partagées avec d'autres groupes notamment diasporiques.

Nommer la condition afropéenne

C'est d'abord une condition humaine avec ses ombres et ses lumières. On peut considérer que c'est un cas particulier de ce que l'historien Pap Ndiaye nomme *«la condition noire»*. Ndiaye explicite cette condition: l'histoire d'une *«situation sociale»* qui n'est ni celle d'une classe, d'un État, d'une caste ou d'une communauté, mais d'une minorité: comment la définir, si ce n'est comme un groupe de personnes *«ayant en partage, 'nolens volens', l'expérience sociale d'être généralement considérées comme noires»* (p.24). De là il décline les différentes façons, aussi éprouvantes les unes que les autres, de vivre le regard de l'autre quand on est métissé: l'agressivité et la résignation. On peut y ajouter l'effacement et le mimétisme.

À côté de ces conditions qu'on peut dire psychologiques ou peut-être spirituelles, il y a aussi des conditions sociales, économiques, politiques qui dépendent des localités où se trouvent ces Afropéens. Si on considère toutes ces dimensions, on peut identifier les forces et les faiblesses systémiques d'une telle communauté. Miano précise qu'il s'agit d'un groupe marqué par un déficit de représentativité: la recherche de l'espace de visibilisation est aussi la recherche de l'espace de représentation. Ce qui est un élément essentiel pour exister.

Mais on peut également se demander dans quelle condition l'Afropéen (qui est défini par cet espace invisible européen

où il se socialise) va construire son identité ?

On observe différents profils:

Ceux qui se révoltent et veulent le retour aux sources, qui se posent la question de la trahison dans la rupture, comment se fait-il qu'ils n'ont pas su qui ils sont ? Déficit dans l'histoire: qui est le responsable de la rupture ?

Ceux qui rejettent l'assimilation et réclament un espace où proposer leur créativité qui peut enrichir non seulement l'Europe mais l'humanité. C'est toute la question de l'humain. Un certain nombre est habité par le mythe du retour qui est handicapant car une fois désillusionnés, il est parfois trop tard.

Ceux qui ne veulent pas être casés, classés dans des catégories enfermantes qui stigmatisent: je suis local disent-ils. Comme quoi, l'anonymat et l'invisibilité peuvent aussi être recherchés. Ils rejettent souvent le côté *Afro* car porteur de mémoire polluée.

Comme je ne suis pas Afropéenne, le mieux est d'écouter les Afropéens eux-mêmes nommer leurs conditions à partir de témoignages trouvés sur les réseaux sociaux :

Campbell Addy est un photographe et cinéaste né à Londres et de parents originaires du Ghana:

«Le type de travail que nous faisons en tant que Noirs, c'est comme si vous sentiez la pression de vos ancêtres autour de vous, un contact physique (a physical touch), c'est comme si vous aviez quelque chose en vous et que vous deviez le faire naître».

L'Afropéen parait porteur conscient ou inconscient, actif ou passif, d'un legs multi-faces à transmettre alors qu'il est minorisé au sein de la culture européenne qui ne le reconnaît pas. Il est en quête d'un espace où accoucher ce dont il est

porteur. Son interaction avec la circulation intergénérationnelle et interculturelle des repères identitaires et de l'agir est unique. Il doit créer, il doit inventer. Il est piégé dans une constante négociation entre la fidélité à ses legs et une ouverture au monde. Il est happé par les traditions matrices de divers fondements prétendument inaliénables et un monde pressenti comme une altérité irréductible et mouvante. Il doit se mouvoir avec son monde, sans renier ni l'un ni l'autre de ces legs, de ces traditions fondatrices. Telle est aussi la condition afropéenne. Est-il seul dans cette condition ? Non ! Multiple et doublement habité, la condition est partagée par d'autres groupes. Mais la négociation qui y est associée est unique.

Je ne sais rien de Zil mais il s'exprime ainsi sur *Sous-Culture*:

«Je trouve vraiment que la religion a rendu les Africains très bêtes. Aujourd'hui, on a des musées en Europe: ces musées sont remplis des mémoires des familles africaines. Et ces mémoires, je crois bien dans la puissance de ces choses parce que ce sont plusieurs générations qui ont donné leur intention envers ces chose. En gros, les gens se sont rendus impuissants à cause de la religion. Ce qu'on appelle Dieu, c'est la totalité de tout, de tout ce qui existe».

Zil se définit comme *«homo sapiens spirituel»*. Sa critique concerne la religion chrétienne, il me semble, qui a été transmise au continent qu'on appelle Afrique et dans ses mots, dans ses phrases qui sont spontanées, on peut comprendre beaucoup de choses qui nous aident à nommer cette condition. Elles indiquent le phénomène des généalogies rompues, de la mémoire cassée. Si on part de l'assertion de Michel de Certeau qui avertit que toute institution y compris sociale et scientifique vit d'un faire croire qui permet un faire faire, on comprend ici que l'Afropéen tel que défini et tel que s'exprime Zil, n'a pas de modèle pour faire ses choix vu que la culture de sa socialisation ne le reconnait pas et qu'il

n’a plus accès à la culture de ses ancêtres, d’où il vient. Il ne dispose que de ressources pour le moins incertaines: deux traditions fortes dont l’une est marquée par une cassure et l’autre est celle qui l’assigne à celui qu’il n’est pas.

2. Le rapport au christianisme

Transformation du christianisme ? Dans quel sens ?

Comment les Afropéens s’insèrent-ils dans un christianisme européen qui est lui-même un problème, puisqu’il est marqué par toute une série de phénomènes plus ou moins nouveaux, inquiétants ou intéressants ? C’est un christianisme que les théologies et les études bibliques n’arrivent pas toujours à accompagner pleinement et qui vit une triple mutation:

Un effritement progressif du christianisme historique dans l’espace occidental.

Une montée de l’implantation de nouveaux modèles de communautés et de recrutement: méga-Églises, réseaux internationaux d’assemblées aux dénominations programmatives, nouvelles formes d’évangélisation via les réseaux sociaux… avec une exploitation de l’Écriture indifférente, méfiante ou même défiant les études bibliques traditionnelles et critiques.

Une émergence d’autres marchés de biens symboliques puisés à la fois dans le réservoir du religieux chrétien, oriental, amérindien, africain-égyptien et scientifique.

Les Afropéens nés dans des familles chrétiennes suivent la diversité de ce christianisme en déflagration (mais qui peut renaître comme un phénix de ses cendres s’il reconnaît et accueille ses ombres dans le sens jungien du terme). Ce qui se passe dans les communautés chrétiennes traditionnelles

(catholiques et protestantes) est différent de ce qui se passe dans les communautés qu'on appelle globalement *évangéliques* ou de tendance pentecôtiste J'ai interrogé un certain nombre de pasteurs de toutes tendances.

Dans les Églises protestantes traditionnelles, il s'agit de jeunes qui accompagnent leurs parents chrétiens croyants pratiquants: ils vont à l'église, ils suivent le catéchisme à l'âge de 12 et 13 ans, certains se font baptiser et d'autres disparaissent. Presque tous les pasteurs m'ont dit qu'une fois qu'ils sont partis, on ne les suit pas, on ne sait même pas ce qu'ils deviennent. Les parents disent: *«Oh il est comme ça, comme ça»*… Que deviennent ces jeunes, qu'ont-ils appris de ce parcours dans les communautés chrétiennes ? Cela va-t-il les aider ou vont-ils tout rejeter ?

Dans les Églises dites *évangéliques*, la situation varie selon les communautés car la structure et l'offre d'occupations et de responsabilités jouent un rôle crucial. Mais là aussi, à l'âge adulte, un nombre non négligeable quitte la communauté.

Pourtant, la condition afropéenne semble poser les mêmes questions en christianisme que plusieurs récits bibliques. Paradoxalement, l'Afropéen traverse ces situations spirituelles-existentielles et politico-sociales connues sans que les Églises en prennent suffisamment conscience.

Perspectives

Je dois rappeler pour terminer un homme qui m'a marquée comme chercheuse, Jacques Pohier, un ancien dominicain. Je l'ai rencontré au début de ma thèse, en 2000 ou 2001. Dans son livre *Quand je dis Dieu* (20), qu'il considérait comme son premier véritable livre, il écrivait: *«Pour la première fois de ma vie, j'écris pour mon plaisir. Et par une sorte de nécessité qui d'abord m'est intérieure»* (détaillant ensuite ce

qu'il avait écrit à la suite de nécessités d'abord extérieures: devoirs d'école, prédications, conférences, articles…). Il insistait sur la nécessité de faire de la théologie à la première personne. Or, parler à la première personne, c'est aussi prendre sa responsabilité comme individualité sans pour autant renoncer à sa réalité collective. Les Afropéennes et Afropéens évoluant dans les nouveaux mouvements bénéficient-ils de cette liberté ? Parlent-ils, agissent-ils selon une nécessité qui leur est intérieure ? Je crois que notre civilisation y est non seulement prête mais en est aussi demandeuse. Les Églises chrétiennes (qu'elles soient traditionnelles ou des nouvelles mouvances) gagneraient à permettre des espaces où l'Afropéenne, l'Afropéen puisse dire Dieu à partir de ses propres entrailles car les voix de la transmission des traditions ont plutôt fragmenté leur identité sans qu'ils puissent en unifier les différents morceaux.

En préparant cette communication, je me suis heurtée à une série de questions qui m'ont interpellée :

- Comment les jeunes afrodescendants vivent-ils l'appartenance communautaire dans nos Églises ?
- Quel est l'impact de l'éducation chrétienne dans leur nouveau mode d'être en société ?
- Quelle est la part d'un soubassement (conscient ou non) des cultures ancestrales ? …

L'Église peut-elle aménager un espace où ce genre de questions serait débattu en profondeur ? Si cette démarche débouchait sur une nouvelle compréhension, un tel laboratoire pourrait être utile à la société civile.

Inscrivez-vous au webinaire de mai

« Identité, hostilité, hospitalité » : le texte intégral du webinaire

Retrouvez la retranscription intégrale de la conférence d'Olivier Abel, invité des « Jeudis du Défap » de mars dernier. Le RDV s'est fait autour du thème « Identité, hostilité, hospitalité ». Une retranscription réalisée en partenariat et diffusée simultanément par Forum protestant, et par l'hebdomadaire Réforme.



Jean-Pierre Anzala : Olivier Abel, vous avez été l'élève de Jankélévitch, de Levinas et surtout de Ricœur dont vous avez été l'élève puis l'ami. Vous avez été professeur en lycée à Bongor au Tchad, puis à Istanbul en Turquie pendant 6 ans, avant de rejoindre l'Institut protestant de théologie comme professeur de philosophie et d'éthique, d'abord à Paris

pendant 30 ans où vous avez participé à la mise en œuvre du Fonds Ricœur (l'héritage des livres, du travail de Paul Ricœur). Puis vous avez rejoint la Faculté de théologie de Montpellier pendant 9 ans. Vous avez beaucoup écrit sur l'œuvre de Paul Ricœur, mais aussi sur celle de Pierre Bayle. Parmi vos ouvrages : *La conversation*, *L'éthique interrogative*, et tout récemment *De l'humiliation*, puis *La naissance qu'est-ce que ça change ?*. Merci d'avoir accepté notre invitation pour cette deuxième édition des *Jeudis du Défap* en 2025. Vu votre agenda, je pense que vous avez accepté parce que vous connaissez bien le Défap et que vous êtes en relation avec nous de manière suivie et régulière ?

Olivier Abel: C'est tout à fait exact. Je dois beaucoup (surtout ces dernières décennies) au Défap et à tout ce que nous avons fait ensemble. Et à tous les amis que cela a pu susciter, notamment en Afrique.

Jean-Pierre Anzala: L'hospitalité, l'amour de l'étranger, la philoxenia est de l'ordre du commandement divin dans la Bible. Le Lévitique (19,34) dit:

«Vous traiterez l'étranger qui séjourne chez vous comme un autochtone d'entre vous. Tu l'aimeras comme toi-même car vous avez été étrangers en Égypte. Je suis le Seigneur votre Dieu».

Pour autant, la rencontre de l'autre est aussi un lieu de conflit, de mésentente et de repli sur soi. *Identité, hostilité, hospitalité*: Olivier Abel, comment ces trois concepts s'entrelacent-ils au plus intime de nous-mêmes et de nos sociétés ? Qu'est-ce qui fait l'inhospitalité dans nos sociétés aujourd'hui ?

Olivier Abel: Oui, c'est un entrelacs et c'est ce qui en fait la difficulté. C'est une série qui raconte une sorte d'histoire: l'identité (personnelle ou collective) va traverser l'épreuve de l'hostilité pour en venir, espèrons-le, à l'aboutissement que serait l'hospitalité. On pourrait

raconter un beau récit qui aurait la structure de tous les récits : une situation de départ, des épreuves, et finalement un aboutissement heureux. Je ne sais pas du tout si je vais arriver à ce beau parcours… mais c'est en effet le cheminement implicite de ce titre.

La question d'identité

C'est d'abord une question très plate (que ce soit à la frontière ou dans la rue): *«Vos papiers, s'il vous plaît ?»*. Je crois que ça ne m'est jamais arrivé qu'on me demande mes papiers dans la rue, ce qui montre bien la situation en France, puisque j'ai au contraire un fils à qui ça arrive tout le temps… C'est une question qui se présente comme une question sécuritaire. À un tel point que dans certains contextes du 20e siècle (et aujourd'hui aussi malheureusement), l'identité peut déjà être en soi une situation mortelle: être né tel ou tel, dans telle ou telle nation, race, religion… peut être un crime ! Cela va jusqu'au nettoyage ethnique, aux déportations, aux grands déplacements de populations comme il y en a eu depuis le début du 20e siècle. À la fin de l'Empire Ottoman, toutes les populations grecques d'Anatolie ont été envoyées dans les Balkans. Et une grande partie des populations musulmanes des Balkans ont été envoyées en Turquie: d'énormes nettoyages ethniques et déplacements de population. L'idée en arrière-plan était que les nations soient homogènes. C'est ce qui fait de la question d'identité une question explosive, passionnelle. Un auteur parlait des *«identités meurtrières»*…

On pourrait dire face à cela que la meilleure chose à faire serait de dire que l'identité n'est pas ce qui importe, comme l'écrit le philosophe britannique Derek Parfit. Dans les flux de la mondialisation, il faut se délester, accepter de larguer les amarres (comme Abraham), de partir. Car il est trop compliqué de tenir à toutes ces attaches. Nos identités sont de toute façon de plus en plus mixtes, métissées : qui a une

identité simple aujourd'hui ? Dans quelle famille n'y a-t-il pas des mariages mixtes, des ancêtres étrangers ? On est beaucoup plus métissé qu'on ne le croit, dans nos cultures, langues, religions, mœurs… et si on veut absolument avoir une identité, alors l'identité la plus légère est celle qui correspond à combien est-ce qu'on a d'argent dans le portefeuille, l'identité monétaire: voilà qui suis, combien j'ai dans mon portefeuille. Une identité sur le marché où tout s'échange, vénale, ultra-libérale.

