

FOI & VIE

3^e Cahier d'études missiologiques
et interculturelles

L'émergence de la question interculturelle en théologie



L'émergence de la question interculturelle en théologie,
liminaire de Pascale Renaud-Grosbras et Marc Frédéric Muller, p. 2

L'Évangile au risque de la culture, Pascale Renaud-Grosbras, p.4

La théologie interculturelle : origine et évolution d'une réalité encore à construire, Gilles Vidal, p.7

Culture et vérité de l'Évangile, Christophe Singer, p.16

Malaise dans l'interculturel ? Quelques réflexions sur l'identité, la frontière, la haine, Guilhen Antier, p.21

Diaspora africaine : scénarios de sortie du christianisme,
défis interculturels et pistes de réflexion contextuelles, Christel Zogning Meli, p.25

Parcours de la reconnaissance : entretien avec Corinne Lanoir,
propos recueillis par Pascale Renaud-Grosbras, p.36

La formation théologique en contexte œcuménique, interculturel et interreligieux :
l'expérience de l'Institut Al Mowafaqa de Rabat, Jean Koulagna, p. 39

Missiologie et interculturalité à la HET-PRO, Nirine Jonah, p.44

L'interculturalité en Église, enjeu missiologique des prochaines années, Nicolas Monnier, p.50

Théorie et pratique de la théologie interculturelle, Marc Frédéric Muller, Michel Durussel, David Michel, p.54

Dieu est-il violent ?, Gérard Siegwalt, p.62



L'émergence de la question interculturelle en théologie

Liminaire de Pascale Renaud-Grosbras et Marc Frédéric Muller

Les notions d'interculturel ou d'interculturalité semblent s'imposer comme un impératif critique dans la conception globale de la théologie et pour la compréhension de l'Évangile. Au risque d'une trop grande complexité, il convient cependant, pour ne pas céder à un imaginaire enclin à idéaliser les cultures, d'interroger le concept d'interculturalité.

Les responsables et coordonnées des Cahiers d'études missionnaires et interculturelles sont en page 61.

L'idée de ce dossier part d'un constat : là où l'enseignement de la missiologie garde une place dans les facultés de théologie, il est de plus en plus fréquent de l'associer explicitement à la notion d'interculturalité. Comment expliquer cette évolution ? A quoi voudrait-elle nous rendre attentifs ? S'agit-il d'articuler les deux termes, voire d'étendre la problématique interculturelle à toute la théologie ?

Laissons de côté l'idée que ce serait une manière de gagner en légitimité au sein de l'université dans un contexte de plus en plus sécularisé, voire hostile à l'expression de convictions religieuses, en se raccrochant à un enjeu sociétal. S'agit-il alors d'un choix académique avec une nouvelle perspective théologique ? La théologie dans son ensemble se comprend-elle désormais au croisement des cultures ? Ou est-ce plutôt un glissement propre à une certaine culture protestante, réticente à assumer la *missio Dei* de l'Église, c'est à dire sa vocation à témoigner de l'Évangile de Jésus-Christ ?

L'affirmation de l'universalité du message chrétien ou la conception de l'Église comme étant universelle entrent en tension avec la diversité des expressions au sein même du christianisme comme entre les multiples courants spirituels et religieux de l'humanité. La vision universaliste propre à une certaine culture occidentale a été fréquemment portée par des missions chrétiennes ; elle a montré sa structure ethnocentrique, parfois au mépris des traditions ancestrales et coutumières. Les entreprises de colonisation menées par l'Occident christianisé puis les rapports de domination maintenus dans le champ des relations internationales, après la décolonisation, ont jeté le discrédit sur le mouvement missionnaire lui-même.

Si la Bible est déjà l'attestation d'un croisement incessant de diverses visions du monde (égyptiennes, araméennes, perses, grecques ou romaines), il y a toujours des partisans de la

sacralisation d'une supposée culture particulière, qui serait sémitique et hébraïque, opposée aux autres et non seulement singulière. Les notions d'interculturel ou d'interculturalité semblent s'imposer comme un impératif critique dans la conception globale de la théologie et pour la compréhension de l'Évangile. Au risque d'une trop grande complexité, il convient cependant, pour ne pas céder à un imaginaire enclin à idéaliser les cultures, d'interroger le concept d'interculturalité et, inévitablement, en amont, de demander ce que nous projetons à travers le terme de *culture*, régulièrement utilisé sous le sceau de l'évidence.

Les articles ici réunis permettront, nous l'espérons, d'interroger les évidences, de verser quelques pièces au débat et de poser des jalons pour la suite. Cette démarche nous semble cohérente avec celle de l'apôtre Paul, par exemple, qui confronté à des questions proprement culturelles (comme manger ou ne pas manger de viande sacrifiée aux idoles en Romains 14), examine sérieusement la question sous l'angle culturel sans chercher à l'évacuer, mais pour la replacer dans son contexte théologique, c'est à dire face à la révélation. Les débats de théologie interculturelle ne peuvent en effet jamais être l'opposition des cultures entre elles : il y a toujours du tiers, cet Évangile qui vient interroger nos pratiques comme nos croyances.

En ouverture du dossier, [Pascale Renaud-Grosbras](#) propose une conception de la culture - laquelle pourrait ne pas se limiter au genre humain selon certaines observations du règne animal - comme un ensemble de règles permettant la socialisation d'individus dans un groupe. Or, l'Évangile du Christ s'affirme à travers des décalages avec les codes culturels, non pour les rejeter radicalement mais afin qu'elles ne soient pas rendues absolues et définitives.

[Gilles Vidal](#) met en perspective la théologie interculturelle en montrant comment on est passé de l'affirmation critique du caractère contextuel

de toute théologie à une volonté d'assumer cette contextualité pour finalement valoriser le dialogue des contextualisations dans une perspective d'ouverture à l'altérité aux modalités diversifiées.

Christophe Singer approfondit les conséquences de l'affirmation de l'Évangile comme vérité en relevant le défi de la postmodernité marquée par la critique historique et le relativisme culturel ou, à l'inverse, par l'essentialisation des cultures et l'opposition à toute idée de conversion.

Quels peuvent être les impensés empêchant de saisir les dynamiques du phénomène interculturel ? Telle est la question de départ de **Guilhen Antier** qui, par le détour de la psychanalyse, explore la tension entre l'insaisissable altérité et le « *narcissisme des petites différences* ».

Christel Zogning Meli présente les résultats d'une enquête de terrain consacrée à l'observation de groupes afrodescendants en Belgique et montre comment les recompositions identitaires s'expriment sur le terrain religieux avec des scénarios de sortie du christianisme.

Un entretien avec **Corinne Lanoir** apporte une première illustration d'un faire de la théologie interculturellement, à travers la lecture de la Bible avec des groupes aux configurations multiples.

Les apports de l'expérience de formation théologique, initié en 2013 au Maroc, à l'institut œcuménique Al Mowafaqa sont racontés par **Jean Koulagna** qui pointe le défi de dépasser les replis identitaires.

Nirine Jonah enseigne à l'école théologique de Saint Lègier en Suisse, la HET-PRO. Professeur en missiologie et interculturalité, il explique le sens et l'articulation spécifique de ces deux champs d'étude que sont la mission et l'interculturel au sein de cet institut de formation.

Directeur de DM, à Lausanne, **Nicolas Monnier** montre l'importance des problématiques interculturelles pour la mission des Églises avec des enjeux de fraternité et de communion, tant dans les relations internationales que sur le territoire suisse avec l'arrivée de populations venues d'autres continents.

Que les auteurs soient ici chaleureusement remerciés de leur contribution à cette réflexion.



L'affirmation de l'universalité du message chrétien ou la conception de l'Église comme étant universelle entrent en tension avec la diversité des expressions au sein même du christianisme comme entre les multiples courants spirituels et religieux de l'humanité.

Fête de Noël de l'école biblique, Église protestante de Guyane, (photo Jean Wendling).

L'Évangile au risque de la culture

Pascale Renaud-Grosbras*

* Pasteure de l'Église protestante unie de France en poste à l'Eglise protestante française de Londres. Docteur ès lettres, elle est également traductrice.

Et plus important encore : est-ce que quelque chose de particulier caractérise les cultures humaines et les différencie des cultures des orques ?

Dans le *Times* de Londres daté du 30 juin 2023, le journaliste scientifique Tom Whipple évoque les orques qui depuis quelques années s'attaquent en bande à des bateaux à proximité du détroit de Gibraltar, avec un sous-titre inquiétant : « *Les 'attaques' d'orques laissent les experts perplexes – mais un conflit en règle avec l'humanité est peu probable* » (1). Il faut dire que le nom anglais de l'animal, *killer whale* ou baleine tueuse (*orca gladiator* en latin), est nettement plus effrayant que le français épaulard, ou orque.

Depuis 2020 donc, au large des côtes méridionales de l'Espagne et du Portugal, des centaines d'incidents ont été rapportés de rencontres violentes entre un groupe d'une trentaine d'orques et des bateaux. Certains des animaux semblent porter d'anciennes cicatrices. Serait-il possible que les orques soient portées sur la vengeance ? Des scientifiques se sont penchés sur la question. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que le comportement collectif d'un groupe d'orques laisse les scientifiques perplexes : dans les années 1980, il semble qu'un groupe se soit amusé à parader avec des saumons sur la tête, comportement qui a cessé aussi vite qu'il était arrivé.

Cette fois-ci, il existerait un *modus operandi* qui consiste pour le groupe à attaquer un bateau sous la coque et à abîmer voire détruire le gouvernail, sous la direction de « chefs ». Un scientifique affirme dans l'article que les orques sont très intelligentes et que leur comportement est d'une grande complexité : on ne sait pas ce qu'elles se disent exactement mais elles savent jouer et s'imiter mutuellement, au point que les plus âgées enseignent aux jeunes, par exemple, l'art d'envoyer des vagues par-dessus la banquise pour faire tomber les phoques dans la gueule d'autres orques qui attendent de l'autre côté.

L'article se termine ainsi :

« Dans les processus d'apprentissage, [elles] ont recours à des clics et des sifflements qui sont

suffisamment différents d'un groupe à l'autre pour qu'on en conclue qu'il s'agit de langages différents. Ce sont des groupes sociaux complexes, pourvus de traditions et de dialectes. En d'autres termes, les scientifiques pensent que les orques, comme les humains, ont des cultures différentes ».

Voilà qui est étonnant – et qui pose la question : qu'est-ce qu'une culture ? Qu'est-ce qui fait que des animaux marins, au même titre que les humains, ont des cultures qui les différencient d'autres groupes de la même espèce ? Est-ce un langage ? Un processus d'apprentissage ? Le fait qu'il y ait des chefs susceptibles de monter des attaques concertées, peut-être par vengeance pour les accidents qu'ils auraient subis auparavant ? Un réflexe de protection du groupe ? Autre question : tout être vivant peut-il faire autrement que d'appartenir à une culture, à partir du moment où il est socialisé dans un groupe donné ? Et plus important encore : est-ce que quelque chose de particulier caractérise les cultures humaines et les différencie des cultures des orques ?

Prenons une tout autre réflexion sur la question de la culture, dans un article de sociologie sous la plume d'Amélie Grysole (2) qui examine la façon dont des enfants sont socialisés au Sénégal, c'est à dire comment ils apprennent à entrer en relation avec autrui et à acquérir les compétences sociales qui permettent de conserver de bonnes relations. Il s'agit de pouvoir comprendre où on se situe dans l'espace social, afin de pouvoir maintenir des relations avec les autres. Dans le groupe social examiné par la sociologue, ces relations s'expérimentent « *dans un contexte à la fois hiérarchisé, inégalitaire et monétarisé* ». Pour le dire autrement, les enfants apprennent très jeunes de qui ils sont supposés attendre de l'argent et à qui ils sont supposés en donner. Les événements de la vie sociale impliquent des échanges monétaires et les enfants doivent comprendre très tôt comment prendre place dans ces échanges. La chercheuse ajoute :

(1) Tom Whipple, Boat-bashing orcas: pods of war, or maritime pranksters, *The Times*, 30 juin 2023.

(2) Amélie Grysole, « De bonnes fréquentations : envoyer « au bercail » les enfants nés aux États-Unis de parents sénégalais », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 225 (2018/5), pp.28-41.

« Au cours de l'enquête, j'ai moi-même appris à donner des pièces aux enfants de mon entourage, mais aussi des billets aux grands-mères qui ont l'âge d'être prises en charge et de recevoir des cadeaux des visiteuses et visiteurs, surtout quand ces derniers sont reconnus pour leur aisance économique. Plus on est "à l'aise", plus on nous demande, plus on donne. Refuser catégoriquement n'est pas envisageable au nom de la concorde dans les relations. À Yoff, les enfants apprennent progressivement à partager et à recevoir, selon leur position statutaire et socio-économique, mais aussi selon leur âge : notamment demander aux adultes et donner aux plus jeunes et aux plus pauvres » (3).

Autrement dit, entrer dans un groupe humain implique d'apprendre les règles de fonctionnement de ce groupe. On imagine que des touristes confrontés à une telle société et se trouvant appelés à donner de l'argent pourront penser qu'on veut les *exploiter*, or dans ce cas de figure, c'est un comportement normal qui consiste à montrer de la déférence envers ceux qui sont plus riches que soi, par respect de la personne autant que de la norme sociale. On se trouve confronté ici au fait que notre propre norme nous apparaît toujours comme une nature, plutôt que comme un élément de notre culture : passer d'un groupe humain à l'autre expose à des incompréhensions parce que notre socialisation initiale n'est pas transpo-

sable immédiatement dans un autre groupe humain et que les attentes quant à ce qui constitue un comportement *normal* nous poussent à juger sans nécessairement comprendre.

Ce qui guide l'action des acteurs sociaux, ce n'est donc pas simplement la culture à laquelle ils appartiennent : ce sont les règles implicites et explicites inculquées par le processus de socialisation dans le milieu auquel ils appartiennent. Ce milieu est à une échelle bien inférieure à une culture nationale, pour autant qu'une telle chose existe. Un milieu est le groupe à l'échelle duquel les comportements doivent être ajustés. Les véritables codes sociaux sont des codes de comportement par rapport à des valeurs relatives inculquées au cours de la socialisation des individus : il s'agit d'apprendre à savoir ce qui a de la valeur et quelle est sa place parmi les autres.

Il existe donc un ensemble de codes propres à chaque groupe humain qui permet de justifier de la légitimité de chacun et à chacun de connaître sa propre place dans le groupe. Pour le dire autrement, en termes théologiques, il s'agit d'une théologie des œuvres : savoir se situer dans l'espace social, c'est chercher à mériter d'occuper la place qu'on occupe, et à améliorer cette place autant qu'on le peut. Cela semble antithétique à l'Évangile tel que Paul, par exemple, le comprend, lorsqu'il affirme qu'il n'y

Il existe donc un ensemble de codes propres à chaque groupe humain qui permet de justifier de la légitimité de chacun et à chacun de connaître sa propre place dans le groupe.

(3) *Ibid.*, p.40.



Orques du Pacifique nord
(photo Robert Pittmann / NOAA).

(4) Guilhem Antier, *L'origine qui vient : une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Labor et Fides, 2010, p.234.

Ce qui était reproché à Jésus, c'était de parler de codes incompatibles avec les règles sociales et religieuses, d'un mérite offert et non pas gagné par la conformité à des règles. Comment résoudre ce problème logique ?

a plus « *ni Juif ni Grec ...* ». Il relativise ainsi radicalement les codes culturels qui nous donnent à tous la connaissance de notre place relative dans l'espace social. L'Évangile se joue bien ailleurs, dans la gratuité d'une identité donnée, hors des circuits du mérite et de la légitimité. La légitimité donnée par Dieu est donnée, justement, car elle ne dépend pas de ce que nous pouvons faire.

L'Évangile, alors, est-il insoluble dans la culture ? Est-il nécessairement en contradiction profonde avec nos cultures bien humaines, venant les miner de l'intérieur et bousculant nos certitudes sur nous-mêmes ?

La difficulté tient à l'incarnation : si c'est dans l'humanité que Dieu a choisi de prendre chair, il est venu au risque de ces codes culturels, de ces mérites et de ces œuvres. Ce qui était reproché à Jésus, au fond, c'était de parler de codes incompatibles avec les règles sociales et religieuses, d'un mérite offert et non pas gagné par la conformité à des règles. Comment résoudre ce problème logique ?

Il s'agit, sans doute, d'habiter nos cultures sans nous faire d'illusions sur elles, en jouant le jeu, mais avec un petit décalage qui ne nous met pas entièrement à la merci de ces règles de comportement, avec la liberté intérieure qui permet de ne pas être entièrement pris dans le

jeu. Il faut y croire, mais ne pas s'y perdre. Pour le dire avec Guilhem Antier :

« La foi est appelée à se traduire (et donc à se trahir) dans une croyance qui lui fournirait son abri, sa consistance au quotidien. De même, si elle n'était pas préalablement signifiée dans le langage de la croyance, la foi pourrait-elle même advenir comme possibilité dans une existence ? Dans un sens la croyance, et disons même l'idolâtrie, ne devraient pas tant faire l'objet d'un iconoclasme radical et vertueux qu'être habitées au nom d'une distance, au nom d'un manque inscrit par la figure du Fils au cœur de toute représentation. Si l'humain est un être de chair et de sang et si la Parole de Dieu s'est incarnée, la religiosité humaine, pour ambiguë qu'elle soit, ne doit pas être méprisée mais refondée pour être, ensuite, habitée avec humour (4) ».

Cette capacité au décalage permet d'ouvrir des réseaux de sens nouveaux, de ne pas rester collés à l'identité sociale qui dépend des règles communes, mais de se savoir capables d'en rire. Peut-être, après tout, est-ce ce décalage plein d'humour dont faisaient preuve les orques avec leur saumon sur la tête ? Ce qui serait la preuve que oui, les orques ont une culture – et que, peut-être, elles savent en jouer bien mieux que nous.



« Ce sont des groupes sociaux complexes, pourvus de traditions et de dialectes. » Banc d'orques. (photo Allen Shimada. CC BY 2.0 DEED).

La théologie interculturelle : origine et évolution d'une réalité encore à construire

Gilles Vidal*

Dans les instituts de théologie, le terme de *théologie interculturelle* se rencontre de plus en plus fréquemment dans les intitulés des programmes. Dans l'espace germanophone, il a progressivement supplanté l'enseignement dont l'appellation était, littéralement, *sciences de la mission* en l'élargissant considérablement (1). Il commence à percer dans l'espace francophone comme en témoigne le présent numéro des *Cahiers d'études missiologiques et interculturelles*. Pourtant, la théologie interculturelle ne se trouve pas dans les programmes comme une branche spécifique de l'organigramme classique de la théologie. Serait-elle d'une autre nature que ces disciplines bien identifiées ? L'imagine-t-on s'immiscer à l'intérieur de chacune au point de leur devenir désormais indispensable ? Nous ne prétendons pas apporter de réponse définitive à ces questions ni donner une définition de la théologie interculturelle. Nous tenterons plus modestement de repérer, en suivant les pistes des missiologues Stephen Bevans (2), Robert Schreiter (3) et les auteurs du Manifeste de la Société allemande de missiologie (4) paru en 2005 et intitulé *La missiologie comme théologie interculturelle et sa relation avec les sciences des religions* (5), comment la théologie elle-même a pu, au cours de l'histoire, évoluer dans le sens d'une prise en compte plus consciente des interactions culturelles. Mais avant d'aborder l'*interculturel*, il nous faut brièvement donner quelques indications sur la manière dont nous comprenons le terme *théologie*.

Qu'est-ce que la théologie ?

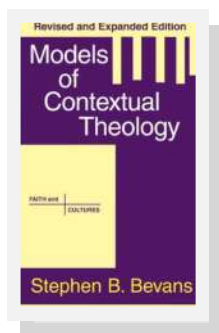
En premier lieu la théologie peut être définie par un contenu : elle prétend élaborer des dogmes ou doctrines qui font partie de l'expression de la foi d'une communauté. Certes, on peut exprimer sa foi autrement que par des dogmes : par

des actes de charité, des rites et des gestes culturels, mais ils sont de toute façon sous-tendus par des doctrines. C'est ainsi que l'on peut parler d'une théologie catholique, réformée, luthérienne, méthodiste, évangélique libérale, etc. La théologie se définit ainsi par un ensemble de contenus identifiés à partir de symboles ou confessions, bien que certaines étiquettes comme *théologie libérale* ou *théologie évangélique* fassent référence à des courants trans-confessionnels. D'autres appellations comme *théologie de la libération*, *de la prospérité* ou *écothéologie* renvoient à des sujets spécifiques qui peuvent être totalement indépendants des questions confessionnelles. Cependant la théologie met aussi en mouvement une méthode : si elle peut éventuellement dire ce qu'il faut ou ne faut pas croire selon son point de vue initial – confessionnel ou trans-confessionnel – elle se comprend également comme une démarche de pensée qui articule *Dieu et le monde* ou la *Bible et le journal* pour paraphraser Karl Barth. Faire de la théologie revient ainsi à s'engager dans une démarche plus propositionnelle que prescriptive. Dans ce cas, elle fait dialoguer plusieurs notions à des niveaux différents : entre la foi et la raison, entre l'Évangile et la vie, ou l'Évangile et la culture, mais aussi entre un langage religieux et des langages non-religieux ou entre des disciplines différentes comme l'histoire, l'exégèse, l'anthropologie, etc.

Ainsi, même si l'on pratique une théologie *interculturelle* il convient de garder à l'esprit les deux plans où elle se déploie : l'un dans l'ordre du contenu, des propositions ; l'autre dans celui de la méthode, de la démarche, ainsi que leur interaction. En effet, les contenus sont susceptibles d'informer, transformer voire réformer la démarche, de même que celle-ci peut déplacer, voire déformer et reformer les contenus. De la

* Professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de théologie - Faculté de Montpellier.

- (1) Nous laissons ici de côté la problématique de la relation entre missiologie et théologie interculturelle que nous avons traitée dans *Études théologiques et religieuses (ETR)*. Voir Gilles Vidal, « Missiologie ou théologie interculturelle ? Un discours théologique sur la Mission est-il encore possible aujourd'hui ? », *ETR* 98 (2023/1), pp.71-87
 (2) Né en 1944, Stephan Bevans est professeur émérite au *Catholic Theological Union* de Chicago et membre du comité de rédaction d'*International Review of Mission*.
 (3) Robert J. Schreiter (1947-2021) est un missiologue américain, collègue de S. Bevans à Chicago et auteur de nombreux ouvrages de missiologie.
 (4) *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft*.
 (5) *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*.



Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Orbis Book, 2007.

La théologie interculturelle dans le sens d'une 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.

même façon que la foi est vivante, il est finalement logique que la théologie qui cherche à en rendre compte soit à son tour dynamique. Une théologie statique qui ne serait que l'énoncé de la vérité sous forme de dogmes à assimiler ne serait que le reflet d'une foi morte.

La théologie interculturelle : une nouveauté ?

Venons-en à présent à la théologie *interculturelle*. Pourquoi cette question nous préoccupe-t-elle aujourd'hui, en cette deuxième décennie du 21^e. siècle ? De même que dans une pièce de Molière, *Le bourgeois gentilhomme*, le personnage principal, Monsieur Jourdain, découvre subitement et avec émerveillement, en prenant une leçon de poésie, « *qu'il parle en prose depuis plus de quarante ans* » sans le savoir, on peut se poser une question du même ordre : pourquoi faut-il faire de la théologie interculturelle aujourd'hui ? N'était-ce pas déjà le cas auparavant ?

Poser la question en ces termes revient à aborder le problème de la contextualité de la théologie, c'est à dire des circonstances historiques, culturelles, socio-politiques et économiques qui l'ont vue naître. La notion de contextualisation en théologie, comme posture cherchant à articuler l'Évangile à la culture de ses contemporains est ainsi loin d'être nouvelle. Pour le misologue Stephen Bevans par exemple, elle commence à l'intérieur même du corpus biblique avant de se poursuivre dans l'histoire de la théologie. Bevans – avec les outils des sciences bibliques de son époque – évoque tout d'abord les différentes théologies exprimées dans l'Ancien Testament (théologie yahviste, sacerdotale, deutéronomiste, ou encore le courant sapientiel) qui correspondent à des temps différents, des préoccupations différentes, voire à des cultures différentes lors du passage pour Israël d'une société agraire à une société monarchique, puis d'un État indépendant à un statut de vassalité vis-à-vis des grandes puissances.

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 utilisant les apports stoïciens, Origène recourant à Platon, Augustin également influencé par Platon et les platoniciens. Pour lui, l'un des moments les plus significatifs de la théologie se trouve dans l'utilisation, par le Concile de Nicée de 325, du 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 les thèses aristotéliennes récemment redécouvertes, et au moment de la Réforme, Martin Luther articule la théologie à la nouvelle conscience de l'individu émergeant de la modernité. À la fin du 16^e et durant le 17^e siècle, les orthodoxes, tant protestantes que catholiques, sont prises dans des 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* (6) ... Si l'on suit Bevans, il apparaît donc bien que la théologie interculturelle – dans le sens d'une 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 cela contenterait fort Monsieur Jourdain.

Théologie interculturelle ou interconfessionnelle ?

Pour prolonger la thèse de Stephen Bevans, nous pouvons nous rappeler, comment dans une histoire relativement proche, dans les années 1930 en Europe, deux *cultures* protestantes hostiles, la culture réformée et la culture luthérienne qui s'étaient *anathémisées* réciproquement pendant deux siècles, se sont trouvées unies dans un front commun contre le nazisme et ses prétentions totalitaires. Sans que cette union signifie fusion. Du rapprochement entre luthériens et réformés allemands au sein de *l'Église confessante* en 1934 est née une théologie en dialogue, en *interconfessionnalité* plus qu'interculturalité pourrait-on dire. Ce phénomène aboutit par la suite comme nous le savons, à un niveau européen, à la Concorde de Leuenberg de 1973, accord œcuménique majeur constatant que les anathèmes du passé n'avaient plus lieu d'être. Ce qui fut un premier

(6) Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll New York, Orbis Books, 2007, p.7-8.

pas vers la création concrète d'Églises unies, en Europe du moins. Deux cultures confessionnelles, certes assez proches, mais au contenu dogmatique différent, ont ainsi su s'interpeller, s'intercroiser et finalement se comprendre pour produire une théologie dont la teneur en œcuménisme était plus élevée. Dans cet exemple d'interculturalité confessionnelle, le contexte politique européen, puis mondial au fil du déroulement de la Deuxième Guerre, a été déterminant et l'on sait comment, dans les années qui suivirent, *la théologie sous la croix* est devenue un thème mondial, en particulier pour le Conseil œcuménique des Églises.

L'irruption des nouvelles théologies du Tiers-Monde

Poursuivons notre parcours historique. À la fin des années 1960 et au début des années 1970, le fait de débattre d'une théologie valable mondialement quel que soit le contexte de sa production se trouve contesté par ce qu'on a qualifié en Europe de *Théologies du Tiers-monde* (7). Parallèlement des théologies liées à différentes minorités, par opposition à *la* théologie *blanche* diffusée au niveau académique en Europe et en Amérique du Nord, commencent à se diffuser. *Grosso modo*, il était possible d'identifier des théologies caractérisées par des inflexions différentes selon les personnes ou les groupes de leur milieu de production : théologie

de la libération sud-américaine, *black theology*, théologie féministe, théologie du buffle de rivière en Asie, théologie africaine, théologie du cocotier dans le Pacifique sud, etc.

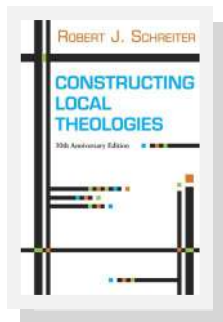
La nouveauté de ces théologies, marquées par les conditions politiques, socio-économiques, les discriminations ethniques ou de genre, l'identité culturelle, portait à la fois sur les thèmes abordés et sur la méthode informée par ces derniers. Faire de la théologie passait par le refus de se voir imposer des thèmes de l'Occident produisant une pâle copie de la théologie euro-américaine et la volonté de trouver de nouvelles voies, telles que par exemple la méthode *voir, juger, agir* empruntée aux sciences sociales en Amérique latine. Le père de la théologie contextuelle dans le Pacifique, Sione 'Amanaki Havea (1922-2000), résume parfaitement cette tendance dans une conférence programmatique de 1977 :

« 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 » (8).

(7) Selon le titre de Bruno Chenu qui ne porte aucun jugement dépréciatif et constituait un excellent panorama : Bruno Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-américaine, noire africaine, africaine, asiatique*, Le Centurion, 1987.
(8) Sione 'Amanaki Havea, *The Pacificness of Theology. An Address delivered at the Theological Club, Suva, October 11th, 1977*. Traduit in Gilles Vidal, *Les nouvelles théologies protestantes dans le Pacifique Sud. Étude critique d'un discours religieux et culturel contemporain*, Karthala, 2016.

Croix peinte d'Amérique centrale figurant l'Arche de Noé (photo Marc-Frédéric Muller).





Robert Schreiter,
*Constructing local
theologies*, Orbis
Book, 2015.

Naturellement cette vision bipolaire d'un Occident relativement unifié et d'un Tiers-monde diversifié était commode : par cette démarcation radicale, elle permettait le déploiement de nouvelles voies de la théologie et consolidait des identités il est vrai trop longtemps méprisées voire humiliées, en particulier dans les cas d'oppression coloniale. En même temps, la nouveauté de cette vision consistait – sans que ce fût forcément initialement délibéré – à exacerber la particularité du contexte, c'est à dire à remettre en cause la tradition théologique de la pluralité et du dialogue, constante à la fois dans la Bible et dans l'histoire comme l'indiquait Bevans.

Conscient du risque de culturalisme ou d'enfermement identitaire de théologies particularistes, Robert Schreiter proposait pour y remédier de relier ces théologies contextuelles en chaînes de théologies locales, préservant ainsi la juste place de chacune dans la catholicité œcuménique qu'il appelait de ses vœux (9). Dans les faits, la prédominance de la théologie euro-américaine était toutefois loin de diminuer.

Théologie interculturelle et théologie académique rationnelle

Si ces nouvelles théologies – dans lesquelles, au niveau mondial, il faudrait inclure la théologie œcuménique à la suite de Vatican II, les théologies politiques issues du dialogue avec le marxisme ou la théologie de la mort de Dieu en lien avec la sécularisation – ont, à partir des années 1970, considérablement élargi les thématiques du champ de cette discipline, en particulier du Sud vers le Nord, elles n'ont toutefois pas tellement bouleversé le *faire* de la théologie, la méthode, en tout cas telle qu'elle se pratique dans le monde académique euro-américain. Celle-ci reste marquée du sceau de la rationalité remontant à la culture philosophique hellénistique, diffusée dans la théologie médiévale, puis moderne et contemporaine. Ainsi malgré des déplacements thématiques, faire de la théologie renvoie inévitablement à la question de la primauté de cette philosophie pour qui la rationalité est difficilement négociable, en tout cas sur un plan académique à l'échelle internationale.

Il faut d'ailleurs noter que déjà dans les années 1970, y compris pour les théologiens les plus contextuellement engagés, et aujourd'hui en-

core dans une large mesure, la diplomation en théologie dans une université européenne ou américaine est un gage de sérieux et de reconnaissance, non seulement sur la scène internationale mais dans son propre pays. Or ce monde académique a ses codes et ses traditions, notamment dans le rapport à la rationalité et à la conceptualisation des thèmes théologiques. Ainsi que dans le dialogue avec ses pairs. Faire de la théologie dans un cadre académique suppose s'insérer dans une ou plusieurs conversations qui précèdent l'apprenti théologien. Quand bien même il voudrait renverser les tables, il s'aperçoit assez vite que d'autres l'ont fait avant lui, parfois bien avant lui !

Du qualificatif à l'adverbe : faire de la théologie *interculturellement*

Pratiquer la théologie interculturelle prend alors ici un nouveau sens, autre que le passage en revue de thèmes plus ou moins exotiques selon le lieu où l'on se trouve. On pourrait dire qu'il s'agit non plus de qualifier la théologie interculturelle comme adjectif mais de la pratiquer sous forme adverbiale : faire de la théologie *interculturellement*. On voit dans ce cas que la méthode l'emporte ici sur les contenus, leur *confessionnalité* devient secondaire voire accessoire. En revanche la forme du discours théologique et sa pratique deviennent déterminantes : travailler interculturellement revient à faire dialoguer des méthodes différentes nées de contextes et d'époques différents. Mais comment évaluer la pertinence de ces méthodes ? Le missiologue Robert Schreiter a tenté une typologie des méthodes ou, selon ses termes, une *sociologie de la théologie* à partir de ses différentes formes.

Il identifie en premier lieu la théologie comme une *variation sur le texte sacré* qui peut prendre trois formes différentes : le commentaire tel que le pratiquent le midrash ou Karl Barth sur l'épître aux Romains, le récit, à la manière des Hassidim ou l'anthologie comme les sentences de Pierre Lombard. Il relève que les commentaires sont davantage pratiqués dans la sphère académique, même si la forme du sermon a permis de l'affranchir un peu de ce cadre. Ensuite la théologie peut prendre la forme de la sagesse (*sapientia*). Le choc de cultures tel que l'a vécu saint Augustin par exemple avec la

Schreiter
propose
le modèle
de la théologie
comme
pratique :
elle doit d'abord
passer
par la critique
des idéologies.

(9) Voir Robert J. Schreiter, *The New Catholicity : Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1997.

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 occidentaux 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 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 le modèle de la théologie comme pratique : elle doit d'abord passer par la 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 (10).

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 le *manifeste* produit en Allemagne au début des années 2000, appelant à passer des *sciences de la mission* à une théologie interculturelle (11).

Des sciences de la mission à la théologie interculturelle : le Manifeste de 2005

Le *Manifeste* identifie comme premier défi théologique justifiant ce changement le fait que la mondialisation pose désormais en Europe le

(10) Robert J. Schreiter, *Constructing local Theologies*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2007, p.80-92.

(11) Nous appelons par commodité *Manifeste* le document mentionné à la note 5 ci-dessus. Ce qui suit est une reprise partielle de l'analyse de ce document donnée dans notre article *Missiologie ou théologie interculturelle ?*, *art.cit.* (note 1).

Célébration à la chapelle de Bossey, (photo Albin Hillert / COE).



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.

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 voit à présent être mis 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 à la relation du christianisme avec les religions et les visions du monde non-chrétiennes et à la relation du christianisme occidental avec ses variantes culturelles non occidentales.

Trois champs d'étude principaux lui sont assignés :

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

b. 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) ;

c. 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 :

« La pertinence de la théologie interculturelle / missiologie, en relation avec les sciences des religions, est fondamentale pour l'ensemble de la théologie protestante à l'horizon des défis mondiaux. La position de cette discipline dans les facultés de théologie doit donc être nettement renforcée à l'avenir, y compris sur le plan institutionnel. »

Ce texte a suscité diverses réactions, dont certaines plutôt négatives, en provenance de théologiens de Nouvelle-Zélande, du Japon ou d'Afrique jugeant soit que la perspective reste trop eurocentrée, soit trop culturelle et pas assez cultuelle. Le débat continue dans les colonnes de la revue *Interkulturelle Theologie* sur la définition et les enjeux de cette théologie interculturelle au sein du monde universitaire germanique.

La théologie interculturelle : quatre compréhensions possibles

L'une des analyses provisoires de cette description de la théologie interculturelle qui nous paraît la plus pertinente pour notre propos provient du théologien Reinhold Bernhardt (12). En voici une brève synthèse. Selon lui, on peut distinguer quatre compréhensions superposées de ce terme qui renvoie donc à une réalité multiple (13) :

a. Le concept de théologie interculturelle ne se rapporte pas seulement à des théologies explicites, mais aussi implicites. Elle se rapporte à des objets, processus et structures qui peuvent être identifiés comme des symboles porteurs de sens religieux. Pour Henning Wrogemann, « *la théologie s'exprime dans les proverbes de la vie quotidienne, certains rites comme les fêtes, processions, formes de méditations, etc* ». La théologie interculturelle est fascinée par la variété des formes d'apparition de la foi chrétienne et leur présentation prend beaucoup de place.

b. Le concept de théologie interculturelle se rapporte à des théologies explicites d'une autre provenance que l'Occident, élaborées dans des contextes divers de la chrétienté mondiale. Dans ces deux significations (a et b), la théologie interculturelle désigne un champ d'objets déterminés. Dans les deux suivantes (c et d), elle désigne un acte de réflexion théologique sur ce champ d'objet.

(12) Reinhold Bernhardt est professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle.

(13) Ce qui suit est ma traduction et synthèse de Reinhold Bernhardt, *Interkulturelle Theologie : eine systematisch-theologische Perspektive*, *Interkulturelle Theologie* 2-3 (2014), p. 155-157 [149-172].

c. La théologie interculturelle signifie la réflexion sur les théologies implicites ou explicites non occidentales dans le contexte de l'activité théologique académique occidentale, c'est à dire un travail sur le contenu de la *discipline* théologie interculturelle.

d. Enfin, dans la quatrième signification, la théologie interculturelle est la réflexion sur cette réflexion, le profil programmatique et méthodique de la théologie interculturelle comme discipline. Ici se joue la manière dont elle s'approprie son histoire dans l'histoire de la pensée, son développement et sa transformation d'une science de la mission et de l'œcuménisme vers une théologie interculturelle.

Et Bernhardt conclut ainsi :

Tandis que la théologie du 1^{er} type (a) consiste dans les contenus de foi articulés entre eux (verbaux ou processus et formes symboliques) et la théologie du 2^e type (b) consiste dans l'élaboration d'essais théologiques, la théologie du 3^e type (c) consiste dans la réflexion sur les formes symboliques et / ou essais symboliques, la théologie du 4^e type (d) est une réflexion métathéologique sur l'essence et la tâche de la théologie interculturelle (14).

On retrouve dans cette analyse des multiples sens du terme de *théologie interculturelle* la

distinction posée au début de notre propos : la théologie se définit non seulement à la fois par ses contenus et ses méthodes mais aussi dans l'interaction des deux. Reprenons-les à la lumière de l'analyse de Bernhardt, non en guise de conclusion définitive, mais comme image provisoire et actuelle de cette réalité multiple.

La théologie interculturelle : une réalité multiple en cours de construction

En ce qui concerne les contenus, la théologie interculturelle peut ainsi se comprendre comme réflexion sur des questions nées du contexte de sociétés de plus en plus touchées par la mondialisation. Les questions du rapport du christianisme aux autres religions, ou la compréhension du rite en contexte chrétien ou non chrétien, voire la pertinence du concept même de religion, ne sont pas nouvelles (15). La nouveauté consiste en ce que la localisation de ces questions n'est plus pertinente : elles se posent partout, non forcément de la même façon ni avec les mêmes conséquences, mais elles n'en deviennent pas moins partagées au niveau mondial. Ainsi les phénomènes migratoires sont susceptibles de modifier, parfois de façon spectaculairement rapide, le paysage chrétien : de

Les phénomènes migratoires sont susceptibles de modifier, parfois de façon spectaculairement rapide, le paysage chrétien : de fortes minorités peuvent bouleverser des équilibres qu'une société croyait jusque-là immuable. Tel est par exemple le cas du protestantisme français.

(14) Reinhold Bernhardt, *art. cit.*, p.157.

(15) Voir par exemple sur la notion de confucianisme : Nicolas Standaert, *L'« autre » dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Lessius, 2003.



Quantisha Mason, étudiante à Bossey, donne la bénédiction à la fin de la prière d'action de grâce, dans la chapelle de l'Institut (photo Albin Hillert/COE).

Comment définir et classer certains groupes périphériques allochtones dans lesquels on peut par exemple dogmatiquement identifier un fonds confessionnel pentecôtiste assez classique mais où l'interculturel se distingue par des rites de guérison empruntés à différentes cultures, rites dans lesquels des objets bénis, voire des images saintes circulent et sont supposés aider à la sanctification.

fortes minorités peuvent bouleverser des équilibres qu'une société croyait jusque-là immuable. Tel est par exemple le cas du protestantisme français : si dans l'imaginaire collectif du pays, la *norme* protestante était à la fin du 20^e siècle encore réformée ou luthérienne, le dynamisme des Églises évangéliques dont beaucoup, en particulier en région parisienne, sont marquées par une extrême diversité sociale et ethnique, entraîne, en ce début du 21^e siècle, une modification sensible du paysage protestant. Les conséquences de ce changement progressif de norme ne se font pas seulement sentir sur des questions comme l'éthique sexuelle ou en théologie pastorale où le degré d'acceptation des femmes pasteurs est plus ou moins élevé, mais aussi sur les fondamentaux théologiques jusque-là identifiables et définissables en termes de confession. Comment définir et classer certains *groupes périphériques allochtones* (16) dans lesquels on peut par exemple dogmatiquement identifier un fonds confessionnel pentecôtiste assez *classique* mais où *l'interculturel* se distingue par des rites de guérison empruntés à différentes cultures, rites dans lesquels des objets bénis, voire des images saintes circulent et sont supposés aider à la sanctification (17)? La théologie implicite de ces pratiques ecclésiales peut-elle encore être qualifiée ici de *protestante* si l'on a en mémoire l'aversion de la Réforme pour toute pratique populaire jugée superstitieuse ?

Ensuite, au niveau de la méthode, la théologie interculturelle peut se présenter comme une méta-théologie ou, dit autrement, comme une herméneutique. Or celle-ci suppose au préalable un consensus sur les valeurs que l'on attache à la théologie que l'on veut pratiquer, aux critères d'interprétation retenus et à l'instance d'émission et de validation de ces critères. Prenons un exemple concret et vécu : un jour, un bibliothécaire débutant d'une Faculté de théologie du Sud reçoit en don pour la bibliothèque un commentaire biblique écrit par un professeur africain, enseignant dans une autre Faculté du Sud. Il va voir son responsable et lui demande comment enregistrer cet ouvrage : faut-il le ranger en rayon dans la catégorie *exégèse, théologie africaine* ou *théologie interculturelle* ? Bien sûr, le responsable indique le rayon *exégèse*. Mais cette hésitation en dit long sur l'implicite qui régit l'herméneutique mise en œuvre : un ouvrage d'exégèse dont l'auteur n'appartient pas à une université euro-américaine est-il suffi-

samment *scientifique* et *généraliste* pour être classé parmi les autres ? Et inversement, un chercheur africain ne s'adresse-t-il pas *forcément* d'abord *aux siens* dans le contexte où il exerce ?

Le cadre de cet exemple est celui de la théologie académique dont nous avons relevé avec Bevens et Schreiter, au cours de l'histoire, un double mouvement : la tendance à se professionnaliser et à épouser le moule de la scolarité, ce qui lui confère une certaine standardisation – que l'on pense aux quatre départements définis par Schleiermacher au 19^e siècle et toujours en vigueur – et, en même temps, l'oblige à se confronter aux courants d'idées et aux grandes questions de chaque époque, souvent circonscrites dans des contextes précis. Comment, d'un point de vue académique mondial, définir des critères de valeur plus explicites et surtout acceptables par tous ? Dans le cas de notre exemple ci-dessus, le *sérieux* de la théologie se mesurerait donc à sa capacité à articuler le commun : ce qui est partagé par tous sans forcément prétendre à un universalisme de type impérialiste ; et le particulier : ce qui est vécu par une fraction de l'humanité, mais qui peut toutefois s'avérer signifiant pour tous.

Ainsi, prendre au sérieux l'interculturel de la théologie ne consiste pas simplement, d'un point de vue euro-américain, au niveau des contenus, à pimenter ses argumentations et analyses d'exemples plus ou moins exotiques, ni dans un contexte *du Sud*, à transplanter des questions issues de l'*Occident* jugées non pertinentes. La mondialisation des échanges et l'apparition d'une culture de masse mondiale et standardisée, axée sur l'accès à des biens de consommation identiques sur l'ensemble de la planète et accessibles relativement partout grâce à un smartphone, ne permettent plus cette vision binaire au 21^e siècle.

Prendre au sérieux l'interculturel de la théologie reviendrait ainsi peut-être finalement à entrer sciemment – au sens fort de *scientia* relevé par Schreiter – en conversation avec la diversité des expressions théologiques au niveau mondial et cela à deux conditions : en étant prêt à courir le risque d'une remise en cause possible de ses propres options de méthode et de ses présupposés herméneutiques, mais aussi avec pour objectif l'élaboration d'un discours et d'une

(16) Voir Églises et replis identitaires, *Perspectives Missionnaires* 77, 2019.

(17) Voir par exemple Nadeige-Laure Ngo Nlend, Université de Douala (Cameroun), *Pentecôtismes et intolérances, entre mythe et réalité. La pratique catholique des sacramentaux dans la stratégie de conquête des Églises de réveil au Cameroun*, communication au colloque international du Centre Maurice-Leenhardt, 1^{er}-3 juin 2016, Montpellier.

pratique théologiques concertés et partagés au sein de la communauté mondiale. Il s'agirait ainsi tout autant d'élargir son propre horizon théologique que de chercher ensemble les conditions du partage d'un même horizon. En guise d'illustration, on pourrait évoquer ici un aspect de la théologie protestante dans le Pacifique. Dans les années 1990, un théologien originaire de Tonga, Jione 'Amanaki Havea, développait la thèse selon laquelle l'une des particularités culturelles des insulaires était de se considérer sans cesse comme des survivants, notamment à cause de la précarité de leurs conditions de vie. Puis, quelques années plus tard, un autre théologien, Winston Halapua, développe une théologie de l'océan, dans laquelle il aborde, parmi d'autres, la question du déluge et de la théodicée (18). Et, depuis une dizaine d'année, certains théologiens de la région, en lien avec la Conférence des Églises du Pacifique, développent une écothéologie des plus pertinentes face aux effets terribles du réchauffement climatique sur les îles et dans le monde. Leur préoccupation n'est aucunement ethnocentrée, au contraire, ils cherchent à contribuer, à partir de leur expérience, à une formulation de la foi qui puisse enrichir le débat mondial. On est passé de la revendication de reconnaissance d'une spécificité culturelle au partage d'une préoccupation théologique commune.

Finalement, la théologie interculturelle, telle que nous avons tenté de la cerner comme lieu de conversation mondiale, d'interactions culturelles où la méthode s'adapte sans cesse à l'apparition de questions parfois anciennes mais posées à nouveaux frais, reste encore largement à penser et à expérimenter. Sans doute faut-il pour cela continuer à utiliser les espaces existants comme les commissions théologiques au niveau mondial, confessionnelles ou au sein du Conseil œcuménique des Églises, dont la composition même est garante de diversité culturelle. Sans doute faut-il ménager, dans le monde académique, des espaces non professionnels d'expressions théologiques, ce qui n'empêche pas d'évaluer l'implicite. Sans doute faut-il favoriser encore davantage les échanges et la diversité des recrutements parmi les professionnels au sein des établissements théologiques ... Mais il est d'ores et déjà possible d'identifier et de saluer des espaces pionniers, anciens ou plus récents, tels l'Institut œcuménique de Bossey et son parcours de théologie interculturelle à destination d'étudiants et de cadres d'Églises de confessions différentes, ou encore l'Institut œcuménique Al Mowafaqa de Rabat dont la pédagogie novatrice deviendra peut-être, demain, la norme ...

(18) Voir Matt Tomlinson, *God is Samoan. Dialogues between Culture and Theology in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2020.

Prendre au sérieux l'interculturel de la théologie reviendrait ainsi peut-être finalement à entrer sciemment – au sens fort de *scientia* relevé par Schreiter – en conversation avec la diversité des expressions théologiques au niveau mondial.

Conférence à l'Institut Al Mowafaqa, (photo Emmanuel Bégoto).



Culture et vérité de l'Évangile

Christophe Singer*

* Maître de conférences en théologie pratique à l'Institut protestant de théologie - Faculté de Montpellier.

(1) Jean-François ZORN, Mission et colonisation, un couple éphémère, *Positions luthériennes* 71/1 (2023), p.3-19.

(2) Rejet apparent, car la mentalité post-moderne est contradictoire : les prétentions universalistes n'ont pas disparu. Elles s'appliquent simplement à d'autres éléments de langage : *chacun a sa vérité ou on a tous le même Dieu*.

(3) Voir par exemple la rhétorique de *non adjectivation* maniée par les tenants d'une laïcité de combat en France. Entre autres Marlène Schiappa, Jérémie Peltier, *Laïcité, point !*, éditions de l'Aube, 2018.

L'Évangile de Jésus le Christ mort et ressuscité entend être proclamé à *toutes les nations* (Matthieu 28). Pas imposé : comment le pourrait-il ? Ni simplement proposé : il n'est pas un produit optionnel que l'individu aurait la liberté d'ajouter à ce qui constitue son existence, mais ce qui le fait proprement exister, ce qui le constitue comme *sujet devant l'Autre*. Ni imposé, ni proposé mais proclamé, c'est à dire énoncé avec l'assurance de l'expérience de qui en est touché, dans l'intention évidente d'en faire profiter ceux aux oreilles et au cœur desquels la proclamation résonne en vérité. En effet, si l'Évangile est vraiment ce qu'il prétend être, non pas *une*, mais *la* bonne nouvelle, c'est à dire, au fond, la parole qui vainc la mort, c'est bien le moins que sa proclamation ait cette ambition.

La tentation d'un Évangile postmoderne

Dans le monde postmoderne globalisé, un tel projet paraît cependant suspect, voire franchement coupable, pour deux raisons. Premièrement, il est lesté de l'histoire millénaire d'une chrétienté conquérante où mission rime avec colonisation. Certes, ce lien est historiquement à nuancer, voire ici et là à contester (1). Mais la complexité de l'histoire entre rarement dans les composantes de la mémoire collective, plus volontiers marquée par les stéréotypes sim-

plistes, du moment qu'ils contribuent à juger le passé à l'aune du sentiment de culpabilité logé au fond de toute société. La deuxième raison relève d'un autre ingrédient de la postmodernité : la relativisation, voire l'apparent (2) rejet *a priori* de tout discours à relent universaliste, et donc une posture généralement hostile au concept même de vérité. Celui-ci fonctionne comme repoussoir s'il n'est pas immédiatement adjectivé, c'est à dire délesté de sa connotation d'absolu – alors même que, paradoxalement, la rhétorique de non-adjectivation fonctionne massivement pour absolutiser des valeurs et des visions du monde culturellement situées (3). La vérité, pour l'esprit postmoderne, est soit ce au nom de quoi se commettent les pires horreurs, soit une vérité qui se sait et se dit subjective, partielle, contextuelle, moyennant quoi elle peut affirmer sans autre : « *Ce n'est que mon avis et je le partage* ». Voilà l'énonciation du régime de vérité acceptable en postmodernité.

Dans ces conditions, qu'est-ce qui pourrait autoriser la prétention de l'Évangile à énoncer une vérité qui transcende les particularismes culturels, à être *la vraie bonne nouvelle* pour chaque être humain ? Dans le cadre de la postmodernité – qui est elle-même un fait culturel particulier à l'échelle de l'histoire –, la réponse à cette question ne peut éventuellement se trou-



« Nous ne voulons pas convertir les autres. » Rencontre d'Assise 2011 (photo Stephan Kölliker).

ver que dans l'Évangile lui-même, et avant tout dans ses effets expérimentiels qui le valideraient. En effet, la postmodernité est plus intéressée aux effets des messages qu'à leur contenu, car pour elle, ce qui fait norme est le vécu. Les efforts pour bien dire l'Évangile sont volontiers considérés comme superfétatoires : l'essentiel est de bien le vivre – d'où la désaffection pour la théologie, y compris dans les Églises. Plus radicalement : est qualifié d'Évangile un vécu ressenti comme bon. C'est pourquoi les réflexions pratiques récentes sur l'évangélisation accordent tant de place au témoignage. C'est pourquoi également les chrétiens qui veulent tenir compte du niveau d'acceptabilité supposé de leur discours sont si souvent démunis quand il s'agit d'énoncer un contenu à ce témoignage qui ne se résume pas à une biographie personnelle teintée de vocabulaire pieux et traversée d'un impératif sournois : que mon expérience devienne tienne.

Plus encore : il arrive que la conscience plus ou moins claire de ce désir déguisé inhibe les velléités de témoignage, pour échapper au soupçon d'impérialisme spirituel. Car un ingrédient supplémentaire de la postmodernité consiste en l'envers de la globalisation : les dynamiques de repli identitaire. À leurs yeux, le prosélytisme est péché capital. On peut le comprendre : les contacts et échanges entre cultures, multipliés par l'essor des techniques de communication et les mouvements de populations, transforment la vie quotidienne de la plupart des personnes et des communautés vivant sur la planète. Sauf à se retirer sur une île, celles-ci se retrouvent inmanquablement confrontées au défi de l'interculturalité : des rencontres non forcément désirées et non maîtrisées où, faute de posséder les codes de l'autre, naissent des situations de déstabilisation et ressentis d'insécurité contre lesquels se mettent en place des protections. Certes, sauf exception, les cultures ont été depuis l'Antiquité marquées par les échanges. Ce qui est inédit est cependant le caractère massif et rapide de ces derniers du fait des possibilités techniques : ce qu'on appelle précisément globalisation. Le rejet, voire les violences interculturelles, en sont les symptômes les plus marquants. Mais l'expérience quasi-quotidienne de se trouver quelque part sur une frontière culturelle – qui en postmodernité ne délimite pas uniquement les origines géographiques mais aussi les générations et les réseaux – induit aussi des réflexes qui, pour être plus discrets, témoignent néanmoins d'une

structure profonde des mentalités. L'hésitation à annoncer l'Évangile en fait partie.

En effet, au vu des potentialités techniques apparaît le danger de l'uniformisation (le phénomène Coca-Cola), la fragilité des cultures et donc la nécessité de sauvegarder la diversité culturelle au même titre que la biodiversité (4). Cette logique de préservation de l'existant s'oppose par définition à l'idée de transformation, voire d'abandon, que suppose le concept de conversion tel qu'il est porté par une bonne partie de la tradition missionnaire chrétienne. D'où les réflexes d'autocensure de tout discours qui pourrait avoir pour effet de mettre en question les structures de pensée et de comportement d'autres cultures. Cette autocensure affecte non seulement les personnes dont la ligne de conduite est fondée premièrement sur l'adaptation sociale (ne pas créer de conflit), mais aussi, paradoxalement, une bonne partie de celles qui se définissent d'abord comme militantes d'une cause – pour ce qui concerne cette réflexion, d'une foi. La meilleure manière d'offrir la possibilité de la foi, nous dit le christianisme postmoderne, quand il a encore cette ambition, c'est de ne pas l'imposer. Une sagesse qui ressemble à celle du roi qui ordonne au soleil de ne se coucher que le soir vers sept heures quarante (5) : par définition, la foi – comprise comme relation de confiance avec une instance qui fonctionne comme Dieu – ne peut être imposée par autrui. Elle peut tout au plus s'imposer elle-même comme événement de la conscience.

Une solution visant à préserver les cultures tout en énonçant l'universalité de l'Évangile consiste alors à reconnaître celui-ci comme déjà présent dans celles-là. À l'annonce de l'Évangile on préférera le dialogue interreligieux précédé d'une charte de non-prosélytisme. « *Nous ne voulons pas convertir les autres* » est devenu l'incontournable *shiboleth* des rencontres entre religions : une manière d'échapper d'entrée au soupçon de velléités prosélytes en montrant patte blanche. Ce serait cependant faire un mauvais procès à ce discours que de n'y voir qu'une stratégie de dissimulation – même si la récurrence des dénégations ne laisse pas d'interroger. Il peut en effet s'appuyer en christianisme sur les positions d'un certain nombre de théologies pour lesquelles le Dieu véritable se révèle d'une manière ou d'une autre dans la plupart des religions. Celles-ci possèdent alors des richesses non seulement culturelles mais

L'attachement à un idéal, les efforts pour l'atteindre et surtout la prétention qu'en cela est réalisé l'Évangile et que ses marqueurs proprement chrétiens – le fait qu'il soit référé à la mort et à la résurrection du Christ – en deviennent optionnels, tout cela ne constitue-t-il pas le mouvement le plus abouti de résistance à l'Évangile ?

(4) Voir UNESCO, [*Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*](#), Paris, 20 octobre 2005.

(5) Antoine DE Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard Jeunesse, 2007 (1946), p.50.

(6) Voir par exemple Reinhold Bernhardt, *La vérité dans l'ouverture. La foi chrétienne et les religions*, S. I., Fédération des Églises protestantes de Suisse, (Position 8), 2007, p.45 : « Si la force de l'Esprit de Dieu est omniprésente, les religions en tant que réalités historiques ne peuvent en être exclues. Sans pouvoir dire exactement comment la présence de l'Esprit s'y manifeste, on peut supposer qu'elle est à l'œuvre là où apparaît l'amour (c'est à dire le dépassement de l'égoïsme), là où est communiquée une quête de sens existentielle tournée vers la source et la finalité de la vie, là où les conventions et les structures inhumaines sont brisées, là où de nouvelles possibilités existentielles sont offertes, etc. » En lisant ce document, il est difficile de se défaire d'une impression d'ambivalence entre d'une part une grande ouverture aux religions non chrétiennes et d'autre part l'affirmation d'une supériorité du christianisme ... bref, une sorte de condescendance, à propos de laquelle on pourrait se demander si elle n'est pas tout simplement conséquence de la volonté d'en dire plus théologiquement à propos des autres religions que ce que permettent justement les limites de la théologie chrétienne, de dévoiler spéculativement une partie du Dieu caché.

(7) Gerhard Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, 1983, p.99 sqq.

aussi spirituelles, et il importe de les préserver. Leur annoncer l'Évangile à la manière des missionnaires des siècles passés constituerait non seulement une offense à leur endroit, mais une sorte de trahison de l'inclusivisme religieux. Celui-ci peut d'ailleurs s'étendre au-delà de ce qui est qualifié traditionnellement de religion, l'histoire de ce terme étant indissociable de la culture chrétienne. On préférera ainsi parler aujourd'hui de spiritualités – ce qui, pour inclure des courants agnostiques et athées, ne fait d'ailleurs que déplacer la question. Selon cette perspective, les critères de connivence sont alors essentiellement éthiques. D'un point de vue chrétien, on reconnaîtra par exemple des manifestations de l'Évangile dans la capacité d'autres cultures, d'autres communautés religieuses ou de pensée, de favoriser la mise en pratique du commandement de l'amour : peu importe en dernier ressort le discours théologique – ou son absence (6).

L'amour de Dieu et du prochain n'est-il pas au cœur du message du Nouveau Testament ? Et n'est-il pas précisément de ce fait même le lieu privilégié où Évangile et culture(s) peuvent se rencontrer et s'articuler ? Placer l'amour au centre de l'Évangile permettrait en effet d'éviter l'impérialisme culturel avec lequel son annonce a si souvent été confondue. Les cultures deviennent alors des lieux de créativité, d'inventivité quant aux modalités d'exercice de l'amour, et ne sont plus nivelées voire annihilées par la reproduction des schémas de l'Occident chrétien. Mieux encore, les chrétiens peuvent s'apercevoir que les cultures ne les ont pas attendues pour comprendre la centralité de l'amour, et que leurs efforts dans ce sens n'ont

rien à leur envier. L'attachement à un idéal d'amour et les efforts pour en faire une réalité de l'existence ne sont pas un monopole évangélique, puisque cet attachement et ces efforts sont partagés par tous les hommes de bonne volonté, quelles que soient leur culture et leur religion, et même si les différences culturelles rendent parfois difficile à comprendre que dans telle situation, ce qui apparaît comme une attitude de rejet, d'intolérance ou de dureté participe d'une certaine idée de l'amour. Que celle-ci soit considérée comme le point de rencontre idéal de l'Évangile et de la culture ou des cultures paraît donc évident.

L'Évangile comme distinction de la loi et de l'Évangile

La question est alors : est-ce encore de l'Évangile qu'il est question ? Ou bien, formulé d'une manière plus radicale : l'attachement à un idéal, les efforts pour l'atteindre et surtout la prétention qu'en cela est réalisé l'Évangile et que ses marqueurs proprement chrétiens – le fait qu'il soit référé à la mort et à la résurrection du Christ – en deviennent optionnels, tout cela ne constitue-t-il pas le mouvement le plus abouti de *résistance* à l'Évangile ?

Ce qui autorise cette question, ou plutôt la rend nécessaire, est une compréhension de l'Évangile sous-tendue par la dialectique de la loi et de l'Évangile, qui elle-même suppose à la fois une rigoureuse distinction et une articulation entre les deux. En effet, l'Évangile n'est pas une *idée*, mais une *distinction*. Il n'offre pas une *valeur* suprême – fût-elle l'amour – mais une



Chapelle de Bossey (photo Sang Hoon Han, 20210126_172921).

dissociation du langage de la loi et du langage de l'Évangile, qui libère de la tyrannie des valeurs (7). C'est pour cela que l'Évangile ne peut qu'être proclamé. En effet, il n'est pas un discours à propos d'un Dieu, qui en taillerait une image si possible acceptable à la morale post-moderne, libre à l'homme de le faire sien ou non, ou d'y reconnaître une version de ce qui est déjà son Dieu, qu'il appartienne au patrimoine estampillé comme religieux ou aux valeurs dites laïques. L'Évangile est plutôt de l'ordre d'une grammaire subversive, qui retourne le fonctionnement même du langage religieux ou éthique (pour la postmodernité, c'est plus ou moins la même chose) (8).

L'universalité de l'Évangile n'est donc pas à chercher dans la promotion de valeurs, soit contre les cultures – il s'agirait alors d'exporter des valeurs chrétiennes qui sont elles-mêmes produites par le tissage historique de cultures particulières –, soit dans les cultures – par exemple reconnaître leurs richesses morales et spirituelles et ainsi prétendre rencontrer des parcelles d'Évangile en-dehors des traditions chrétiennes. L'universalité de l'Évangile désigne cette subversion, non des représentations de Dieu ou de ce qui en tient lieu, mais du mouvement même qui consiste à le représenter, c'est à dire à le rendre présent – et donc le maîtriser quelque peu – soit dans des idoles de métal soit dans des idéaux de mental. Or cette subversion consiste précisément dans la dissociation du langage de la loi de celui de l'Évangile (9).