Mais cela pose finalement beaucoup de problèmes parce que c'est une identité à laquelle on ne peut pas tous se résoudre. Tout le monde n'a pas ce capital qui n'est pas qu'un capital financier. Derrière, il y a souvent ce que Pierre Bourdieu a appelé un *capital culturel*, symbolique (on pourrait même parler d'un capital spirituel). Il y a des gens qui n'ont pas grand-chose mais qui ont une immense richesse spirituelle. Pour ceux-là (qui ont cette force ou cette richesse-là, symboliquement, métaphoriquement), il est facile de quitter l'identité. Mais pas pour beaucoup de ceux qui sont déracinés par la tempête de la vie, de l'histoire, de l'économie mondiale déplacés ailleurs mais aussi bien déplacés chez eux au sens où ils sont chez eux mais dépaysés. En quelques décennies, tout a changé : ils ne reconnaissent plus leur ville, leur quartier… ils ne reconnaissent plus rien. Il faut qu'on mesure le désarroi qu'il peut y avoir autour de la question d'identité, et d'insécurité culturelle derrière cette question d'identité. En ce sens-là, la question d'identité ne doit pas forcément être prise comme un luxe.

Plus profondément encore, il y a la question: Où est-on chez soi ? La question avait été posée à Paul Ricœur par une dame africaine lors d'une conférence (je crois dans le contexte de l'ACAT, il me l'avait raconté, je n'y étais pas):

«C'est très bien, tout ce que vous avez dit. Je suis tout à fait d'accord. Mais il y a une autre question: vous, les Français, où est-ce que vous êtes chez vous ? Quand et où est-

ce que vous êtes chez vous ? Parce que moi, j'ai cherché où est-ce que vous étiez chez vous, j'ai voulu être chez vous… mais je n'ai pas trouvé de chez vous… Alors finalement, je suis retourné chez moi».

C'était une question très forte car pour être accueilli, il faut que l'autre soit chez lui, qu'il donne un sentiment d'assurance, de confiance en lui, en sa culture, ses traditions, sa langue… Cette confiance élémentaire qui fait se sentir chez soi. Si plus personne n'est chez soi, il n'y a plus d'hospitalité possible. Ricœur écrivait (dans un très beau texte repris dans *Histoire et vérité*: Civilisation planétaire et culture nationale): *«Pour rencontrer un autre que soi, il faut avoir un soi»*. Mais aussi: *«Autrui est le plus court chemin de soi à soi»*. Pour rencontrer un autre, il faut avoir un soi… mais pour avoir un soi, il faut rencontrer un autre que soi. C'est en me déplaçant ailleurs que je découvre finalement qui je suis. C'est parce que j'ai enseigné longtemps au Tchad et ensuite à Istanbul que j'ai découvert que j'étais un enfant ardéchois, français, de ce petit protestantisme méridional français… que j'étais très provincial finalement ! On découvre qui on est, son caractère provincial parce qu'on va se promener dans le monde.

Il ne faut donc pas (on ne peut pas si facilement) abandonner la question de l'identité. Il faut la creuser, l'interroger, la travailler. Il ne faut pas la prendre telle qu'elle se donne. L'identité est inséparable de la question de l'altérité, elles s'entrelacent jusqu'au plus intime. Parce que j'ai de l'altérité en moi, je peux rencontrer un autre que moi-même. Et cette altérité en moi me vient du fait que je suis pétri d'altérité: j'ai vu des films, lu des livres, rencontré d'autres visages, d'autres vies qui m'ont été racontées et qui font partie de ma vie mais qui me viennent d'ailleurs. Et puis, comme le montrait Emmanuel Levinas, le temps fait en moi de la place pour l'autre: à chaque instant, je ne suis pas tout à fait le même que moi-même. S'il n'y

avait pas de temps, je serais tout seul avec moi-même et, à la limite, il n'y aurait même pas de monde parce qu'il n'y aurait pas autre chose que moi-même… Donc le temps fait en moi la place pour l'autre, l'autre que moi-même, moi-même comme un autre (pour reprendre le titre de Ricœur *Soi-même comme un autre*) et pour aimer l'autre comme moi-même. Mais pas forcément pour l'aimer: pour rencontrer l'autre comme je me rencontre moi-même, avec parfois les mêmes embarras, incertitudes, la même inquiétude (Qui suis-je ? Qui dites-vous que je suis ?…).

À propos de l'altérité, il y a parfois un mauvais usage de Levinas (sur le visage d'autrui) qui ferait croire que l'autre, c'est bien. Et que le même, l'identité, ça n'est pas bien… Non, c'est inséparable: le culte religieux de l'altérité est inséparable du culte religieux de l'identité. C'est la même idolâtrie. L'identitaire et l'altéritaire se rencontrent, il faut donc les entrelacer beaucoup plus et les mettre ensemble au travail.

Je prendrai trois registres de réponses, que je confronterai ensuite à la question de l'hostilité et de l'hospitalité (mais placer ces trois registres va déjà en poser les bases).

L'identité qu'on ne peut pas changer

Le premier registre de la question de l'identité est celui du caractère irremplaçable, insubstituable. Je peux changer de veste, de chemise… mais il y a des choses de moi que je ne peux pas changer aussi facilement. Sauf par une conversion: cela arrive mais on ne change pas de religion, de langue comme de chemise.

Cette dimension de l'irremplaçable, de l'insubstituable, je la rapprocherai de la question de l'immunité au sens presque biologique: ce qui fait la différence entre moi et un autre,

qui fait qu'il y a des choses que je peux manger et qui vont devenir moi alors que mon corps va devoir rejeter d'une manière ou d'une autre l'élément étranger. La femme qui reçoit de quoi faire un un bébé, elle l'expulse finalement: ce n'est pas elle. Cette immunité, ces défenses immunitaires, c'est extrêmement puissant parce que c'est vital. Et c'est valable pour l'identité individuelle comme pour l'identité collective, à propos de la différence entre moi et l'autre mais aussi entre nous et eux.

Ce qui pose tout de suite la question des limites, des clôtures, des frontières: l'asymétrie entre le dedans et le dehors. Nous sommes justement dans une époque où on a pu croire que c'était fini: plus besoin de frontières… mais paradoxalement, plus on a dit cela, plus les frontières ont été dures et mortifères. Parce que la frontière (c'est-à-dire l'asymétrie du dedans et du dehors, et ces questions de communauté et d'immunité) n'a pas été pensée. Dans le déluge du marché planétaire où tout s'échange, il y a des choses qui ne s'échangent pas ! Car pour pouvoir échanger quelque chose, il faut avoir quelque chose d'inéchangeable (ou pas si facilement échangeable). Au niveau de l'individu, ce sont des conditions biologiques, psychologiques, de défense psychique. Au niveau des communautés et des collectivités, c'est plutôt sociologique, économique, politique. On peut en tout cas observer que quand cette immunité est trop affaiblie soit par des attaquants réels, soit par des attaquants imaginaires (car le système immunitaire peut se battre contre lui-même, et on a parfois le sentiment que c'est ça qui arrive à nos sociétés avec des défenses contre qui deviennent des attaques imaginaires), c'est le moment où il y a des réactions intégristes ou nationalistes.

Il faut donc de la clôture pour qu'il y ait de la vie… mais il faut aussi de l'ouverture, des échanges. Il faut des deux: de la clôture et de l'ouverture. Le grand discours (hyper-moraliste, hyper-bienvenu) de l'ouverture peut finir par faire

beaucoup de mal parce qu'il faut se protéger un peu. Claude Lévi-Strauss disait que quand une culture est trop affaiblie, trop attaquée, elle a besoin de se boucher les oreilles, d'être un peu sourde aux autres, de se protéger un peu pour pouvoir ensuite être remise dans le concert. Comme quelqu'un dans une chorale avec beaucoup de voix autour de lui: il n'est pas encore bien assuré de sa voix et il donc la retrouver avant de joindre sa voix aux autres.

Entre les langues, les religions, il y a du traduisible mais aussi du difficile à traduire. Il y a du comparable (et il est très important de ne pas comparer trop vite, de construire des comparables car une comparaison se construit prudemment) mais aussi des choses qui ne sont pas si faciles à comparer. Il y a de l'incomparable. Tout cela fait partie de la prudence dans la rencontre des identités. Pour rencontrer un autre que soi, il faut avoir un *soi*, ce qui veut dire pour Ricœur *accepter* d'avoir un *soi*. *Accepter*, c'est modeste. Cela veut dire: moi, je ne suis que *cela*; mon corps qui a un certain âge, qui a grandi dans un certain milieu, dans une certaine langue, tradition religieuse, culture, époque (je l'ai dit dans mon livre sur la naissance)… J'ai une finitude, je suis limité. Avoir un *soi*, c'est accepter sa finitude: je ne suis *que* cela. Mais en même temps, à partir de là, l'accepter, assumer cela: Ici je me tiens, c'est de là que je pars, de ma condition. Et avec cette condition, je vais à la rencontre d'autres que moi, d'autrui et des autres que moi-même.

Ce premier registre est donc celui d'une identité irremplaçable, insubstituable (avec la question de l'immunité), défensive, pourrait-on dire.

L'identité qu'on interroge

Mon deuxième registre est celui d'une identité interrogative. L'idée (qui me vient de la phénoménologie) est que si je

prends ce réveil devant moi (pour ne pas outrepasser mon temps), je peux le voir sous différents profils. Mais c'est bien le même réveil que je vois sous ces différents profils. Est-ce bien le même, justement ? Comme des enfants qui jouent avec un objet et le retournent, ça les fait rire mais ça les inquiète: est-ce que c'est le même, est-ce que ce n'est pas le même ? Il y a parfois de grandes différences: l'abbé Pierre (considéré comme un saint, quelqu'un ayant fait des choses magnifiques) était en même temps quelqu'un d'épouvantable, qui avait fait des choses ignobles… Mais c'était bien le même ! Énorme problème pour l'identité ! Qu'est-ce que c'est qu'être le même ? Napoléon est à la fois le vainqueur d'Austerlitz et le vaincu de Waterloo. L'identité interrogative répond à la question *Qui ?*. Parce que j'existe, parce que je suis né, il m'est posé la question: *«Mais qui es-tu ?»*. Chaque petit enfant arrive en posant la question: *«Qui dites-vous que je suis ?»*. On s'essaye à répondre à cette question *Qui ?*. Et parfois on proteste: *«Je ne suis pas ce que vous dites que je suis»*. Il a pu y avoir un écart.

Ricœur disait que la réponse à la question *Qui ?*, désigne celui qui parle, qui agit, celui qui raconte et qui est raconté. Mais c'est aussi celui qui est responsable de ses actions . L'identité porte une strate de responsabilité morale et même éventuellement pénale. C'est donc très important. Mais elle porte aussi une strate de promesse. Car l'identité n'est pas tournée que vers le passé, elle est aussi tournée vers le futur. Elle dit: je vais me maintenir, tenir mes engagements, tenir mes promesses. Ricœur avait cette formule: *«Qui suis-je, moi si versatile, pour que néanmoins tu comptes sur moi ?»*. L'autre est celui qui me rend capable de tenir ma promesse, ce que j'ai lancé devant moi comme promesse et qui n'est pas encore accompli, terminé.

Cette identité interrogative (presque absente) est aussi peut-être celle que porte en nous l'image de Dieu. Au sens où il y a en moi quelque chose qui ne m'appartient pas, que je peux

toujours interroger, mais qui n'appartient qu'à Dieu. Au point que je cesse de m'en préoccuper: Dieu s'en préoccupe mieux que moi-même. Dieu sait mieux qui je suis que moi-même. Je suis donc dans un rapport d'insouci de moi-même. L'identité interrogative n'est pas seulement le souci du *«Qui suis-je ? Qui suis-je ? Qui suis-je ?»*… Elle peut aussi se retourner, se convertir en un insouci de soi. À ce moment-là, je suis prêt à échanger mon identité avec celle de n'importe qui, de manière à être comme n'importe qui. Je suis prêt à changer d'identité, mais d'une autre manière que celle du marché.

L'identité narrative

Le troisième registre est celui de l'identité narrative. L'identité se raconte parce que l'identité prend du temps. Elle n'est pas ponctuelle, immobile. Ce réveil bouge un petit peu avec les aiguilles… mais il est semblable à lui-même, il ne va pas au-delà, il ne va pas changer. Alors que tous les êtres vivants (les arbres et davantage les animaux, les humains bien plus encore) changent avec le temps. *«Qui suis-je, moi si versatile, pour que néanmoins tu comptes sur moi ?»*: il y a le temps là-dedans, qui fait place à l'autre et qui fait place en moi-même à un autre moi-même. Je change, je m'altère, je deviens, je m'accomplis peut-être… mais je deviens en même temps autre que moi-même, je me transforme sans cesse. Par le récit, les sujets se racontent, racontent ce qui leur est arrivé, et ce qu'ils ont fait. Ils doivent essayer par le récit d'entrelacer la face passive et la face active: ce qu'ils ont subi, ce qu'ils ont agi. Ils doivent aussi (puisqu'ils se racontent) accepter de se laisser raconter par d'autres. L'identité n'est pas seulement l'identité que j'affiche. C'est aussi: *«Ah, on dit ça de moi, on a dit ça de moi»*. Je dois accepter de me laisser intriquer par les autres, intriquer et intriguer dans les récits enchevêtrés des autres.

C’est ce qui fait que mon identité est une identité *feuilletée* (quand je feuillette un livre, j’ai des pages successives). J’avais proposé il y a très longtemps ce concept pour l’identité par rapport au texte biblique. Comme il y a toutes sortes de livres bibliques, de pages, mon identité change au fur et à mesure de ma lecture: je suis successivement Abraham, Moïse, Amos, David… Ce n’est pas juste mon identité de lecteur épousant le texte par sa lecture. Nos identités sont plurielles, pluri-appartenantes: elles ont plusieurs attachements. Il y a des tensions en moi, comme quand on lit le texte biblique: *«Ah Moïse a dit ceci ? Alors que celui-là dit autre chose ?»*. Pareil pour nos identités, parce qu’elles ont plusieurs attachements. Moi, je suis français évidemment, je suis protestant… et entre mon appartenance à la tradition protestante et à la tradition française, il y a parfois du tirage, des tensions (qui ne sont pas énormes, mais qui pourraient le devnir). Dans toute identité, il y a des tensions en ce sens là.

On peut aussi parler d’une identité *vive*, au sens où Ricœur parle de la *«métaphore vive»*. Nos identités sont métaphoriques: elles sont tout le temps autres qu’elles-mêmes, travaillées par autre chose qu’elles-mêmes, par de l’altérité. Un peu comme le levain travaille la pâte.

Situations et contextes

On pourrait dire de tout ce parcours que c’est une sorte de cheminement progressif. Mais non: ce ne sont pas des stades par lesquels il faudrait passer, dans lesquels il y aurait des étapes supérieures à d’autres. Cela répond à des situations diverses. Il y a parfois trop d’identité, parfois pas assez. Il y a parfois trop d’identité narrative et pas assez d’identité interrogative. Ou bien trop d’identité défensive et pas assez d’identité narrative. Ou bien trop d’identité interrogative et pas assez d’identité défensive… Il faut jouer

entre ces différents registres. Vous pouvez certainement inventer d'autres registres: je me suis arrêté à ces trois-là parce que c'était suffisant pour ce que je voulais vous montrer.