Or, la confusion entre les deux est « la situation normale, le donné universel, l'état de choses que la proclamation chrétienne rencontre toujours et à cause duquel elle a lieu », écrit Ebeling (10). La question « Comment faire pour bien faire ? », pour reprendre le titre d'un livre de Éric Fuchs (11), constitue le fond commun de toute culture. La culture relève en effet d'un pacte sur le manque, sur ce qui fait défaut, et qui donc à la fois la soutient et constitue son malaise (12). Pour échapper à son malaise, c'est à dire à elle-même, tout en restant paradoxalement prisonnière d'elle-même, la culture fonctionne sur la logique de la loi à laquelle elle identifie son propre Évangile, celui qu'elle s'annonce à elle-même. Il importe au plus haut point que les deux soient confondus : il faut que la loi, c'est à dire le fonctionnement injonctif du langage, apparaisse comme Évangile, promesse de salut, pour avoir quelque efficacité. Le salut

par les œuvres ne désigne pas tant une catégorie doctrinale repoussoir dans le contexte de la polémique du 16^e siècle, ou une hypocrisie morale, qu'un donné anthropologique de fond qui se module de manières très différentes selon les cultures, de ses versions occidentales sécularisées aux sagesses orientales (13), en passant par les traditions chrétiennes... y compris protestantes (14) ! C'est pour cela qu'Ebeling précise que la distinction entre loi et Évangile est un *nomen actionis* : elle n'est pas un fait dont il suffit de prendre connaissance, mais « le processus même de la différenciation, qui exige un engagement et une passion soutenus » (15). Elle est toujours à nouveau une conquête, par l'Évangile, sur la logique humaine. Une victoire de la promesse véritable sur le commandement qui mène à la mort en se drapant des atours de l'Évangile.

Cette victoire a un prix : il consiste à reconnaître que le commandement mène vraiment à la mort, c'est à dire que le chemin frayé par la loi est une impasse. L'Évangile a ceci d'effrayant qu'en se dissociant de la loi, il fait apparaître dans toute sa clarté (!) l'obscurité de la mort à laquelle elle conduit. Dit autrement, il met au jour par la loi le fond de ténèbres sur lequel se bâtit la culture, y compris et peut-être avant tout les religions. Il nomme *péché* le malaise dans la culture dans la mesure où celui-ci s'entretient de la volonté de se résorber lui-même. Au risque de nous répéter, précisons cependant que ce serait faire un contresens que de recevoir ce diagnostic comme une sorte de positionnement éthique contre la culture au sens de la typologie de Niebuhr (16). Il ne s'agit pas de construire une contre-culture chrétienne, qui ne serait qu'un avatar de plus de la même ambivalence. Le mouvement de distinction entre la loi et l'Évangile s'applique d'ailleurs premièrement à la culture chrétienne elle-même.

Quand le Dieu inconnu (que l'on croit bien connaître) se met à parler

La prédication de Paul à Athènes est significative (Actes 17, 16-34) de ce que peut être la proclamation de l'Évangile pour la culture. Nous renvoyons pour les détails au commentaire qu'en fait Rudolf Bultmann dans une prédication du 7 juin 1936 (17). Notons simplement ceci : l'apôtre mis en scène par Luc, amené sur l'Aréopage parce qu'il annonce des *divinités étrangères* commence par énoncer ce que son

(8) Christophe Singer, La théologie chrétienne : grammaire subversive au service d'une cité provisoire, *Études théologiques et religieuses* 97/4 (2022), p.497-515.

(9) Dans cette perspective, le double commandement de l'amour compris dans le sens où l'amour serait une valeur, un idéal à réaliser, ne relève pas a priori de l'Évangile mais de la loi. Cela ne veut pas dire que l'Évangile ne puisse aussi s'offrir sous la forme d'une exhortation à l'amour. Mais il ne s'agit alors justement pas d'un idéal mais d'un événement concret où l'amour est offert indépendamment de la loi. Voir Rudolf Bultmann, *Le commandement chrétien de l'amour du prochain*, in Bultmann, *Foi et compréhension 1, L'historicité de l'homme et de la révélation*, Seuil, 1970, p.258-275.

(10) Ebeling, Luther, *op.cit.*, p.104.

(11) Éric Fuchs, *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, (Le champ éthique 28), 1995.

(12) Jean-Daniel Causse, Le malaise dans la culture : une crise permanente ?, *Recherches de science religieuse* 102/2 (2014), p.221-233. Voir p.230 sqq.

(13) Le fait que certaines religions ne disposent pas explicitement de la catégorie *salut* n'empêche pas qu'y fonctionne de fait une sotériologie.

La parole du Dieu qu'annonce Paul, qui s'est lié à l'identité d'un homme, qui s'est compromis dans une culture, est jugement, c'est-à-dire dévoilement de l'absurdité de la quête humaine, et promesse, c'est-à-dire vie offerte, gracieusement.

(14) Les théologies produites en protestantisme, mais aussi la vie des Églises, n'échappent pas toujours (c'est un euphémisme) à la tentation du salut par les œuvres.

(15) Ebeling, Luther, *op. cit.*, p.103.

(16) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Row, 1951.

(17) Rudolf Bultmann, Prédication : Actes 17/22-32, *Études théologiques et religieuses* 59/4, (1984), pp.453-462. Voir aussi Rudolf Bultmann, Rattachement et opposition, in Bultmann., *Foi et compréhension*, *op. cit.*, pp.500-516.

(18) Christophe Singer, Faire parler le Dieu ou dire la foi. Enjeux d'une alternative théologique, in François-Xavier Amherdt (éd.), *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté*, Lumen Vitae/Novalis/Saint-Augustin, 2020, pp.167-178.

(19) Ebeling, Luther, *op. cit.*, p.106.

(20) *Ibid.*

idée de Dieu a en fait de commun avec celle de ses auditeurs, philosophes. Le *Dieu inconnu* est celui qui se tient en arrière-fond des représentations que sont les multiples dieux qui peuplent les rues d'Athènes et les pensées de tout honnête homme dans le monde hellénisé. Ce Dieu, à la fois proche et lointain, est le nom du *sens* postulé à l'existence. Il ressemble au Dieu des philosophes, de certains théologiens, et au Dieu qui surplombe implicitement les possibles rencontres entre cultures et religions, précisément parce qu'il porte comme nom : *inconnu*. Laisser vide la place du Dieu permet aux hommes de ne pas revendiquer du pouvoir sur les autres au nom d'une connaissance positive de la vérité. Au bout de cette première partie du discours, les divinités étrangères de Paul semblent moins étrangères qu'auparavant, car elles ressemblent au Dieu inconnu que connaissent ses auditeurs. Le Dieu inconnu est finalement celui que je connais le mieux, puisque j'en élabore moi-même l'idée. L'idée présentée par Paul convient à tous. C'est un Dieu consensuel dans le sens où il demande que ses adeptes soient des chercheurs, des tâtonneurs. Exactement ce que l'on attend de qui entre en dialogue : qu'il ne soit pas trop sûr de lui, pas trop convaincu d'avoir la vérité, qu'il reste inquiet. En ce sens, l'idée du Dieu inconnu et ses déclinaisons sécularisées actuelles repérables par exemple dans les sagesses qui insistent sur le fait d'être *en chemin* – le but, c'est le chemin – expriment très bien l'incomplétude du savoir et la quête du sens.

Mais le discours prend subitement une autre direction : le Dieu inconnu se met à parler. Et cela contre toute *attente*, au sens fort du terme, car l'être humain installé dans sa quête, immobile dans sa marche, ayant apprivoisé l'inconnu divin d'autant plus aisément qu'il conquiert de sa maîtrise à peu près tout le reste (à commencer par ses moyens concrets de subsistance et les éléments de son confort journalier), ne veut pas forcément que le Dieu parle. Il faut que le Dieu reste muet de façon à ce que l'homme puisse parler à son sujet... voire à sa place (18). C'est pourquoi on a construit à Athènes un autel au Dieu inconnu : pour qu'il reste à sa place.

Mais la parole de ce Dieu, parce qu'elle se déploie dans la mort et la résurrection d'un homme, met l'homme face à sa mort et lui promet la vie. Elle dénonce comme illusoirs les

quêtes de la sagesse, les œuvres de la loi, la fascination des miracles, les merveilles des cultures (y compris la chrétienne), les autels aux divers dieux dont l'homme peuple sa pensée : autant de divertissements – au sens pascalien – qui n'ont d'autre fonction que de détourner le regard de la mort, et l'écoute de la promesse. Autant de paroles par lesquelles l'être humain se parle à lui-même :

« cette parole qui lie l'homme à lui-même et à ses propres possibilités, qui s'adresse à lui dans son activité, dans ses capacités, mais qui par là le laisse finalement seul, voilà la "parole de l'homme" au sens premier (19) ».

La parole du Dieu qu'annonce Paul, qui s'est lié à l'identité d'un homme, qui s'est compromis dans une culture, est jugement, c'est à dire dévoilement de l'absurdité de la quête humaine, et promesse, c'est à dire vie offerte, gracieusement.

Tant que le Dieu reste inconnu, aussi éloigné que proche, paradoxe philosophique, les discoureurs et les amateurs de nouveautés peuvent discourir à loisir à son sujet. Mais quand le paradoxe prend chair en un lieu précis, en un homme, Jésus de Nazareth, né sous Hérode et mort sous Ponce Pilate, et ressuscité d'entre les morts, alors il devient jugement, décision qui prend l'homme et le déplace de l'illusion de la vie à la mort et de la mort à la vie. La parole devient tranchante non pas parce qu'elle serait l'arme d'un impérialisme culturel et religieux – même si elle est constamment détournée ainsi –, mais parce qu'elle interpelle l'être humain au lieu même qu'il cherche à fuir : le lieu de sa mort, c'est à dire du non-sens de sa vie... et change sa pensée, c'est à dire la compréhension de son existence :

« La parole de Dieu au sens véritable est (...) celle dans laquelle Dieu vient comme quelqu'un de présent et de manifeste, celle par laquelle il crée et fait en sorte que je le laisse être Dieu, que je l'honore comme Dieu, que je lui donne foi et qu'ainsi je m'ouvre à lui, me confie en lui, me livre à lui pour me libérer de moi-même et de toutes les puissances auxquelles je me suis vendu. La parole de Dieu, dans ce sens strict, ne peut être que la parole de la foi, c'est à dire la parole qui s'adresse à l'homme comme à celui qui accueille, qui reçoit et à qui il fait grâce. Car face à Dieu, l'homme n'est pas acteur : il ne peut lui rendre justice que par la foi seule. (20) »

Malaise dans l'interculturel ?

Quelques réflexions sur l'identité, la frontière, la haine

Guilhen Antier*

Il m'a été demandé d'interroger la notion de culture, mobilisée de façon souvent implicite dans la promotion de l'interculturalité. Quels seraient les impensés nous empêchant de saisir le phénomène interculturel dans la multiplicité de ses facettes ? Quels seraient les angles morts de nos aspirations les plus nobles à favoriser le dialogue des cultures, la coopération entre les peuples et la recomposition des identités ? Sans prétendre faire le tour du sujet, je proposerai quelques réflexions en m'inspirant principalement de Freud dans son célèbre ouvrage de 1929, *Le malaise dans la culture* (1).

L'approche freudienne de la culture

Commençons par cette définition : « *Le mot "culture" désigne la somme totale des réalisations et dispositifs par lesquels notre vie s'éloigne de celle de nos ancêtres animaux* (2). » Art, religion, politique, philosophie, morale, science, technique... toute cette production culturelle s'obtiendrait au prix d'un renoncement à nos pulsions primitives les plus sauvages (pulsions sexuelles et agressives) : nous deviendrions humains au fur et à mesure que nous parviendrions à dompter notre part d'animalité, notre état de nature originel. Le débat sur le rapport nature-culture a bien sûr considérablement évolué depuis, comme en témoignent les travaux de l'anthropologue Philippe Descola (3). Mais il faut tout de suite indiquer que la pensée freudienne de la culture est elle-même beaucoup plus complexe qu'une simple affaire de dépassement du naturel dans le culturel par les vertus de l'éducation.

Car ce que Freud dit de la nature humaine consiste en réalité à mettre en évidence une animalité qui n'a justement rien d'animal mais qui donne à l'être humain une place tout à fait singulière dans le monde du vivant. Si Freud reprend à son compte la locution du poète latin Plaute « *l'homme est un loup pour l'homme* », il a cons-

cience qu'il s'agit là d'un propos infiniment injuste pour le loup qui est bien moins méchant que l'homme ! Le loup tue pour se nourrir, éventuellement pour assurer sa position dominante au sein de la meute ou encore pour assurer la santé de l'espèce en éliminant les louveteaux non viables, mais sûrement pas pour se divertir. (4) Il n'organise pas de spectacles de gladiateurs, ne pratique pas la torture ni la conversion forcée, et encore moins la persécution systématique de ceux qu'il juge différents pour des raisons ethniques, sexuelles ou religieuses. Il ne prend pas plaisir, contrairement à l'enfant – cet être prétendument innocent –, à torturer de petites bêtes pour assouvir ses penchants sadiques (avez-vous déjà observé un enfant près d'une fourmière ?). Pessimisme freudien ? Sans doute. Il faut dire qu'en plein entre-deux-guerres, entre esprit revanchard de part et d'autre du Rhin et déferlement de haine antisémite dans l'Europe des Lumières censée faire briller la flamme de la raison sur le monde, il y avait peu de raisons de se montrer optimiste.

Le ressort principal de la culture chez Freud étant le renoncement pulsionnel, et la pulsion étant elle-même une donnée incompressible chez l'être humain, il y a dès lors conflit entre l'aspiration au progrès culturel et la tendance – inconsciente évidemment – à laisser libre cours à la pulsion (dans ce que l'on a coutume d'appeler le retour du refoulé). Ce conflit est à la base du fameux *malaise* dans la culture :

« Il n'est manifestement pas facile aux hommes de renoncer à satisfaire ce penchant à l'agression qui est le leur ; ils ne s'en trouvent pas bien (5). »

La thèse freudienne est que l'être humain est malade de ce qui le fait humain : la culture n'est jamais un acquis, elle ne peut être qu'un processus où œuvrent des forces antagoniques (*Éros* et *Thanatos*, liaison et déliaison, construction et destruction). Le progrès culturel n'est pas li-

* Maître de conférences en théologie systématique à l'Institut protestant de théologie - Faculté de Montpellier, membre du Centre de recherches interdisciplinaires en sciences humaines et sociales (CRISES EA 4424)

(1) Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995 (1929). Je reprends ici, en partie, des éléments publiés dans : Guilhen Antier, *Frontière, fraternité et guerre*, in Guilhen Antier, Jean-Daniel Causse, Céline Rohmer (dir.), *Politique des frontières. Tracer, traverser, effacer*, *Revue d'éthique et de théologie morale* 2017 (hors série), pp.161-184. Ainsi que dans : Guilhen Antier, *Animalité, violence, péché : méditation sur l'impropre de l'homme*, *Théologiques* 22 (2014/1), pp.161-188.

(2) Freud, *Le malaise dans la culture*, op.cit., p.32.

(3) Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

(4) Je dois ces informations à un soigneur du parc animalier *Les Loups du Gévaudan* (Lozère), rencontré pendant l'été 2023.

(5) Freud, *Le malaise dans la culture*, op.cit., p.56.

Le progrès culturel n'est pas linéaire, et toute avancée des peuples vers davantage de tolérance, de justice et de paix demeure hantée par le spectre de la barbarie qui, provisoirement contenue ou sublimée dans des processus de création, se tient sur le seuil, prête à se manifester à la moindre occasion. Cette ambivalence inhérente au culturel se manifeste notamment dans la construction des identités.

néaire, et toute avancée des peuples vers davantage de tolérance, de justice et de paix demeure hantée par le spectre de la barbarie qui, provisoirement contenue ou sublimée dans des processus de création, se tient sur le seuil, prête à se manifester à la moindre occasion. Cette ambivalence inhérente au culturel se manifeste notamment dans la fabrique des identités.

Frontière et identité

La question de l'interculturalité apparaît dans un contexte de globalisation multiculturelle où des cultures autrefois éloignées ou n'ayant que des rapports limités en sont venues à se côtoyer, jusqu'à parfois se métisser ou s'hybrider (6). Des frontières autrefois externes sont devenues internes : plusieurs cultures cohabitent désormais au sein d'un même espace géopolitique dont l'homogénéité semble profondément remise en cause. Mais le multiculturel n'est pas encore l'interculturel. Comment penser l'*inter*, qui n'est pas seulement la présence juxtaposée de cultures différentes mais qui suppose un rapport d'échange organisé autour d'un *entre*, qui dit à la fois un point de contact permettant un partage ou une influence réciproque, et un point de résistance qui empêche une culture d'en absorber ou d'en dissoudre une autre ? Quelle place pour l'interculturel entre le repli frileux des cultures sur elles-mêmes par peur de la contamination, et le mélange des cultures dans un syncrétisme insipide et uniformisant ? La question n'est pas simple, d'autant qu'ici encore la leçon freudienne décape l'illusion selon laquelle les bonnes intentions suffiraient à bâtir le meilleur des mondes.

En effet, non contente d'être un sujet inflammable, l'identité est un processus complexe et équivoque. Elle repose selon Freud sur la capacité à distinguer le moi du non-moi. Dit autrement, se reconnaître soi-même implique de se différencier d'autrui. Ce qui est valable à l'échelle de l'individu l'est aussi à l'échelle du collectif. L'autre est donc un repoussoir indispensable qui nous permet de nous ancrer dans le sentiment de notre propre identité. Ainsi, « *il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, si seulement il en reste d'autres à qui manifester de l'agression* » (7). Cette terrible vérité de notre humaine condition ne se vérifie que trop, tant dans l'histoire que dans l'actualité. La culture de l'autre peut toujours servir d'épouvantail pour mieux affirmer sa culture à soi – autre qui souvent, d'ail-

(6) Encore que le phénomène ne soit pas si nouveau : quoi de plus interculturel que la composition de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui ne cessent d'emprunter aux Assyriens, Babyloniens, Perses, Égyptiens, Grecs ... ? De quoi faire le deuil d'une identité juive ou chrétienne originellement pure.

(7) Freud, *Le malaise dans la culture*, op.cit., p.56.



leurs, nous le rend bien. En d'autres termes, l'exclusion est une composante essentielle pour fabriquer de l'inclusion.

Cette logique est repérable dans nombre de circonstances. De manière évidente dans les discours racistes, antisémites ou homophobes. De manière plus subtile dans les discours s'affichant comme inclusifs et qui, pour cette raison même, excluent du rang de leurs partisans tous ceux qui ne se définissent pas eux-mêmes comme inclusifs. Autre exemple : on voit sans peine comment des mouvements religieux de tendance ultraconservatrice ont besoin de pointer du doigt ceux qu'ils estiment hérétiques, blasphémateurs ou dégénérés pour se désigner eux-mêmes comme fidèles, saints, purs et durs. Mais les mouvements religieux progressistes (libéraux dit-on) ne sont pas étrangers à ce genre de logique : quoi de plus rassurant que de se conforter entre progressistes en regardant avec condescendance – cette forme déguisée du mépris – ceux qui ne le sont pas ?

La frontière apparaît ici comme une donnée indépassable dans toute tentative de penser l'interculturel. Celui-ci ne fait pas disparaître les frontières mais il les déplace et les interroge, jouant avec leur prétendue fixité, leur supposée imperméabilité. Qu'elle soit externe ou interne, la frontière est un point de rencontre, donc aussi de friction, qui met en jeu la fabrique des identités dans une dialectique de l'amour et de la haine. Car l'amour du semblable, on l'a vu, carbure à la haine du dissemblable. Dans *frontière* il y a *front*, terme à forte connotation guerrière. Quant au mot *rencontre*, il désigne en son sens premier l'action de combattre : ne dit-on pas que deux armées se rencontrent sur le champ de bataille ? Cette dimension d'hostilité foncière, à l'œuvre dans les rapports entre cultures différentes – quand bien même on voudrait s'en défendre au nom de valeurs humanistes ou chrétiennes –, doit être prise au sérieux et faire l'objet d'une réflexion si l'on ne veut pas faire de l'interculturel un vœu pieux ou une injonction hypocrite.

Le narcissisme des petites différences

Pour nous aider à en penser un aspect, la notion de *narcissisme des petites différences* s'avère utile. Freud mentionne le

« phénomène selon lequel (...) des communautés voisines, et proches aussi les unes des autres par

ailleurs, se combattent et se raillent réciproquement, tels les Espagnols et les Portugais, les Allemands du Nord et ceux du Sud, les Anglais et les Écossais, etc » (8).

Il ajoute :

« On reconnaît là une satisfaction commode et relativement anodine du penchant à l'agression par lequel la cohésion de la communauté est plus facilement assurée à ses membres » (9).

Nous l'avons vu, l'amour de soi – le narcissisme – prend appui sur la haine de la différence. Par conséquent, si l'on prive une culture de la possibilité de haïr, de rejeter, on la prive également, et par là-même, de la possibilité d'aimer, de rassembler. Une culture qui promeut la fraternité doit s'être choisi des faux-frères ou des non-frères sur lesquels concentrer son animosité (10). Et c'est la terrible question que pose Freud : une culture peut-elle se passer d'ennemis ? Même en perspective chrétienne, pour pouvoir aimer ses ennemis il faut commencer par reconnaître que l'on en a. Comment reconnaître et assumer – pour les mettre en travail – les inimitiés réciproques dans le dialogue interculturel, inimitiés qui sont constitutives du culturel comme tel ?

Mais qu'est-ce qui permet de désigner l'ennemi comme ennemi ? À quoi le reconnaît-on ? L'idée majeure de Freud est que les grandes différences que l'on épingle comme des critères pour expliquer l'inimitié entre les cultures sont en fait l'extension, l'extrapolation de petites différences. Pourquoi ? Parce que pour pouvoir se regarder de travers, il faut être suffisamment proches et avoir suffisamment en commun (11). Il faut se toucher bord à bord (frontière se dit *border* en anglais) pour qu'il y ait friction, irritation et éventuellement conflit ouvert. La haine se manifeste entre cultures non pas radicalement mais légèrement différentes.

Disons simplement ceci : la haine se cristallise sur des traits, des marqueurs identitaires, qui font apparaître une forme d'étrangeté presque imperceptible (un accent par exemple) chez ces gens qui par ailleurs nous ressemblent tant, chose qui nous est insupportable parce que cela nous renvoie à notre propre étrangeté, c'est à dire au fait que la différence n'existe pas seulement entre nous et eux *car elle existe aussi* – et d'abord – *au cœur de nous-mêmes*. Le simple fait que nous ayons un inconscient témoigne du fait que nous sommes toujours quelque part

Dit autrement, se reconnaître soi-même implique de se différencier d'autrui. Ce qui est valable à l'échelle de l'individu l'est aussi à l'échelle du collectif. L'autre est donc un repoussoir indispensable qui nous permet de nous ancrer dans le sentiment de notre propre identité.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*, p.57.

(10) On en trouvera de multiples exemples dans l'ouvrage passionnant d'Alexandre de Vitry, *Le droit de choisir ses frères ? Une histoire de la fraternité*, Gallimard, 2023.

(11) Voir Russel Jacoby, *Les ressorts de la violence. Peur de l'autre ou peur du semblable ?*, Bel-fond, 2014.

La haine se cristallise sur des traits, des marqueurs identitaires, qui font apparaître une forme d'étrangeté presque imperceptible (...) chez ces gens qui par ailleurs nous ressemblent tant, chose qui nous est insupportable parce que cela nous renvoie à notre propre étrangeté, (...) car elle existe aussi – et d'abord – au cœur de nous-mêmes.

autres que ce que nous pensons, autres que ce que nous nous représentons de nous-mêmes. Or de cela, nous ne voulons la plupart du temps rien savoir, et c'est la raison pour laquelle, lorsque la petite différence de l'autre nous renvoie à notre propre différence, cela apparaît comme une insulte intolérable à notre moi qui entend être le seul maître à bord – et alors nous projetons la haine que nous vouons à notre propre différence sur l'autre, qui devient par dérivation l'objet de cette haine. C'est pourtant bien nous-mêmes, nous-mêmes comme étant toujours un peu différents d'avec nous-mêmes, que nous haïssons et parfois voudrions détruire chez l'autre.

Ce phénomène caractérise notamment, pour Freud, l'antisémitisme qui met en avant l'idée d'une monstrueuse différence juive dont il faudrait se préserver pour jouir d'une identité culturelle européenne (ou allemande ou française ou chrétienne) pure et homogène. Or cette prétendue différence juive inassimilable, grossie à l'en- vi par la propagande antisémite, n'est en réalité pas si importante que cela. Une dizaine d'an- nées après le *Malaise dans la culture*, Freud écrit dans *L'homme Moïse et la religion mono- théiste* :

« Pas fondamentalement différents car [les juifs] ne sont pas des Asiatiques d'une race étrangère, comme leurs ennemis l'affirment, mais ils sont es- sentielllement composés de vestiges des peuples méditerranéens et des héritiers de la civilisation méditerranéenne. Cependant ils sont quand même différents, souvent d'une manière indéfinissable, surtout des peuples nordiques, et l'intolérance des masses s'exprime paradoxalement à l'égard de petites différences plus qu'à l'égard de dissem- blances fondamentales » (12).

Cette différence « *indéfinissable* » fait signe de la différence fondamentale qui est partie intégrante de l'identité humaine, cette « *inquiétante étran- geté* » (13) qui déconstruit l'illusion d'un moi transparent à l'abri dans une identité-forteresse, expression d'un narcissisme culturel verrouillé. La reconnaissance de l'autre comme constitutif de soi, la reconnaissance d'une faille au sein de sa propre identité – et la reconnaissance de la haine que tout cela suscite (14) : voilà qui peut participer à la mise en œuvre d'une interculturel- lité démystifiée qui accueille non pas seulement, ni même premièrement, l'altérité de l'autre cul- ture mais celle de la culture propre.

(12) Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, Gallimard, 1986 (1939), p.184.
(13) Freud, *L'inquié- tante étrangeté et autres essais*, Galli- mard, 1985 (1919).
(14) Lire à ce sujet Delphine Horvilleur, *Il n'y a pas de Ajar. Monologue contre l'identité*, Grasset, 2022.



Extrémistes hindous plantant un drapeau sur une église protestante au Madhya- pradesh en janvier 24 (photo Mis- sions étran- gères de Paris).

Diaspora africaine : scénarios de sortie du christianisme

Défis interculturels et pistes de réflexion contextuelles

Christel Zogning Meli*

Une enquête récente sur des citoyens aux racines africaines a montré qu'appartenance et pratique religieuses constitueraient un élément distinctif de la *communauté noire*, en particulier des jeunes (1)**, une sorte d'exception religieuse où se dessinent les contours d'une

« afroculture religieuse postcoloniale et transnationale constitutive de la condition noire en Europe, où les éléments culturels et religieux sont intrinsèquement mêlés » (2).

Depuis le meurtre de George Floyd le 25 mai 2020 et la notoriété mondiale du mouvement *Black Lives Matter*, le paysage socio-culturel et religieux afro-diasporique en lien avec les associations militantes bruxelloises et leurs discours à saveur revendicatrice et prosélyte est en train de se redéfinir, influencé les *post-colonial studies* et la culture *woke* (3) qui interroge les sociétés sur des questions d'égalité, de justice historique et restauratrice, de racisme, de défense des minorités et de (dé)colonisation. Apparaissent sur la scène publique et associative belge des réflexions axées sur la décolonisation des espaces publics, des psychés et de l'enseignement, sur la déconstruction et l'abandon du christianisme qualifié d'héritage colonial. Petit à petit, un éveil de conscience dans la *communauté noire* est observé. Il se manifeste par une dynamique de visibilisation des diverses réinterprétations de l'histoire coloniale et précoloniale avec l'invention de nouveaux paradigmes élaborés par des personnes afro-descendantes s'identifiant de manière subversive comme des *anciens chrétiens* (4).

Les scénarios de sortie du christianisme sont souvent engendrés par l'expérience des conflits symboliques, culturels et spirituels causés par les rapports de pouvoir et de domination du christianisme occidental sur des traditions afri-

caines non-chrétiennes. A cet égard, quel rôle pourrait jouer l'approche interculturelle qui pose la question *altéritaire* (5) tout en proposant des outils intéressants à déployer dans un processus de dialogue et de construction de logiques relationnelles et réconciliatrices entre le christianisme et les *spiritualités africaines* (6) encore délégitimées dans le contexte postcolonial actuel ?

Les données empiriques exposées dans cette contribution reposent sur une enquête de terrain menée au sein de deux associations afro-militantes de Bruxelles depuis mars 2022. Après avoir présenté un état des lieux de ces itinéraires de sortie du christianisme, il s'agira d'ouvrir quelques pistes de réflexion, d'esquisser les enjeux et les défis pour une *praxis* interculturelle renouvelée dans un tel contexte.

* Chargée de cours en théologie pratique et doctorante en sciences religieuses - Faculté universitaire protestante de Bruxelles (FUTP). Membre fondatrice du CARES (Centre for Afro-European and Religious Studies).

** Les notes jusqu'à la page 31 sont regroupées en page 32.

Manifestation contre le racisme au Colorado (photo ONU Colin Lloyd).



État des lieux des scénarios de sortie du christianisme : le retour aux sources

Selon l'enquête sociologique de 2017, les Afro-descendants dénoncent les silences et tabous liés au passé colonial de la Belgique. 91 % des répondants recommandent, s'agissant de l'établissement d'une justice historique, que le passé colonial belge soit enseigné à l'école. Les enquêtés relèvent

« l'importance de ne pas réduire l'Afrique à l'épisode colonial (fin du 19^e siècle) ou à la venue des Européens (fin du 15^e siècle) en passant sous silence l'existence de royaumes, de civilisations ou de commerces transnationaux qui ont présidé à la *rencontre* avec l'Europe et à la mise en place de la traite, du commerce des esclaves puis de la colonisation » (7).

Sur le plan religieux, l'argument des revendications mémorielles et de la *justice historique* pourrait aussi être examiné. En effet, avant la christianisation des sociétés *africaines*, les peuples qui les constituaient avaient des croyances et des pratiques qui ont souffert d'*épistémicides*, c'est à dire l'annihilation, dévalorisation ou réduction au silence de systèmes de connaissance. Ou, comme le signale l'historienne Sophie Dulucq, de refus presque total des modes de vie locaux, de destruction des lieux de culte et de symboles animistes, d'interdiction des coutumes qui offensent la morale chrétienne (8).

Cette dernière souligne par ailleurs qu'une lecture renouvelée de l'histoire pourrait arguer que les schémas de pensée de l'époque empêchaient les missionnaires de percevoir la violence à l'œuvre au cœur des rapports coloniaux, car il n'existait pour eux aucun doute sur la *mission civilisatrice* et la supériorité absolue de la civilisation chrétienne dotée de normes, de pratiques et de coutumes par excellence (9). Il n'en demeure pas moins que, pour beaucoup d'Afro-descendants, les souvenirs des blessures de la colonisation, ainsi que l'ambiguïté du rôle qu'auraient joué certaines institutions missionnaires dans son expansion laissent encore un goût amer et des blessures vives.

C'est en tout cas le référentiel historique qui prévaut dans le témoignage des personnes interviewées (10) pour lesquelles le christianisme est vécu comme une forme d'aliénation

dont il faut s'affranchir. En se démarquant des régimes de vérités bibliques et de l'*afroculture religieuse postcoloniale*, ces *anciens chrétiens* entament une renaissance, un *retour aux sources*. Ils initient une reprise d'initiative leur permettant de se construire un nouvel imaginaire en accord cette fois avec leurs propres attentes pragmatiques et spiritualo-culturelles.

Paradigme de dissidence religieuse

Kirafiky, Momi M'Buzé et Djehouty Mwamba sont trois Afro-descendants qui s'inscrivent dans cette démarche de sortie et de déconstruction du christianisme. *Virtuose religieux* au sens wébérien (11) et *acteurs nodaux* (12), ils construisent leur propre trajectoire et indiquent les itinéraires ou des bifurcations possibles dans la *communauté noire*. Dans le champ théologique, un questionnement (13) porté autrefois par des auteurs africains et rapporté par Jean-Marc Ela dans son ouvrage *Ma foi d'Africain* reste toujours pertinent dans ce milieu des Afro-descendants de la diaspora bruxelloise qui s'interrogent sur la possibilité d'être chrétien sans se renier comme Africain.

A l'intersection de plusieurs systèmes de sens, ces trois personnalités incarnent des postures de dissidence et sont reconnues pour certains comme des figures dotées d'une autorité religieuse alternative. En tant qu'acteur *nodal*, la compétence et l'objectif de chacun/chacune consistent à

« créer des connexions originales, dont la combinaison lui permet de soutenir son propre projet religieux, identitaire et/ou culturel, en mettant à profit une situation d'intersection unique dont il est le moteur incontournable. L'acteur *nodal* relie de façon dense plusieurs groupes, organisations et sous-réseaux de diverses natures (religieux, artistiques, politiques, d'échange marchand, etc.) et dont le rayon d'action se déploie sur plusieurs échelles géographiques et relationnelles. On le retrouve dans tous les événements-clé du ou des mouvements qu'il contribue activement à dynamiser. Abondamment médiatisé, il possède les clés de tous les contextes dans lesquels il évolue, y compris le contexte transnational, et en manipule avec facilité les codes essentiels » (14).

Les espaces et plateformes de prédilection utilisés pour visibiliser et transmettre leur projet spiritualo-religieux et culturels sont les groupements et événements associatifs, les confé-

En se démarquant des régimes de vérités bibliques et de l'*afroculture religieuse postcoloniale*, ces *anciens chrétiens* entament une renaissance, un *retour aux sources*.

rences, les cours et les discussions en ligne, les réseaux sociaux tels Facebook, Instagram, TikTok, Twitter, Patreon, etc.

C'est forte de cette autorité alternative que Kirafiky (une jeune penseuse de 26 ans, auteure, artiste chanteuse et virtuose de la déconstruction religieuse), qui compte une communauté d'environ 20 000 personnes abonnées sur *YouTube*, *Instagram*, *Twitter*, *Spotify* et *TikTok* (15), peut lancer en direction de son public des messages à rhétorique parfois impérative tel que :

« Cessez d'essayer d'aimer et d'être en relation avec un Dieu libérateur avec une théologie colonisée. Cessez d'essayer de vivre une vie libérée avec une foi colonisée » (16).

Figures référentielles ou *influenceurs*, Kirafiky, Momi M'Buzé et Djehouty Mwamba ont en commun la volonté de proposer à leurs auditeurs un message alternatif : celui de l'émancipation religieuse, d'une religion affranchie de la rhétorique du christianisme occidental.

Leur activité de sensibilisation revêt une portée transnationale. En effet, la construction de leurs systèmes de pensée, les significations spirituelo-culturelles et les pratiques qui en découleraient sont échangées au-delà des frontières nationales belges, principalement vers leurs pays d'origine à savoir : le Congo et le Cameroun. Par ailleurs, l'utilisation des réseaux sociaux multiplie leurs interactions virtuelles avec non plus seulement les Afro-descendants, mais aussi les Afropéens (17) et les Africains (18). Doter leurs publics de connaissances sur l'histoire et les cultures africaines, les rendre sensibles aux schémas structurels néocolonialistes qui perdurent, les accompagner dans un processus de réappropriation et d'affirmation de l'identité africaine sont pour les trois *influenceurs* des moyens de provoquer et de dynamiser les *éveils de conscience* nécessaires pour vivre l'expérience du *retour aux sources* ou pour le dire autrement de *transitionner* vers les *spiritualités africaines*.

Logique de transition : du christianisme aux spiritualités africaines

Le *retour aux sources* prôné par les trois acteurs appelle l'expérience d'une nouvelle naissance. Pour marquer cette logique de transition dans le monde matériel, le changement de nom est une étape courante. Le prénom occidental

est abandonné (19) et remplacé par un autre issu de l'une ou l'autre langue africaine – pas forcément la langue de leur pays d'origine – et dont la signification est porteuse de sens dans le monde visible et invisible. C'est dans cette perspective que :

Momi **M'Buzé** (44 ans, auteur prolifique d'*African fantasy*, science-fiction africaine ou Afrofuturisme, comptable, activiste panafricain et afrocentré, professeur d'histoire africaine auprès des enfants et des jeunes afro-descendants) signale lors d'un entretien : « *J'ai repris mon prénom Momi, avant je me faisais appeler Hervé. Hervé qui ne veut absolument rien dire. Momi en langue "Ngombé" veut dire "l'homme, la virilité"* ».

Kirafiky, de son prénom initial Wendy, relève sur ses réseaux sociaux que « *le secret de Kirafiky se trouve dans le "Rafiki" qui en Swahili signifie Amie. "Kirafiki" signifierait simplement "amicale", le "langage de l'Amie". Ce qui est la signification du prénom que mes parents m'ont donné. J'ai d'ailleurs mis le "y" à la fin en référence à mon prénom de naissance [Wendy]* » (20). Lors d'un entretien, elle précise que cette transformation nominale ne doit pas être comprise comme une renaissance au sens strict mais plutôt comme une volonté de garder une double facette.

Ce double profil nominatif s'observe aussi chez le dernier acteur. En tant que **Djehouty** (21) Mwamba, il enseigne *les spiritualités africaines* à l'*École des mystères berceau de sagesse*

Figures référentielles ou influenceurs, Kirafiky, Momi M'Buzé et Djehouty Mwamba ont en commun la volonté de proposer à leurs auditeurs un message alternatif : celui de l'émancipation religieuse, d'une religion affranchie de la rhétorique du christianisme occidental. (...) Le retour aux sources prôné par les trois acteurs appelle l'expérience d'une nouvelle naissance.

Page Instagram Kirafiky.



(22). Mais il se fait aussi appeler Apôtre Nabi (23), Mwamba lorsqu'il est en contact avec ses fidèles pentecôtistes (24).

La double facette peut être le signe d'une double pratique ou l'expression d'une continuité sous-jacente dans les savoirs et les pratiques incorporés lors de la socialisation primaire chrétienne en famille ou à l'église (prières, citation des textes bibliques, glossolalie (25), jeûne, etc.). Et dans ce sens, la rupture chrétienne ou la déconstruction religieuse ne sont pas totales mais s'inscrivent plutôt dans une trajectoire continue. À titre d'illustration, Kirafiky accorde toujours beaucoup d'importance à la prière malgré sa dynamique de *déconstruction religieuse* :

« S'il y a vraiment une chose que j'ai apprise de ma maman et que je ne laisserai pas c'est la prière. J'ai une révérence, une reconnaissance envers la Vie et une reconnaissance des Forces qui m'accompagnent que je ne peux ni ne veux nier » (26).

Quant à Djehouty Mwamba, ses cours dispensés à l'*École des mystères berceau de sagesse* – qui partage les locaux avec l'Église pentecôtiste *Centre de réveil spirituel*. Walesa Ministries – empruntent plusieurs éléments liturgiques aux communautés de type charismatique : accueil, prière d'introduction, enseignement, prière d'appropriation, offrande, prière de clôture. On note aussi que certains registres propres à l'activité discursive et performatrice de ces communautés charismatiques traversent de manière structurante l'ensemble des cours. Il s'agit de la *rhé-*

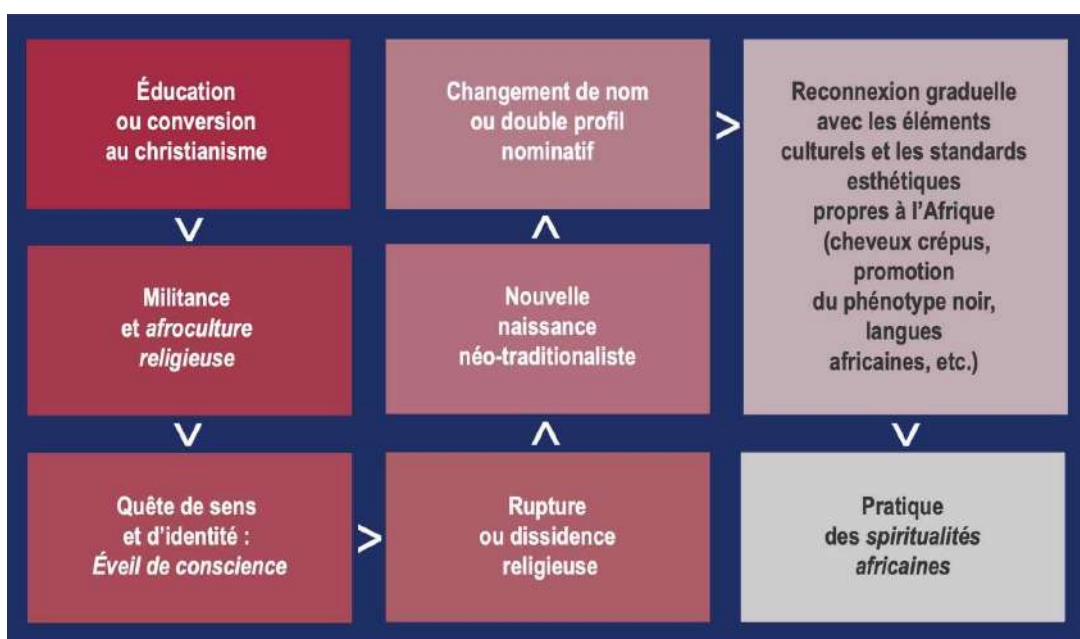
torique de la prise d'autorité ou RPA, la *rhétorique émancipatrice* ou RE, la *rhétorique de l'horizon illimité* ou RHI et la *rhétorique de la participation* ou RP (27).

Il est important de noter que des rites cérémoniels sont parfois recommandés et organisés pour accompagner les *néophytes* dans la rupture des liens avec le croire chrétien. Aussi peut-on lire sur la page Facebook de l'École des mystères berceau de sagesse concernant l'impératif des logiques d'abandon du christianisme occidental et de reconversion :

« Le malheur qui semble perpétuel de l'Afrique ne s'expliquerait-il pas par le fait que nous crachons sur la mémoire de nos aïeux en glorifiant leurs bourreaux et en embrassant leurs dogmes en lieu et place de notre spiritualité ancestrale ? P.S. : chaque 8 janvier, notre cercle initiatique et ésotérique organise un rite, une cérémonie, pour *briser* ces chaînes et pour *désenvoûter* ceux qui font le vœu *sincère* et *responsable* de sortir de ces Églises et de se libérer de leurs dogmes mortifères » (28).

Les scénarios de sortie du christianisme semblent s'inscrire dans ce schéma-type (29) marqué par plusieurs étapes :

Cet essai de modélisation des itinéraires de rupture chrétienne est une reprise du schéma de conversion des milieux chrétiens revivalistes dans lequel des individus abandonnent plutôt les religions et les pratiques traditionnelles africaines pour embrasser le croire et les pratiques chrétiennes.



Il est important de noter que des rites cérémoniels sont parfois recommandés et organisés pour accompagner les néophytes dans la rupture des liens avec le croire chrétien.

Schéma-type de la logique de transition du christianisme aux « spiritualités africaines »

Les spiritualités africaines : sens et enjeux postcoloniaux

Il existe chez les virtuoses de la dissidence religieuse une différenciation significative dans les approches, les styles et les contenus discursifs du fait de leurs influences respectives. En effet, ils convoquent une multitude de *sources* relevant des traditions orales, d'influences et de pratiques intra-africaines afin de construire, d'entretenir leur proposition religieuse, culturelle ou spirituelle. Chaque groupe ethnique est porteur de ses propres traditions, rituels, croyances, cosmogonies spécifiques qui participent du monde des cultures africaines. Ainsi, il n'y a pas une mais des *spiritualités africaines*.

Concept polysémique et encore assez flou, l'expression *spiritualités africaines* recouvre des réalités et des notions complexes. Elles peuvent s'inscrire en continuité et discontinuité avec le croire traditionnel africain qui

« dans sa forme initiatique est un savoir pratique et rituel où l'initié vérifie lui-même ses croyances par une observation de ce qui se déroule dans son corps. C'est donc un croire qui ne renvoie pas à un savoir révélé et consigné dans un texte – la foi –, mais à l'attribution d'un sens à un vécu. On y connaît la notion du mal qui est une conséquence de la rupture d'un équilibre dû à la violation d'un interdit ou à l'action d'agents externes malveillants. On le traite rituellement. Il n'y a pas de notion de péché originel ni de révélation unique. En revanche, on reconnaît des communications contingentes par visions, par rêves ou par divination » (30).

Dans l'optique de la continuité avec le croire traditionnel africain, dire les *spiritualités africaines* revient à convoquer la diversité des religions traditionnelles africaines qui la composent tels que le kingunza, le bwiti, le vaudou, le yoruba, la religion dogon, etc. Ces pratiques traditionnelles ou néo-traditionnelles qui constituent les éléments-clés de la pensée religieuse africaine traditionnelle – cultes des ancêtres et des esprits, fêtes des morts, libations, cérémonies et parcours initiatiques, danses de guérison, etc. – font l'objet d'un puissant regain d'intérêt. Néanmoins, elles souffrent encore de représentations stigmatisantes (particulièrement dans les terminologies utilisées : fétichisme, animisme ou sorcellerie) et de disqualification épistémique (31), et peinent à être prises au sérieux dans les milieux religieux chrétiens.

En revanche, la discontinuité ferait référence à une revisitation des rituels, croyances, cosmogonies ou traditions ancestrales africaines. Djehouty Mwamba alias Apôtre Nabi Mwamba s'inscrit sur cette lancée. Il est à la tête de l'École des mystères berceau de sagesse, sise à Bruxelles. Le *maître* compte environ 6 000 abonnés dans sa communauté virtuelle ainsi qu'une dizaine de personnes assidues à un enseignement qu'il qualifie de *traditionnel pluri-millénaire et kamite* ('africain') (32), et qui est inspiré de la sagesse et de la religion de l'Égypte antique dans la mouvance du néo-traditionnalisme Kamite. Le terme *kamite* renvoie

« à l'appellation biblique des peuples noirs habitant l'Afrique (Kemet) [qui] désigne les adeptes d'un courant religieux – kemitisme – qui a émergé aux États-Unis à la fin du 20^e siècle et qui est présent aujourd'hui tant dans les diasporas que dans plusieurs pays africains » (33).

Ce mouvement spiritualiste « promeut le retour aux 'sources', aux valeurs, aux croyances et pratiques ancestrales comme seules conditions pour la renaissance de l'Afrique » (34). L'éveil des âmes et des esprits, la compréhension de l'origine et de la mission des Afro-descendants, l'identification des principes et des lois qui régissent le monde, le rapport à la mort et les questions inhérentes à la vie *post-mortem* constituent des thématiques censées aider ces abonnés en proie au doute identitaire, tiraillés entre les éléments culturels et religieux de leur

Dans l'optique de la continuité avec le croire traditionnel africain, dire les spiritualités africaines revient à convoquer la diversité des religions traditionnelles africaines qui la composent tels que le kingunza, le bwiti, le vaudou, le yoruba, la religion dogon, etc.

Logo de l'École des mystères de sagesse par Djehouty Mwamba.



L'anthropologue ivoirien Bony Guiblehon relève que la démarche du retour aux sources dans une perspective religieuse et spirituelle, bien qu'utopique, s'explique parce que la colonisation a été vécue comme une sorte d'aliénation, de déracinement qui handicape l'Afrique du point de vue matériel et spirituel.

socialisation en Europe et ceux de leur héritage africain (35). Dans ses enseignements, il prône l'établissement d'un nouveau paradigme qui conjugue d'une part une *métanoïa* qui s'entend comme le renversement de la pensée chrétienne occidentale avec d'autre part, une forme d'ésotérisme néo-traditionnaliste qui met l'accent sur l'expérience intérieure et approfondie d'un enseignement spirituel adressé à des initiés.

À la jonction entre christianisme et kemitisme, l'originalité et la complexité de la démarche de Djehouty Mwamba consiste à *bricoler* une nouvelle forme de spiritualité sur la base d'une réappropriation innovatrice des textes bibliques, considérés selon lui comme *la copie plagiée de l'original* et qui constituent alors le point d'ancrage pour remonter à la source, à l'Égypte antique, « *véritable berceau de l'être kamite* » toujours selon lui. Il avoue même affectionner le christianisme et les textes bibliques :

« Le christianisme ne me choque pas ; j'aime beaucoup. Mon approche consiste à montrer avec des preuves que le christianisme vient de l'Égypte antique. J'enseigne à retourner à la spiritualité négro-africaine à partir du texte biblique ».

Il convient de préciser que ces *virtuoses* et *acteurs nodaux* de la déconstruction religieuse se réfèrent au kemitisme, mouvement religieux et politique qui s'inscrit dans l'héritage des travaux du savant Cheikh Anta Diop (1923-1986). Voici ce qui, dans les propos de Cheikh Anta Diop, occupe ou préoccupe l'un des développements de leurs réflexions :

« Le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale » (36).

L'accent mis en son temps par Diop sur la reconstruction de la culture africaine et la nécessité de la repenser, l'insistance sur la conception de son futur culturel reçoivent des avis favorables dans les milieux africains et afro-diasporiques. Cité par un journaliste sur le site

La Croix Africa, l'anthropologue ivoirien Bony Guiblehon relève que la démarche du retour aux sources dans une perspective religieuse et spirituelle, bien qu'utopique, s'explique parce que la colonisation a été vécue comme une sorte d'aliénation, de déracinement qui handicape l'Afrique du point de vue matériel et spirituel (37). L'activiste panafricain et afro-centré Momi M'Buzé, notre troisième figure de virtuose, se situe dans cette dynamique. Son objectif est de fournir à ses lecteurs et élèves des outils, des ressources historiques et intellectuelles afin que, face à l'insatisfaction de l'expérience du christianisme, ils puissent « *se (re) construire une image d'eux-mêmes et du Monde, un "Nouveau Paradigme Kamite" qui leur corresponde sur le plan social, politique, économique, identitaire, philosophique et spirituel* » et dont le sens véritable et la portée ne seraient plus le fait des penseurs occidentaux.

Ainsi, la relecture de la philosophie et la spiritualité des anciens Égyptiens opérée par les néo-traditionalistes kemités est revendiquée par ces derniers comme l'héritage culturel de l'Afrique. Cependant, la réhabilitation et l'appropriation de ces philosophies de l'Égypte ancienne se voient complexifiées par deux difficultés comme l'a souligné le théologien Kā Mana (1953-2021) qui a lui-même élaboré sa pensée en soulignant les dangers des religions étrangères dans la vie des Africains :

« Il se développe en Afrique une dynamique égyptologique plurielle, voire ambiguë. Elle fonctionne selon un principe de recherche où les études à caractère purement scientifique se mêlent sans problème aux passions idéologiques les plus débridées, la recherche philosophique la plus seigneuriale aux constructions théoriques fantasques, la pensée philosophique lucide aux élucubrations mystico-spirituelles teintées d'ésotérisme et au dynamisme magico-religieux souvent présenté comme la voie authentiquement africaine du salut pour le monde » (38).

Il va sans dire que la ligne est mince entre scientificité et idéologie, entre rétablissement de la vérité de manière apaisée et un esprit de revanche caractérisé par une volonté de renverser la pensée dominante occidentale.

Les dés sont jetés *volens nolens*. Et même si la mouvance est encore assez marginale et embryonnaire, face à une multitude d'Afro-militants religieux post-coloniaux qui adhèrent au régime

du croire chrétien et à son projet missionnaire, une sonnette d'alarme retentit dans les milieux évangéliques (néo)pentecôtistes. En effet, beaucoup de croyants abandonneraient la foi chrétienne pour se tourner vers les *spiritualités africaines*. Le phénomène à portée transnationale ne serait pas l'effet d'un comportement grégaire où les individus se comporteraient comme des moutons de Panurge. Chez nos trois virtuoses, le retour aux sources africaines est pensé et a fait l'objet de recherches historiques, mythologiques, anthropologiques, théologiques. Ces derniers transmettent le fruit de ces réflexions justement dans l'optique de favoriser l'expansion du retour aux *spiritualités africaines* dans la diaspora et en Afrique.

Faire face aux itinéraires de sortie du christianisme : vers un possible dialogue ?

Alors que les responsables des différentes dénominations évangéliques ne se prononcent pas officiellement sur la situation, des initiatives personnelles sont prises. Des podcasts en ligne fleurissent ici et là, l'objectif étant de comprendre ce *retour aux sources* qui complexifie le paysage de l'afro-culture religieuse.

Ainsi en est-il de Mike Shining, un médecin et rappeur évangélique, afropéen bien inséré dans la société, militant religieux *ouvert* et animateur du podcast *Zone Shining* et qui s'y présente comme un *disciple de Jésus*. Le 3 mars 2022, ainsi que les 11 et 18 mai 2023, il recevait tour à tour Kirafiky, Momi M'Buzé et Tito Mutyebele, un pasteur de la *megachurch* évangélique *Nouvelle Jérusalem*. Les discussions portaient sur le phénomène de la rupture chrétienne et la tendance qui pousse de plus en plus d'Africains de souche ou d'origine à quitter le message de l'Église pour se tourner vers d'autres spiritualités, notamment africaines (39).

Pour le pasteur Tito Mutyebele (40), les personnes qui se tournent vers les *spiritualités africaines* – qu'il définit comme une forme de folklore qui intéresse « *les adeptes de la sorcellerie et les personnes voulant prier les esprits* » – manquent d'une réelle connaissance sur la foi, la doctrine et l'histoire chrétiennes. Dans les commentaires de ce podcast, Kirakify rétorque au sujet de l'intervention du pasteur : « *comme attendu, stéréotypisation, clichés, biais, prosély-*

tisme et surtout aucune expérience des concernés » (41). Dans les mêmes commentaires, Momi relève ceci par rapport à certaines réflexions du pasteur Mutyebele :

« Le mot *stupidité* et d'autres qualificatifs rabaisants et antipathiques du genre reviennent beaucoup. Venant d'un *homme de Dieu*, une bonne dose de mépris. (...) Entendre une personne dire que panafricanisme est lié à antisémitisme, que spiritualité africaine est lié à marcher pieds nus ou faire des sacrifices humains ... comment on appelle ça ? Et je passe les autres inepties qu'il a sorties. Vraiment un théologien, rien de plus. (...) De la pure théologie ! Zéro faits historiques ! Un vrai discours de religieux du Temple ! Vraiment minable ! Bref, j'arrête le visionnage, le niveau est super bas ! »

Un tel échange, presque conflictuel, frappe par la façon dont les parties se reprochent réciproquement la méconnaissance de l'univers religieux ou spirituel de l'autre. Par ailleurs, la posture hégémonique et la normativité du discours théologique – qui rappellent les épistémicides en présence durant la période coloniale – contribuent encore à renforcer la stéréotypisation, l'infériorisation et la disqualification des *spiritualités africaines* dont les adeptes ancrés dans ce nouveau paradigme n'ont d'autre choix que de le défendre avec véhémence.

L'approche interculturelle s'avère être un instrument qui offre à la mission de l'Église, toutes

Et même si la mouvance est encore assez marginale et embryonnaire, face à une multitude d'Afro-militants religieux post-coloniaux qui adhèrent au régime du croire chrétien et à son projet missionnaire, une sonnette d'alarme retentit dans les milieux évangéliques. (...) Beaucoup de croyants abandonneraient la foi chrétienne pour se tourner vers les spiritualités africaines.

Visuel créé par Mike Shining.



- (1) Sur un échantillon de 805 citoyens aux racines africaines, près de 95 % des personnes ayant répondu déclarent avoir une religion. La religion est très présente dans tous les groupes, quels que soient l'origine, le sexe, la région et la génération. Voir Sarah Demart, Bruno Shoumaker et al., *Des citoyens aux racines africaines : un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandaïs et Belgo-Burundais*, Fondation Roi Baudouin, 2017, p.95.
- (2) Citation tirée de la contribution de Bernard Coyault, *Militances, dissidence et dilettantisme religieux au sein de la population afropéenne de Bruxelles*, présentée durant le séminaire *Religion, circulations et migrations dans les Afriques* (IMAF – EHESS), 17 mai 2021 (contribution à paraître).
- (3) Le terme est de plus en plus utilisé avec une connotation péjorative dans l'inconscient collectif. Robin Uzan cite Clément Viktorovitch qui qualifie ce mot « d'arme de disqualification massive ». Uzan relève que *là où le terme woke était qualifié pour dénoncer les inégalités sociétales, il est aujourd'hui utilisé pour disqualifier les gens souhaitant lutter contre ces injustices*. Voir Robin Uzan, *Qu'est-ce que la culture woke ? Définition et histoire d'un phénomène*, Cultea, 3 septembre 2023.
- (4) L'Afro-descendant est une personne d'ascendance africaine, affiliée à la diaspora africaine.
- (5) L'expression est empruntée à Lemoine qui prône « *un interculturel altéritaire qui tiendrait compte de l'Autre en tant que sujet pluriel et changeant et qui voudrait s'éloigner des approches différentialistes-culturalistes qui le chosifient* ». Voir Lemoine Véronique, *L'interculturel en réflexion pour la classe et ailleurs*, in *Recherches en didactiques* 25 (2018/1), p.77-92.
- (6) D'un point de vue émique, l'expression *spiritualités africaines* est employée par des Afro-descendants qui tentent de nommer et d'exprimer eux-mêmes les systèmes de pensée, l'expérience des spiritualités et des pratiques qui leurs sont propres. Le concept est explicité dans la suite de la contribution.
- (7) Demart et Shoumaker, *op.cit.*, p.166.
- (8) Sophie Dulucq, *Action missionnaire et violence en Afrique subsaharienne du début du XIX^e siècle aux indépendances*, in Patrick Cabanel et Michel Bertrand, (éd.), *Religions, pouvoir et violence*, Presses universitaires du Midi, 2004, p.68.
- (9) *Ibid.* p.70.
- (10) Dans le cadre de cette contribution, seules trois personnes affiliées aux réseaux associatifs seront évoquées. Il s'agit de Kirafiky, Momi M'Buzé et Djehouty Mwamba.
- (11) Max Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard (NRF, Bibliothèque des sciences humaines), 1996, p.358.
- (12) Kali Argyriadis, *Formes d'organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques*, in Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre. André Mary (éd.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Academia / IRD-Éditions Academia / CIESAS, 2012.
- (13) « *Après des années d'interrogations et de tâtonnements, nous sommes parvenus à un tournant où une auto-évaluation et des révisions s'imposent. Il a bien fallu que les théologiens se demandent s'il était possible, au nom de la foi elle-même, d'être chrétien sans se renier comme africain. (...) Pendant très longtemps l'Afrique a été niée dans son identité culturelle.* » Voir Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, 1985, p.208.
- (14) Argyriadis, *op.cit.*, p.58.
- (15) Voir sa chaîne YouTube Kirafaikoi (avec sa série *Ma déconstruction religieuse*), *Youtube*, *Instagram*, *Twitter*, *Spotify* et *TikTok*.
- (16) Elle reprend sur sa page *Instagram* (4 mars 2023). Cette *instruction* de l'écrivaine, pasteure, prédicatrice, coach de vie spirituelle et conférencière transformationnelle américaine Lyvonne Briggs.
- (17) C'est un concept émergent qui désigne des personnes issues d'une lignée subsaharienne nées ou ayant grandi en Europe. Elles sont caractérisées par un double héritage culturel africain et européen. Voir Leonora Miano, *AFROPEA. Utopie post-occidentale et post-raciste*, Grasset, 2020, pp.10 et 51.
- (18) Africains désigne ici toute personne résidant en Afrique.
- (19) Même si le prénom occidental demeure sur les documents d'identification. En outre, il peut aussi exister une utilisation alternative de l'ancien et du nouveau prénom.
- (20) *Instagram*, 4 décembre 2022.
- (21) Dans la mythologie de l'Égypte antique, Djehouty est le *dieu de la sagesse*.
- (22) Voir sa page *Facebook*.
- (23) *Nabi* signifie prophète en hébreu.
- (24) Il est responsable d'une Église appelée *Heure du salut* à Charleroi (Belgique), mais qui est aussi implantée à Lubumbashi (RD Congo), tout comme à Lusaka (Zambie) et à Johannesburg (Afrique du Sud).
- (25) Parler en langues.
- (26) Sur son fil *Instagram* le 5 octobre 2021.
- (27) Nous empruntons ces quatre concepts à Bernard Coyault. La RPA concerne des *paroles d'autorité* performatives – c'est à dire supposées réaliser l'action par le fait même de leur énonciation. La RE concerne les éléments de discours qui portent la valorisation de l'individu croyant, l'invitant à la reprise de confiance dans ses potentialités (domaine spirituel mais aussi situation socio-économique) pour *saisir sa destinée*. La RHI est rapportée au *tout est possible à celui qui croit* tandis que la RP opère le passage du statut de bénéficiaire à celui de dispensateur. Pour compléter les informations sur ces quatre rhétoriques, voir Bernard Coyault, *Prier au Zénith : guérison et délivrance dans un réseau pentecôtiste mondialisé congolais*, in Luc Forestier (dir.), *Dieu guérit-il encore ? Ressources liturgiques et discernement œcuménique*, Cerf, 2021, pp.134-136.
- (28) *Facebook*, 22 janvier 2023. Les mots sont en majuscules dans la citation.
- (29) La tentative de modélisation des logiques de transition au travers de ce schéma-type a forcément une vision réductrice. Le *retour aux sources* est une pérégrination très souvent personnelle relevant de l'agentivité qui ne peut être enfermée dans ce schéma. NDLR : L'agentivité est la capacité de l'être humain à agir de façon intentionnelle sur lui-même, sur les autres et sur son environnement.
- (30) Contribution de Jeanine Mukaminega, *L'Afropéenne au carrefour des traditions, désobstruction du croire chrétien : transmission et dépassement*, au colloque *Nommer sa condition : afropéanité et conditions féminines* organisé par la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles (FUTP) et le *Centre of Afro-European and Religious Studies* (CARES).
- (31) Épistémique est un qualificatif relatif à l'ensemble des connaissances d'un groupe donné.
- (32) Voir sa page *Facebook* le 1^{er} novembre 2020.
- (33) Agnieszka Kedzierska Manzon, *Retour aux sources ? Nouvelles formes de ritualisation et d'expertise rituelle en Afrique et ailleurs*, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des Sciences religieuses* 129 (2022), pp.2-3.
- (34) Lucie Sarr, *Qu'est-ce que le kémentisme ?*, *La Croix*, 8 novembre 2022.
- (35) *Ibid.*
- (36) Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, 1981, p.12.
- (37) Guy Aimé Ebloté, *Christianisme et retour aux "sources africaine" s'opposent-ils vraiment ?*, *La Croix International*, 23 juin 2023.
- (38) Kā Mana, *Le souffle pharaonique de Jésus-Christ en Afrique : dimensions et perspectives de la recherche égyptologique africaine*, in François Kabasélé, Joseph Doré, René Luneau (et.al.), *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, 2001, p.197.
- (39) Voir le podcast *Zone Shining* sur la chaîne YouTube de Mike Shining.
- (40) *Pourquoi les Afro-descendants abandonnent leur foi chrétienne*, interview du 11 mai 2023.
- (41) Les *concernés* représentent les *anciens chrétiens*.
- (42) Benno van den Toren, *Intercultural Theology as a Three-Way Conversation* : Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology, *Exchange* 44 (2015), p.125
- (43) *Ibid.* Nous empruntons l'expression à Benno van den Toren qui l'utilise dans le cadre de la théologie interculturelle.
- (44) Une commission constituée de spécialistes, de théologiens, d'historiens, de potentiels témoins directs et indirects de ces périodes troubles pourrait être mise en place afin de recenser les exactions commises dans le passé missionnaire et qui justifieraient une démarche de justice restauratrice.

sensibilités confondues, de nouvelles opportunités pour prendre en compte ces *nouvelles* réalités paradigmatiques, pour découvrir leurs territoires culturels, identitaires, religieux et symboliques et se défaire des œillères et stéréotypes qui empêchent de comprendre leurs revendications spécifiques, dont la plus importante est la reconnaissance.