Car il faut maintenant embarquer cette question d'identité dans la diversité des contextes, depuis la philosophie dans l'histoire et la société réelle. Les identités ont des contextes différents parce qu'elles ne se racontent pas tout à fait de la même manière dans des époques différentes ou dans des régimes politiques différents. La France classique est un État-nation, avec une identité nationale qui a la forme d'un récit national. Alors que dans des pays comme la Belgique, la Suisse et bien d'autres avec des régimes plurinationaux ou binationaux, des fédérations, l'identité n'a pas la même forme. Elle n'est pas la même non plus dans des sociétés d'immigration comme les États-Unis qui sont peuplés de migrants. Il peut se développer une idéologie nationaliste là-dessus mais ce sont tous d'abord des migrants. Avant les nations, il y avait des empires (romain, byzantin, russe, austro-hongrois…) en général plurilingues et pluri-religieux où les identités, prenaient d'autres formats, sous d'autres régimes narratifs. Il y a donc des récits différents (sans compter le récit colonial et le récit décolonial), des problèmes d'identité meurtrie ou meurtrière aujourd'hui en Ukraine, en Palestine ou en Israël, au Kivu (pour prendre des endroits où il y a des guerres actuellement). Cela demanderait un travail fin d'élucidation des questions d'identité, sans les prendre de manière trop brutale.

Hostilité

À travers tout cela, j'ai installé la question de l'hostilité, la question sécuritaire (on se protège), la question génocidaire (nettoyage ethnique), la question immunitaire et

puis la question aussi du conflit des récits. Il y a beaucoup d'hostilités qui sont d'abord des hostilités narratives. Je ne me reconnais pas dans le récit qui prétend me raconter, je voudrais me raconter autrement. Mais les récits sont d'autant plus pleins d'hostilité à l'égard des autres récits qu'ils sont exclusifs. Un récit exclusif va dire: il n'y a que mon récit qui est vrai, qui compte. Il correspond à des identités exclusives et durcies. La grande difficulté va donc être de penser un récit polycentrique, et ce n'est pas si facile: penser une société, une cité, des institutions capables de supporter une pluralité d'appartenances, de manières de dire, de styles, de récits de soi… Peut-être que cela ne peut se faire que dans le cadre d'une espérance commune capable de rassembler. Mais cet horizon de réconciliation peut lui-même se faire en prétendant dissoudre la conflictualité, et sans la résoudre vraiment, c'est-à-dire sans la reconnaître, l'honorer, y faire place. La grande erreur a été de croire que s'il n'y avait plus d'identité (seulement un marché mondial), il n'y aurait plus de conflit, ni de guerre… C'était d'une grande naïveté parce que c'était ne pas voir que les humains ont justement besoin qu'il y ait de l'inéchangeable. On ne peut pas neutraliser l'identité comme ça puisque cette neutralisation ne fait qu'exacerber en face une compétition des identités, des récits, des mémoires… qui devient elle-même porteuse de violence et de meurtre.

Mémoire

Il y a ce que Paul Ricœur a appelé le *«travail de mémoire»* pour instituer ensemble les différentes mémoires, les différents récits dans une sorte de pluralité critique, de récit moins exclusif. Je n'aime pas tellement le mot *inclusif* parce que ce pourrait être un récit qui voudrait tout comprendre, qui aurait tout compris… et donc à son tour exclusif de tout ce qu'il ne comprend pas ! Plutôt un récit

pluraliste, polycentrique (qui ne sait pas où est le centre). Il peut toujours y avoir de nouveaux registres qui surgissent dans ce récit, à partir des lacunes, des trous, de là où il n'y a pas eu de récit. Là où il y a eu notamment des traumatismes qui font que ça n'a pas pu être raconté, dit. Des sources narratives inédites surgissent là, qui ont besoin d'être dites, racontées. Ricœur parle d'*«hospitalité narrative»* à la mémoire des autres, d'être hospitalier à la mémoire des autres comme si l'on formait une sorte de cercle des traditions. Mais chacune de ces mémoires, de ces traditions est inachevée. Jürgen Habermas disait que la modernité elle-même était un projet inachevé et qu'on n'a pas vraiment accompli les promesses des lumières. Je dirais qu'on n'a pas non plus accompli les promesses de la Réforme, de la Renaissance, de l'Antiquité grecque, latine, ou égyptienne, des textes bibliques…

Il y a en plus de nouvelles mémoires qui sont en train de rentrer dans le cercle de toutes parts et qui trouvent peu à peu leur langue, leur manière de se dire. L'identité n'est donc pas seulement de l'ordre du passé, elle est aussi ce que nous allons faire, elle est poétique.

Hospitalité équivoque et inhospitalité

La notion centrale est ici la notion d'*hôte*, au sens de l'hospitalité.

Premièrement, regardez les récits des anciens: il y a un temps où on ne sait pas si celui qui arrive est un ami ou un ennemi, où on ne veut même pas le savoir. Quoi qu'il en soit, on lui donne de l'eau, on lui propose à manger, on lui propose de s'asseoir. L'hôte correspond au temps d'arrêt de l'hospitalité: on ne nie pas la possibilité que cela devienne vraiment un ami, on ne nie pas non plus la possibilité que cela devienne un ennemi. Il y a une équivoque mais il est très

important qu'il y ait un moment neutre, ou de suspension du jugement qui est le temps de l'hospitalité.

Deuxièmement, il faut montrer encore une autre équivoque du mot *hôte* qui correspond à une asymétrie. L'hôte est-il l'accueillant qui est chez lui ou l'accueilli qui est chez autrui ? Il y a beaucoup de langues dans lesquelles il y a des mots différents pour ces deux sens de l'hôte, mais on n'a qu'un seul mot en français qui dit les deux (et j'aime bien ça). Dans les langues les plus anciennes, d'ailleurs, comme l'indo-européen qui est la tige mère des nombreuses langues indo-européennes, on voit qu'il y a le même mot pour *prendre* et *donner*. Il est utile de revenir à l'endroit où les mots sont encore tellement incertains qu'ils peuvent vouloir dire tout et son contraire. Il est très utile que les mots aient un sens, mais il y a des moments où il faut revenir à cet état de fusion, d'incertitude. Le mot *hôte* a cette ambiguité-là.

Jean-Pierre Anzala a demandé pourquoi nos sociétés sont inhospitalières ? Je ne vais pas développer mais depuis les Guerres de Religion (pendant lesquelles le corps mystique de l'Église, uni par l'eucharistie et dans le corps du roi, a été divisé religieusement, d'où une société divisée et traumatisée) la France a la nostalgie de l'unité perdue, de l'union nationale. Les moments où la France tente de refaire l'unité sont toujours un peu dangereux. La Réforme entraîne des massacres dont la Saint-Bartelémy. La Révolution française commence avec les grandes fêtes de la Fédération et se termine dans la Terreur. Pendant la Seconde Guerre mondiale, le régime pétainiste s'attaque aux Juifs. Peut-être que demain, ce seront les musulmans … Je me méfie beaucoup de cette France qui est capable de fabriquer de l'étranger à partir de gens qui sont complètement membres de cette société. Cette analyse trop rapide de la fabrique de l'hostilité en France donne une idée de ce qu'il faudrait faire pour beaucoup de sociétés: comprendre les traumatismes et les réactions d'hostilité irrationnelle par lesquelles une société fabrique des

étrangers, donc des ennemis, qu'elle va même éventuellement chercher à éliminer physiquement.

Les deux temps de l'hospitalité

De là, je reviens à l'hospitalité, qui est un devoir dans toutes les traditions: temps d'arrêt, temps équivoque. J'ai dit qu'il y a mille manières d'accueillir selon les sociétés, mais qu'il y a toujours l'idée qu'on ne sait pas si celui qui arrive est un ami ou un ennemi. On ne sait pas qui est l'accueillant et l'accueilli: l'accueilli deviendra peut-être un jour à son tour l'accueillant pour un autre. C'est justement l'idée: celui qui est ici petit, démuni, faible, rescapé est comme un bébé, un nouveau venu. C'est finalement l'image du petit enfant de Noël: enfant Jésus et Dieu en même temps. C'est aussi l'image des anges: est-ce que c'est Dieu ?… on ne sait pas ! C'est la forme d'hospitalité dont parle le sociologue allemand Georg Simmel, qui était allé aux États-Unis au début du 20e siècle et avait observé la confiance dans la Chicago de ces années-là en celui qui arrivait avec son baluchon (car qui sait si, dans 15 ans, il ne serait pas le maire de la ville ?). Il ne faut pas seulement penser cette question-là d'un point de vue éthique, mais aussi d'un point de vue politique.

Parmi les gens qui se déplacent, il y a des rescapés complètement démunis qui portent avec eux une spiritualité de rescapé, une vie et des mœurs de rescapé. Il faut les comprendre. Mais il y a aussi des touristes qui viennent des pays riches et se promènent dans le monde entier en avion. Eux aussi se déplacent, mais dans leurs bulles qui n'ont rien à voir. Mais il y a encore des bandits, des gens sans foi ni loi, passés par un régime de survie dans lequel il n'y a plus de limite. Et parmi les habitants, il y a ceux qui sont riches et forts… mais il y aussi ceux dont j'ai parlé et qui se

sentent submergés dans leur pays, qui sont perdus et ne se reconnaissaient plus chez eux, n'ont pas d'ailleurs où ils pourraient aller.

Ajoutons encore que personne n'est autochtone, né du sol, ni propriétaire exclusif. La planète a été colonisée par les humains, au fur et à mesure des générations, des mélanges et des déplacements de populations. Mais nous avons tous reçu la terre entière en héritage de Dieu et nous sommes tous au sens littéral, quasi écologique, des *colons*, des habitants de ce monde, au bénéfice de cette gratitude. Or il faut sentir que dans le monde d'aujourd'hui, où on a voulu abattre toutes les frontières pour laisser passer les marchandises, nous avons du coup pour les humains des frontières totalitaires, d'une dureté absolument impitoyable. C'est la grande question de l'inhospitalité de nos sociétés.

Si on essaie face à cela de penser la condition hospitalière, il est important de voir les écarts de standing de vie. J'ai habité en Turquie et j'ai vu comment ce pays a reçu 4 ou 5 millions de réfugiés syriens alors que la France en recevait un nombre ridicule à côté. Pourquoi ? Peut-être parce qu'en France, on veut les recevoir dans un certain standing. Nos standings sont magnifiques mais aussi barbares: *«Non, nous avons ce quota-là, on ne peut pas faire plus…»*. Comment est-ce qu'on fait avec nos standards, nos normes, notre standing de vie bonne, réussie, accomplie ?… Car si on abat les normes, ce sont les plus pauvres qui vont en souffrir. Ce sont des questions politiques extrêmement complexes. Il ne faut pas faire croire en tout cas qu'ici tout va bien, que nous sommes, nous Européens, une sorte d'arche de Noé du salut dans un monde fichu ! C'est souvent le contraire, et dire cela contribue à fabriquer des imaginaires absolument mortifères.

Je place l'hospitalité sous la protection de l'idée de gratitude. Nous sommes tous au bénéfice des dons, de la générosité divine et du Dieu créateur. C'est important politiquement, même Emmanuel Kant y pensait sous ce régime

d’une seule Terre qui est commune et qu’il faut partager. Mais cela demande des conditions. Attardons nous sur une intéressante figure de la charité, celle du bon Samaritain. Comme le montre Marie Grand qui a écrit un superbe petit livre en s’appuyant sur le tableau de Rembrandt, dans lequel Rembrandt braque le projecteur sur l’aubergiste, la charité du bon Samaritain n’a été possible que parce qu’il y avait une auberge. Il faut qu’il y ait un système qui marche. La bonne volonté, le coup de cœur ne suffisent pas, il faut des institutions capables de supporter l’hospitalité, de la tenir. Car il va falloir de la nourriture, de l’eau, des chambres, s’occuper du cheval… Et cela coûte ! Le Samaritain donne de l’argent à l’aubergiste et Rembrandt fait attention à ce détail-là. Faire rentrer ce détail-là dans le circuit même de l’Évangile est un point très important.

C’est pour cela qu’il faut penser l’hospitalité en deux temps.

Il y a le temps court de l’hospitalité éthique, qui est l’hospitalité inconditionnelle, immédiate: on ne cherche de toute façon pas à savoir qui c’est. On accueille, on essaie d’accueillir la personne dans sa langue, de comprendre. On lui donne une carte téléphonique pour qu’elle puisse appeler dans son pays, le minimum pour retrouver un minimum de dignité, éviter l’humiliation.

Mais après, il y a le temps long: on ne reste pas dans ce rapport complètement asymétrique où on ne sait pas qui c’est. Non, on sait qui c’est : il vient avec une tradition, une culture. Il faut donc penser le mélange des transmission, et ne pas croire qu’on est sur une sorte de page blanche. Cela demande un travail de reconnaissance réciproque. Et cela s’institue, se régule. La personne accueillie va rentrer dans des rapports de réciprocité, contribuer à la cité commune. Il s’agit donc là d’une hospitalité forcément conditionnelle dans la mesure où il n’y a de politique que conditionnelle (comme la justice).

Il y a donc le temps court et inconditionnel de l'hospitalité éthique, et puis le temps long de l'hospitalité qui s'installe et qui demande elle un certain nombre de conditions matérielles, pour que la vie puisse se réinstaller de manière durable et paisible. Il faut penser l'hospitalité jusque dans cet horizon d'installation durable, soutenable dans le monde.

Inscrivez-vous au webinaire d'avril

« Promotion / Leadership des femmes dans l'Église en Afrique » : le texte intégral du webinaire

Le mois dernier, nous recevions la pasteure Gertrude Kamgue Tokam, notre invitée des « Jeudis du Défap », autour d'un échange sur la formation théologique et le leadership ou la promotion des femmes dans l'Église en Afrique. Ci-dessous la retranscription intégrale de la conférence, réalisée en partenariat et diffusée simultanément par Forum protestant, et par l'hebdomadaire Réforme.



Gertrude pendant la conférence

Jean-Pierre Anzala : Gertrude Kamgue Tokam, vous êtes originaire de l'ouest du Cameroun et actuellement pasteure de l'ÉPUdF à Montargis et Châtillon-Coligny. Vous dites que votre vocation est très précoce (dès l'adolescence) dans un environnement qui n'envisageait pas la possibilité du ministère pastoral des femmes. Malgré cela, vous commencez votre formation théologique en 1999 à la Faculté de théologie protestante de Ndoungué et rejoignez l'Université protestante d'Afrique centrale (UPAC) à Yaoundé où vous obtenez votre doctorat en théologie en 2014. Tout en menant vos études, vous avez été pasteure et aumônière universitaire pour l'Église évangélique du Cameroun (EEC). De 2020 à 2023, vous avez enseigné l'éthique et la dogmatique à la Faculté de théologie évangélique de Bangui (FATEB). Vous êtes également engagée dans plusieurs associations de théologiens et théologiennes, donc le CTAE (Cercle des théologiennes africaines engagées).

Enfin, vous êtes mariée et mère de plusieurs enfants.

Gertrude Kamgue Tokam : L'essentiel a été dit… Mais je ne suis pas ici aujourd'hui par hasard: je suis chercheuse au Défap parce que j'ai eu l'occasion d'avoir une bourse qui m'a permis d'aller à l'Institut protestant de théologie de Montpellier pour des recherches en post-doctorat. Et ces recherches portaient justement sur la question du développement de l'Église grâce à l'intégration des femmes. Aujourd'hui, nous allons parler du leadership ou de la promotion des femmes dans l'Église en Afrique, mais en lien avec une autre thématique importante: la formation théologique.

Formation théologique et leadership/promotion des femmes dans l'Église en Afrique

La question du leadership ou de la promotion, et de la participation des femmes aux grands défis de l'heure demeure une préoccupation de notre société. L'ONU Femmes, dans un rapport sur le leadership des femmes et leur participation à la vie politique en 2013, tirait déjà la sonnette d'alarme; elle dénonçait par ailleurs «les lois, les pratiques, les comportements et les stéréotypes sexistes discriminatoires» qui contribuaient à reléguer la femme au second plan. En 2024, l'ONU Femmes est revenue à la charge et a constaté une fois de plus que:

«Dans le monde entier, ainsi qu'en Afrique, le leadership et la participation politique des femmes sont limités. Les femmes sont sous-représentées (…), que ce soit dans (…) la fonction publique, le secteur privé ou le monde universitaire. Cela se produit en dépit de leurs capacités avérées en tant que leaders et agents du changement, et de leur droit à participer de manière égale à la gouvernance démocratique».