Pour une approche interculturelle renouvelée : défis et pistes de réflexions contextuelles

Le concept d'interculturalité est devenu depuis plusieurs années un thème transversal traité dans plusieurs champs de recherche tels que l'éducation, la psychologie, la communication, la sociologie, la linguistique, l'anthropologie, la littérature, la théologie. En effet, les questions *altéritaires* et la proximité entre plusieurs religions et cultures étrangères s'imposent désormais, favorisées par la mondialisation, le développement des nouveaux outils de communication, les phénomènes migratoires voulus ou imposés. Dans le domaine de la théologie, Benno van den Toren relève ceci : « *La théologie interculturelle met en œuvre et étudie cette conversation entre communautés chrétiennes de différents arrière-plans culturels* » (42).

Qu'en est-il de la problématique interculturelle lorsqu'il s'agit d'interactions entre des religions ou spiritualités étrangères et non monothéistes qui sont elles aussi des réalités culturelles ? Le sujet n'est pas neuf, mais mériterait d'être approfondi dans ce contexte afro-diasporique des scénarios de sortie du christianisme. La réflexion sur les modalités d'une conversation constructive et leurs significations est importante pour la réflexion critique de la mission chrétienne actuelle. Avant d'être évangélisation, l'approche missionnaire ne devrait-elle pas être dialogue ou *conversation* (43) ? Parler d'interculturalité dans le cadre de la mission reviendrait-il à spolier ou perdre son identité ? *In fine* l'approche interculturelle met-elle en danger la mission chrétienne dans son processus d'évangélisation avec pour finalité la conversion des non-chrétiens ?

Les interactions horizontales et synergiques sont les bases d'une approche interculturelle. La démarche de la conversation horizontale et critique est un processus de transformation réciproque et non plus unilatérale qui remet de

fait en question les relations asymétriques, les hiérarchies et les rapports de domination. En cela, elle constitue un des piliers et défis de l'approche interculturelle dont il est important d'étudier les modalités, les caractéristiques et la pertinence dans le contexte des sorties du christianisme.

Prérequis avant la conversation

Le rejet du croire chrétien s'expliquerait en partie par les blessures de la colonisation encore béantes (comme déjà évoqué) et par le rôle qu'auraient joué certaines institutions missionnaires dans son expansion. Du 7 au 10 juillet 2023 s'est tenu le colloque de Pomeyrol sur le thème *Nord-Sud-Nord, quelles rencontres ? Quelles espérances ? Comprendre notre histoire pour vivre ensemble !* Ce colloque proposait la réflexion et le dialogue

« dans une optique chrétienne, sur les problématiques du vivre ensemble entre gens, Églises et peuples du Nord et du Sud, en interrogeant notre rapport à l'histoire coloniale et en abordant notamment les questions de reconnaissance des responsabilités, de réparation et de pardon ».

En effet, avant d'entreprendre un processus de *conversation* authentique et constructif, il semble aussi nécessaire pour les Églises – leurs cadres religieux tout comme les paroissiens et paroissiennes lambda – de (ré)ouvrir

L'approche interculturelle s'avère être un instrument qui offre à la mission de l'Église, toutes sensibilités confondues, de nouvelles opportunités pour prendre en compte ces nouvelles réalités paradigmatiques, pour découvrir leurs territoires culturels, identitaires, religieux et symboliques et se défaire des œillères et stéréotypes.

Gabon, initiés Bwitis (photo Paterné Huston Bus-hunju).



Le modèle de praxis interculturelle de Kathryn Sorrells offre un cadre pour naviguer dans des environnements interculturels complexes, contradictoires et exigeants.

les pages douloureuses de l'histoire coloniale et de se positionner après mûre réflexion (44) face à ces questions de reconnaissance des responsabilités, de réparation des torts et de pardon qui ne peuvent être cantonnées à la sphère privée. Elles devraient aussi avoir une portée sociale, politique (45), voire religieuse et, sur ces différents plans, elles pourraient se faire les médiatrices dans le processus de négociation ou de construction de liens véritables.

L'approche interculturelle : « conversation » avant évangélisation ?

L'ordre missionnaire chrétien (46) visait-il la christianisation ou l'évangélisation du monde ? Cette question a été soulignée pendant le colloque de Pomeyrol. Alors que la christianisation est une fin à matérialiser et qu'il faut déplorer l'usage de la coercition physique et de la violence symbolique souvent déployées pour y parvenir, l'évangélisation est quant à elle un partage du message chrétien dans lequel l'annonciateur de la bonne nouvelle, qui n'est ni sourd, ni suffisant, ni intellectuellement et spirituellement supérieur, entreprend une conversation ou un dialogue.

Garder le silence, écouter et apprendre

Dans le cadre de la mission catholique, Matthias Schärer relève que les attitudes basiques pour la mission et le dialogue d'après *Gaudium et Spes* et *Evangelii Nuntiandi* (47) est de garder le silence, écouter et apprendre

« (...) ce que les gens expliquent, verbalement ou autrement, par exemple dans leurs prières, à travers des symboles, des rites, des histoires, le témoignage de leur vie. Ces attitudes fondamentales ne sont pas seulement pour les théologiens du Nord se rendant au Sud ; elles sont aussi possibles pour tous ceux et toutes celles qui sont engagés dans la mission et le dialogue » (48).

Dans cette lancée, (re)considérer dans une posture d'époché (49) l'ensemble des *spiritualités africaines* permettrait une meilleure compréhension de leurs cadres de références épistémiques, leurs filtres interprétatifs, leurs cosmogonies, bref, le fondement de leurs croyances et la portée de leurs pratiques et rituels. La volonté d'en apprendre sur la religion ou les spiritualités étrangères constitue une des garanties pour

entreprendre une conversation (auto)critique et résister à l'ethnocentrisme religieux ou culturel dans lequel « l'"autre" devient alors un problème, quelqu'un à éviter, à rabaisser, à attaquer ou éventuellement à convertir ou à assimiler » (50).

La praxis interculturelle de Kathryn Sorrells : un outil pour la mission post-moderne ?

Le modèle de *praxis* interculturelle de Kathryn Sorrells (51) peut servir de piste de réflexion pour évaluer la place de l'interculturalité dans l'action missionnaire. Il offre un cadre pour *naviguer* dans des environnements interculturels complexes, contradictoires et exigeants (52). Ce modèle propose six points d'entrée interdépendants auxquels on peut avoir recours pour orienter les processus de réflexion critique, de dialogue et d'actions : enquête, cadrage, positionnement, dialogue, réflexion et action.

- **L'enquête** fait référence à la curiosité d'apprendre, de découvrir, de connaître et de comprendre autrui. Ce qui exige une capacité à suspendre son jugement, une prise de risques liée au fait de remettre en question sa vision du monde, de se laisser remettre en question et transformer potentiellement par celle des autres (53).
- Dans la *praxis* interculturelle, le **cadrage** se rapporte à la prise en compte des différents points de vue, à la sensibilisation aux cadres de référence – culturels, religieux, nationaux, etc – qui incluent et excluent et à partir desquels l'interprétation du monde pourrait avoir lieu (54).
- Le **positionnement** permet de reconnaître les systèmes de pouvoir et leurs conséquences à la fois matérielles et symboliques.

« Le positionnement comme méthode pour entrer dans la *praxis* interculturelle nous invite aussi à interroger qui peut parler et qui est réduit au silence ; de qui la langue est utilisée et de qui la langue est dévalorisée ou niée ; de qui les actions ont le pouvoir de donner forme ou d'impacter les autres ; et de qui les actions sont rejetées, tuées et marginalisées. (...) De qui les connaissances sont mises en avant, reconnues et acceptées comme valables, et de qui les connaissances sont considérées comme dénuées d'intérêt, *primitives*, ou inutiles » (55).

(45) Olivier Peguy (30 juin 2020). [Colonisation : Les « profonds regrets » du roi des Belges](#), Euronews, 30 juin 2020.

(46) Matthieu 28,19 ; Marc 16,15.

(47) Voir Matthias Schärer, [Learning Religion in the Presence of the Other : Mission and Dialogue in World Catholicism](#), *Journal of Global Catholicism* 2/1 (2017), p.53.

(48) *Ibid.* p.54. « To what people are explaining, both with and without words: e.g, in their prayers, symbols, rites, stories, and through the testimony of their lives. And these basic attitudes are not only for theologians of the North coming to the global South; they are possible for everyone engaged in mission and dialogue », (traduit par la rédaction).

- Au lieu d'être uniquement une conversation entre deux personnes, le **dialogue** est un processus de transformation, dans lequel chaque partie est consciente des différences de pouvoir, de cultures et de position tout comme des tensions oppositionnelles qui pourraient en découler. Le dialogue exige une qualité de communication impliquant proximité, empathie et respect. Il invite à se dépasser pour imaginer, expérimenter et s'engager de manière créative avec les autres (56).
- La **réflexion** est la capacité d'apprendre par l'introspection, de s'observer par rapport aux autres et de modifier ses points de vue et ses actions. La culture dominante dévalorise la réflexion au profit de la réalisation d'activités et de tâches ; celle-ci est pourtant au cœur du processus d'enquête, de cadrage, de positionnement et de dialogue. La *praxis* interculturelle est un processus continu de réflexion critique qui permet d'agir dans le monde de manière significative, efficace et responsable (57).
- L'**action** consiste à lier la démarche interculturelle à une action responsable pour faire changer les comportements, à remettre en question les stéréotypes, les préjugés et les inégalités systémiques (épistémiques), à utiliser la position, le pouvoir et les privilèges pour faire émerger des solutions alternatives et à agir avec humanité pour créer un monde

plus juste, équitable et harmonieux sur le plan social (58).

Conclusion

« Je ne suis en guerre contre aucune religion, aucun pasteur, aucun théologien. Mais ce que je demande, c'est un minimum de respect pour ce que représentent les *spiritualités africaines*, ce que représente un traditionaliste africain » (59).

Le paradigme de dissidence religieuse et les logiques de transition du christianisme aux *spiritualités africaines* des Afro-descendants à Bruxelles questionnent nouvellement la mission chrétienne, qu'elle soit évangélique, réformée ou luthérienne. Dans ce contexte, l'approche interculturelle est utile parce qu'elle offre des voies de déconstruction des structures de domination, parce qu'elle ouvre des pistes de réflexion critique et d'actions pour comprendre les *spiritualités africaines* et accorder le respect attendu par les (néo)traditionalistes africains. C'est sur la base du respect qu'une réelle conversation transformatrice et non plus assimilationniste peut avoir lieu. Le christianisme a autant de choses à partager qu'à apprendre des autres religions et/ou spiritualités.

L'approche interculturelle est utile parce qu'elle offre des voies de déconstruction des structures de domination, parce qu'elle ouvre des pistes de réflexion critique et d'actions pour comprendre les spiritualités africaines et accorder le respect attendu par les (néo)traditionalistes africains.

La démarche de la conversation horizontale et critique est un processus de transformation réciproque. (photo Terres Mêlées).



(49) Suspension temporaire de son jugement éthique, théologique.

(50) Sandra Giton, [La vie interculturelle, un appel à la conversion](#), *Lumen Vitae* 70/4 (2015), p.432.

(51) Kathryn Sorrells, *Intercultural Communication. Globalization and Social Justice*, Sage Publications (3^e édition), 2022.

(52) *Ibid.*, p.17.

(53) *Ibid.*, pp.18,20.

(54) *Ibid.*, p.20.

(55) *Ibid.*, p.22. « Positioning, as a way to enter into intercultural praxis, also directs us to interrogate who can speak and who is silenced ; whose language is spoken and whose language is trivialized or denied; whose actions have the power to shape and impact others; and whose actions are dismissed, unreported, and marginalized. (...) whose knowledge is privileged, authorized, and agreed on as true and whose knowledge is deemed unworthy, 'primitive', or unnecessary », (traduit par la rédaction).

(56) *Ibid.*, p.24.

(57) *Ibid.*, pp.24-25.

(58) *Ibid.*, p.19.

(59) Momi M'Buzé, [Pourquoi les Afro-descendants abandonnent la foi chrétienne 2](#), *Zone Shining*, 18 mai 2023.

Parcours de la reconnaissance : entretien avec Corinne Lanoir

Propos recueillis par Pascale Renaud-Grosbras

Corinne Lanoir est maîtresse de conférences en Ancien Testament à l'Institut protestant de théologie - Faculté de Paris. Elle a été animatrice biblique dans l'Église réformée de France, puis enseignante au Nicaragua, directrice du centre œcuménique d'Agapè à Prali et coordinatrice d'une formation interculturelle de prédicateurs laïcs pour les Églises vaudoise et méthodiste en Italie.

Pascale Renaud-Grosbras : Dans votre expérience de théologienne et professeur de théologie, quelle est votre définition de la culture ?

Corinne Lanoir : La culture, c'est le matériau à partir duquel nous réfléchissons, mais nous n'en avons pas tous la même définition, ce qui rend les choses compliquées. Il est important d'au moins en avoir conscience. Les différences ne tiennent d'ailleurs pas seulement aux origines géographiques, elles sont aussi sociologiques, et il y a bien sûr les facteurs tenant à l'origine religieuse. Il faut pouvoir se comprendre soi-même comme venant d'une culture donnée, et ça ne va pas forcément de soi. Il faut pouvoir entrer en dialogue avec d'autres pour se comprendre soi-même comme appartenant à une certaine culture. Il y a des références historiques et géographiques qui entrent en ligne de compte, d'autant que nos cultures actuelles sont souvent très morcelées. Il existe également des critères de normalité, et nous n'avons pas tous les mêmes.

Dans le dialogue interculturel, ce qui devient important est alors le *pacte de désaccord* dont parle Olivier Abel, qui permet de se dire l'écart qui nous sépare : il faut pouvoir se mettre d'accord sur ce sur quoi on n'est pas d'accord. Dans l'Église protestante italienne (vaudoise et méthodiste) par exemple, il y a eu dans les dernières décennies une forte croissance avec l'arrivée de beaucoup d'étrangers sur le sol italien. Il a fallu très rapidement penser le changement dans l'Église. Il restait quelques anciens, mais peu d'enfants, avec des paroisses en déclin, et d'un seul coup des gens sont arrivés, avec des enfants, qui ont découvert une Église de la même dénomination que leur Église d'origine, mais très différente culturellement. Comment faire, des deux côtés ? La gestion de l'argent par exemple devient vite problématique,

il faut que les choses soient explicitées pour que chacun comprenne les différences de fonctionnement.

J'ai participé à la formation des prédicateurs laïques de cette Église. Il s'agissait de mettre à plat des choses qui n'étaient pas intuitives, de se tenir entre les deux cultures. Ça a bien fait avancer les choses, c'était un travail d'explication, pour tout le monde. Le fait de mettre des gens autour de la table permettait un dialogue. Souvent, quand des gens arrivent de l'extérieur d'une Église, on ne pense pas à leur demander ce qu'ils ont été avant, leur histoire, leur parcours, et malgré la bonne volonté de tout le monde l'implicite peut être un piège. Est-ce qu'on partage un repas après le culte ? Si on dit que non, ici ça ne se fait pas, on ne prend pas le temps de comprendre les formes de socialisation qui se vivaient dans leur Église d'origine, comme si les règles d'hospitalité étaient évidentes, alors qu'elles ne le sont pas du tout. Cette confrontation à une double culture nécessite des traductions, de la médiation. La formation consistait à former des gens qui soient capables de parler les deux langues, de faire des aller-retours entre les deux cultures, pour expliquer les choses.

Quels sont les outils à disposition pour cela, pour développer cet encouragement à la traduction, à la médiation ?

Nous nous sommes beaucoup basés sur la lecture biblique. Ce n'était pas évident, parce que nos façons de lire sont différentes, mais le texte constitue au moins l'élément commun, il est important pour tout le monde, ce qui permet beaucoup, notamment de montrer en quoi, même s'il est commun à tous, il est en même temps différent pour tous. Inutile d'infantiliser les gens, ils comprennent très bien ces questions qui les touchent directement, pas besoin

Dans l'Église protestante italienne (vaudoise et méthodiste) par exemple, il y a eu dans les dernières décennies une forte croissance avec l'arrivée de beaucoup d'étrangers sur le sol italien. Il a fallu très rapidement penser le changement dans l'Église.

de déployer des stratégies d'animation compliquées. Il ne faut pas qu'une personne impose sa lecture, il faut vraiment lire ensemble.

Justement, quelles méthodes ou quelles techniques utiliser dans ce cas, pour aborder les questions de fond face à un texte biblique ?

C'est d'abord une question de confiance. Pour aborder des questions compliquées autour du texte biblique, il faut d'abord se faire confiance. A la Faculté de théologie, ici à Paris, ça consiste par exemple à voir les étudiants pas seulement comme des têtes à remplir mais comme des personnes très réelles qui ont des soucis du quotidien. Alors les aider à se nourrir, à se loger, à trouver leurs marques, ça participe de ce qu'on veut faire avec eux et qui permet ensuite d'être en confiance. Ça permet d'expliquer – sans que ce soit un drame – que non, la Bible n'a été écrite ni par Moïse ni par Abraham ! Et de passer à autre chose ... Mais ça peut être très violent, selon ce qu'on apporte à ces études, avec quel bagage on vient. C'est un travail de respect les uns envers les autres et de construction d'une vie commune. La théologie populaire, sujet que je travaille beaucoup, parle de ça : ça parle de la personne, mais sans jamais l'isoler de son environnement, de l'épaisseur de sa vie. Il y a nécessairement une dimension communautaire, d'expérience vécue. La théologie, ça touche à la façon dont on se situe par rapport au monde dans lequel on vit, comment on interpelle ce monde et comment on se laisse interpeller. Pour arriver à construire du commun, des outils communs, il faut comprendre que les textes sont des miroirs de ces questions. J'ai souvenir d'avoir lu le livre de Ruth dans des lieux très différents, et à chaque fois il y a eu un phénomène d'appropriation, avec une nouvelle Ruth qui a surgi. C'est passionnant, alors, de partager non seulement la lecture du texte, mais les idées qui surgissent et qui sont différentes à chaque fois, selon les gens. En même temps, le texte résiste, il contient des différences irréductibles.

Est-ce que la dimension culturelle vous semble être un marqueur de notre théologie, sur la façon dont, en tant que théologues, nous exerçons notre métier ?

Ça dit quelque chose de notre théologie, c'est certain, mais ce n'est pas un choix. Toute théo-

logie est contextuelle au sens où elle est marquée par son contexte et donc par sa culture. Pendant longtemps, la théologie qui se faisait en Occident avec sa théologie missionnaire était considérée comme *la* théologie, et à côté il y avait des théologies contextuelles, qui semblaient très exotiques. On parlait de la théologie de Nouvelle-Calédonie ou d'Amérique latine, comme si c'étaient des déclinaisons de la vraie théologie. On sait aujourd'hui à quel point le retour sur soi-même est important. On mesure sa propre théologie à l'aune des autres, par le dialogue. Internet a sans doute contribué à cela, à une plus grande perméabilité. Aujourd'hui, il y a dans nos théologies des éléments qui viennent d'ailleurs. En réalité, ça a toujours été le cas : dans la Bible il y a toujours eu des influences mésopotamiennes, égyptiennes, grecques, etc. Tous ces apports ont tissé quelque chose, ensemble. Je n'opposerais plus *notre* théologie et celle des autres, aujourd'hui la théologie occidentale s'enrichit en permanence. On a accès maintenant à des lectures différentes, on peut se sensibiliser par exemple à des approches de femmes d'Amérique latine, d'Afrique ou d'Océanie, ce qui vient nourrir notre propre approche. C'est vrai, il n'y a pas les moyens partout dans le monde de produire des livres, mais internet a démocratisé l'accès à beaucoup de choses qu'on ne connaissait pas avant, ça donne une autre mesure. Et puis lire avec d'autres éveille à autre chose, à d'autres dimensions. Prendre le temps de discuter avec des femmes en lisant les récits de la libération d'Égypte dans un contexte où les théologies de la libération sont vraiment implantées, c'est très différent de le faire ici, dans nos paroisses. Lire des récits sur le rapport à la terre au Liban, avec des gens qui arrivent de Syrie, c'est encore autre chose.

On a parfois peur d'aborder ces sujets-là dans nos Églises de France, comme s'il y avait une peur de la déconstruction, qu'on craigne jusqu'où ça peut aller. Ici, il faut pouvoir se risquer à une lecture qui enrichisse notre théologie, tout en rassurant les participants que ça n'ira pas trop loin ...

On revient à la question de la confiance : dans un groupe, il faut pouvoir porter ensemble les inquiétudes des uns et des autres. Parfois il y a des enjeux de pouvoir, des questions autour du statut de la vérité : l'interculturel confronte forcément à ces questions quand on travaille un

Aujourd'hui, il y a dans nos théologies des éléments qui viennent d'ailleurs ; en réalité ça a toujours été le cas. Dans la Bible, il y a toujours eu des influences mésopotamiennes, égyptiennes, grecques, etc. Tous ces apports ont tissé quelque chose, ensemble. Je n'opposerais plus *notre* théologie et celle des autres, aujourd'hui la théologie occidentale s'enrichit en permanence.

(1) Voir à ce sujet Corinne Lanoir, Pour une théologie populaire. Témoignage et réflexions, *Études théologiques et religieuses* 98/1 (2023), pp.107-123.

Les modèles missionnaires ne sont pas toujours basés sur cette idée de confiance, il y a des modèles encore aujourd'hui qui iraient plutôt prêcher l'enfer pour qui n'est pas d'accord. Il me semble que l'important, c'est ce qu'on vit ensemble, c'est la reconnaissance mutuelle. C'est là que se niche l'imagination.

texte ensemble. Les sciences humaines sont indispensables pour penser ça, et tout ce qui se réfléchit autour de la transformation positive des conflits. Il y a trois choses importantes : le bricolage, l'hospitalité et l'imagination (1). Le bricolage permet de se dire qu'on n'est pas maître de la démarche ; on essaie des choses et certaines vont marcher mais d'autres non, selon les situations, on accompagne le passage d'une Parole mais dans la démaîtrise. Être conscient de ses propres présupposés, de ce qu'on trimalle avec soi, est utile, mais on *fait avec* de toute façon. Et puis on parle d'hospitalité quand on parle de reconnaissance de l'autre tel qu'il est, avec ses choix, ses idées. On n'est pas obligé d'être d'accord, mais il faut prendre acte de l'existence de l'autre et de ses idées. Les modèles missionnaires ne sont pas toujours basés sur cette idée de confiance, il y a des modèles encore aujourd'hui qui iraient plutôt prêcher l'enfer pour qui n'est pas d'accord. Il me semble que l'important, c'est ce qu'on vit ensemble, c'est la reconnaissance mutuelle. C'est là que se niche l'imagination.

Il y a une vraie ambiguïté dans nos théologies, mais déjà chez Paul qui dit d'une part qu'il n'y a plus ni Juif, ni Grec, etc ... et de l'autre que les différences culturelles existent bien et qu'il faut faire avec (je pense notamment aux questions alimentaires en Romains 14). Il faut tricoter les deux.

C'est d'autant plus compliqué que les raisons culturelles d'agir ou de ne pas agir ne sont parfois pas explicites pour les gens d'une culture donnée. Je pense à une pasteure allemande qui était dans une paroisse italienne et qui avait demandé à un jeune Ghanéen s'il pourrait écrire quelque chose pour le journal de paroisse. Il avait commencé par dire oui, et il l'a

appelée trois jours plus tard pour lui dire que ce n'était pas possible. Elle ne comprenait pas pourquoi. Ce qui n'était pas expliqué, c'était qu'il aurait fallu qu'elle demande aux aînés de ce jeune homme avant de lui demander à lui ; il y avait une façon de procéder qu'elle ne connaissait pas et qui les avait mis tous les deux en difficulté. Si personne n'explique ces questions qui sont souvent des questions d'honneur, on ne comprend pas, et ça casse une dynamique, ça mine la confiance. Les questions de pouvoir, de reconnaissance, d'honneur peuvent se discuter face à un texte, ça permet de traduire, de comprendre autrement. Trouver comment traduire un nom, par exemple, permet d'ouvrir beaucoup de questions autour de la place du nom de chacun dans sa propre culture. Il y a par exemple des gens venus d'ailleurs qui, parce qu'ils empruntent des papiers pour pouvoir travailler, ne portent pas leur propre nom. Ça touche à la légitimité, à une place dans laquelle on peut être reconnu : les processus de transmission des noms entre générations sont éminemment culturels et assurent la légitimité des individus, leur place dans la société. Je crois beaucoup à la force du récit de soi dans les processus de reconnaissance. On peut vraiment travailler à partir de ces récits, de ces identités multiples.

Peut-on avoir ces débats en Église ?

Bien sûr ! La question de l'identité est essentielle en Église. C'est un des seuls lieux où on ne demande à personne ses papiers d'identité. Pour moi, c'est une des définitions de l'Église, essentielle ! Là où on n'a pas à se justifier ou à redouter d'entrer.

S'interroger sur la théologie interculturelle aujourd'hui nous pousserait-il à prendre de face les questions d'exclusion ?

Sans doute. Mais la théologie interculturelle n'est pas forcément le lieu du débat permanent : il faut aussi pouvoir se dire qu'on a besoin de moments où on se retire, on retrouve la familiarité de ce qui nous est culturellement familier, on parle sa langue, on peut être soi. On ne peut pas être sur la brèche en permanence. L'Église est à la fois le lieu du débat, de la traduction, de la négociation, et le lieu du repos, il faut articuler les deux. L'interculturel, en ce sens, est un horizon plus qu'une donnée. Ce n'est ni évident ni acquis. Comme la terre promise !

L'Église, un lieu de débats (photo Epudf).



La formation théologique en contexte œcuménique, interculturel et interreligieux : l'expérience de l'Institut Al Mowafaqa de Rabat

Jean Koulagna*

La formation théologique, formelle ou informelle, accompagne l'Église depuis sa naissance. Elle permet de transmettre la foi dans une formulation particulière propre à un contexte, à une tradition. À l'époque du Nouveau Testament, on parle déjà d'une école johannique qui se distingue de celle de Matthieu, de Marc ou de Paul, même si *école*, dans ce cas, ne s'entend pas en termes d'institution. Dès le 2^e siècle apparurent les écoles d'Alexandrie, d'Antioche, de Carthage ou de Lyon, avec leurs nuances qui ne sont pas seulement ni toujours d'ordre méthodologique (littéralisme contre allégorisme par exemple), mais aussi dogmatique ou confessionnel – même si ce dernier terme peut paraître anachronique – et colportent à ce titre des désaccords.

Dès ses origines donc, la formation de la théologie et la formation théologique sont clivées et ce clivage s'accroît et se diversifie au fil du développement du christianisme, tout au long de son histoire. Aujourd'hui, la théologie chrétienne est catholique, protestante, orthodoxe ou autre encore et, à l'intérieur de chacune de ces identités, on note des variantes confessionnelles importantes pour les courants protestants et néo-protestants : luthérienne, réformée, évangélique, etc. Impossible, dans ces conditions, de penser la formation en dehors des frontières et ce malgré les efforts de rapprochement et de dialogue œcuménique.

Pourtant, l'expérience de l'institut Al Mowafaqa au Maroc montre que si les particularités confessionnelles et identitaires n'ont pas besoin d'être supprimées ni ignorées, il est possible néanmoins de faire de la théologie autrement et de penser une formation plus ouverte. À Rabat,

depuis plus d'une dizaine d'années maintenant, sur l'initiative conjointe de l'Église évangélique et de l'Église catholique au Maroc, se construit et se pratique une formation théologique à la fois œcuménique et en dialogue avec l'islam, mais aussi avec les différentes cultures de ses acteurs, étudiants et enseignants. Le présent article entend simplement partager cette expérience unique, avec ses spécificités, ses défis et ses espérances. Pour ce faire, il s'articulera autour de trois points. D'abord une mise en situation historique du christianisme au Maroc, ensuite une description des activités et approches de formation, enfin la dimension culturelle et interreligieuse.

Le christianisme en mouvement au Maroc depuis près de 2 000 ans

L'histoire des Églises du Maroc contemporain remonte à l'histoire coloniale et donc au début du 20^e siècle. En revanche, l'histoire du christianisme dans ce pays, même si l'on en sait assez peu de choses, est plus ancienne puisque bimillénaire. Les plus anciens vestiges identifiés remontent aux 2^e et 3^e siècles, à l'époque romaine. Il n'est pas impossible que le christianisme ait pénétré au Maroc avant cette époque. Il n'y a certes pas de figure chrétienne spécifiquement marocaine connue de cette époque, mais les personnages tels que Tertullien, Cyprien et plus tard Augustin de Thagaste appartiennent à l'ensemble qui constitue cette Afrique du nord, sur la rive sud de la Méditerranée. Ce christianisme romain, devenu vandale pour un temps suite à la chute de Rome, a fini par disparaître dans sa quasi-totalité après les conquêtes islamiques entre le milieu du 7^e et le début du 8^e siècle (1). Il n'est guère nécessaire, dans le

* Directeur de l'Institut Al Mowafaqa, Rabat, Maroc. Pasteur de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun et de l'Église Évangélique au Maroc, il est professeur d'Ancien Testament.

L'expérience de l'institut Al Mowafaqa montre que si les particularités confessionnelles et identitaires n'ont pas besoin d'être supprimées ni ignorées, il est possible néanmoins de faire de la théologie autrement et de penser une formation plus ouverte.

(1) Koulagna, Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique, pp.29-37 et 50-95.

(2) Delavelle, *Franciscains au Maroc*, pp.13-29.

(3) Terrazoni, *Les nouveaux migrants français*, pp.20-24.

Le Maroc est aujourd'hui une des plaques tournantes de la migration : des Européens s'y installent pour des raisons professionnelles ou économiques ou simplement pour y passer une meilleure retraite. Hormis les étudiants, de nombreux migrants subsahariens y arrivent, en route pour l'Europe.

Ci-contre, diplômés d'Al Mowafaqa (laïcs, pasteurs, prêtres) en juin 2022 (photo Centre catholique des médias Cath-Info).

cadre de cet article, de revenir sur les causes de cette disparition rapide. Un enracinement insuffisant est sans doute en cause.

À la suite de l'intégration de la région dans le monde islamique, la présence chrétienne devient sporadique et, pratiquement jusqu'au début du 20^e siècle, elle n'est le fait que de simples négociants ou encore d'esclaves et de prisonniers européens. En 1219, une rencontre entre François d'Assise et le sultan Malik Al Kamil permet l'envoi de quelques frères franciscains au Maroc. Cette première expérience se termina par le martyre de ces derniers, mais cet événement, plutôt que de mettre fin à la mission, permit d'envisager celle-ci autrement (2). Depuis lors, et jusqu'à l'époque du protectorat, ce sont essentiellement les franciscains qui assuraient une présence chrétienne, en immersion au sein de la population. Les huit cents ans de cette présence franciscaine viennent d'être célébrés en 2019. Nous appelons cela le deuxième temps du christianisme marocain, après le christianisme romain puis vandale.

Le troisième temps, qui commence avec les protectorats français et espagnol au début du 20^e siècle, est lui aussi mouvant. Cette double colonisation est venue, comme ailleurs dans le monde, avec ses Églises. Ces dernières étaient constituées de colons européens, catholiques ou protestants. Le protestantisme local était presque exclusivement réformé, une transposition de l'Église réformée de France dont il était une région. Après les indépendances en 1956, ces Églises européennes connurent peu à peu un déclin faute de renouvellement : certains anciens colons rentrèrent en Europe, d'autres vieillirent et commencèrent à disparaître. Les Églises se vidèrent au point que certaines, ainsi que leurs domaines et propriétés, furent rétrocédées à l'État marocain ou aux communes. Cette situation aurait pu déboucher sur une seconde extinction du christianisme si, à partir du début des années 1980, des Africains subsahariens n'étaient pas arrivés au Maroc, principalement pour des études ou dans la dynamique des migrations internationales.

Situé au carrefour de l'Europe, de l'Afrique subsaharienne et du monde arabo-musulman, le Maroc est aujourd'hui une des plaques tournantes de la migration : des Européens s'y installent pour des raisons professionnelles ou économiques ou simplement pour y passer une meilleure retraite (3). Hormis les étudiants, de



nombreux migrants subsahariens y arrivent, en route pour l'Europe. Beaucoup parmi eux, la plupart sans doute, finissent par s'y installer, par choix ou par contrainte. Cette situation modifie rapidement et profondément le tissu social, culturel et religieux, particulièrement en ce qui concerne le christianisme.

Avec l'arrivée massive de ces Africains subsahariens, le christianisme minoritaire (entre 0,1 et 0,2 % de la population d'après le recensement de 2014) devient de plus en plus visible. Forte de 3 000 à 3 500 membres, l'Église évangélique au Maroc (EEAM) est aujourd'hui presque exclusivement constituée d'Africains représentant une quarantaine de nationalités (4). Il en est à peu près de même pour l'Église catholique. À côté de ces Églises, les seules officiellement reconnues, et qui connaissent ainsi une nouvelle vitalité et une métamorphose en s'africanisant de plus en plus (5), se développent de nombreuses Églises informelles dites de maison, de tendance charismatique, qui s'installent souvent dans les quartiers populaires des grandes villes (6). Tel est le contexte de naissance de l'Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa de Rabat, dont le nom signifie *l'accord*.

Al Mowafaqa : un enseignement théologique en triple dialogue

Créé en 2012, l'Institut a ouvert ses portes en février 2013 et a été officiellement inauguré en septembre 2014.

« Il a pour objectif premier d'offrir une formation universitaire en théologie en langue française, enracinée dans le contexte marocain, ouverte sur l'œcuménisme et en dialogue avec la culture et l'islam, au service des Églises chrétiennes au Maroc et au-delà » (7).

Son action s'intègre dans l'esprit du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI), du Conseil œcuménique des Églises (COE) et de l'Alliance évangélique mondiale (AEM) qui, en 2011, ont formulé des *recommandations de conduite* communes pour le témoignage chrétien dans un monde multireligieux (8).

L'Institut propose trois offres principales de formation :

- La **théologie** au niveau universitaire de premier cycle (licence) sous la double tutelle aca-

démique de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg et de l'Institut catholique de Paris (ICP) ;

- Le **dialogue interculturel** et interreligieux sous la tutelle de l'Institut de science et théologie des religions (ISTR) de l'ICP, débouchant sur un certificat. Un programme plus court (10 jours ouvrés) destiné à l'initiation à l'islam est proposé tous les ans en été, sous la forme d'un séminaire d'islamologie ;
- Depuis février 2022, un **master** intitulé *Religions, société et dynamiques transnationales* a démarré, en prolongement de l'esprit du programme interculturel et interreligieux, sous la tutelle de l'Université catholique d'Afrique centrale et en collaboration avec d'autres partenaires.

À côté de ces formations plus académiques, l'Institut propose également un programme de formation des responsables des Églises dites de maison (FOREM). Leurs principaux responsables – pasteurs, apôtres, prophètes, etc. – le sont souvent devenus par *inspiration*, sans formation théologique appropriée. Le programme vient donc en appui pour les aider à mieux structurer leur pensée, leurs prêches ou leurs enseignements, mais aussi à porter un regard moins clivé sur d'autres chrétiens et croyants d'autres confessions religieuses, notamment les musulmans. Commencée en marge des programmes de l'Institut, cette formation est rapidement devenue, grâce à l'engagement de certains responsables de ces Églises, une activité essentielle. Elle s'organise en sessions mensuelles sur une année et comporte des cours d'initiation à la théologie et/ou sur des sujets précis ainsi qu'une initiation au *darja*, un dialecte arabe marocain (9).

À la fin du mois d'avril 2023, l'Institut a accueilli environ 420 étudiants, toutes offres confondues à l'exception de la Formation des responsables des Églises de maison (FOREM) pour laquelle il faudrait compter une centaine de participants à Rabat et Casablanca. Un réseau d'environ 110 enseignants invités et locaux d'Afrique, d'Europe et du Moyen-Orient, catholiques, protestants, musulmans et juifs, hommes et femmes, permettant ainsi des rencontres entre cultures, religions et genres, participe à cette initiative. Des étudiants catholiques et protestants suivent les mêmes cours dont certains sont organisés à deux voix (10) – protestant-catholique, chrétien-

À côté de ces formations plus académiques, l'Institut propose également un programme de formation des responsables des Églises dites de maison (FOREM). Leurs principaux responsables – pasteurs, apôtres, prophètes, etc. – le sont souvent devenus par inspiration, sans formation théologique appropriée.

(4) Coyault, L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc, pp.81-103.

(5) Cholvy, *S'accorder et servir*, p.149 ; Vellguth, Al Mowafaqa, pp.167-179.

(6) Coyault, Les Églises de maison congolaises de Rabat, pp.47-48.

(7) Statuts 2.

(8) CPDI, COE, *Témoignage chrétien dans un monde multireligieux*, pp.2-4

(9) Coyault, *Rapport d'activités*, pp.7-8.

(10) Nikles-Voges, *Versuchslabor zweier Kirchen in Marokko*, pp.86-94 ; Hoffner, Al Mowafaqa enseigne une théologie « en dialogue ».

Mais c'est surtout par son pôle culturel, complément essentiel des activités d'enseignement proprement dites, que l'Institut cultive et développe cette interculturelité. Ce pôle se développe autour d'une animation scientifique, de voyages d'étude et de visites d'immersion.

musulman – sur certains sujets qui font l'objet de divergences confessionnelles. Enseignants et étudiants sont ainsi rendus attentifs à l'altérité de la pensée théologique et religieuse et encouragés à dépasser le temps des controverses pour ouvrir un dialogue franc et constructif qui ne se contente pas de conciliations faciles ni de discours politiquement et théologiquement corrects.

L'aventure d'Al Mowafaqa montre de façon simple mais concrète qu'il est possible de faire de la théologie autrement, de vivre autrement sa foi dans l'amitié avec d'autres personnes qui croient et vivent leur foi de façon différente. Elle est une expérience unique qui met en œuvre un dialogue à trois niveaux au moins : œcuménique (catholiques-protestants), interreligieux (chrétiens-musulmans-juifs) et interculturel (nord-sud).

Culture et enseignement théologique en contexte migratoire

Il n'existe pas, pour ainsi dire, de théologie hors-sol. En d'autres termes, la théologie est contextuelle ou elle n'est pas, en sorte que parler de contextualisation ou d'inculturation (je laisse de côté la subtile nuance entre les deux concepts) de la théologie peut devenir un pléonasme. Le cas des Églises du Maroc illustre bien cette situation. La situation extrêmement minoritaire du christianisme, au lieu d'être un handicap, est

devenue un puissant atout pour le rapprochement des chrétiens qui découvrent la joie de se rencontrer pour témoigner ensemble de leur foi et se soutenir mutuellement. Certaines paroisses de l'EEAM sont hébergées par l'Église catholique (comme à Meknès), et l'EEAM héberge d'autres communautés, coréennes par exemple (comme à Rabat, Casablanca ou Agadir). L'Institut Al Mowafaqa a aussi accueilli des célébrations de la communauté adventiste et continue à accueillir, en-dehors de la FOREM, les activités de certaines Églises de maison à l'instar de celles de l'Église Pierre angulaire dénommée *Les Épouses du Christ* (LESEC) en 2022 et 2023. Ce partage d'espace montre que l'interculturalité se vit aussi dans l'œcuménisme.

Mais c'est surtout par son pôle culturel, complément essentiel des activités d'enseignement proprement dites, que l'Institut cultive et développe cette interculturelité. Ce pôle se développe autour d'une animation scientifique, de voyages d'étude et de visites d'immersion. Dans le premier cas, avec ses partenaires académiques et de recherche, Al Mowafaqa organise ou participe à des colloques, journées d'étude, symposiums et conférences sur des thématiques religieuses, sociopolitiques ou culturelles. Ces événements, ouverts au grand public en présentiel et en ligne, sont des lieux d'échange à la fois intellectuel et interculturel.

Octobre 2016	Colloque : <i>Afrique(s) et radicalités religieuses</i>	Rabat, avec Konrad Adenauer Stiftung	Actes publiés
Avril 2019	Journée d'étude : <i>Religion et pouvoir en Afrique</i>	Rabat	Publié dans actes du colloque de novembre 2019
Novembre 2019	Colloque : <i>Mobilité humaine et trajectoires des monothéismes en Afrique</i>	Rabat, avec l'IRD et Konrad Adenauer Stiftung	Actes publiés
Février 2020	Colloque : <i>Sustainability and Climate in Religion</i>	Bergen (Norvège), avec la Fédération Luthérienne Mondiale et University of applied sciences in Southern Norway	Actes publiés
Mars 2023	Colloque de célébration *du 10 ^e anniversaire : <i>Minorités religieuses en Afrique méditerranéenne et subsaharienne</i>	Rabat, avec l'IRD, l'Institut Dar el Hadith el Hassania, la fondation High Atlas, le Centre Jacques Berque	Actes à paraître fin 2023

Les principaux colloques et journées d'études qui ont été organisés à ce jour sont présentés dans le tableau ci-contre.

Les voyages d'étude et visites d'immersion se font en général dans le cadre des formations en dialogue interculturel et interreligieux, mais ils sont proposés à l'ensemble des étudiants. Ils permettent de découvrir et de mieux comprendre la culture et l'islam marocains dans leurs spécificités et leur diversité, mais aussi le contexte particulier qui favorise l'ouverture et le dialogue, faisant du Maroc un lieu unique et un laboratoire approprié dans la construction de la paix. La démarche et le positionnement de l'Institut Al Mowafaqa prolongent ainsi, d'une certaine manière, l'esprit des conférences internationales du monastère bénédictin de Toumliline dans le Moyen-Atlas, de 1956 à 1966. Ils permettent également d'articuler la formation théologique et le dialogue interculturel et interreligieux avec l'actualité migratoire qui fait bouger les personnes et leur foi tout en faisant bouger la foi et la culture du pays d'accueil. C'est bien ce qu'a essayé de mettre en évidence le colloque de novembre 2019 sur « *Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique* ».

En guise de conclusion

Si l'Église est une parce que le Christ est un et qu'il y a un seul Esprit comme l'affirment le Nou-

veau Testament et les credos, l'expression de la foi chrétienne, quant à elle, a été plurielle dès les premières années de l'histoire du christianisme. Sa théologie s'est construite à travers des circonstances historiques, politiques et culturelles toujours en mouvement. Elle s'exprime à plusieurs voix, des voix souvent divergentes, voire conflictuelles, au point de donner l'impression qu'il n'est guère possible de faire de la théologie autrement que dans la séparation et ce, en dépit des efforts œcuméniques qui ont commencé au début du 20^e siècle et ont porté leurs fruits.

L'expérience de l'Institut Al Mowafaqa montre avec bonheur qu'il est possible de dépasser les limites d'une simple tolérance cachant souvent mal des replis identitaires à l'œuvre, pour penser une formation théologique œcuménique en dialogue avec l'islam mais aussi avec d'autres traditions religieuses, africaines en l'occurrence. S'il est difficile d'imaginer l'avenir de cette aventure dans les décennies prochaines, elle permet néanmoins de rêver que la graine de moutarde de l'Évangile, qui vient de germer à Rabat, puisse devenir une plante suffisamment grande pour abriter un écosystème à sa dimension, peut-être pas celle d'un baobab, mais au moins d'un arbuste d'une taille respectable.

L'expérience de l'Institut montre (...) qu'il est possible de dépasser les limites d'une simple tolérance cachant souvent mal des replis identitaires à l'œuvre, pour penser une formation théologique œcuménique en dialogue avec l'islam mais aussi avec d'autres traditions religieuses, africaines en l'occurrence.

EM, CPDI, COE, *Témoignage chrétien dans un monde multireligieux* : Recommandations de conduite, 2011.



Brigitte CHOLVY, *S'accorder et servir* : l'expérience d'une formation théologique commune à l'Institut Al Mowafaqa au Maroc, in Michel Mallèvre (éd.), *L'unité des chrétiens : pour-quoi ? pour quoi ?*, Cerf, 2016, pp.147-162.

Bernard COYAULT, *L'africanisation de l'Église au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation*, *L'Année du Maghreb* 11 (2014), pp.81-103.

Bernard COYAULT, *Les églises de maison congolaises de Rabat : la participation du secteur informel à la pluralisation religieuse au Maroc*, in Nadia Khrouz et Nazarena Lanza (éd.), *Migrants au Maroc : cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, Centre Jacques-Berque & Konrad Adenauer Stiftung, 2015, pp.47-53.



Bernard COYAULT, *Rapport d'activités année 5* (juillet 2017-juin 2018), Institut Al Mowafaqa, Rabat, 2018.

Stéphane DELAVELLE, *Franciscains au Maroc : huit siècles de rencontres*, Chemin de Dialogue, Marseille, 2019.

Anne-Bénédicte HOFFNER, *Al Mowafaqa enseigne une théologie « en dialogue »*, *La Croix*, 3 juin 2014.

Jean KOULAGNA, *Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé, 2019.

Jean KOULAGNA & Rachid SAADI, *L'Institut Al Mowafaqa : former, dialoguer, témoigner*, *Spiritus, revue d'expériences et de recherches missionnaires* 236 (septembre 2019), pp.340-352.

Katja NIKLES VOGES, *Versuchslabor zweier Kirchen in Marokko : das ökumenische Institut für Theologie Al Mowafaqa in Rabat*, in *Stimmen der Zeit* 235/2 (2017), pp.86-94.

STATUTS de l'Institut Œcuménique de Théologie Al Mowafaqa, 16 juin 2012, modifiés le 25 février 2017.

Lyza TERRAZONI, *Les nouveaux migrants français à Essaouira et Marrakech*, in Nadia Khrouz et Nazarena Lanza (éd.), *Migrants au Maroc : cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, Centre Jacques-Berque & Konrad Adenauer Stiftung, 2015, pp.20-24.

Klaus VELLGUTH, *Al Mowafaqa : ein ökumenisches Ausbildungsinstitut und multikulturelles Laboratorium für Afrika*, *Diakonia* 48 (2017), pp.167-179.



Missiologie et interculturalité à la HET-PRO

Nirine Jonah*

* Professeur en missiologie et interculturalité à la HET-PRO, Saint-Légier, Suisse.

Le terme missionnel (...) est adopté pour éviter toute connotation négative potentiellement liée au terme mission d'une part, et pour poursuivre une approche englobante alliant l'Évangile et la dimension sociale d'autre part.

La Haute École de théologie protestante, professante et professionnalisante (HET-PRO), située à Saint-Légier en Suisse, a pour but « *la transmission fidèle, intégrée et créative de la foi chrétienne, en dialogue avec les questions contemporaines des Églises et de la société* » (1). Sa vision est exprimée ainsi : « *Unis par l'Évangile, formons la personne, construisons l'Église et servons la société* » (2). Selon le recteur Jean Decorvet, il s'agit d'une

« vision à vivre car nous croyons qu'une formation théologique vécue dans la fidélité et l'amour ouvre à une compréhension chrétienne du monde et permet aux étudiants de s'inscrire dans chaque sphère de la société » (3).

Dans cette perspective, la HET-PRO se définit comme étant :

- ancrée dans le riche héritage de la Réforme en soutenant que le chrétien vit de la seule grâce de Dieu, par la foi seule, fondé sur l'Écriture seule et pour la seule gloire de Dieu.
- résolument engagée à concilier réflexion intellectuelle et foi personnelle au sein de relations communautaires vivantes.
- un lieu rendant les diplômés directement opérationnels et capables d'évoluer efficacement dans le ministère ecclésial et le service missionnel.

En même temps, elle offre des formations conjuguant spiritualité vivante, excellence académique, dynamique missionnelle et compétences pratiques.

Même s'il n'existe pas de définition unique pour le terme missionnel, ce néologisme est adopté pour éviter toute connotation négative potentiellement liée au terme mission d'une part, et pour

poursuivre une approche englobante alliant l'Évangile et la dimension sociale d'autre part. L'acception du mot est également à comprendre dans le prolongement de l'héritage de l'Institut Biblique et Missionnaire Emmaüs mais aussi en vue d'intégrer une innovation liée aux enjeux ecclésiaux et sociétaux au sein d'un monde en changement et de proposer un équilibre entre une approche académique et une approche professionnalisante. Le terme missionnel permet ainsi d'appuyer sur une vision renouvelée de la mission. La création de la chaire de missiologie et interculturalité s'inscrit dès le début de la HET-PRO en 2017 dans cette perspective. Comment alors concevoir la place de l'interculturalité dans la discipline ? Nous allons, dans un premier temps, indiquer l'arrière-plan théologique du titre de « professeur en missiologie et interculturalité », souligner sa pertinence au regard d'une théologie contemporaine, et relever son intégration dans les cursus de la HET-PRO.

Arrière-plan du titre de professeur en missiologie et interculturalité

Articulation entre les deux entités

La missiologie est liée à la notion de *missio Dei* ou « mission de Dieu ». Cette notion s'est développée dans le milieu œcuménique et a été l'objet d'interprétations multiples, parfois divergentes, voire contradictoires. Néanmoins, il en ressort un consensus comportant une double perspective. La première perspective dite *théologique* désigne les envois trinitaires : l'envoi du Fils par le Père, l'envoi du Saint-Esprit par le Père et le Fils, et la perspective seconde dite *ecclésiologique* concernant l'envoi de l'Église dans le monde. Les deux se complètent, la deuxième s'inscrivant dans une continuité avec la première, qui lui donne une orientation. La missiologie se réfère ainsi à cette notion en prônant un élargissement de la compréhension de la mission sur la base d'un fondement trinitaire, sans réduire l'être de Dieu à son action dans le monde ni minimiser le rôle actif de l'Église. Quant à l'interculturalité, elle s'applique à la perspective *ecclésiologique* en se basant sur l'incarnation de Jésus-Christ, dans la compréhension chalcédonienne du « *pleinement Dieu et pleinement Homme* ». La vie de Jésus-Christ, concrètement révélée dans l'histoire, est une reconnaissance de la culture humaine. Elle fournit également une base pour une critique de

(1) Présentation de la HET-PRO.

(2) Brochure de présentation de la HET-PRO, consultée le 30 mai 2023, p.4.

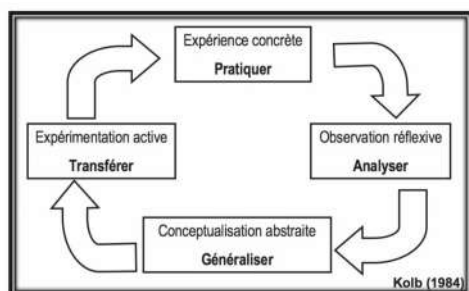
(3) Ibid., p.4.

la culture. La manière de considérer la culture est à mettre en rapport avec les deux natures de Jésus. La distinction entre les deux natures sans confusion permet de soutenir la coexistence entre le Dieu transcendant toute culture et la cohérence avec un contexte culturel humain. L'union entre les deux natures remet à la fois en question la sécularisation et la divinisation de la culture. Ainsi la culture est-elle considérée à la fois comme contexte de révélation et objet de transformation par l'Évangile. Par conséquent, l'appellation *missiologie et interculturalité* renvoie à l'impulsion mutuellement positive entre les deux entités. L'interculturalité permet de mettre en évidence la prise en compte de la culture.

Étude en théologie appliquée

Les points suivants caractérisent la théologie appliquée dans laquelle missiologie et interculturalité sont articulées (4) :

- méthodologie caractérisée par la boucle d'apprentissage de Kolb, 1984 (cf. figure ci-après) (3) ;



- pratique réflexive pour agir, se transformer, continuellement acquérir les compétences nécessaires à son ministère et construire son identité professionnelle ;
- dialogue avec les différentes disciplines académiques ;
- développement du savoir (connaissances), savoir-faire, savoir être.

Dans le cadre des cours, on passe de la conceptualisation abstraite / généraliser – à l'expérimentation active / transférer – en parcourant les étapes suivantes :

- analyse approfondie de la culture ;
- analyse biblique et théologique ;
- analyse de la culture à la lumière de la Bible sous la forme d'une étude comparée tout en

relevant les points de convergence et de divergence ;

- pratique qui s'adapte aux besoins de l'Église et de la société.

Toutefois, la pratique n'est pas exclusivement le fruit d'une démarche déductive. Par la combinaison avec la formation pratique incluant notamment les stages, la pratique représente le point de départ d'un développement de connaissances dans une approche de pratique réflexive selon un rapport *pratique (initiale) - théorie (appropriée, mise à l'épreuve) - pratique (argumentée)* (6). Celle-ci passe par les éléments suivants :

- description et interprétation disciplinaire de la pratique ;
- analyse biblique et théologique ;
- modélisation des hypothèses ;
- pratique.

Le croisement entre les deux démarches selon le point de départ de la boucle d'apprentissage *théorie-pratique-théorie* et *pratique-théorie-pratique* sert à l'acquisition et au développement des compétences missiologiques et interculturelles directement applicables dans les futurs métiers, en tenant compte des besoins des Églises et des sociétés dans leur diversité et leur pluralité. Ces compétences conduisent, par exemple, à :

- (4) Michel Siegrist, La formation pratique au service de la formation des pasteurs, *Hokhma* 122 (2022), pp.57-77. Voir aussi : Construire son identité de pasteur ou missionnaire, *Pro-actifs, le journal de la HET-PRO* 2019/2., (5) Siegrist, *Ibid.*, p.69. (6) Marguerite Altet, [La relation dialectique entre pratique et théorie dans une formation professionnalisante des enseignants en IUFM: d'une opposition à une nécessaire articulation](#), in *Education Sciences and Society* 2010/1, p.119.

Ainsi la culture est-elle considérée à la fois comme contexte de révélation et objet de transformation par l'Évangile.



Haute École de théologie protestante, professante et professionnalisante à Saint-Légier, près de Lausanne (photo HET-PRO).

Par leur sensibilité religieuse, les migrants contribuent à la croissance du phénomène religieux en Suisse mais également dans d'autres pays en Europe. Toutefois, dans le même temps, une tendance opposée semble se développer : la sécularisation dans le sens de la réduction de l'importance de la religion dans le domaine public, voire la suppression du religieux dans l'espace public.

- articuler les éléments universels et éléments locaux face aux enjeux culturels des Églises et des sociétés, à la lumière de l'Évangile ;
- s'engager avec des préoccupations sociales marquées par le *shalom*, en contribuant, entre autres, à l'atteinte des Objectifs de Développement Durable (7) ;
- discerner la manière d'exprimer et d'appliquer l'Évangile en dialogue avec différentes visions du monde ;
- identifier quelques forces et faiblesses de sa personnalité dans un cadre interculturel, s'appuyer sur des compétences d'ordre disciplinaire et personnelles nécessaires à l'adaptation à une situation nouvelle ;
- articuler entre le contexte de la Bible, les *lunettes culturelles* du message et les spécificités culturelles du public cible.

L'interculturalité contribue à ces compétences au travers des thèmes suivants :

- la perspective biblique et théologique de la culture ;
- les rapports entre Évangile et cultures ;
- les rapports entre Église et cultures ;
- les controverses : ethnocentrisme, réductionnisme et déterminisme culturel, culturalisme, relativisme culturel, universalisme, absolutisme.

Ainsi, l'interculturalité s'appuie sur la missiologie et sa mise en évidence rend attentif à une perspective théologique aux prises avec le croisement de cultures, au service des Églises et des sociétés.

Pertinence de l'association entre la missiologie et interculturalité

Défis liés à l'intégration des minorités

La migration impacte le paysage religieux suisse. On assiste à une montée des religions non-chrétiennes. Les chrétiens présents parmi les migrants contrebalancent probablement un phénomène sociétal de baisse de fréquentation des communautés chrétiennes ou conduisent à l'établissement d'Églises issues de la migration avec de nouvelles formes de christianisme. Par leur sensibilité religieuse, les migrants contri-

buent à la croissance du phénomène religieux en Suisse mais également dans d'autres pays en Europe. Toutefois, dans le même temps, une tendance opposée semble se développer : la sécularisation dans le sens de la réduction de l'importance de la religion dans le domaine public, voire la suppression du religieux dans l'espace public. Notons qu'au-delà de cette tension, une autre tension émerge, entre préservation de l'identité d'une catégorie de personnes et unité avec d'autres catégories, ce qui comporte des risques de dérives communautaires. La société fait face également à diverses questions relatives au racisme, au nationalisme, à l'indigénisme, au racialisme et au *wokisme*.

Ces changements représentent des défis pour les Églises quant à leur rôle dans la société. Dans ce contexte social, on peut reprendre l'affirmation du mouvement œcuménique :

« Les Églises se trouvent partout en situation missionnaire. Même dans les pays où, pendant des siècles, elles ont déployé leur activité, nous voyons aujourd'hui la vie s'organiser sans référence aux valeurs chrétiennes ; le sécularisme, c'est à dire l'absence de tout sens ultime reconnu à la vie, se répand. Les Églises ont perdu leur contact vital avec les ouvriers, les jeunes et beaucoup d'autres. Cette situation est si urgente qu'elle exige l'attention prioritaire du mouvement œcuménique. Le mouvement des migrants et des réfugiés a ramené le champ de mission à chacune de nos paroisses » (8).

Une direction est également à appuyer, dans le prolongement de l'affirmation suivante :

« Voici une première tâche pour la missiologie : réfléchir aux rapports entre mission et colonisation, entre mission et pouvoir, autant le pouvoir colonial que le pouvoir autochtone ou ce qu'il en reste. La toile de fond de cette réflexion est plus large encore. Il s'agit des rapports entre la mission et les civilisations occidentales et non occidentales (...) ».

« Voici une seconde tâche pour la missiologie : réfléchir aux rapports entre christianisme et autres religions. Faut-il les combattre et les détruire, ou faut-il au contraire les reconnaître ? Les reconnaître et les ignorer ou collaborer avec elles ? La collaboration sera-t-elle une simple cohabitation ou une recherche de dialogue ? Et dialoguer pour quoi faire : pour chercher un consensus interreligieux ou pour essayer de les évangéliser du dedans ? Autre immense champ qui s'ouvre à la missiologie » (9).

(7) Nations Unies, Objectifs de développement durable, consulté le 30 mai 2023.

(8) La mission et l'évangélisation : affirmation œcuménique, version de 1982, in Klauspeter Blaser (éd.), *Repères pour la mission chrétienne*, Cerf/Labor et Fides, 2000, p.444.

9) Jean-François Zorn, Conditions et enjeux de l'élaboration de la missiologie comme discipline théologique, *Missiologie, Histoire et Enjeux*, cahier de Mission 82, supplément (avril 1998), pp.13-14.

En partant de la missiologie, l'interculturalité donne des éclairages et apporte des réponses quant aux rapports dominants-dominés au sein de la société et aux stratégies d'intégration des minorités.

Changement de visage du christianisme

Le développement numérique du christianisme ainsi que la croissance de son dynamisme missionnaire dans les pays du Sud contraste avec la situation en Occident, où il n'exerce plus la même influence qu'auparavant. Le visage du christianisme change. L'Église est devenue mondiale et cela plaide en faveur de la prise en compte des visions du monde des chrétiens du Sud dans le développement de la théologie. Celle-ci ne peut être confinée dans une approche occidentale, malgré l'héritage de tant de siècles. Il s'agit même d'une nécessité pour les théologies occidentales selon la déclaration suivante :

« Nous sommes amenés à comprendre que toutes les théologies, y compris celles de l'Occident, ont besoin les unes des autres ; elles s'influencent, se mettent en question, s'enrichissent et se vivifient mutuellement, et cela peut avoir le gros avantage pour les théologies occidentales de les libérer de leur *captivité babylonienne* séculaire » (10).