Le problème se pose également dans les Églises, les missions

et le ministère en Afrique, et continue d'être sujet à controverses. Les femmes ont régulièrement été confrontées à des obstacles sur la voie de leur implication ou de leur participation à la vie de l'Église. Mais à partir de la seconde moitié du 20e siècle, une formation théologique inclusive devient possible dans les facultés et instituts de théologie en Afrique. Cette formation vise à favoriser la diversité des voix dans le discours théologique en Afrique et dans le monde d'une part, et dans la vie de l'Église d'autre part. Pourtant, on est encore loin de cette réalité: les femmes ont certes un statut acceptable, mais sans véritable autorité, sans pouvoir.

Voici quelques théologiennes et théologiens préoccupés par ce sujet:

L'évangéliste américain **Loren Cunningham** note (et déplore) dans un ouvrage collectif que la question des ministères et du leadership des femmes dans la mission continue de diviser de par les différents points de vue qui s'opposent. Pourtant, Jésus a donné aux femmes cette liberté acquise au prix de son sang. Les femmes, partout dans le monde, ont le regard tourné vers l'Église en qui elles espèrent revivre la réalité du corps du Christ et l'effectivité du royaume de Dieu face à tout ce qu'elles subissent comme discriminations ou injustice.

Albertine Tshibilondi Ngoyi, première femme congolaise à être docteure en philosophie, sociologue et enseignante d'université, pense que dans un contexte de mondialisation, il devient important de miser sur l'autonomisation de la femme afin de lui donner l'opportunité de participer pleinement à la construction, au développement de la société et même de l'Église. Elle insiste sur l'importance de rendre effectif au sein de l'Église le partenariat homme-femme dans tous les aspects de la vie ecclésiale. Un défi lancé à l'Église qui doit se présenter en modèle aux yeux du monde et transcender les appréhensions et les interprétations traditionnelles qui

souvent ne militent pas pour l'épanouissement de la femme.

Honorine Ngono est camerounaise, théologienne catholique et enseignante de théologie. Elle évoque l'absence ou *«la visibilité réduite»* des femmes dans la vie de l'Église. Elle montre l'ambiguïté qui caractérise la condition de la femme dans l'espace ecclésial ou religieux. Elle observe un écart entre la présence massive et active des femmes à l'église et la difficile expérience du manque de visibilité ou de l'exclusion auxquels elles font face. Elle s'interroge sur les mobiles d'une telle situation qui laisse penser que les femmes se résignent à demeurer dans ces *«espaces réduits»* où les traditions patriarcales les ont longtemps enfermées. En s'inspirant des exemples bibliques, elle pense que là où il y a la femme, il devrait y avoir la vie en plénitude.

Brigitte Djessou, pasteure ivoirienne, théologienne et enseignante de théologie, pense que l'auto-libération des femmes est la clé du développement. Cette libération ouvrira les portes de la transformation sociale, tout en préservant les valeurs ancestrales propres à l'Afrique. Une problématique qui interpelle l'Église et les États africains. L'élaboration des Objectifs du Développement durable en 2015 en est une parfaite illustration.

Pour **Hélène Yinda**, théologienne camerounaise, il faut bâtir une nouvelle théologie qui prend en compte les femmes africaines en repensant la différence sexuelle. Il est question de promouvoir les droits des femmes et de libérer leurs énergies créatives.

Laurence Ndong est gabonaise, pasteure, enseignante et chercheuse. Dans son ouvrage, elle a l'ambition de donner aux femmes les outils dont elles ont besoin pour impacter positivement leurs rêves, leurs vies, leurs destinées et celles du plus grand nombre. Participer pleinement à l'amélioration de la société fait partie intégrante du plan de Dieu pour les femmes et pour l'ensemble de la création. Elle

affirme : « Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a créé la femme pour le rendre meilleur ».

À la suite de ces réflexions et interpellations, notre expérience personnelle en tant que femme, pasteure et théologienne africaine, le témoignage des collègues, des femmes dans l'Église et la réalité sur le terrain nous permettent de dire que l'Église en Afrique peine à bâtir en son sein des relations saines, harmonieuses entre les hommes et les femmes, alors que les fondements de cette cohésion sont évidents sur les plans biblique et théologique. Comment comprendre que, malgré une importante présence féminine dans l'Église, l'accès à la formation théologique et la progression des femmes dans les tâches et ministères, l'Église n'arrive pas encore à vivre l'effectivité d'un leadership féminin efficace ?

Cette réflexion vise à mettre en relief l'impact de la formation théologique des femmes dans la vie de l'Église en Afrique. Il est en effet question de savoir si l'accès des femmes à la formation théologique a changé le regard de la société et de l'Église sur le statut de la femme.

Il est important de se demander si l'Église en Afrique peut aujourd'hui assumer sa mission et relever le défi de son développement sans tenir compte de la place et du rôle prépondérant de la femme ?

Cette réflexion vise à amener l'Église en Afrique à tenir compte dans son processus de développement non plus seulement de la présence des femmes mais de leur véritable implication dans la vie active de l'Église et dans les sphères de décision.

Nous voulons ainsi proposer un modèle de leadership féminin chrétien basé non sur la puissance, les titres ou les positionnements sociaux, mais sur le service et la promotion des potentialités selon les dons reçus par les uns et les

autres.

Les objectifs secondaires qui en découlent sont les suivants:

Montrer que l'égalité de genre reste un préalable pour le développement de l'Église et de la société.

Montrer l'impact de la participation des femmes aux prises de décisions pour la femme elle-même, l'Église et la société.

Améliorer les relations hommes-femmes.

Favoriser la bonne collaboration et le vivre ensemble dans l'Église et la société.

Améliorer la compréhension du leadership féminin qui ne doit plus seulement être un leadership de représentativité, latent et de formalité. Il doit également s'inscrire dans l'action, le mouvement, le concret, le visible. Il doit être un leadership d'impact et percutant qui contribue efficacement au développement de l'Église et de la société.

Amener les femmes à sortir de la résignation, de la peur pour développer l'estime de soi.

Il est vrai que le cadre de cette réflexion s'inscrit dans le contexte de l'Église en Afrique de façon générale. Mais nous allons beaucoup nous référer à l'Église Évangélique du Cameroun (EEC) que nous connaissons mieux et qui est l'une des rares Églises au Cameroun et en Afrique centrale à intégrer le ministère pastoral et un leadership des femmes. Par ailleurs, une lecture du contexte occidental nous permettra également de bien comprendre les enjeux et de cerner les défis de la question.



Gertrude dans la bibliothèque du Défap

Formation théologique des femmes en Afrique : état des lieux

L’accès des femmes à la formation théologique a été le résultat d’un long parcours, d’une lutte acharnée dans l’histoire de la tradition chrétienne en Afrique. Il a fallu faire face aux différents défis dans un contexte où la théologie a été définie comme un discours sur Dieu en relation avec le genre masculin uniquement. Une disparité qui est due en partie à une interprétation controversée de la Bible refusant aux femmes le droit d’exercer comme pasteure et d’occuper les postes de responsabilité dans l’Église. Et d’autre part, les pesanteurs socio-culturelles qui ont au fil du temps construit la masculinité et la féminité de manière asymétrique (déséquilibrée) et qui ont renforcé les relations opposées entre hommes et femmes, avec d’un côté un sexe dit

fort, et de l'autre un sexe dit *faible*. Les rôles sont alors bien définis: responsabilité, leadership, puissance pour les hommes; silence, soumission, respect et obéissance pour les femmes.

L'accès à la formation théologique des femmes ouvrira des portes sur des opportunités nouvelles au sein de l'Église et viendra renforcer la capacité des femmes déjà nombreuses dans l'Église à exercer d'autres ministères et à pouvoir s'engager de manière active dans les grands chantiers auxquels font face l'Église et la société. Là dessus, nous pouvons dire qu'un pas a véritablement été franchi.

Le rôle du Cercle des théologiennes africaines engagées

Nous ne pouvons pas parler de la formation théologique des femmes en Afrique sans évoquer l'apport du Cercle des théologiennes africaines engagées. Ce mouvement multiculturel, multireligieux crée en 1989 par un groupe de théologiennes africaines sous l'impulsion de Mercy Amba Oduyoye à Accra au Ghana, se situe dans la dynamique impulsée par le COE dans la période déclarée *décennie œcuménique des Églises solidaires des femmes* (1988-1998).

Le Cercle va contribuer à façonner une génération de femmes théologiennes utiles à l'Église et à la société. Il favorise l'éclosion de la formation théologique et permet aux femmes de s'engager dans la recherche, l'élaboration de la réflexion théologique créative et des actions de transformation basées sur leurs expériences religieuses, culturelles et sociales à la lumière des Saintes Écritures et de la littérature orale et écrite qui façonnent le contexte africain et définissent les femmes d'Afrique. La vision du Cercle cherche à ne pas limiter le discours théologique à sa seule dimension intellectuelle. Mais à sortir des quatre murs d'un temple, d'une chapelle ou

des amphithéâtres et bibliothèques des facultés pour s'étendre dans sa dimension pratique et contextuelle.

Pourtant, malgré tout, on peut constater que les femmes sont encore très minoritaires dans la sphère de l'enseignement théologique en Afrique, que ce soit comme enseignantes, formatrices ou étudiantes. On peut pointer du doigt les facteurs historiques en Afrique et les *«politiques d'exclusion dans l'enseignement supérieur»* qui ont conduit à la sous-représentation des femmes dans les systèmes éducatifs et surtout universitaires. Ce qui impacte directement le domaine théologique, en plus des stéréotypes culturels et environnementaux qui n'y sont pas encourageants.

Dans un article paru en 2024, Verena Schafroth, directrice de l'engagement pour les femmes dans l'éducation théologique en Afrique à l'ACTEA (Association for Christian Theological Education in Africa), présente le résultat d'une étude menée par Overseas Council (OC) en partenariat avec un nombre important d'institutions théologiques en Afrique en janvier 2023. Sur un échantillon de 51 institutions de formation théologique en Afrique, il y avait 22,8% de femmes enseignantes. Elle précise que, déjà en 2015, Priscille Djomhoue, pasteure et théologienne camerounaise, déplorait le fait que, sur 13 institutions de formation théologique au Cameroun, il n'y avait que 2 femmes comme enseignantes à temps plein.

La situation a-t-elle évolué ? Pas vraiment… Il y a encore des défis à relever.

Défis de la formation théologique des femmes

Le premier défi est la difficulté de financement. L'accès aux bourses de formation reste encore très restreint pour les

femmes: on est encore bien loin de la parité 50/50 et on peut comprendre pourquoi elles sont encore en sous-effectif dans plusieurs facultés et institutions de théologie. Et si nous avons ce nombre aujourd'hui, c'est aussi parce que les Églises se trouvent parfois contraintes d'ouvrir l'accès à la formation aux femmes en raison des conditions posées par certains partenaires en ce sens.

De plus, les femmes qui réussissent parfois à autofinancer leurs formations ne sont pas toujours prises en compte au sein des Églises. Elles ne sont pas soutenues ou encouragées dans leur élan ou projets. Le découragement finit par s'installer et l'engouement s'émousse. Il faut aussi reconnaître que la formation théologique et le ministère pastoral ont été souvent liés. Une question essentielle se pose: que faire de ces très nombreuses femmes qui ont été formées et dont les Églises ne sont pas encore ouvertes au ministère pastoral féminin ?

Sur le plan général, les normes sociales et culturelles influencent de façon négative l'accès des femmes à l'éducation ou à la formation. Plusieurs femmes ne vont pas jusqu'au terme de leur formation. Elles abandonnent à mi-chemin pour des raisons diverses: priorité à la formation des hommes dans un contexte de pauvreté et de précarité, mariages ou grossesses précoces, vie conjugale, charges familiales (difficile de concilier vie familiale et formation), etc.

Tout ce qui précède a une influence sur la question du leadership des femmes dans l'Église.

Femme et leadership dans l'Église en Afrique

Nous entendons par leadership des femmes le fait de promouvoir l'accès des femmes à des postes de responsabilité et principalement dans l'Église. La notion de leadership est

prise ici dans son sens chrétien: être au service en mettant à contributions ses dons, talents et potentialités. Mais, nous observons que l'Église elle-même semble ne pas croire à un leadership efficace des femmes et cela est perceptible dans les différentes structures d'organisation, de fonctionnement et de prise des décisions. Même si les femmes constituent pour la plupart l'essentiel de la masse chrétienne à la base, même si aujourd'hui il y a eu une progression dans les ministères, il faut cependant constater que, plus on monte dans les sphères de décision et de responsabilité dans l'Église, moins elles sont présentes. Je voudrais ici présenter quelques références statistiques de l'EEC datant de 2024.

Dans les conseils d'Anciens (conseils presbytéraux), leur nombre varie parfois en fonction du contexte ou de la catégorie de la paroisse mais elles sont rarement majoritaires ou à égalité. Pour les conseillers paroissiaux, c'est pareil.

Dans le service des diacres, elles sont plus nombreuses (il y a même des conseils de diacres où il n'y a pas d'hommes). Certainement parce qu'il est question de service, de diaconie, d'assistance, d'assumer les tâches qui généralement reviennent aux femmes même dans la famille comme nettoyer, laver, décorer, habiller, nourrir, prendre soin, servir ou cuisiner. Elles sont aussi présentes dans certaines commissions de travail au niveau des différentes structures de l'Église.

L'Église compte environ 15 départements techniques et 3 sont dirigés par des femmes.

Dans les bureaux des paroisses, districts et régions, c'est quasiment le même phénomène. Là où elles sont présentes, par exemple dans un bureau de 5 membres, on peut avoir une femme parce qu'à un moment donné on s'est dit : « Il faut quand même une femme » (et on la met là).

Les femmes représentent environ 10% du corps pastoral.

Au niveau des présidents de région, l'on est passé de 2 femmes

à 0 aujourd'hui sur 22 régions synodales. La question est de savoir si on a réellement cette volonté d'avancer, ou alors de régresser ?

Au Conseil synodal général, le record est jusqu'à ce jour d'une femme pasteure sur 12 pasteurs, et de 2 femmes laïques sur 12 laïcs. Donc un total de 3 femmes sur 24 membres.

Au Bureau de l'Église aujourd'hui, on a une femme sur 9 membres (on me dira que c'est déjà quelque chose, mais nous espérons pouvoir faire mieux …).

Il ne suffit pas de faire le constat, il est aussi important de se poser quelques questions :

À quel niveau se situe le problème ?

Les femmes ne sont pas elles-mêmes motivées ?

Ne sont-elles pas performantes ?

Pourquoi l'Église ne prend-elle pas en compte leurs performances ?

Pourtant, il y a des atouts pour la promotion des femmes.

Atouts pour le leadership des femmes

Nous les découvrirons en faisant un parcours biblique et historique de l'Église. Il faut relever que les questions liées au rôle et la place de la femme prennent déjà corps dans la Bible et aussi dès les premières heures de l'existence de l'Église.

La Bible enseigne que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Dieu n'a pas créé l'homme solitaire. Dès l'origine, *«il le créa homme et femme»* (Genèse 1,27).