En complémentarité, une des préoccupations principales des chrétiens du Sud est

« de prendre au sérieux les caractéristiques propres au contexte culturel et historique dans lequel [les Églises] ont à exercer leur ministère en Asie, en Afrique et en Amérique latine telles qu'elles sont toutes les trois. Ce souci implique de clarifier les conditions historiques dans lesquelles les concepts théologiques occidentaux se sont développés, en montrant leurs limites quand il s'agit de lire l'Écriture » (11).

Si l'association des dimensions missiologique et interculturelle renvoie à la vaste diversité culturelle dont le christianisme fait preuve, l'interculturalité permet de mettre un accent particulier sur une théologie *contextualisée* plutôt que sur une théologie occidentale *importée* telle quelle dans un contexte historico-culturel spécifique du Sud. L'interculturalité souligne donc l'importance d'une nouvelle approche théologique qu'il convient de développer, en étant toutefois conscients du risque d'assister à la ré-émergence d'une vision ethnocentrique qui ne verrait la foi

chrétienne qu'au travers de ses *lunettes culturelles*. Cela conduirait au développement de la théologie *interculturelle*.

Intérêt de l'approche émergente dans le système éducatif suisse

Étant donné, entre autres, les questions liées aux migrations internationales et soulevées par la diversité culturelle, la notion interculturelle dans le système scolaire fait l'objet d'une attention particulière en Suisse. Sa légitimité est, par exemple, justifiée comme suit :

« Les approches interculturelles en éducation se réfèrent aux adaptations nécessaires des systèmes éducatifs à la réalité pluriculturelle. Elles sous-tendent des efforts réciproques de compréhension et d'acceptation entre les individus, les groupes et les pays. Elles supposent une conception dynamique de la culture. Toutes les cultures font l'objet d'évolutions internes et d'influences externes » (12).

Cette ouverture du système scolaire à la diversité culturelle se développe selon des spécificités cantonales dues à la politique éducative décentralisée du pays. En Suisse romande, la notion d'interculturalité est, entre autres, intégrée dans les champs de la Faculté de psychologie (13) et des sciences de l'éducation à l'Université de Genève, et de la Haute École spécialisée pour la Suisse occidentale (14). La notion d'interculturalité s'inscrit ainsi dans l'évolution du système éducatif suisse. Elle a également sa place à la HET-PRO dans une perspective

(10) David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Hahol/Karhala/Labor et Fides, 1995, p.610.
(11) Samuel Escobar, *La mission à l'heure de la mondialisation du christianisme*, Farel, 2006, p.151.

(12) Abdeljalil Akkari, [Introduction aux approches interculturelles en éducation](#), *Carnets des sciences de l'éducation*, Université de Genève, 2016, p.14.

(13) [Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation](#), consulté le 30 mai 2023.

(14) [Haute École spécialisée pour la Suisse occidentale](#), consulté le 30 mai 2023.



(photo HET-PRO).

La notion d'interculturalité s'inscrit ainsi dans l'évolution du système éducatif suisse. Elle a également sa place à la HET-PRO dans une perspective chrétienne, non par opportunisme, mais du fait de la prise en considération de l'importance de développer une approche au service des Églises et de la société.

chrétienne, non par opportunisme, mais du fait de la prise en considération de l'importance de développer une approche au service des Églises et de la société. Ainsi, les étudiants sont rendus attentifs aux différentes cultures en rapport avec une culture locale de référence, sans qu'il soit question pour eux de renier leur propre identité culturelle. La démarche consiste à valoriser la diversité culturelle avec ses richesses et ses défis, malgré les questions dérangeantes qu'elle pose. Dans le cadre de la HET-PRO, il est

« à noter que l'on se réfère surtout à la culture en tant qu'un ensemble d'éléments permettant d'identifier un regroupement sociologique d'individus selon l'origine ethnique et la langue et non selon l'appartenance ecclésiastique ou la génération, même si ceux-ci font évidemment partie, comme d'autres, des critères de définition de la culture » (15).

Champs d'application de la discipline missiologie et interculturalité

Cursus

Missiologie et interculturalité est une discipline rattachée à l'orientation *service et mission interculturels* dans le cursus en *théologie appliquée* ainsi qu'à la spécialisation *interculturalité* dans le cursus *théologie et société*, selon les tableaux ci-contre.

Domaines de recherche

La HET-PRO s'engage en faveur de

« la croissance d'une pensée chrétienne, l'approfondissement d'une spiritualité personnelle et communautaire et le développement d'une pratique ecclésiale pertinente face aux besoins de l'Église et de la société » (17).

Cette visée est intégrée à l'enseignement en *missiologie et interculturalité* tout en tenant compte des *lunettes culturelles* de tout acteur, même lorsque celui-ci se considère neutre ou objectif, sans pour autant faire l'économie de recherches empiriques. Elle s'applique dans les domaines de recherche suivants (qui peuvent s'articuler les uns aux autres) : missiologie biblique et théologique, missiologie historique, stratégies de la mission, mission dans la post-chrétienté et la postmodernité, mission et cultures, mission et religions non-chrétiennes, Églises missionnelles et issues de la migration,

Domaines et disciplines		
Bible	Théologie	Leadership et Interculturalité
Ancien Testament Nouveau Testament	Histoire du christianisme Théologie systématique Éthique	Théologie pratique et spiritualité Missiologie et interculturalité Formation pratique

Certificat en théologie appliquée (C.ThA) 60 ECTS		
Bachelor of Arts en Théologie Appliquée (C.ThA + 2 ans) 180 ECTS (16)		
Orientations		
Enseignements bibliques et théologiques	Leadership et accompagnement en Église	Service et mission interculturels
Enseignement systématique des disciplines théologiques et bibliques	Connaissances théologiques et bibliques et compétences pratiques de leadership	Pertinence dynamique de l'Évangile, au sein d'une société hétérogène
Master of Arts en théologie appliquée 90 ECTS (16)		
Approfondir ses compétences théologiques pour faire face à des enjeux et thématiques complexes dans une perspective interdisciplinaire et professionnalisante		

Certificat Théologie et société	
Certificat de base <i>Fondements en Culture biblique et chrétienne</i> 30 ECTS, 1 semestre Acquérir les notions de base	
Certificat de base avec spécialisation travail séculier 60 ECTS, 1 an	Certificat de base avec Spécialisation interculturalité 60 ECTS, 1 an
Articuler la foi chrétienne et travail quotidien	Servir Dieu dans un contexte aux défis et enjeux interculturels

(15) Nirine Jonah (éd.), *L'Église à la croisée des cultures*, édition HET-PRO, 2020, p.7.

(16) Sous réserve de l'accréditation de la Confédération Suisse.

(17) [HET-PRO formation](#), consulté le 30 mai 2023.

vocation missionnaire. L'interculturalité est globalement intégrée dans les différents domaines missiologiques, pour prévenir l'ethnocentrisme et promouvoir la diversité et la pluralité culturelles.

Cours

Les cours en missiologie et interculturalité sont répartis entre les cours communs pour les trois orientations, les cours à option pour les trois orientations et les cours spécifiques pour l'orientation *service et mission interculturels*. Voici une liste non exhaustive des cours : introduction à la missiologie ; anthropologie culturelle et ethnologie ; religions populaires ; islam ; religions orientales ; judaïsme ; sociologie des religions ; dialogue interreligieux ; nouvelles spiritualités ; théologie de la mission ; mission dans la sécularisation ; apologétique ; approches du témoignage chrétien ; communication interculturelle de l'Évangile ; croissance d'Églises. Ces cours peuvent être regroupés autour des thèmes suivants : fondements bibliques et théologiques ; perspective historique ; perspective culturelle ; perspective religieuse ; perspective stratégique. Leur point commun est de donner des outils à la fois théoriques et pratiques pour une prise en compte des réalités sociales, culturelles et religieuses des sociétés, en vue de rechercher la pertinence dynamique de l'Évangile. Leurs différences se situent au niveau de l'accent mis sur l'un ou/et l'autre de (s) point(s) suivant(s) : action du Dieu trinitaire dans l'histoire et le monde, analyse culturelle ou religieuse des sociétés et visions du monde, action des Églises ou des chrétiens en faveur des sociétés. Si la missiologie couvre l'ensemble des accents, l'interculturalité est impliquée notamment au niveau de l'action humaine référant à l'interaction entre les références bibliques, la culture ou religion du communicateur, et la culture ou religion du public cible.

Conclusion

L'association entre missiologie et interculturalité est perçue positivement en raison de son arrière-plan théologique. Celui-ci permet d'articuler les deux entités. La missiologie est le facteur englobant. L'interculturalité en est un sujet spécifique dont l'étude permet l'évaluation de la culture. Cette association est intégrée au sein de la théologie appliquée dans laquelle le rapport entre théorie et pratique est mis à profit

pour développer des compétences au service des Églises et des sociétés. Par sa contribution au sein de la discipline, l'interculturalité précise les dimensions culturelles et se concentre sur le croisement des cultures selon une approche théologique. Cette association est pertinente dans une perspective théologique contemporaine : elle tient compte en effet des défis liés à l'intégration des minorités en Suisse, de la globalisation du christianisme et des raisons propres à l'émergence de l'interculturalité dans le système éducatif suisse. À la HET-PRO, elle est conçue comme une discipline intitulée *missiologie et interculturalité*, les deux entités figurant selon un ordre de priorité.

En résumé, l'interculturalité est un choix académique qui, malgré l'emploi du néologisme missionnel, ne relève pas d'une réticence relative à la question de la mission. Elle se trouve en articulation avec la missiologie au sein de la théologie appliquée, et ce dans une nouvelle perspective théologique. Elle s'enracine dans la missiologie et l'enrichit par la spécificité qu'elle véhicule en mettant un *zoom* sur le croisement des cultures dans une société hétérogène, selon la vision de la HET-PRO exprimée ainsi : « *Unis par l'Évangile, formons la personne, construisons l'Église et servons la société* » (18).

(18) Brochure de présentation de la HET-PRO, p.4.

L'association entre missiologie et interculturalité est perçue positivement en raison de son arrière-plan théologique. Celui-ci permet d'articuler les deux entités. (...) Cette association est intégrée au sein de la théologie appliquée dans laquelle le rapport entre théorie et pratique est mis à profit pour développer des compétences au service des Églises et des sociétés.

En avril 2024 à la Het-Pro : découverte du repas de la Pâque juive (photo Het-Pro).



L'interculturalité en Église, enjeu missiologique des prochaines années

Nicolas Monnier*

* Nicolas Monnier est pasteur de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud (EERV) en Suisse. Il est aussi depuis 2015 directeur de DM, le service des Églises protestantes romandes pour des projets de mission, de formation et de développement communautaire en partenariat avec des Églises du Sud.

Depuis un certain nombre d'années, DM a comme objectif de placer le fait interculturel au cœur de l'agenda de la mission des Églises réformées de Suisse. Cet article vise en conséquence un double objectif : dans un premier temps, faire état des différentes initiatives prises ces dernières années et, dans un deuxième temps, les situer à l'aune de la problématique missiologique.

Une prise de conscience suivie de plusieurs initiatives

Le constat d'un développement sans précédent, sur le territoire suisse, de communautés chrétiennes issues de la migration (1), a été, à DM, à l'origine d'une prise de conscience.

Tout d'abord, à partir de 2016, dans le cadre des formations proposées par DM aux futurs envoyés, des journées d'*immersion* ont été organisées au sein de différentes communautés par exemple malgache, chinoise ou encore latino-américaine.

Cette même année, en collaboration avec la Communauté d'Églises en mission (Cevaa), DM a mis sur pied un colloque régional d'une semaine (2) avec, comme priorité, le partage d'expériences vécues en Europe en lien avec cette prise en compte du facteur culturel au sein de la vie ecclésiale. Pour ce faire, il est apparu clairement que l'Église évangélique vaudoise en Italie avait été pionnière en la matière via notamment ses deux projets : *Essere chiesa insieme* (Être Église Ensemble) et le LINFA (Laboratoire interculturel de formation et d'accueil). Du côté français, nous avons également pu bénéficier d'une présentation du projet *Mosaïc* de la Fédération protestante de France (FPF).

À la suite de cette rencontre, émerge très vite l'idée que cette compétence reconnue de DM en matière d'interculturalité doit pouvoir être proposée plus largement aux Églises en Suisse. La demande formulée en 2017 par l'Église protestante de Genève (EPG) à la Cevaa, avec l'appui de DM, en faveur d'un envoyé du Sud, sera le véritable déclencheur de cet élargissement. Par cette volonté à la fois d'une Église et de DM d'accueillir en Suisse, pour plusieurs années, un envoyé d'une Église du Sud, sera créé le ministère du pasteur togolais Espoir Adadzi. Un des axes de ce ministère sera de soutenir et d'accompagner l'EPG dans cette ouverture souhaitée à d'autres communautés issues de la migration. Du côté de DM, il s'agira alors de créer les conditions pour que le pasteur Espoir Adadzi puisse témoigner de cette expérience genevoise auprès des autres Églises réformées de Suisse francophone. Pour les personnes intéressées par cette expérience pionnière, je ne peux que vous recommander son livre *Interculturalité en Église : Témoignage et propositions d'un envoyé du Sud* (3).

En octobre 2018, la HET-PRO (4) organise à son tour une journée missiologique sur le thème de *L'Église à la croisée des cultures*. Ce colloque a fait l'objet d'une publication (5).

En janvier 2019, ce que nous appelons à DM le *dimanche missionnaire* sera consacré spécifiquement à ce défi que pose l'Évangile, à savoir celui d'une vie communautaire qui prend en compte la diversité culturelle (6).

Dans la même dynamique et tout en franchissant un palier supplémentaire, un groupe de personnes, conscientes des enjeux et des potentialités que représente l'interculturalité en Église et œuvrant au sein de différentes institu-

tions, se rassemble dès 2019 pour lancer un cours intitulé *Formation en théologie interculturelle*. Les objectifs sont les suivants :

- encourager une réflexion éclairée sur des sujets de théologie interculturelle et œcuménique ;
- accroître les possibilités de rencontres œcuméniques en mettant en réseau les paroissiens autochtones avec ceux d'origine migratoire ;
- offrir un espace de réflexion académique pour renforcer les capacités interculturelles.

À l'heure actuelle, la deuxième volée de quatorze participants vient de clore ses huit modules de formation et la troisième édition 2023-2024 se prépare déjà. Un point à relever est l'intérêt croissant des institutions pour cette formation. Il peut être intéressant et significatif de les mentionner : Institut œcuménique de Bossey, Office protestant de la formation (OPF), Témoigner ensemble à Genève (TEAG), Défap, Cevaa, IPT et DM. Alors que de telles formations existent déjà dans les pays anglophones et germanophones, il est à noter qu'il s'agit là de la première formation en théologie interculturelle proposée dans le contexte francophone. L'étape suivante, encore en chantier et pour laquelle DM sera même l'initiateur via sa commission missiologique, est tout le travail de plaidoyer auprès des Eglises afin que, dans leur dialogue avec les facultés de théologie de Lausanne et de Genève, soit envisagé la création d'un cours en missiologie ou théologie intercul-

turelle. La Conférence des Églises romandes, laquelle représente l'instance de dialogue avec ces facultés, a maintenant mis à l'agenda cette question et des discussions sont en cours actuellement.

DM pourrait également jouer sa partition dans un avenir proche pour une autre question qui se posera : celles des voies de recrutement, étant donnée la conjonction d'une pénurie de ministres dans nos Églises de Suisse et du fait que l'évangélisation retrouve une certaine actualité et pertinence. Or, parmi ces voies, et il ne faut pas se le cacher, il y a le recrutement de ministres issus des Églises du Sud. Si ce scénario venait à se réaliser, il y a de fortes chances pour que les Églises mandatent DM pour accompagner l'arrivée croissante de telles forces ministérielles. Les premiers indices sont d'ailleurs déjà perceptibles.

Cette première partie démontre par les faits l'orientation et les engagements clairs de DM sur toute cette problématique de l'interculturalité en Église. Mais quels sont les fondements missiologiques sous-jacents à ce positionnement de DM ? A quel impératif répond-il ?

La prière sacerdotale (Jean 17), un envoi dans le monde

Comme souvent, et à l'image de ce que nous venons de décrire, ce sont la réalité et les solli-

(6) Voir [Christ au cœur de nos diversités](#), une réflexion biblique et une proposition de culte clef en main par Espoir Adadzi.

Un groupe de personnes, conscientes des enjeux et des potentialités que représente l'interculturalité en Église et œuvrant au sein de différentes institutions, se rassemble dès 2019 pour lancer un cours intitulé



Le manuel de l'animation théologique de la Cevaa.

(7) Jean 17, versets 3, 8, 18, 21 et 23.

L'horizon de la communauté chrétienne n'est pas un entre soi qui confine au repli sur soi mais bien le monde, dans toute sa complexité, diversité et potentialité.

citations du terrain qui nous interpellent et nous invitent à nous repositionner en permanence. Dans le cadre d'une relecture *a posteriori* de tous ces épisodes, il est bon de s'attarder quelque peu sur leurs fondements biblico-théologiques. Un texte en particulier nous servira de grille d'interprétation. Cette prière dite sacerdotale est un texte de nature éminemment missionnaire. L'objectif principal pour l'évangéliste Jean peut se résumer ainsi : il s'agit de se donner toutes les chances pour que, au final, le monde croie que Jésus est l'envoyé du Père. En effet, cet impératif que Jésus soit reconnu comme l'envoyé revient à cinq reprises dans le chapitre (7).

Cela a commencé avec le premier cercle des disciples : ces derniers sont des hommes et des femmes qui ont reconnu cette identité d'envoyé de Jésus : « *ils ont véritablement connu que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé* » (Jn 17, 8). Être disciple de Jésus Christ peut se résumer à cette conviction apparemment simple. C'est à cela qu'on les reconnaît. C'est là le cœur de leur confession.

Or, de même que Jésus a été envoyé dans le monde, à son tour, il envoie ses disciples dans le monde : « *Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde* » (v. 18). Et, toujours dans une même continuité, avec la même mission : que le monde sache que Jésus est l'envoyé du Père. Le monde (*kosmos* dans

le texte grec) est par conséquent pour Jean l'horizon de la mission de l'Église ou, plus précisément, une prise en compte de la totalité de l'univers créé. Imaginez-vous que l'évangéliste mentionne, dans ce seul chapitre, 17 fois le terme de *kosmos*. L'horizon de la communauté chrétienne n'est pas un entre soi qui confine au repli sur soi mais bien le monde, dans toute sa complexité, diversité et potentialité.

Pour accomplir cette mission, il faut dès lors mettre toutes les chances de son côté. Et pour Jésus, il n'y a qu'un seul chemin : que celles et ceux qui croient qu'il est l'envoyé du Père, vivent une profonde communion autant avec Dieu que les uns avec les autres. *A contrario*, toute division et tout esprit séparatiste ne peuvent que desservir la cause, ne peuvent que décrédibiliser aux yeux du monde le message central. Le verset 21 parachève cette conviction de l'évangéliste selon laquelle l'esprit de communion (en Dieu, entre les disciples, entre les disciples et Dieu) et la mission dans le monde sont intrinsèquement reliés et représentent les deux faces d'une même pièce :

« que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. »

L'esprit de fraternité entre chrétiens, en particulier celui qui résulte de la reconnaissance mu-

Étudiants lors de la session de formation à la théologie interculturelle à l'Institut œcuménique de Bossey (photo Gloria Koymans/COE).



tuelle et du rassemblement de croyants façon-
nés par des cultures différentes, est ainsi, en
soi, un témoignage au monde. Il ne s'agit pas
en effet de faire de l'interculturalité en Église
comme s'il s'agissait d'une coquetterie à la
mode. Mais il s'agit de la promouvoir, de la vivre
et de l'accompagner parce qu'il en va tout sim-
plement d'une exigence de l'Évangile. Ce té-
moignage d'union est évangélisateur par nature
car il porte en son cœur la révélation que Jésus,
le Christ, est l'envoyé du Père.

À la lumière de Jean 17, je comprends mieux le
choc qu'a représenté la première fois où j'ai lu
cette citation dans le fameux livre du missio-
logue sud-africain David Bosch : « *Onze heures
le dimanche matin, l'heure la plus ségrégation-
niste d'Amérique* » (8). Il y a là quelque chose
de choquant et de profondément anti-
évangélique. Mais chez nous, dans notre propre
contexte, qu'en est-il ? Sans aller jusqu'aux
États-Unis, une telle affirmation est-elle un mi-
roir correct, approximatif ou infidèle de nos
propres communautés ? À l'heure de la mondia-
lisation des échanges, notre Église, par sa com-
position et la richesse des expressions de la foi,
est-elle le reflet de cette rencontre, en Christ, de
toutes les nations ? Quelle place accordons-
nous lors de nos cultes, dans nos liturgies, nos
groupes de prières, nos groupes musicaux, nos
organes dirigeants au frère et à la sœur en
Christ originaires d'Afrique, d'Amérique Latine,
d'Asie, du Moyen-Orient ou d'une des îles du

Pacifique ? Notre communauté annonce-t-elle,
en avant-garde, une communauté réconciliée
en Celui qui, tout en valorisant nos différences,
les relativise tout autant ? L'Église, tout impar-
faite qu'elle soit, vit d'une vision fondamentale ;
cette dernière agit comme un aimant et nous
contraint à sortir de nos zones de confort. Cette
vision est comme un horizon indépassable et
trouve sa quintessence dans la citation sui-
vante : « *Que tous soient un ... afin que le
monde croie* ». (Jn 17,21)

Ces prochaines années, nos Églises réformées
de Suisse sauront-elles trouver les forces ca-
pables de prendre cette question à bras le
corps ? Seront-elles habitées par la conviction
que se joue précisément là un des terrains mis-
siologiques à venir ?

DM tente de jouer sa partition mais il est clair
qu'au final, ce sont les Églises, à tous les ni-
veaux, qui sont appelées à être le véritable mo-
teur du changement.

(8) David Bosch,
*Dynamique de la
mission chrétienne*,
Halo/Karthala/Labor
et Fides, 1995.

**Quelle place
accordons-nous
lors de nos
cultes, dans
nos liturgies,
nos groupes
de prières,
nos groupes
musicaux,
nos organes
dirigeants
au frère
et à la sœur
en Christ
originaires
d'Afrique,
d'Amérique
Latine, d'Asie,
du Moyen-
Orient ou
d'une des îles
du Pacifique ?**

Témoigner
ensemble
à Genève (photo
TEAG).



Théorie et pratique de la théologie interculturelle

Marc Frédéric Muller, Michel Durussel, David Michel*

* David Michel est docteur en théologie et chercheur indépendant à Chicago.

Intercultural Theology

Henning Wrogemann

Henning Wrogemann, professeur en sciences religieuses et en théologie interculturelle à la faculté de théologie protestante de Wuppertal, a publié une œuvre en trois volumes qui fait référence : *Lehrbuch interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* (1). Cette première édition publiée en allemand, entre 2012 et 2015, a été suivie d'une traduction en anglais parue sous le titre *Intercultural Theology*, entre 2016 et 2019. Il semble qu'aucune recension de ces trois volumes n'ait été publiée en français. Son intérêt pour les lecteurs du *Cahier d'Études missiologiques et interculturelles* est à souligner dans la mesure où un large spectre de questions théologiques, herméneutiques et méthodologiques contemporaines y est abordé.

Sous l'intitulé général *Théologie interculturelle*, Wrogemann regroupe de nombreux domaines d'étude :

- 1) la diversité des expressions chrétiennes selon les contextes culturels (et non seulement selon des critères confessionnels) ;
- 2) la théologie de la mission (entendue comme les fondements de la propagation du christianisme) ;
- 3/ les sciences religieuses (connaissance descriptive des phénomènes religieux) ;
- 4) la missiologie (comme approche critique de l'histoire du témoignage chrétien à travers les siècles) ;
- 5) la théologie des religions (c'est à dire la compréhension chrétienne des autres traditions spirituelles et de la diversité religieuse).

Dans le contexte de la mondialisation et de l'essor du christianisme en dehors de l'espace occidental, ces trois volumes sont conçus comme un manuel (*Lehrbuch*) à l'intention d'étudiants en théologie. Chaque volume propose une entrée spécifique et peut être lu indépendamment des autres. Tout en intégrant la missiologie et

les sciences religieuses, cette trilogie pose les bases de la théologie interculturelle qui apparaît comme un cinquième champ de la formation théologique à côté des matières bibliques, historiques, systématiques et pratiques. La richesse impressionnante des thèmes et problématiques abordés rend difficile une présentation succincte de ces quelques mille cinq-cents pages. Essayons néanmoins d'en donner un aperçu, au moins partiel.

Le premier volume porte sur l'herméneutique interculturelle et aborde les théologies contextuelles en tension avec le défi de la cohésion œcuménique. Pour Wrogemann, il faut d'abord être conscient de la diversité chrétienne, grâce à une approche descriptive (présentation de cas concrets), avant de parler du christianisme comme d'une religion globale avec une visée plus normative. Il recourt à une expression qui combine les deux en parlant de « *théologie interculturelle / études missiologiques* » (« *discipline of intercultural theology/mission studies* »). La question méthodologique est donc essentielle pour entrer dans la complexité du monde religieux et du christianisme lui-même, constatant que dans l'enseignement académique, la pluralité culturelle n'est que rarement prise en compte.

Wrogemann prend en compte l'histoire de l'herméneutique qui a partie liée aussi avec une histoire des interprétations du christianisme pour mesurer l'importance de la culture dans les processus interprétatifs. L'influence d'un milieu sur l'expression chrétienne est manifeste à travers la diversité des traditions et des pratiques sur tous les continents. Or, la notion de culture elle-même doit être déconstruite, tant les enjeux de pouvoir sont omniprésents dans les réalités désignées par ce terme : la culture est un objet de manipulations, d'identification et de différenciation dans des contextes de rapports de force. L'histoire des entreprises missionnaires témoigne d'une diversité de conceptions dans le regard porté sur les cultures. Différents modèles ont marqué la vision et l'action des missionnaires ; l'implantation du christianisme a pu signifier

(1) Trois volumes en 2012 (1 *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, 410 pages), 2013 (2 *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, 482 pages) et 2015 (3 *Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuan-satz*, 475 pages), Gütersloher Verlags-haus (Lehrbuch Inter-kulturelle Theologie/ Missionwissenschaft).

1) une prétention à remplacer la culture ancestrale par celle des missionnaires (exemple de l'évangélisation du Nouveau Monde) ;

2) une certaine indifférence envers les traits spécifiques d'une culture, comme ce fut le cas des Herrnhuter (Frères moraves) peu enclins à exercer une influence sur la société globale ;

3) une visée civilisatrice par un anoblissement des cultures évangélisées, typique au 19^e siècle, notamment en Asie du Sud-Est ;

4) un objectif d'indigénisation de l'Évangile dans des petites sociétés, à très forte cohésion, où l'esprit communautaire doit être valorisé, parce que lié à l'ordre de la Création ;

5) une action missionnaire qui renonce à toute maîtrise et qui laisse une culture s'appropriier l'Évangile.

La missiologie, aux prises avec les cultures, a beaucoup travaillé sur les conditions de transmission et d'appropriation de la foi chrétienne. Cette réflexion a été portée par des notions débattues comme celles d'inculturation, d'accommodation, d'indigénisation, de contextualisation ou d'interculturalité. L'identité chrétienne s'avère difficile à définir dans la tension entre des conceptions puristes ou syncrétistes. Les variations interprétatives de la Bible et de l'Évangile renvoient à un débat sur l'unité de l'Église ou sur les méthodes herméneutiques. Il appartient à la théologie interculturelle de poursuivre l'étude d'un christianisme global en tension avec un christianisme local et singulier.

Le **second volume** aborde les *Théologies de la mission* en approchant la diversité contextuelle des missions chrétiennes à travers le monde, dans les formes multiples de témoignage ou de proclamation.

Comment justifier la mission chrétienne ? Quelles formes prend-elle ? Quelle vision détermine sa structure ? Dans l'opinion, le mot *mission* revêt deux significations très différentes : d'un côté, on parle de programmes humanitaires assurément désirables, répondant aux besoins fondamentaux ; de l'autre, on désigne les entreprises religieuses – pas uniquement chrétiennes – qui suscitent suspicion et crainte de manipulation ou d'abus. Pour la société en général se pose la question des conditions de la mission, plus exactement de sa légitimité, dans un contexte de déclin des Églises anciennes et

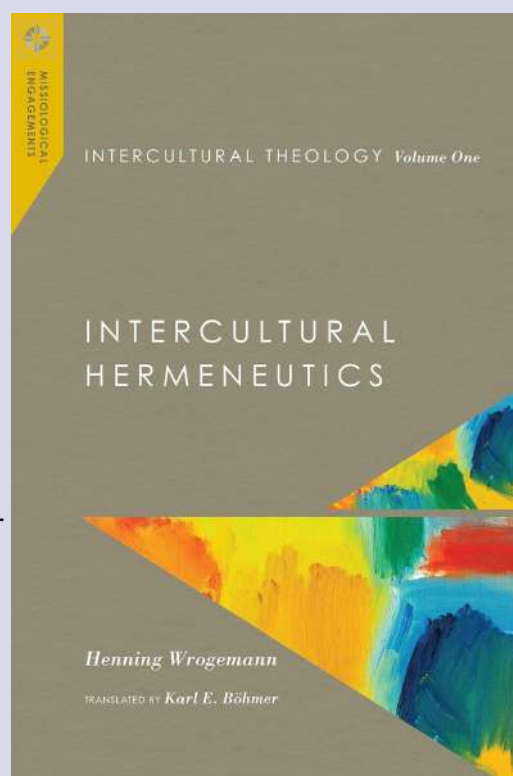
de croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes.

Il n'y a jamais eu autant de missionnaires chrétiens dans l'histoire qu'aujourd'hui, mais avec des modes d'action très divers. Il est nécessaire de faire connaître cette diversité pour déconstruire les stéréotypes sur la mission, particulièrement véhiculés en Europe.

Méthodologiquement, les théologies de la mission ne sont pas exclusivement sous forme écrites : elles se trouvent à la fois dans les traités de missiologie, mais aussi dans des textes *non-écrits* qui renvoient à des expériences ou à des spiritualités, dans des formes de témoignage et d'actions ou encore dans des manières de concevoir l'organisation de l'entreprise missionnaire. La conception de la mission n'est pas toujours portée par une théorie.

L'objectif établi de cet ouvrage est de montrer tout le spectre des différentes théologies de la mission pour en montrer la complexité. Si le mot *mission* renvoie à des initiatives transformatrices, alors il faut considérer la diversité des effets et des phénomènes produits, avec leurs contextes, leurs justifications et leurs limites. Wrogemann brosse un tableau général de l'histoire des missions, de l'enseignement missiologique en milieu académique et des discussions sur l'action missionnaire dans les grandes institutions ou conférences internationales. Des exemples nombreux sont présentés pour montrer la diversité des conceptions missionnaires selon les aires géographiques ou les milieux confessionnels. Le plus souvent, les entreprises missionnaires sont au cœur d'enjeux sociétaux que l'auteur passe en revue : contexte colonial ou post-colonial, confrontation à des régimes autoritaires, quête

Downers Grove (Illinois), IVP Academic (Missiological Engagements), traduction de Karl E. Böhmer, 3 volumes, 2016 (1 Intercultural Hermeneutics, 457 pages, 45 \$, ISBN 978-0-83085-097-6).