Cette doctrine met en lumière une société dans laquelle la vie se façonne et se construit dans la communion des personnes. Car l'être humain est de nature solidaire, un être social. Et sans relation avec autrui, il lui est difficile de s'épanouir. L'humain n'est-il pas un animal sociable, d'après Aristote ? il ne peut se réaliser pleinement qu'en société. Cette interaction avec ses semblables est fondamentale pour son développement et sa survie.

Le concept de l'*imago Dei* fait ainsi référence à la notion de la complémentarité et d'égalité de genre. Il serait prétentieux pour l'homme (masculin) de penser qu'il porte seul l'image de Dieu. L'homme et la femme sont créés différemment sur le plan physique ou sexuel mais appelés à jouer un même rôle, celui d'être le reflet de la présence de Dieu. Sur cette base et dans cette dynamique, le leadership devrait s'exercer dans la société et bien plus dans l'Église. C'est-à-dire sans exclusion ou rejet, mais en tenant compte de toutes les potentialités dont celles des femmes.

Sur tout un autre plan, il est reconnu que, dans le contexte de la société juive antique, la femme est marginalisée, méprisée, reléguée au second rang et il ne lui est pas souvent accordé d'intérêt particulier. Les récits bibliques mettent cependant en avant des exemples de femmes pionnières, influentes, portant un leadership d'impact et assumant particulièrement leur responsabilité devant Dieu et dans la société.

Sur le plan historique

On a souvent pensé que les pères de l'Église étaient tous des misogynes. Mais une étude approfondie des textes patristiques montre plutôt qu'ils avaient sur les femmes un regard nuancé. La relation entre les pères de l'Église et les femmes a été au centre du colloque de La Rochelle des 6 et 7 septembre 2003.

La diversité des communications et des réflexions de ce colloque a mis en lumière le fait qu'à une époque de grandes incertitudes tant culturelles que politiques, la mise en place de nouveaux modes de pensées issus des petites diasporas chrétiennes a pu réellement promouvoir la femme gréco-romaine, lui permettant de prendre quelquefois la parole ou de s'affirmer comme une personne autonome. Il en ressort qu'au-delà des positions patriarcales qui ont cherché à marginaliser la femme et à la maintenir dans une position subalterne, il y a eu des hommes qui ont œuvré à une promotion de la femme en référence à cette parole de l'apôtre Paul: *«Il n'y a plus ni homme ni femme»* dans le Christ (Galates 3,28). Aux côtés des hommes, il y a eu des femmes qui ont participé de façon active et visible de par leur charisme et personnalité à l'émergence d'un nouveau type d'autorité ecclésiale qu'on a nommé les pères de l'Église.

Y a-t-il eu des mères de l'Église ? Cette question mérite d'être posée. Nous faisons allusion à des figures féminines dans l'Église chrétienne primitive qui ont joué un rôle important dans l'exercice de l'autorité ecclésiastique et témoigné de leur foi dans leurs communautés. Si elles ne sont pas nommées comme telles, on sait cependant que des femmes de l'Église primitive ont été présentes dans les ministères. Dans l'Épître aux Romains, Paul mentionne le nom de Phœbe qui peut être considérée comme l'une des premières diaconesses de l'histoire (Romains 16). Entre le 3e et le 6e siècle, sur 425 membres du clergé dans l'Église, il y avait 40 femmes et parmi elles quelques figures remarquables:

Olympe (morte vers 410) était disciple de Jean Chrysostome. Jeune veuve, elle a passé presque toute sa vie à Constantinople parmi les femmes consacrées à Dieu, venant en aide aux pauvres.

La diaconesse Ourbicia vivait en recluse à Jérusalem.

Radegonde, épouse du roi Clotaire, deviendra diaconesse au 6e

siècle.

On peut dire sans risque de se tromper que la Réforme protestante a eu un impact sur la vie des femmes même si les Réformateurs n'ont pas toujours mis les femmes en avant. Mais les femmes ont eu l'occasion de s'affirmer. Il faut déjà noter l'ouverture à la formation pour tous (garçons et filles), la revalorisation du travail des femmes, l'accès à la parole publique.

Katharina von Bora, l'épouse de Luther, était impliquée dans la vie intellectuelle de l'époque et participait aux débats théologiques. Femme au foyer de son époux, cela ne l'empêchait pas d'être de temps en temps impliquée.

Marie Dentière (dont nous avons la statue en plein cœur de Genève) était très impliquée dans la vie politique et religieuse genevoise. Elle a rédigé un pamphlet pour fustiger la soumission imposée aux femmes et a affirmé l'égalité homme-femme.

Catherine Schütz Zell va jouer un rôle social, religieux et politique dans la ville de Strasbourg. Elle va rédiger des lettres de consolation ou d'édification, des réflexions bibliques, catéchétiques ou polémiques, des cantiques.

À côté d'elles, il y a d'autres noms de grandes femmes dans l'histoire du protestantisme en France. Par exemple: Marguerite d'Angoulême, Renée de France, Marie Durand, Madeleine Barot…

Dans le contexte africain, l'évolution historique de l'Église n'évoque presque pas la présence des femmes, encore moins leur rôle dans le processus de la mission. Mais est-ce que cela veut dire que les femmes étaient totalement absentes ? Il y a eu des femmes pionnières de la mission et l'un des rôles du Cercle des théologiennes africaines engagées est de les remettre sur le devant de la scène. Certains évoquent le rôle joué par les femmes dans l'histoire politique ou religieuse du

continent. Parmi les raisons qui ont contribué à reléguer les femmes à l'arrière-plan, on évoque souvent l'influence des premiers missionnaires et leur théologie patriarcale qui a contribué a fonder des Églises en Afrique dans lesquelles le rôle des femmes était secondaire. Les missionnaires femmes qui arrivaient étaient d'ailleurs destinées soit à l'enseignement dans les écoles, soit aux soins de santé. Les épouses des missionnaires apportaient un fort soutien à leurs époux mais restaient des femmes au foyer. Elles n'ont pas été ordonnées comme pasteures.

Même dans le contexte occidental, ça n'a pas été facile. Les premières femmes sont consacrées au ministère pastoral à partir du 20e siècle, avec des conditions. Il fallait être célibataire (Élisabeth Schmidt ne put devenir la première femme pasteure de l'Église réformée de France en 1949 qu'à cette condition), ou alors être consacré en couple. Si c'est aujourd'hui presque acquis dans le contexte occidental, c'est parce qu'il y a eu des personnes pour porter cette lutte. Et pour nous, c'est un atout.

Les défis du leadership des femmes

Les préjugés culturels et sociétaux assignent aux femmes le rôle de gardienne du foyer et les relèguent au second plan dans la sphère publique. Ces préjugés ont la peau dure et se manifestent même dans l'Église.
Ces stéréotypes découragent les femmes de s'engager dans des études théologiques (considérées comme un domaine réservé aux hommes), mais les poussent aussi à intégrer le fait que l'Église est exclusivement une propriété masculine: *«Jésus était un homme, les 12 disciples étaient des hommes, les apôtres étaient des hommes…»*, et ainsi de suite. Les femmes seraient faites pour jouer les seconds rôles.

Elles sont régulièrement considérées comme incapables dans

certains domaines et donc souvent comparées aux hommes quand elles expriment leur talent ou leur charisme. Quand une femme sera remarquée, on dira: *«Elle prêche comme un homme, elle enseigne comme un homme, elle fait ci ou ça comme un homme…».* On estime que la femme n'a pas de capacité à l'autorité. La société est aussi plus exigeante envers la femme: elle n'a pas le droit à l'erreur alors que la même erreur est tolérée ou passe presque inaperçue chez un homme.

Il y a un manque de soutien institutionnel face aux défis spécifiques rencontrés par les femmes, notamment pour celles qui cherchent à concilier vie familiale et carrière académique ou ministère. Elles ne sont pas soutenues ou accompagnées face aux difficultés auxquelles elles font face comme le harcèlement ou les violences morales ou sexuelles (certains hommes n'ont vu les femmes qui accédaient au ministère que comme des partenaires sexuels), les congés de maternité (j'ai eu mes enfants pendant mes études puis en paroisse et je n'ai jamais eu un seul jour de congé de maternité: vous sortez de la maternité le matin et l'après-midi, vous êtes au travail…), soutien de leur époux qui n'est pas toujours évident.

Si les femmes sont marginalisées en général, certaines catégories le sont encore davantage: par exemple les femmes célibataires (qui sont stigmatisées et n'ont souvent pas le droit d'être en ministère) ou handicapées.

Il y a aussi ce que Verena Schafroth appelle le *tokenisme*. Elle le définit comme

«une pratique qui consiste à faire des efforts symboliques pour inclure quelques femmes dans les sphères de décision, sans que cela change vraiment grande chose. Ce phénomène contribue à l'isolement des femmes, qui se retrouvent souvent seules dans des environnements à prédominance masculine. Elles se contentent d'être dans un statut représentatif».

Je pense et je dis que les femmes ne doivent pas être

considérées comme des bouche-trous ou des marionnettes. Nous militons pour un leadership des femmes efficace, de performance et de potentialités, bref un leadership d'action et non de résignation. Il y a malheureusement des femmes qui se contentent de jouer ce jeu. L'accès d'une femme à un poste de responsabilité est régulièrement considéré comme un évènement, un exploit, et célébré. Comme si on lui faisait juste une faveur, comme si on lui donnait l'occasion d'entrer dans une cour où elle ne devrait pas être.

La question liée à l'évolution des femmes se heurte au fondamentalisme. Il est problématique qu'il y ait encore dans l'Église jusqu'à ce jour une mauvaise compréhension des notions de genre et d'égalité. La mixité se vit dans une relation d'opposition, d'affirmation, ou de recherche de suprématie des uns sur les autres. De ce fait, tout mouvement ou réflexion qui vise à mettre la femme en relief est considéré comme une idéologie subversive et dangereuse, importée. On taxe très vite ces femmes de féministes et c'est vu comme quelque chose d'inventé et venu d'ailleurs, de l'Occident, qui menace les valeurs fondamentales de la société africaine. Il faut arriver à comprendre qu'il ne s'agit pas, avec la recherche d'un leadership des femmes, d'une guerre ouverte entre la féminité et la masculinité, ou pour la femme de renier sa féminité.

La gestion de la mixité permettra à chaque entité de tenir compte de la présence de l'autre sans développer de complexe ni d'infériorité, ni de supériorité. Si les hommes sont aujourd'hui majoritaires, il faudrait envisager que le contraire soit possible dans un avenir certain.

Envisager l'avenir ?

Il faut tenir compte des facteurs endogènes à la femme d'une part et exogènes d'autre part.

Facteurs endogènes

Pour ce qui est des facteurs endogènes, il faut dire que l'heure n'est plus du tout à la victimisation de la part des femmes. Si elles ont eu jusqu'à présent le courage de parler, de dénoncer ce qu'elles vivent mal dans leur statut de femmes, elles doivent penser maintenant à passer un peu plus à l'action. Elles doivent oser avoir le courage de se regarder elles-mêmes dans le miroir parce que trop souvent, le mal de la femme ne vient pas d'ailleurs. Le courage de s'auto-examiner et de passer par une *métanoia*. Pour cela, elles doivent développer:

L'estime d'elles-mêmes: elles doivent croire en elles, en leurs capacités, leurs potentialités. Elles ont de la valeur et peuvent faire davantage que maintenant. Les obstacles seront toujours présents mais il faut faire face, résister et ne pas céder aux intimidations ou aux manipulations. Il est donc question de sortir de la résignation.

La solidarité est cette capacité qu'elles ont de parler d'une même voix, de s'encourager et de se soutenir mutuellement. C'est dans ce sens que les mouvements ou les associations des femmes chrétiennes ou théologiennes devraient davantage travailler pour constituer non pas une source d'opposition ou de rivalités entre femmes, mais une force, une motivation pour bâtir la cohésion.

Renforcer enfin la dimension de **l'engagement théologique** en tenant compte des nouveaux défis qui se posent à l'Église et à la société. Il faut être sur le terrain, il faut agir. Même si on n'est pas nécessairement dans le ministère pastoral, on peut apporter sa pierre à la construction de l'édifice.

Facteurs exogènes

Il faut *«laisser les femmes libérer leur énergie créative»*.

Exprimé il y a quelques années, ce cri d'Hélène Yinda demeure actuel. L'Église doit désormais intégrer que l'égalité des compétences est un fait et non plus seulement un discours. Elle doit en tenir compte à tous les niveaux dont l'accès des femmes à la formation pour l'exercice d'un ministère inclusif dans l'Église.

Favoriser l'évolution de la femme c'est tenir compte de sa spécificité et de ses besoins réels, liés à son statut de femme. Il faut encadrer sur le plan professionnel et juridique leurs professions (comme l'ensemble des professions) ou activités.

En Afrique, l'Église à le devoir de sensibiliser, de former et d'éclairer la société sur les déviances ou les conséquences de certaines pratiques ou normes socio-culturelles. N'est-elle pas la lumière de l'Afrique ?

Il faut sortir de la routine pour engager une relecture et une analyse profonde et contextuelle des textes bibliques qui aujourd'hui encore servent la cause des misogynes.

Pour favoriser l'accès des femmes à la formation théologique, il serait normal d'établir des quotas (comme le pense Verena Schafroth) pour garantir une représentation des femmes. Ne serait-ce qu'à partir de la formation théologique: je me souviens que quand je suis allée à l'Institut de Ndoungué en 1999, j'étais la seule femme dans une promotion de 12.

Conclusion

Le leadership des femmes dans l'Église est une construction, comme dans le contexte occidental. Et cela doit se faire avec la participation de tous… y-compris des femmes elles-mêmes qui ne doivent pas seulement être dans la victimisation mais chercher des moyens de s'impliquer. Il y a certes des acquis, mais le chemin à parcourir est encore long et les obstacles ne

sont pas des moindres. Cette analyse que nous venons de faire ne s'inscrit pas dans une dynamique pessimiste. Au contraire, nous portons une espérance vivante que les jours à venir seront meilleurs pour un mieux-vivre harmonieux. S'engager aujourd'hui dans cette voie de construction, du développement de l'Église en intégrant les hommes et les femmes avec leurs dons et leurs talents, toutes les potentialités, c'est préparer le chemin pour la génération future. Je dis souvent aux hommes: *«Si vous le faites aux femmes aujourd'hui, vous le faites également pour vos filles. Parce que vos filles grandissent et vont entrer dans le même système»*. L'éthique de responsabilité nous appelle à ce devoir.

Inscrivez-vous au webinaire de mars

« 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 apparaitre 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 20e 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 16e et durant le 17e 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 20e 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 drecteur 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 inconsidérée 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’épitre 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'expliciter 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 Schreiter) 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 (nippo-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-construit 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.

« Nous étions comme ceux qui font un rêve »

Plongée au cœur de la méditation du pasteur Jean-Mathieu THALLINGER, inspirée du Psaume 126, pour raviver l'espérance et se souvenir que les plus grands renouveaux surgissent parfois des terres les plus arides.



© Pexels, Photo de Irina Iriser

> *« Quand l’Éternel ramena les captifs de Sion, nous étions comme ceux qui font un rêve. Alors notre bouche était remplie de cris de joie, et notre langue de chants d’allégresse. Alors on disait parmi les nations : l’Éternel a fait pour eux de grandes choses ! L’Éternel a fait pour nous de grandes choses ; nous sommes dans la joie. Éternel, ramène nos captifs, comme des ruisseaux dans le Neguev ! Ceux qui sèment avec larmes moissonneront avec chants d’allégresse. Celui qui marche en pleurant, quand il porte la semence, revient avec allégresse, quand il porte ses gerbes. »*
>
> *Psaumes 126*

C’est encore l’hiver dans les vignes d’Alsace. Le sol est gelé. Les ceps de vignes autrefois si fiers de leurs grappes

ne ressemblent plus qu'à des bois torturés. Ils sont comme morts, vaincus par le froid.

Pourtant le vigneron sortira ce matin pour aller tailler sa vigne. Il est comme la veuve Antigone qui se refuse à faire son deuil. Quelle imagination folle lui donne de prévoir que de ce bois mort pourrait un jour renaître la joie ?

C'est parce qu'il se souvient que cela s'est déjà produit. Il sait que la sève, vitale, s'est réfugiée dans les racines. Elle attend.

C'est l'été dans le Néguev. Qu'est-ce qui pousse le paysan à sortir avec sa houe pour gratter la terre dure comme la pierre et tenter d'y semer quelques grains ? Cette terre n'a pas reçu la moindre goutte d'eau depuis des mois. Tout en elle est hostile à la vie. Pourtant le paysan va labourer le sol « dans les larmes », jusqu'à l'épuisement. Parce qu'il se souvient que les pluies ne vont pas tarder à descendre du ciel au nord, grossissant les fleuves, qui bientôt rempliront à nouveau les lits asséchés des rivières au sud. Le sol est maintenant prêt. Il attend.

Nous sommes à Babylone, en 539 avant notre ère. Une rumeur commence à courir. Le roi des Perses vient de vaincre celui de Babylone et pourrait autoriser les exilés et leurs descendants à retourner à Jérusalem. Peu y croient, sauf quelques-uns qui se souviennent : cela s'est déjà produit, au temps de Moïse. Alors ils attendent.

Nous sommes à Berlin Est, le 18 janvier 1989, Erich Honecker, président de la RDA déclare « le Mur existera encore dans 50 et même dans 100 ans ». Le 9 novembre 1989, le conseil des ministres publie le communiqué suivant « Les voyages privés vers l'étranger peuvent être autorisés sans présentation de justificatifs ». Quelques heures plus tard un douanier en charge du point de passage de Bornholmer Strasse donnera l'ordre « Ouvrez la barrière ! ».

La foule massée de la frontière hésite un instant et se demande « Est-ce un rêve ? ». Avant d'oser un premier pas de l'autre côté.

Nous sommes en France, ces jours-ci. 80 ans après la Libération. Et nous nous souvenons à l'aide d'images d'archives, de ces foules en liesse qui envahirent les rues de tout le pays. Le cauchemar aurait pris fin, après cinq années de privations, de peurs, de drames sans nom.

Tous se demandent : « est-ce que nous rêverions ? » L'histoire de l'humanité balance entre cauchemars et rêves qui se sont réalisés.

Aujourd'hui encore, dans tant de lieux du monde, beaucoup vivent des cauchemars. C'est dans la mémoire des libérations d'hier que nous trouverons la force de continuer à espérer, à lutter, à refuser de nous abandonner la fatalité. La Bible en a fait un commandement « Vous conserverez le souvenir de ce jour, et vous le célébrerez par une fête en l'honneur de l'Éternel » (Exode 12, 14). Que cette année 2025 beaucoup puissent à leur tour dire : « nous étions comme ceux qui font un rêve ».

Pourquoi Moïse souffrait-il d'un défaut d'élocution ?

Un sage du 14e siècle explique : Si Moïse avait été un orateur éloquent, les sceptiques pourraient prétendre que le peuple juif a accepté la Torah du seul fait du charisme de Moïse. Après tout, un orateur enjôleur et captivant peut convaincre les gens d'à peu près n'importe quoi. Mais comme il était difficile d'écouter Moïse parler, il est devenu éminemment clair que nous n'avons pas accepté la Torah parce que nous

avons été impressionnés par Moïse ; nous avons accepté la Torah, parce que nous avons été impressionnés par Dieu.

Jésus et la Samaritaine

Fatigué et assoiffé, Jésus rencontre une femme en quête de vérité : c’est dans leur besoin partagé que naît un dialogue transformateur. Et si nos rencontres suivaient le même chemin ? Méditation par Dominique IMBERT-HERNANDEZ, pasteure à l’Église Protestante Unie de France au Foyer de l’Âme.



Jésus et la Samaritaine Huile sur toile (XVIIe siècle) de Rutilio di Lorenzo Manetti © RMN /Gérard Blot

> *« Là se trouvait la source de Jacob. Jésus, fatigué du voyage, s'était assis tel quel au bord de la source. C'était environ la sixième heure. Une femme de Samarie vient puiser de l'eau. Jésus lui dit : Donne-moi à boire. Ses disciples, en effet, étaient allés à la ville pour acheter des vivres. La Samaritaine lui dit : Comment toi, qui es juif, peux-tu me demander à boire, à moi qui suis une Samaritaine ?»*
>
> *Jean 4, 6-9*



Le récit de la rencontre de Jésus avec la femme samaritaine recèle de grandes richesses quant à la compréhension de l'annonce de l'Évangile et ce, dès les premiers versets.

Jésus n'y est pas présenté en situation avantageuse : il est fatigué, il est assis sans façon, il a soif, il est seul. Tous les disciples sont partis, aucun n'est resté auprès de lui. L'homme qui s'adresse à la femme samaritaine est en état de faiblesse et de plus, il n'a rien pour puiser l'eau afin d'étancher sa soif. Il a besoin d'elle.

Les quelques mots de l'Évangile au sujet de la femme samaritaine, aussi discrets soient-ils, laissent cependant deviner que sa situation à elle n'est pas non plus favorable. En effet, elle vient seule à l'heure la plus chaude pour puise de l'eau, une corvée domestique ainsi effectuée dans les conditions les moins agréables : sans la compagnie d'autres femmes pour s'entraider, s'encourager, et sans profiter des heures plus fraîches du matin.

Si l'un des deux a un avantage par rapport à l'autre, c'est elle qui est dans son pays, la Samarie.

C'est pourtant à partir de son manque et du besoin qu'il a d'elle que Jésus engage le dialogue : il demande à boire.

Si la femme répond en lui faisant remarquer qu'ils n'ont rien à faire ensemble et rien à se dire l'un à l'autre, lui l'homme juif et elle la femme samaritaine, elle ne le rabroue pas vertement. Elle donne à sa remarque la forme d'une question. Jésus n'a plus qu'à reprendre la balle au bond et le dialogue qui s'engage transformera la femme isolée et à la vie conjugale mouvementée en apôtre du Christ.

Le dialogue naît du besoin

C’est que la soif profonde de Jésus est entrée en résonance avec celle de la femme. Au-delà du besoin d’eau à boire pour lui, au-delà de sa quête toujours insatisfaite d’un homme dans sa vie pour elle, l’un et l’autre ont soif de rencontres en vérité, de paroles portées par un véritable souffle d’être. Et la reconnaissance surgit alors, l’Évangile est annoncé.

Le dialogue ne naît pas du plein, mais du besoin. Le partage du manque se révèle particulièrement fécond et dans le commencement d’une année d’activités, la rencontre de Jésus et de la femme samaritaine porte un éclairage particulier sur toutes nos rencontres à venir, sur nos missions respectives : c’est l’autre qui me désaltère.



Prière

La Source a soif
l’Eau vive demande à boire
il n’y a pas de plus grand paradoxe
C’est pourtant là que nous prenons naissance
dans ce haut désir qui nous supplie
d’être l’eau qui court
sous le sable des jours pour désaltérer l’amour
Il n’y a pas d’autres chemins pour étancher notre soif
il n’y a que le chemin de devenir source

Francine Carrillo – Le Plus-Que-Vivant

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

La deuxième session des « Jeudis 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 naissence 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, Riœur 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 vaux 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 vaux 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 systématique 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 essayent 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 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.

«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…

Christ pour tous

Simon Pierre et Corneille, deux individus qui ne devraient pas se connaître… Méditation par le pasteur Lévi Ngangura Manyanya, théologien et Président provincial de l'Église du Christ au Congo/Province du Sud-Kivu (République Démocratique du Congo).



Saint Pierre et Corneille le Centurion – Bernardo Cavallino – Galleria Nazionale d'Arte Antica © Wikimedia Commons

« Pierre prit alors la parole et dit : « Maintenant, je comprends vraiment que Dieu n'avantage personne : tout être humain, quelle que soit sa nationalité, qui le respecte et fait ce qui est juste, lui est agréable. Il a envoyé son message au peuple d'Israël, la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ, qui est le Seigneur de tous les hommes. »

Actes 10, 34-36

L’arrivée et le discours de Pierre chez Corneille auront une influence décisive sur le déroulement et ’orientation de l’histoire de l’Église primitive.

En effet, Simon Pierre et Corneille, sont deux individus qui ne devraient pas se connaître à cause de différentes barrières ou de divers murs de séparation construits par leurs société. Ils ne vivent pas dans la même ville : Corneille habite la ville maritime de Césarée, alors que Simon Pierre est originaire de Besthsaïda et habite avec sa famille à Capernaüm. Sur le registre religieux, ethnique et socio-politique, Simon Pierre est un juif qui ne devrait pas manger avec les païens. Corneille est un romain, un païen que les Juifs traitent d’idolâtre et avec lequel ils doivent se séparer absolument.

- *Une nouvelle expérience de foi*

Corneille et Simon Pierre n’avaient pas à l’origine d’intérêts communs à avoir une relation proche. Leur première rencontre devait être régie par une certaine méfiance de l’inconnu. Et pourtant, l’épisode d’Actes 10 ne présente pas la rencontre de Corneille et de Pierre comme des personnages séparés par un mur infranchissable. Corneille jouit d’une bonne réputation et est présenté avec quatre mots significatifs : pieux, craignant Dieu, généreux d’aumônes et assidu à la prière. Il satisfait les plus hautes exigences de la piété juive. Il pourrait même paraître comme un modèle pour le peuple élu et ceux qui pensent qu’en dehors d’Israël il n’y a qu’impiété et immoralité chez les Non-Juifs.

Comme Simon Pierre, Corneille est aussi en relation avec le Dieu d’Israël qui lui envoie un ange. Sa vision, comme celle de Simon Pierre comprend deux éléments importants, une déclaration divine et un ordre divin à exécuter.

Dans la suite de l’épisode, la rencontre de Simon Pierre avec Corneille le mène à une nouvelle expérience de foi. Simon

Pierre découvre par Corneille une idée claire de l'impartialité de Dieu, chose qu'il n'avait pas pu comprendre ni avec Jésus en tant que disciple, ni par la révélation de la Pentecôte. C'est aussi chez Corneille que Simon Pierre voit le Saint-Esprit descendre sur les Païens.

> *Apprendre à offrir ce qui peut épanouir l'autre et à accueillir ce qui vient de l'autre*

L'épisode d'Actes 10 indique donc la réalisation de la même promesse pour les Juifs et les non-Juifs, en faisant du Ressuscité, grâce à l'œuvre du Saint-Esprit, le Seigneur de tous.

La rencontre de Césarée peut réconforter tous ceux qui sont ou qui acceptent d'aller en mission. Ils ne partent jamais seuls ; Dieu les précède et est avec eux par différentes manifestations du Saint-Esprit. Cette rencontre peut également nous aider à nous interroger sur l'impératif d'annoncer la Bonne nouvelle aux autres peuples. Comment parler du Christ et de l'amour du Dieu impartial aujourd'hui puisque « les autres à évangéliser » ne sont pas devant Dieu « ceux-là que nous pensons, dans les murs de séparation » construits par les sociétés humaines ? Dans la mission d'évangélisation il y a aussi des partages et des enrichissements à découvrir. Ce sont des expériences communes de mission où nous sommes tous à l'école pour apprendre à offrir ce qui peut épanouir l'autre et à accueillir ce qui vient de l'autre, dans la réciprocité et dans le mystère d'une communion fraternelle en Christ.



Prière

Seigneur, tu as entendu les cris de ton peuple qui souffre. Ouvre nos yeux pour

voir la profondeur de ton amour pour nous et la merveille de ce que tu accomplis pour nous. Donne-nous le courage d'être tes mains et ton cœur pour les personnes qui souffrent. Donne-nous la sagesse et la force de nous engager pour la justice et la droiture. Que ta volonté soit faite en nous aujourd'hui et toujours.

Extrait de la prière pour la journée mondiale des femmes 2021

« La mission inversée ? » : le texte intégral du webinaire

La première session des « Jeudis du Défap », le 4 avril, avait pour thématique : « La mission inversée ? Peut-on véritablement parler de mission du Sud vers le Nord ? » Avec pour introduire les débats Jean-Pierre Anzala, responsable de l'Échange théologique au Défap, et comme intervenants Corinne Valasik, maîtresse de conférences en sociologie à l'Institut Catholique de Paris, et Adrien Franck Mougoué, doctorant en Histoire de Religions, Département d'Histoire, Université de Douala. Vous avez pu en voir le replay sur le site du Défap ; retrouvez aujourd'hui la retranscription intégrale des interventions, réalisée en partenariat et diffusée simultanément par Forum protestant, et par

l’hebdomadaire Réforme. Prochain rendez-vous : le 5 septembre, sur le thème : « Le pardon chez Paul Ricœur : une proposition de construction socio-politique de la paix ».



Jean-Pierre Anzala

Bienvenue à tous aux Jeudis du Défap, anciennement Jeudis de la mission. Une évolution de nom pour dire que le Défap se présente comme un lieu identifié de la réflexion missiologique contemporaine, visant à la diffusion des dernières recherches et idées de la missiologie. Nous nous donnons aussi pour objectif de croiser les regards et les lectures théologiques du Sud et du Nord, d’ouvrir un espace pour faire entendre la voix des jeunes chercheurs boursiers du Défap.

Notre première rencontre ce soir est intitulée La mission inversée, Peut-on véritablement parler de mission du Sud vers le Nord ? Pour y répondre, nous avons invité Corinne Valasik,

maîtresse de conférence en sociologie à l'Institut catholique de Paris et membre du GSRL, dont les travaux portent actuellement sur les migrations religieuses et notamment le cas spécifique des prêtres africains en France. Il s'agira de comprendre comment ces prêtres analysent leur trajectoire et comment celle-ci est perçue par les catholiques de France. Ces croisements permettront de faire émerger les enjeux de réflexion qui dépassent ce cadre particulier. Nous avons aussi invité Adrien Franck Mougoué, qui est doctorant en histoire des religions, (département d'histoire de l'Université de Douala au Cameroun, en séjour d'études à l'Institut Protestant de Théologie-Faculté de Montpellier) dans le cadre d'une bourse de recherche du Défap. Ses travaux portent sur l'implantation en Europe (France, Suisse et Belgique) des communautés chrétiennes issues de l'immigration, plus précisément de l'Église presbytérienne camerounaise (EPC) de 1989 à 2018. À travers les activités évangélisatrices de ces communautés et le discours théologique qui les accompagne, il analyse comment le presbytérianisme camerounais a essaimé en francophonie.

Merci donc à vous deux. Dans le protestantisme, le catholicisme, ces phénomènes peuvent-ils être vus comme un mouvement missionnaire inversé des anciens pays de la mission vers la France, devenue terre de mission ? Les missionnés sont-ils devenus des missionnaires en France au 21e siècle ? Corinne Valasik va commencer et nous dire si les prêtres catholiques venus d'ailleurs constituent un corps missionnaire organisé aujourd'hui en France ?



Vue des intervenants lors du webinaire © Défap

Corinne Valasik

Merci beaucoup pour cette invitation aux Jeudis du Défap. Je

vais essayer de répondre à la question que vous avez extrêmement bien posée à partir d'une enquête sociologique que je suis en train de finaliser (puisque je suis sociologue du catholicisme) et dont je vais exposer certains points.

Je me suis intéressée aux prêtres africains qui viennent en France pour essayer de comprendre comment ils sont venus, leur vision du catholicisme français et de la France. Je voulais voir les effets de transformation pour eux, c'est-à-dire en quoi le fait d'être présents modifie ou non leur identité à travers un éventuel processus identitaire. Et aussi essayer de voir comment cela pouvait modifier leur environnement, c'est-à-dire les personnes autour d'eux, la paroisse, les fidèles et éventuellement aussi les prêtres français présents. Plus généralement, il s'agissait de retravailler la question du rôle des religions en migration, qui me semble un élément extrêmement important et pourtant pas toujours travaillé en France où on parle des migrations en général mais pas forcément de la dimension religieuse. L'autre aspect important est la cohabitation des différentes mémoires sur un territoire particulier.

Mon travail a consisté en de très nombreux entretiens autour de prêtres africains présents en France. Ce sont des entretiens qui sont anonymisés, enregistrés, retranscrits totalement, qui durent de 2 à 4 heures, qui sont parfois repris plusieurs fois avec les mêmes personnes. J'ai vu des prêtres et religieux africains, j'ai également rencontré des religieuses venant d'Afrique pour pouvoir contraster un peu ce regard et essayer de voir leur manière de concevoir ces situations. Js'ai évidemment vu des prêtres français, des fidèles français et des fidèles d'ascendance migratoire africaine, des évêques français et des évêques africains.

> *Au sein de l'Église catholique, une augmentation du nombre de prêtres étrangers, qui viennent à 80% d'Afrique*

C’est un sujet qui est de plus en plus traité dans la presse, en tout cas en France où cela devient une réalité un peu plus connue. Il s’agit normalement d’une situation temporaire puisque ces prêtres ne sont censés venir en théorie que pour un temps de 7 ans maximum. Il y a cette idée qu’ils viennent pour un temps et qu’ensuite, le catholicisme redeviendra comme les Français ont pu le connaître préalablement. Or on se rend compte que depuis quelques années, autre chose est en train de se mettre en place avec la diminution statistique du nombre de prêtres en France, notamment via la diminution du nombre de vocations en France qui s’est accentuée en quelques années. Sur le territoire français, il y a environ 5000 prêtres au plus qui sont actifs dont une partie d’entre eux ont plus de 65 ans. Même si l’âge médian diminue, la pyramide des âges est vieillissante et le taux de renouvellement ne permettra pas de conserver ce nombre de prêtres. On met beaucoup à l’honneur actuellement l’augmentation du nombre de jeunes dans les séminaires, mais cela ne veut pas dire pour autant qu’ils iront jusqu’au bout de leurs études ou deviendront prêtres. De même, l’augmentation du nombre des catéchumènes ne veut pas forcément dire que ces catéchumènes vont ensuite éventuellement devenir diacres pour suppléer partiellement aux prêtres (même s’il y a une augmentation des diacres).

L’Église de France a fonctionné d’une manière particulière depuis quelques années en s’appuyant sur l’encyclique Fidei donum (Don de la foi). Mais il y a eu un retournement paradoxal car cette encyclique du pape Pie XII en 1957 avait pour objectif au départ de soutenir les Églises d’Afrique et d’Amérique latine. Le but était que des missionnaires, des prêtres, des religieux d’Europe partent dans ces pays pour les soutenir. Depuis les années 1980 et 1990, un mouvement inverse est en train de s’opérer puisque certains évêques en France (car cela se passe par diocèse et n’est pas organisé de de façon centralisée) font appel à des évêques ou des diocèses à l’étranger avec lesquels ils ont des liens préalables et leur demandent de faire venir des prêtres. On voit donc peu à peu

une augmentation du nombre de ces prêtres étrangers qui viennent à 80% d'Afrique. La première possibilité, ce sont ceux qu'on appelle les prêtres Fidei donum et qui restent attachés à leur diocèse d'origine. Ils dépendent de leur évêque, dans leur pays, mais sont envoyés pour une durée maximale de 7 ans (pas plus longtemps normalement) dans le diocèse français avec lequel il y a un partenariat. La deuxième possibilité, ce sont ceux qu'on appelle les prêtres étudiants, une terminologie que certains considèrent comme dévalorisante puisque cela les fait retomber dans un statut préalable d'étudiant. D'autres prêtres peuvent venir avec le statut de religieux ou encore durant les vacances d'été pour remplacer des prêtres français. Ce qui se fait moins à l'inverse, ce sont les prêtres français qui viendraient remplacer des prêtres d'Afrique (j'emploie le terme « Afrique » et non « les Afrique », ce qui serait à expliciter par ailleurs).

« L'Évangile ne se chiffre pas »

D'où viennent ces prêtres ? Essentiellement du Congo-Kinshasa, du Burkina Faso, de Madagascar, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire, du Bénin, du Congo-Brazzaville, du Togo, du Sénégal, du Burundi, du Rwanda … Sans grande surprise, ils viennent surtout de pays francophones. Environ 20% de prêtres ne viennent pas d'Afrique mais essentiellement d'Asie (Inde et Vietnam), le reste d'Amérique du Sud. Il y a encore des prêtres qui viennent d'Europe (Pologne et Italie) mais il n'y a pas tellement de chiffres puisqu'ils n'ont pas besoin de visa pour venir. L'organisation se fait diocèse par diocèse et au sein même des diocèses, tout n'est pas toujours clair pour savoir qui vient, combien ils sont et où.

Lorsqu'ils viennent, ce sont généralement leurs évêques qui leur ont proposé de venir et l'arrivée en France est vue pour une grande partie des prêtres que j'ai pu rencontrer (et aussi pour certains membres de leurs familles avec qui j'ai pu avoir

des entretiens) de façon positive, comme une sorte d'ascension migratoire. Il est valorisant d'être choisi, sélectionné, distingué par l'évêque pour venir en France. Ils viennent donc pour être soit en Fidei donum (c'est-à-dire en paroisse), soit pour poursuivre des études. Dans ce dernier cas, c'est souvent parce que l'évêque a en tête pour eux (qu'il le leur dise ou pas) un projet de poste dirigeant à leur retour. L'évêque étranger va alors décider avec l'évêque français des études suivies sans forcément demander préalablement quel type d'études semblerait le plus pertinent pour la paroisse où est le prêtre ou le diocèse dans lequel il est présent.

Des conditions d'accueil différentes selon les diocèses

On fait venir des prêtres de l'étranger pour suppléer au manque de prêtres français mais on n'est pas dans une répartition selon les véritables besoins, on les place là où il y a la possibilité de les accueillir d'un point de vue financier (qui est important). Ce ne sont pas eux qui décident forcément de venir et ce sont les accords entre diocèses qui structurent leur venue. D'où des conditions d'accueil différentes : certains diocèses vont savoir les accueillir, avec de l'accompagnement, d'autres moins.

Même si on les a prévenus et qu'ils ont de la famille en France qui leur a dit que la France était un pays sécularisé où la pratique n'était pas du tout la même, il n'empêche qu'il y a toujours un choc culturel quand ils arrivent. Toute population en expatriation vit ce choc culturel, ce n'est pas le fait de ce groupe particulier. La différence ici est que ce choc n'est pas seulement culturel mais statutaire avec une situation qui est vécue comme dévalorisée. Autant le prêtre peut être vu pour la plupart d'entre eux dans leur pays comme un notable ou un futur notable, une personne importante à qui les gens vont aller demander des conseils, qui a un rôle assez important voire structurant … autant ils se rendent compte en France combien le statut de prêtre est peu valorisé. Avec

même, suivant les endroits où ils vont aller, une logique d'invisibilisation de leur statut : s'ils ne sortent pas de leur presbytère, s'ils ne vont pas à la rencontre des fidèles, il se peut qu'ils passent des journées quasiment entières sans rencontrer qui que ce soit … En dehors même du choc culturel, il leur faut comprendre comment on organise les relations sociales en France, comment on se situe dans l'espace avec la question toute simple : pourquoi suis-je ici ? Car assez rapidement, tous me disent qu'ils s'interrogent sur le sens de leur venue. Ils s'interrogent sur des registres émotionnel, narratif, théologique et psychologique pour essayer de retrouver un ensemble de réponses à travers ces différents répertoires dont ils disposent.

Une identité transformée par la venue en France

Pour essayer de trouver des réponses à ce qu'ils vivent, ils vont dans un premier temps s'appuyer sur d'autres collègues qui vivent les mêmes situations car ils sont aussi dans ces logiques migratoires. Ils vont très peu s'en ouvrir à leurs familles. C'est ce qu'on retrouve dans les logiques classiques de migration classique où on ne dit jamais tout à sa famille. Être très en lien avec leurs collègues, échanger un certain nombres d'éléments avec eux et s'appuyer sur eux va leur permettre de commencer à entrer dans leur statut en France et de travailler leur identité individuelle. Cette identité, transformée par leur venue en France, est de plus en plus transnationale, c'est-à-dire à la fois appuyée sur leur pays d'origine (incarné ici par les collègues en France ou au pays) et en train de se travailler en France. Ces superpositions entre l'identité transnationale et l'identité en train de se retravailler sont d'autant plus fréquentes qu'elles sont portées par les outils numériques (Internet mais surtout par des réseaux de type WhatsApp) permettant d'avoir un lien relativement constant avec l'ailleurs, l'autre pays. Il y a un processus identitaire qui bouge tout en étant en lien avec différents espaces territoriaux, et donc une intégration

différentielle.

L’organisation de leur pratique religieuse est un autre élément important. Ils pensent qu’ils parlent la même langue que les Français mais très régulièrement, des paroissiens et paroissiennes plutôt âgés vont faire des commentaires sur leur accent. Ce qui est révélateur de la manière dont on conçoit la migration en France car on n’est pas si habitué à ce qu’il y ait une pluralité dans la manière de s’exprimer en français : le français ne peut être dit, entendu que d’une certaine façon. Alors qu’il y a bien longtemps que les Britanniques ont fait leur deuil de l’idée que tout le monde parlait le même anglais qu’eux, on est en France dans une espèce d’imaginaire où il n’y aurait qu’un français et que la francophonie correspondrait au français de France. Grâce à cette population de prêtres étrangers, il y a une diffusion de ce français venu d’ailleurs, travaillé, par exemple sénégalisé, avec d’autres expressions, d’autres imaginaires qui amènent à des effets de déplacement pour les fidèles français (s’ils jouent le jeu) comme pour les prêtres étrangers (qui se rendent compte eux aussi qu’il y a d’autres manières de travailler cette francophonie).

Comment gérer le décalage ?

Comment gèrent-ils ce décalage ? Ils ont généralement une période de remise en question, d’interrogation sur comment le surmonter. Ils vont très souvent essayer de renverser la situation en disant : « Si nous sommes ici, c’est parce que nous y avons été envoyés par Dieu. C’est une sorte de chemin de croix que nous devons vivre. Et même si cela n’a pas forcément de sens, nous devons l’accepter et vivre avec ». D’autres vont dire (il y a une pluralité de profils donc d’interprétations de leur situation) : « Si nous sommes ici, c’est justement comme des missionnaires. Puisque nous sommes les missionnés, c’est nous qui sommes les porteurs du christianisme juste, celui qui a été préservé, n’a pas été

trop tiraillé ou travaillé par la modernité. Si nous venons en France, c'est pour le ramener, le faire revivre sur le territoire français ». Certains peuvent en effet se vivre comme missionnaires, ce qui peut se faire en affinité avec la nouvelle interprétation de l'Église catholique, présentée comme Église par nature missionnaire. Certains vont être dans cette logique-là avec même la volonté d'évangéliser certaines populations françaises, d'aller davantage dans certains quartiers paupérisés, en considérant que le catholicisme tel qu'il est présent en France n'est pas assez actif ni présent dans tous les territoires français. Car ils trouvent que certaines classes sociales sont plus représentées que d'autres et qu'il faudrait aller au contact de ces autres classes sociales.

Un effet d'hybridation

Enfin, contrairement souvent à l'idée qu'on pourrait avoir, une partie d'entre ceux que j'ai pu suivre sont revenus dans leur pays. Et en revenant, il y a bien évidemment un effet d'hybridation avec ce qu'ils ont vécu en France et qui (me disent-ils) retravaille toutes les questions de mémoire : mémoire de la colonisation et mémoire de l'évangélisation. Tout en étant dans un nous collectif, ils s'interrogent sur la manière de vivre une théologie qui serait proprement adaptée au territoire dans lequel ils sont présents, au diocèse auquel ils sont rattachés : comment maintenir la tension entre le local et le global pour pouvoir se requestionner sur leur identité catholique alors qu'ils ont eu et pu découvrir d'autres manières de faire ?

On oublie une importante question numérique : il y a beaucoup plus de vocations catholiques en Afrique qu'en Europe mais si on fait des calculs au kilomètre carré, on se rend compte qu'il y a encore actuellement beaucoup plus de prêtres présents en Europe qu'en Afrique. L'argument selon lequel il y a plus de prêtres en Afrique et qu'on peut les faire venir en

Europe sans fragiliser les Églises africaines ne tient donc pas complètement la route et commence de fait à être questionné. Y compris au niveau du Vatican où il y a un ensemble de réflexions là-dessus et où on se demande comment aider l'Europe à repenser sa propre organisation en période de crise des vocations sans faire forcément appel (en tout cas pour un temps si long) à des prêtres venus d'ailleurs.



Vue des intervenants lors du webinaire © Défap

Jean-Pierre Anzala

Merci pour cette première intervention où l'on voit les conséquences d'un processus de transformation identitaire sur le fait même de s'identifier comme être missionnaire ou missionné. La parole est à Adrien Franck Mougoué pour lequel ma question est : l'implantation des communautés de l'Église presbytérienne camerounaise constitue-t-elle un mouvement missionnaire organisé en France, en Suisse ou en Belgique ?

Adrien Franck Mougoué

Je tiens à remercier le Défap de nous avoir associés à cette première édition des « Jeudis du Défap ». Les enjeux sont énormes et j'espère que ces échanges permettront de les éclaircir davantage. La mission inversée est une thématique que j'ai découverte lors de mes travaux de terrain pour la rédaction de mon mémoire de Master. Je m'étais rendu compte de l'existence des communautés presbytériennes camerounaises en Europe et ce qui avait attiré mon attention était que l'Église centrale au Cameroun en avait une connaissance très limitée. Je m'étais alors dit qu'il pouvait être intéressant de faire connaître le fonctionnement et l'évolution de ces communautés dans les sociétés francophones européennes (France, Suisse et Belgique) et leur rapport à l'Église centrale de 1989 à 2018.

> *Beaucoup de Camerounais se dirigent vers les pays francophones*

La migration est un phénomène vieux comme le monde et les études en missiologie datent aussi d'un certain temps. Dans le phénomène de diffusion du christianisme à partir du 19e siècle, la trajectoire est celle de la colonisation du Nord vers le Sud. Les sociétés et entreprises missionnaires ont foisonné en Afrique et plus particulièrement au Cameroun : aussi bien européennes qu'américaines, aussi bien protestantes que catholiques. Parmi elles, la mission presbytérienne américaine (MPA), qui s'installe précisément en pays Bulu *(1)*, au Sud du Cameroun dès 1879. On doit à l'objectivité de dire que la présence de la MPA sur les côtes camerounaises remonte aux années 1850, où les premiers missionnaires américains en provenance du Liberia commencèrent l'œuvre d'évangélisation depuis Batanga, banlieue de Kribi (ville côtière du Sud Cameroun), en évoluant jusqu'au pays Bulu. Elle évangélise cette partie du Cameroun et permettra plus tard, en 1957, la naissance de l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC). Par ailleurs, avec les grandes vagues migratoires que l'Afrique

connaît à partir des années 1980 et 1990, on observe une inversion des rôles et des pôles dans la dynamique d'expansion du christianisme : la situation d'instabilité politique dans la majorité des États africains nouvellement indépendants pousse de nombreux Camerounais à chercher de meilleures conditions de vie ailleurs. Étant donné le passé colonial, beaucoup de Camerounais se dirigent vers les pays francophones où des familles sont déjà présentes et peuvent les accueillir. De fait, ils emportent avec eux, de manière intrinsèque, un legs culturel et cultuel dans les pays d'accueil.

Une fois en Europe, de petits groupements se constituent. Dans la majorité des cas, l'initiative vient d'une figure charismatique à l'exemple de l'Ancien d'Église, comme Jean Calvin Tchek, leader fondateur des communautés EPC en France, qui, avant d'arriver en France, était déjà consacré ancien d'Église au Cameroun. Venu en France comme professionnel dans le domaine de la santé, il intègre l'hôpital de Rothschild après une période de recyclage et de formation. Un jour, lors d'un repos, il reçoit une vision lui demandant de continuer son élan évangélique entamé au Cameroun. Il en fait part à son épouse et à ses confrères camerounais de l'Église qui prennent cet appel au sérieux. Ils se regroupent en un petit comité pour lui dire que s'il a reçu une pareille vision du Seigneur, il faut la mettre en pratique et ne pas la négliger. Il rend alors visite aux familles présentes sur son territoire qui l'invitent pour des prières lors des anniversaires, mariages ou funérailles. Le groupe grandit et ils finissent par se dire qu'il ne suffit plus d'aller dans les familles ou de louer des salles : il faut trouver un lieu fixe où accueillir ce grand nombre de fidèles et un label pour pouvoir créer une association cultuelle en France. C'est ainsi que va naître l'Association cultuelle des Camerounais en France.

> *À un moment, ces communautés éprouvent le besoin d'être reconnues comme Église presbytérienne établie en France*

Cela met en jeu tout un processus. Cette association culturelle accueille et aide désormais les nouveaux arrivants camerounais en France, légaux comme illégaux, dans leur processus d'insertion et démarches administratives, et aussi ceux qui étaient en recherche de repères culturels ou sociaux à retrouver les leurs, les confrères camerounais à continuer l'évangélisation au sein du groupe des nouveaux arrivants et déjà présents. L'association fut domiciliée dans un bâtiment de l'Église Réformée de France (ERF) situé dans le 14e arrondissement de Paris. Les nouveaux arrivants intègrent donc cette association où ils peuvent assister au culte presbytérien avec les repères et les pratiques propres aux peuples Bassa *(2)* et Bulu du Cameroun.

À un moment, ces communautés éprouvent le besoin d'être reconnues comme Église presbytérienne établie en France avec pasteurs, conseils des anciens et sections (paroisses), comme cela existe au Cameroun. Dans la configuration de l'Église presbytérienne camerounaise, le pasteur est le premier modérateur ou responsable de la section. Le souci se pose que certains arrivants se sont familiarisés au culte et au fonctionnement de l'ERF où l'organisation est moins cléricale puisqu'un laïc ou un ancien d'Église peut être responsable de la section. Deux tendances voient alors le jour : d'un côté l'EPC « amendée » qui s'adapte aux pratiques de l'ERF, de l'autre l'EPC « originale », qui conserve les habitudes camerounaises. Lors de l'AG de l'association, l'EPC « originale », groupe de l'A/E Jean Calvin l'emporte et se sépare de l'autre groupe, qui par la suite va chercher des lieux de culte dans les hôtels, les familles ou d'autres associations africaines.

Au début des années 1970, l'Église presbytérienne américaine avait invité un représentant de l'EPC aux États-Unis pour réfléchir au fonctionnement de l'Église au Cameroun. Le secrétaire général de l'époque a donc entrepris ce voyage et fait escale en France où il est entré en contact avec ces

communautés dissidentes et s'est entretenu avec leurs fidèles. Il a vu le nombre grandissant des fidèles et ceux-ci vont lui proposer de créer et diriger une communauté presbytérienne camerounaise reconnue par l'Église mère et en lien avec elle. Il n'a pas refusé la proposition mais est reparti vers les États-Unis. Au retour, il a de nouveau fait escale à Paris où le dimanche, il a assisté à un culte dans une salle d'hôtel. Il a été très impressionné par le nombre des fidèles qu'il avait devant lui et a promis de faire des démarches pour qu'elle soit reconnue par l'EPC. L'initiative est donc venue des fidèles, pas de l'Église mère au pays. Revenu au Cameroun, le secrétaire général a entamé des démarches et envoyé une commission en France pour essayer de voir comment rassembler tous ces fidèles issus de l'EPC (ceux de l'EPC amendée et ceux de l'EPC originale) dans une seule Église Presbytérienne camerounaise en France. Certains fidèles de l'EPC amendée ont alors rejoint ceux de l'EPC originale parce qu'ils ont ressenti le besoin de revenir aux valeurs culturelles et cultuelles camerounaises, de pouvoir chanter ou prêcher en bassa ou en bulu. Une troisième tendance intermédiaire entre les deux autres pourrait s'observée, celle ni amendée, ni originale, qui restait neutre de tous les agissements et portait d'une vision critique l'acte de reconnaissance du SG de l'Église.

C'est en 1989 que la première communauté de l'Église presbytérienne camerounaise établie à Paris a vu le jour sous la dénomination de Pek Nyambe, qui signifie Sagesse de Dieu en bulu. Elle a grandi et attiré beaucoup de fidèles autour d'elle. Les responsables restés à l'écart critiquent l'action du secrétaire général de l'EPC en disant que selon les textes de l'Église, seuls les consistoires régionaux sont habilités à établir une communauté et déléguer un pasteur (alors que dans ces mêmes textes, la seule personne habilitée à représenter l'Église à l'international est le secrétaire général et que les consistoires n'ont de responsabilités qu'au niveau camerounais). De fait, ils affirment l'illégalité de cette

première communauté établie, et font appel au consistoire de leur région ecclésiastique qui envoie sa propre délégation sur place. Une deuxième communauté a alors vu le jour (celle de Sinaï Paris) puis deux autres dont la communauté Libomna.

L'EPC, une Église marquée par un fond ethnique, tribal

Les communautés s'appuient sur des textes mais il faut aussi voir l'aspect culturel. La particularité de l'Église presbytérienne camerounaise est que c'est une Église marquée par un fond ethnique, tribal. On peut y rencontrer des fidèles qui disent : « Moi, je ne vais pas à cette paroisse parce que ce sont des Bassa », « Moi je ne vais pas à cette paroisse parce que ce sont des Bulu ». Et la paroisse est en face de leur domicile ! … Ils préfèrent utiliser plusieurs modes de transport pour aller faire un culte où ils vont se sentir avec les leurs, pouvoir chanter dans leur propre langue. Ce problème au Cameroun se retrouve en Occident et c'est ainsi que l'on assiste à la multiplication des paroisses un peu partout en France (à Lyon, Orléans, Paris …), en Suisse, en Belgique. Par exemple, les communautés de Suisse sont majoritairement fréquentées par des populations Bulu, ce qui fait que quand des Bulu arrivent, ils intègrent la communauté. Les Bassa aussi mais dès que leur groupe est un peu plus conséquent en effectifs, ils vont se séparer pour créer leur communauté ou leur Église en disant : « Nous aussi, nous sommes une Église presbytérienne ». Le fond culturel, la langue ont donc un fort impact sur la constitution des communautés dans l'Église Presbytérienne Camerounaise.



Vue des intervenants lors du webinaire © Défap

Reste la question de savoir s'il y a en même temps un élan missionnaire. Selon plusieurs spécialistes des religions, historiens, théologiens ou encore missiologues, la mission est l'annonce de l'Évangile à ceux qui ne l'ont pas encore reçu et son partage (approche théologique). C'est l'approche la plus plausible pour ce qui nous concerne mais un dictionnaire aborde la mission comme « ambition de l'implantation de l'Église ». Si les Camerounais qui ont émigré vers l'Europe l'ont fait pour implanter l'Église en Occident, peut-on parler de mission inversée ? Au-delà de cette implantation, quelles sont les relations entretenues avec les Églises sœurs ? Tiennent-elles un discours interculturel ou œcuménique ? Vont-elles vers l'autre pour convertir des populations occidentales ou bien leur ambition se limite-t-elle aux ressortissants camerounais qui arrivent ?

Ce sont des questions qu'il va me falloir creuser davantage pour la la suite de ma recherche, mais ce qu'on peut premièrement observer sur le terrain est qu'au départ, la religion ne faisait pas partie des projets migratoires. Pour beaucoup, les Camerounais ont migré pour diverses raisons professionnelles, familiales, éducatives, etc. Ce n'est qu'une fois arrivés en terre d'accueil que les besoins d'encadrement spirituel se sont faits ressentir et que l'initiative a pris corps.

> *Les communautés presbytériennes camerounaises pensent d'abord à évangéliser les ressortissants camerounais*

Deuxième observation : dans le monde protestant en général et l'Église Presbytérienne Camerounaise en particulier, les initiatives missionnaires viennent des fidèles. Il s'observe aussi qu'en contexte migratoire, les personnes consacrées ou hommes d'Église (pasteurs, Ancien d'Église) perdent parfois de leur statut de prestige qu'ils revêtaient dans leur société de départ. Le discours de l'Église centrale aux fidèles installés à l'étranger est : *« Mettez sur pied une communauté ! Débrouillez-vous pour trouver un moyen … Et lorsque vous serez bien structurés, faites-nous signe et nous viendrons entamer des démarches pour des reconnaissances au niveau institutionnel, soit avec des organismes au niveau de la France ou de la Suisse, soit avec des Églises sœurs au niveau du Cameroun »*. C'est le schéma en ce qui concerne les nouvelles paroisses étrangères de l'Église Presbytérienne Camerounaise, mais aussi pour beaucoup d'autres Églises dans le paysage protestant français : les communautés kimbanguistes, évangéliques camerounaises, malgaches, coréennes et bien d'autres … C'est une particularité dans un monde protestant qui ne respecte pas forcément une structure très cadrée et contrôlée pour fonder des communautés.

Pour terminer, on dira que dans leur discours, les communautés presbytériennes camerounaises pensent d'abord à évangéliser

les ressortissants camerounais avant de toucher la société européenne. Mais cela n'empêche pas que ces communautés soient ouvertes aux relations œcuméniques, à l'interculturalisme avec d'autres communautés, institutions ou organismes. Il va falloir à mon avis encore un grand travail de structuration, dialogue et communication pour aider ces communautés à mieux s'intégrer à la société d'accueil dans laquelle elles se trouvent.

(1) Le bulu (ou boulou) est une langue bantoue parlée par entre 1 et 2 millions de locuteurs, principalement dans la région Sud du Cameroun le long des frontières avec le Gabon et la Guinée Équatoriale (il est apparenté aux langues fang parlées dans ces pays). Il a été codifié par l'Église presbytérienne camerounaise qui en a fait une de ses langues de prédication et d'enseignement.
(2) Le bassa (ou basaá) est une langue bantoue parlé dans la région d'Édéa et de Douala.

«Tout est vanité» à l'heure des réseaux sociaux ?

Méditation par le pasteur Christian Seytre, président de la Communauté des Églises protestantes francophones, sur les premiers versets du chapitre 5 de l'Ecclésiaste.



© *geralt – Pixabay*

> *« Prends garde à ton pied, lorsque tu entres dans la maison de Dieu ; approche-toi pour écouter, plutôt que pour offrir le sacrifice des insensés, car ils ne savent pas qu'ils font mal. Ne te presse pas d'ouvrir la bouche, et que ton cœur ne se hâte pas d'exprimer une parole devant Dieu ; car Dieu est au ciel, et toi sur la terre : que tes paroles soient donc peu nombreuses. Car, si les songes naissent de la multitude des occupations, la voix de l'insensé se fait entendre dans la multitude des paroles ».*
> *Ecclésiaste 5. 1-3*

Ce texte nous exhorte à être prudents dans nos prières ; on peut si facilement faire des promesses à Dieu et ne pas être

en mesure de les tenir.

On peut aussi multiplier les vaines paroles, en espérant que leur nombre produira de l'efficacité. Avant d'enseigner le « Notre Père » à ses disciples, Jésus leur a fait une recommandation et une promesse : « En priant, ne multipliez pas de vaines paroles, comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés. Ne leur ressemblez pas ; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez ». (Matthieu 6. 7-8).

Ce texte est donc un guide pour notre relation avec Dieu ; mais il peut être intéressant de l'appliquer à notre relation avec notre prochain, qui a été créé à l'image de Dieu.

La relation à l'autre est fragile

Il y a d'abord une mise en garde « prends garde à ton pied » ; la relation à l'autre est fragile. Il faut être prudent. On peut si facilement faire du mal sans s'en rendre compte, et se conduire comme un insensé.

Ensuite, il faut écouter. Il faut beaucoup plus d'énergie pour écouter que pour parler : se forcer à ne pas réagir, gérer la multitude des pensées qui nous assaillent et nous distraient ; nous centrer sur ce que l'autre exprime, ce qu'il dit, et peut-être ce qu'il ne dit pas.

Ce message de l'Ecclésiaste revêt un caractère particulier à l'époque des réseaux sociaux.

On nous a appris à l'école à écrire des rédactions, à faire des analyses de textes, à rédiger des dissertations. Il fallait réfléchir avant d'écrire ou de parler, et structurer sa pensée. Mais ça, c'était avant !

Nous assistons depuis quelques années à un déferlement de hevel, mot hébreux qui signifie fumée ou buée, et qui est souvent traduit par « vanité » au début de l'Ecclésiaste (le

fameux « vanité des vanités, tout est vanité »).

 Dans le silence et l'écoute…

Les réseaux sociaux sont le monde du hevel ; la vanité de la parole creuse ; l'inconsistance de la buée (qui disparaît au moindre rayon de soleil) ; le brouillard de la fumée et son enfumage permanent.

« Je twitte, donc je suis », se dit l'internaute. Il ne connaît rien, mais a un avis sur tout. Il ne sait pas débattre, alors il insulte. Il est incapable de gérer sa frustration, alors il menace ou il harcèle.

Derrière son écran, et souvent de façon anonyme, il se croit le maître du monde, alors qu'il n'est qu'un insensé.

Dans ce tohu-bohu de la fausse communication, avec des réseaux sociaux devenus asociaux, il est important pour le croyant de se mettre à l'écoute de son Dieu. Nous avons une bonne nouvelle à annoncer. C'est dans le silence et l'écoute que nous serons équipés pour le faire.

Nous pourrons ensuite aller vers le prochain, non pour le noyer de paroles, mais pour l'écouter et partager avec lui le cœur de notre foi : Jésus-Christ, fils de Dieu sauveur.

Prière

Seigneur, dans le brouhaha de ce monde, aide-nous à être des témoins, qui ne prononcent pas de vaines paroles, mais qui commencent par écouter, toi d'abord, et ensuite le prochain que tu mets sur notre chemin.