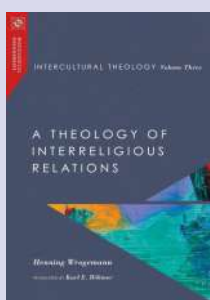




2018 (2 Theologies of Mission, 475 pages, 45 \$, ISBN 978-0-83085-098-3).

d'émancipation, opposition entre riches et pauvres avec une recherche de justice, lutte contre les puissances démoniaques, les questions liées à la sexualité et aux genres, conversion et prosélytisme. Ce sont autant de sujets qui font l'objet de vives controverses. L'auteur entre dans le débat en relevant que beaucoup de perspectives missionnaires sont ecclésiocentrées. Il s'en démarque et pense impératif de promouvoir une conception excentrée, comme l'est une vision doxologique de la mission : la glorification de Dieu est une clef pour surmonter la situation de *burn out* du christianisme en Europe ; elle aussi utile pour ne pas céder à une idéologie du succès et de la puissance. Comme le montrent de multiples passages du Nouveau Testament, l'exaltation du nom de Jésus est au cœur du témoignage apostolique.

Le **troisième volume**, intitulé *Théologie des relations interreligieuses*, se veut une alternative aux traditionnelles théologies des religions, en approfondissant la dimension relationnelle dans les dialogues interreligieux. Quels sont les facteurs déterminants dans ces relations ? La pluralité religieuse étant un fait largement globalisé, comment comprendre les relations entre religions sans renoncer à sa foi ?



2019 (3 A Theology of Interreligious Relations, 528 pages, 45 \$, ISBN 978-0-83085-099-0).

Trois tendances ont caractérisé les différentes théologies des religions : l'exclusivisme, l'inclusivisme et le relativisme ; or, ces modèles ont commencé à être critiqués au début du 21^e siècle en raison de leur caractère trop simplificateur, ne prenant pas en compte la complexité des sujets ou des enjeux. La théologie comparée est une proposition nouvelle pour sortir des impasses des trois modèles antérieurs, mais on peut se demander si elle permet vraiment de mieux connaître les autres spiritualités.

Pour renouveler la démarche euristique, Wrogemann synthétise quelques problématiques fondamentales de ce champ d'étude :

- 1) La question épistémologique : est-ce qu'une base trans-religieuse pour établir des comparaisons existe ?
- 2) La question herméneutique : peut-on avoir un concept modèle de la religion qui puisse s'appliquer en ayant le moins de préjugés possibles ?

3) La question sotériologique : peut-on penser que les sujets de la vérité, de la révélation et du salut sont aussi présents dans les autres religions ?

4) La question théologique : que signifie, pour notre image de Dieu et notre définition de l'ultime, l'existence de personnes adhérant à d'autres religions avec d'autres convictions ?

5) La question éthique : sur quelle base peut-on respecter les autres et les aborder de façon coopérative ?

6) La question socio-politique : est-il possible d'avoir un modèle religieux qui promeuve la valeur de notre tradition sans porter atteinte à la liberté de ceux qui ont une autre vision religieuse ?

Après avoir passé en revue différentes approches chrétiennes sur les religions, ainsi que des compréhensions analogues au sein de l'islam ou du bouddhisme, l'auteur défend une nouvelle perspective qui tient compte de la singularité des autres traditions sans les observer à partir des concepts de la théologie chrétienne, tels que la création, le salut ou l'eschatologie. Wrogemann conteste la prétention de connaître une autre religion par empathie ; c'est méthodologiquement douteux car il s'agirait de valider une religion idéalisée. Il est nécessaire de prendre en compte les contextes de dialogue avec les enjeux de pouvoir, les contextes de rivalités, et ne pas céder à une approche quiétiste souvent présente dans les théologies des religions. Celles-ci tendent à essentialiser les autres, quand il serait préférable de considérer les contextes, les identités complexes. En revanche, une théologie des relations interreligieuses portera son attention sur la conditionnalité des discours en considérant notamment les acteurs, les motivations, les lieux, les rapports de force. Au lieu de se concentrer sur les aspects cognitifs, il faut déplacer l'attention sur les médias (ritualité, dimension publique, éléments symboliques dans l'espace), les modes d'action (corporité de la vie religieuse), les contextes avec leurs frontières, limites ou interdits et les acteurs dans la complexité des interactions sociales. Une approche pluridisciplinaire est nécessaire. Des éléments plus descriptifs (socio-anthropologiques) doivent permettre d'apporter des correctifs critiques aux approches normatives.

Les recensions de la publication de Wrogemann saluent en général la maîtrise et l'envergure du

propos, ainsi que son utilité pour la réflexion théologique occidentale. Celle-ci peine non seulement à penser la complexité du christianisme, en lien avec ses milieux d'expression singuliers, mais également à reconnaître la pluralité culturelle des Églises sur tous les continents afin d'en recueillir les richesses.

Par ailleurs, l'examen critique des trois volumes suscite également certaines réserves ou mettent en avant des insuffisances. Ainsi, Jean-Georges Gantenbein regrette que la perspective générale de Wrogemann reste profondément marquée par l'idée que la mission serait toujours *ad extra*, tournée vers des mondes non-chrétiens pour ainsi dire exotiques. Il serait pourtant nécessaire de penser aussi la mission chrétienne *ad intra*, c'est à dire au sein d'un même espace culturel.

Graham Joseph Hill ou Lary Caldwell jugent cette publication très marquée par la culture allemande. L'épaisseur des trois volumes rend l'œuvre peu abordable. Ce dernier regrette aussi l'absence de référence à des théologiens non-européens, une critique également reprise par Allan Varghese.

Pour Reinhold Bernhardt, la question de la tension entre l'universalisme du salut et la singularité d'une voie de salut en Christ n'est pas vraiment traitée. Rudolf von Sinner constate quant à lui qu'il faudrait encore aborder la problématique de la tension entre contextualité et universalité. (M.F.M.)

Interculturalité en Église : témoignage et propositions d'un envoyé du Sud

Espoir Adadzi

C'est en 2017 qu'Espoir Adadzi, pasteur togolais, a été engagé, via la Communauté d'Églises en mission (Cevaa), comme ministre de l'Église protestante de Genève pour ouvrir celle-ci à l'interculturalité et lui offrir un regard extérieur « *d'observateur participant* ». Ce petit livre est le reflet de cette expérience d'un envoyé du Sud dans une Église du Nord.

La première partie de l'ouvrage raconte comment Espoir Adadzi a affronté le choc culturel de son arrivée en Suisse et y a peu à peu trou-

vé ses marques dans sa vie privée comme dans l'exercice de son ministère. La seconde partie aborde les enjeux de l'interculturalité et de la multiculturalité en Église. En troisième lieu c'est le regard porté par l'auteur sur des questions sensibles telles que le divorce, le suicide assisté, l'orientation sexuelle, ainsi que sur les ministères de prière qui retient l'attention du lecteur. La dernière partie évoque les perspectives ouvertes par cette expérience aussi bien pour l'Église d'accueil que pour l'Église d'envoi. Le livre se termine par plusieurs annexes en forme de propositions liturgiques pour des célébrations à dimension interculturelle.

Le sous-titre donne le ton du livre : dans une forme enlevée et vivante, il s'agit d'un témoignage qui s'inscrit dans un contexte bien défini ; le lecteur se trouve plongé dans la situation particulière de l'Église protestante de Genève, avec quelques ouvertures sur d'autres Églises réformées de Suisse francophone. Les réflexions portées à partir de ce point de vue très situé n'en rejoignent pas moins des préoccupations touchant un lectorat bien plus large ; Espoir Adadzi aborde celles-ci dans une tension constante entre sa culture d'origine et les découvertes qu'il fait tout au long de son parcours dans la cité de Calvin. L'intérêt de son témoignage vient de la capillarité qui se perçoit entre l'homme, le père de famille et le pasteur qu'il a été au Togo et celui qu'il est en train de devenir au contact des réalités de la vie genevoise.

Lausanne, OPEC, préface d'Elisabeth Parmentier, 2021, 143 pages, 16,65 SFr, ISBN 978-2-940508-69-3.

Son point de vue d'« *observateur participant* » lui permet d'avoir un regard critique sur son environnement, un regard qui reste toujours bienveillant, prêt à s'émerveiller ou à s'interroger sur les réalités ecclésiales ou sociétales qu'il découvre au bout du lac Léman. Il valorise les béné-



fices que l'Église genevoise de souche d'une part, les Églises nouvellement établies dans la cité d'autre part peuvent tirer d'un rapprochement et de collaborations plus régulières. Dans sa conclusion il déclare : « *Il convient de retenir que seule l'ouverture mutuelle peut permettre un affranchissement des replis identitaires et des séquestrations religieuses* ». Les difficultés de ce chemin à la rencontre les uns des autres ne sont pas passées sous silence, mais, à suivre Espoir Adadzi, il vaut la peine de s'y engager, car il contribuera à redynamiser les Églises d'Europe occidentale et à ouvrir davantage les Églises d'Afrique au pluralisme.

Par ailleurs, le lecteur trouvera dans ce livre des exemples concrets et des conseils pour organiser et vivre des événements à dimension intercultu(r)elle ; il découvrira notamment des cérémonies auxquelles les sociétés du Nord ne sont pas habituées : cérémonies de présentation du nouveau-né, de veuvage, de sortie de prison, de veillée funèbre, de départ à la retraite.

Finalement un livre qui offre un certain décentrement dans la vie ecclésiale pour mieux s'ouvrir à l'autre. (M.D.)

Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique

Sophie Bava, Jean Koulagna, Seydi Diamil Niane (dir.)

L'ouvrage rassemble les contributions à un colloque organisé par l'Institut œcuménique Al Mowafaqa de Rabat en novembre 2019. Elles exposent la façon dont le religieux a pu évoluer au sein de quelques pays africains et de quelle manière il a contribué à la transformation des sociétés. Cette approche prend le contre-pied d'une conception essentialiste, omniprésente dans les discours dominants chaque fois que les questions religieuses sont abordées, avec la tendance à occulter la complexité religieuse.

Une première partie présente quelques repères sur l'histoire des monothéismes en Afrique. Nathanaël Yaovi Soédé (prêtre et théologien béninois) montre que durant l'époque coloniale, on a abusivement qualifié d'idolâtre la ritualité autour des ancêtres ou les récits sur les esprits. On a ignoré les racines monothéistes présentes

dans la spiritualité de certaines sociétés africaines, non seulement attestées dans la civilisation égyptienne antique mais également dans les cultures sub-sahariennes. Certains parlent maintenant d'une origine africaine du monothéisme. Seydi Diamil Niane, islamologue sénégalais, présente la propagation du wahhabisme en Afrique sub-saharienne au milieu du 20^e siècle, dans le contexte de la décolonisation ; ce courant réformiste originaire d'Arabie saoudite s'affronte aux traditions séculaires de l'islam soufi et confrérique. Celles-ci réagissent en adaptant leur langage et leurs pratiques rituelles. Jean-Pierre Dozon, de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, rappelle que le christianisme est implanté en Afrique depuis l'Antiquité, avec une deuxième vague de christianisation liée à la traite des esclaves à partir du 15^e siècle. Quant à l'islam, au 10^e siècle, il gagne le Sud du Sahara par les voies commerciales et dès le 14^e siècle par la conversion de grands souverains. Ces deux monothéismes ont évolué par la suite en se nouant aux cultures locales et en faisant émerger des courants prophétiques ou syncrétiques, dans le sens d'une diversification croissante, accentuée par la mondialisation des échanges. Colette Zytnicki, de l'université de Toulouse, se penche sur l'histoire du judaïsme au Maroc avec les premières implantations au 2^e siècle de notre ère puis une croissance liée à l'arrivée de Juifs venant d'Espagne, tendance renforcée par leur expulsion de la péninsule ibérique à la fin du 15^e siècle. Ce judaïsme a cohabité avec l'Islam avec, pour ses adeptes, un statut de *dhimmi* (croyants non-musulmans tolérés), au point de développer des pratiques communes, comme la vénération de saints, dont les tombeaux sont l'objet de pèlerinages. Les souverains marocains ont parfois pris appui sur la communauté juive pour développer leur économie et leur diplomatie. Au 20^e siècle, le protectorat français (1912-1955), l'indépendance du Maroc puis la création de l'État d'Israël ont contribué à réduire considérablement la présence juive dans le pays. Rachid Saadi, islamologue marocain, se penche sur les Amazighs, population autochtone d'Afrique du Nord. Il défend la thèse d'un *continuum* pour ce peuple défenseur de son autonomie à travers les âges : partisan du christianisme arien contre l'empire romain païen puis d'une ligne donatiste, fidèle à la foi chrétienne jusqu'au 12^e siècle dans un contexte d'islamisation et d'arabisation puis, à l'intérieur de l'islam, adepte du

kharijisme sufrite avec une vision égalitaire exigeante incarnée dans le berghwatisme, une tentative de *berbérisation* de l'islam. L'affirmation amazigh est définie comme une « *diaculturation* », soit une traversée des systèmes dominants exogènes par le maintien d'une spécificité culturelle.

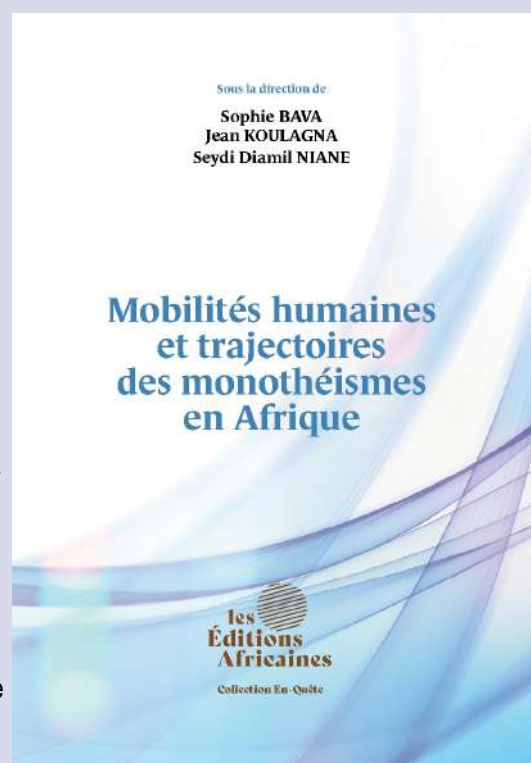
La seconde partie est consacrée à la mobilité interne aux monothéismes par l'émergence de courants très ancrés dans les réalités locales. Youssouf T. Sangaré, de l'université Clermont-Auvergne, dresse le portrait d'Ousmane Madani Haïdara, promoteur d'une théologie musulmane assumant les valeurs traditionnelles maliennes contre l'idéalisation de l'arabe, contre les imams d'appareil ou contre le réformisme wahhabite. Son attachement aux valeurs autochtones l'amène à défendre la subordination des femmes aux hommes et la pratique de l'excision. Jean Koulagna, exégète et directeur de l'Institut Al Mowafaqa, analyse les conditions et les effets de la traduction de la Bible en langue Dii, dans le Nord-Cameroun : glissements sémantiques, évitement des notions traditionnelles, effort d'inculturation sont chaque fois lourds d'enjeux pour la transmission des Écritures, avec la tension entre contextualisation et refus du syncrétisme. Maud Lasseur, agrégée de géographie, observe les dynamiques urbaines au Cameroun avec les effets des migrations et de la diversification religieuse. Les tensions qu'ils génèrent conduisent l'État à rechercher des solutions pour contrôler ces expressions religieuses éclatées. Beatriz Mesa, de l'Université internationale de Rabat, s'arrête sur les rivalités entre les différents courants musulmans, en compétition ouverte au Mali. Confréries traditionnelles soufies, wahhabites et chiites se disputent la suprématie religieuse en investissant le champ politique et mettent en crise le modèle officiel de laïcité du pays.

Une troisième série d'articles approfondit le rôle du religieux dans les questions de pouvoir et les enjeux sécuritaires. Hamadou Adama, historien des religions, met en évidence dans le Nord-Cameroun les stratégies variables des administrations publiques successives dans leurs rapports aux chefs musulmans, sous protectorat allemand comme allié : ils sont auxiliaires de commandement durant la domination coloniale française, agents d'exécution sous le régime du président Ahidjo et, sous celui toujours actuel de Paul Biya, acteurs politiques soumis au parti

au pouvoir. L'apparition de courants violents, salafistes djihadistes (Boko Haram), remet en question l'équilibre socio-politique. Bouchra Chakir donne à comprendre le système marocain de la *commanderie des croyants*. Celle-ci semble avoir favorisé la stabilité du pays en consacrant la suprématie du roi en matière d'interprétation de la juridiction religieuse : descendant du prophète Mohammed, il est selon la Constitution le premier imam et le président du conseil supérieur des ouléma. Cette institution politico-religieuse s'inscrit dans le courant malékite de l'islam, une doctrine modérée favorable à la recherche d'un juste milieu, contre les extrémismes et les *dérives*. Le roi Mohammed VI a ainsi contribué à la révision du Code de la famille pour faire évoluer les droits des femmes vers plus d'égalité. Mais la liberté religieuse n'est pas à l'ordre du jour puisque les chrétiens marocains sont contraints à la clandestinité. Kä Mana (†), philosophe et théologien congolais, dénonce en République démocratique du Congo un État corrompu depuis le régime de Mobutu, fondé sur une idéologie violente déjà présente sous la colonisation belge. Les Églises ont adopté des postures très différentes : la résistance du côté catholique, la collaboration du côté protestant et le prophétisme de Simon Kimbangu dont les successeurs ont trahi les valeurs d'indépendance. Enfin, Pierre Afouda Adimi, juriste à Tanger, décrit la place originale du vodoun dans la société béninoise. Après l'indépendance, cette tradition ancestrale subit la répression d'un gouvernement d'inspiration marxiste-léniniste mais, depuis 1991, la Constitution du pays lui donne une place éminente avec une reconnaissance officielle et, en lien avec une fête vodoun, l'instauration d'un jour férié dans le calendrier national.

L'ensemble de ces exposés montre la richesse de la problématique des mobili-

Rabat, Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa/Éditions africaines (En-Quête), 2021. 294 pages, ISBN 978-9920-9034-5-5.



(2) Gérald Guiteau, *La mission de l'Eglise dans un contexte sociopolitique précaire. Une étude de cas*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2021.

tés religieuses dans des sociétés africaines en transformation constante, loin des clichés et des représentations figées. Ces études permettent de mesurer les apports contrastés des nombreux courants religieux, très divisés à l'intérieur de chaque tradition monothéiste. (M.F.M.)

Les Églises protestantes en Haïti : Mission et contextualisation

Gérald Guiteau

Gérald Guiteau, docteur en théologie, est bien connu dans le domaine de la missiologie haïtienne. Il est le meilleur spécialiste du pentecôtisme haïtien et un expert du protestantisme local. Son ouvrage intitulé *La mission dans un contexte sociopolitique précaire*, publié en 2021 (2), a été traduit en allemand, anglais, portugais, polonais, italien et néerlandais.

Les Églises protestantes en Haïti : Mission et contextualisation consiste en une analyse du contexte haïtien en vue de déterminer quelle théologie de la mission répondra le mieux aux défis de ce contexte (p.17). L'ouvrage comprend cinq chapitres : les quatre premiers sont descriptifs et analytiques, et le dernier est de type prescriptif. Le chapitre 1 analyse les défis sociopolitiques, le chapitre 2 les défis culturels et religieux, le chapitre 3 les stratégies protestantes en Haïti, le chapitre 4 le modèle de la mission intégrale de l'Église. Les défis sociopolitiques sou-

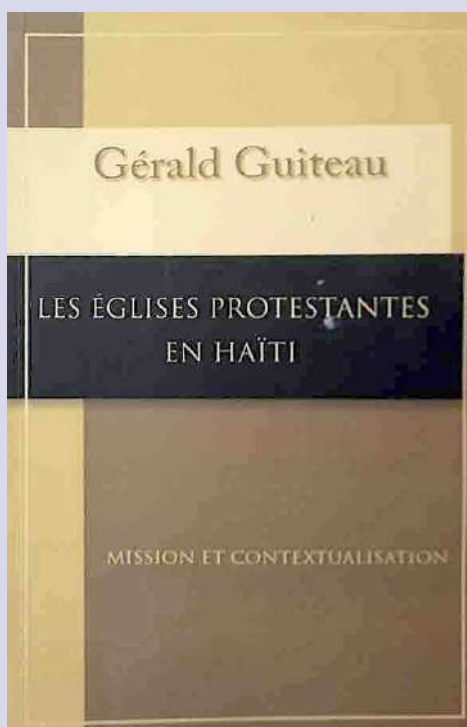
lignent les causes ou indices de la pauvreté et le manque de pouvoir économique du citoyen haïtien. La culture haïtienne, ou plutôt l'interprétation de cette culture, constitue en soi un défi. Généralement, l'anthropologie haïtienne tend à considérer le vodou « *comme le seul lieu d'expression de l'identité culturelle haïtienne, contre tout pluralisme culturel* » (p.62). Le vodou est une religion qui, en Haïti durant la période de la colonisation française, a fusionné croyances et rites afri-

cains et catholiques romains. Il demeure la religion dominante du pays et y est considéré comme non-évangélique par l'auteur et par les Églises protestantes évangéliques haïennes. L'auteur admet la persistance des traditions du vodou, mais il refuse de le considérer « *comme culture nationale* » d'Haïti, parce que la culture n'est pas attachée à la nature de l'être humain. La culture comme « *ensemble de traits spirituels et matériels, intellectuels et affectifs caractérisant un groupe social* » (p.63) implique un choix. L'Haïtien vodouisant qui se convertit à la foi chrétienne choisit donc d'adopter les éléments de cette dernière. L'auteur formule l'idée selon laquelle la culture nationale haïtienne est animiste et non-vodou, parce que « *c'est la cosmovision animiste qui a façonné (sic) le mode d'être de l'Haïtien et non le vodou* » (p.65). « *La conversion au christianisme doit passer par un changement de cosmovision, c'est à dire de la vision animiste ou séculariste du monde à une certaine vision biblique et chrétienne du monde* » (p.62).

L'emprise du vodou sur certaines familles haïtiennes constitue un défi religieux. L'auteur dénonce « *l'infiltration* » (sic) du vodou dans des Églises pentecôtistes et charismatiques. Il considère la secte religieuse dénommée Armée céleste, un groupement à tendance pentecôtiste adonné à un culte angélique et dont les services de guérison sont recherchés par des protestants, comme « *un défi spirituel majeur qui paralyse la croissance qualitative des Églises protestantes en Haïti* » (p.84). La dépendance des Églises vis à vis de l'aide étrangère et une contextualisation insuffisante de la foi chrétienne font aussi partie des grandes faiblesses du protestantisme haïtien.

Le chapitre 5 propose un nouveau paradigme pour la mission : l'évangélisation comme priorité missionnaire de l'Église, avec l'action sociale et la formation de disciples (*discipleship*) comme produits, ainsi que « *la création d'unités homogènes et la contextualisation basée sur les données de l'Écriture comme stratégies de croissance locale* » (p.160). Ce paradigme est basé sur une certaine manière de concevoir la « *mission intégrale* ». Celle-ci dépend de l'œuvre de l'Esprit et intègre parole et action. Elle vise la transformation complète du croyant. Le nouveau paradigme est construit sur la base de quatre types de facteurs.

Delmas (Haïti),
Imprimerie Brutus,
2019.



gnent les causes ou indices de la pauvreté et le manque de pouvoir économique du citoyen haïtien. La culture haïtienne, ou plutôt l'interprétation de cette culture, constitue en soi un défi. Généralement, l'anthropologie haïtienne tend à considérer le vodou « *comme le seul lieu d'expression de l'identité culturelle haïtienne, contre tout pluralisme culturel* » (p.62). Le vodou est une religion qui, en Haïti durant la période de la colonisation française, a fusionné croyances et rites afri-

- Des facteurs cognitifs : mission pneumatocentrique, mission holistique, mission prophétique ;
- des facteurs socio-affectifs : solidarité et *koinonia*, valorisation du principe de travail, liturgie orale et contextuelle ;
- des facteurs vectoriels : mobilisation de l'Église locale, apostolat des laïcs, revalorisation du diocèse ;
- et des facteurs stratégiques : évangélisation, engagement social, formation de disciples contextuels, unités homogènes, contextualisation de l'Évangile sur la base de l'Écriture.

En parlant de mission pneumatocentrique, l'auteur attribue un rôle important au Saint-Esprit. La mission prophétique autorise la dénonciation des mauvaises pratiques de l'État. Il fait appel aux principes des *unités homogènes* de Donald McGavran qui promeut la formation d'Églises ralliant des gens de même type ethnique ou de même milieu social.

Le travail encourageant de Gérard Guiteau présente néanmoins certaines limitations. Il n'assigne pas aux pasteurs un rôle de poids dans le nouveau paradigme. Pourtant, ceux-ci sont plus proches des croyants que les théologiens professionnels. Parmi les « *facteurs cognitifs* », on est surpris de ne pas voir mentionné un dialogue avec l'éthique sociale catholique romaine qui a œuvré à la libération d'Haïti de la dictature féroce des Duvalier en 1986, à un moment où les Églises protestantes n'agissaient pas vraiment contre l'injustice qui affectait même des frères et sœurs protestants. De même, l'évangélisation des classes aisées en Haïti demeure un défi qui n'est pas souligné dans le livre. La pratique des *unités homogènes* est très controversée parce qu'elle semble exiger une Église locale qui ne soit formée que de gens de même appartenance sociale. Or, dans un pays pauvre comme Haïti, une congrégation composée uniquement de pauvres accèdera difficilement à l'autonomie financière visée par le nouveau paradigme ; en outre, elle manquera de ressources humaines, intellectuelles et techniques pour soutenir la mission intégrale.

L'ouvrage devrait retenir l'attention du lecteur dans la mesure où Haïti vit une crise chronique dont la résolution n'a, semble-t-il, pas été une priorité pour les Églises protestantes. À part les

travaux de Fritz Fontus, d'André Louis et de Jules Casséus, la réflexion théologique protestante haïtienne n'a pas produit une missiologie engageant un dialogue franc entre sciences sociales et théologie, et réclamant une Église travaillant à la transformation complète de l'Haïtien et de ses conditions de vie. La contribution de Gérard Guiteau, qui a une visée pluridisciplinaire et dont la prétention est universitaire, sera utile aux chercheurs, spécialistes en missiologie, étudiants et lecteurs intéressés aux problématiques de la mission dans les pays où se trouve, entre autres, une diaspora afro-caribéenne. L'un des aspects originaux de l'ouvrage pour le milieu théologique haïtien consiste dans l'accent mis sur le rôle du Saint-Esprit et sur la solidarité affective, sans lesquels la mission prophétique demeure superficielle. Ici Gérard Guiteau rejoint l'éthique de Samuel Solivan, un théologien américain d'origine portoricaine qui avait déjà anticipé l'importance de la solidarité affective et de l'Esprit dans l'engagement social. La réinterprétation de la culture haïtienne comme animiste et non-vodou ouvre un débat académique. Elle positionne Guiteau comme un interlocuteur crédible et compétent pour une certaine anthropologie haïtienne qui a défendu pendant quasiment un siècle la thèse selon laquelle la culture nationale est le vodou, sans tenir compte des millions d'Haïtiens se revendiquant de l'évangélisme et qui ont renoncé radicalement au vodou ou qui ne l'ont tout simplement jamais pratiqué en tant que religion. (D.M.)

Association Perspectives Missionnaires

Président : Thomas Wild
Vice-président : Marc Frédéric Muller
Secrétaire : Silvain Dupertuis
Trésorier : Étienne Roulet

102, boulevard Arago
75014 Paris
Téléphone : +33 (0)1 42 34 55 55
Mail : bibliotheque@defap.fr

Cahiers d'études missiologiques et interculturelles

Directeur : Marc Frédéric Muller
Secrétaire de rédaction : Claire-Lise Lombard
Comité de rédaction : Jean-Renel Amesfort, Omer Dagan, Pierre Diarra, Silvain Dupertuis, Nirine Jonah, Claire-Lise Lombard, Marc Frédéric Muller, Augustin Nkundabashaka, Pascale Renaud Grosbras, Étienne Roulet, Claire Sixt-Gateuille, Jane Stranz, Gilles Louis Vidal, Thomas Wild.

Partenaires institutionnels

DM (Lausanne), Defap-Service protestant de mission (Paris), Service missionnaire évangélique (St-Prex, Suisse).

Dieu est-il violent ?

Gérard Siegwalt*

* Conférence donnée, dans le cadre d'un cycle biblique, à Strasbourg-Hoenheim le 7 février 2024.

Le rappel d'exemples montre l'actualité permanente de la question *Dieu est-il violent ?* mais nous renvoie aussi au caractère problématique voire scandaleux de cet amalgame entre Dieu et la violence, nous poussant avec force à y mettre de l'ordre, c'est à dire de la clarté, pour surmonter, dépasser, cet amalgame qui est tout simplement démoniaque, destructeur aussi bien de la foi prise dans sa vérité que de l'humanité prise dans sa vérité...

Devant une telle question, il importe en tout premier lieu de ne pas tomber dans le piège qu'elle nous tend. Le piège, c'est de penser que la question est bien posée, ou que les termes dans lesquels elle est posée sont clairs. Le piège est donc de débattre de quelque chose – et du coup de se battre (dans débattre, il y a battre !) – qui n'est pas clair au départ, qui d'emblée est confus, où tout est mêlé, où on part d'un amalgame. Comment la clarté pourrait-elle sortir de telles prémisses ?

C'est une question d'hygiène mentale que de définir d'abord les termes d'un débat, pour qu'il puisse être constructif et ne pas se perdre dans la confusion dont il procède. Cela ne ferait que rajouter à la confusion et laisserait chacun/chacune dans le brouillard.

Ceci dit, la question *Dieu est-il violent ?* se pose effectivement. Pensons dans la *Bible* déjà au Dieu des armées qui est originellement le Dieu guerrier, au nom duquel, qu'il soit appelé ainsi ou non, se fait la conquête du pays promis sous Josué, ou au nom duquel est défendue l'idée de la terre sainte sous les Maccabées, suite à l'invasion grecque, ou par les Zélotes, à l'époque de Jésus, quand Israël est sous domination romaine. Pensons, dans l'*histoire de l'Église*, aux Croisades, où il en allait de reconquérir Jérusalem et la terre sainte sous occupation arabe et de l'Islam, ou à l'Inquisition, qui voulait défendre la foi intègre catholique-romaine contre ce qu'elle considérait être l'hérésie, sans parler des Guerres de religion en France entre catholiques et protestants et, plus, proche de nous, au temps de l'Apartheid en Afrique du Sud ou à la guerre civile entre catholiques et protestants en Irlande du Nord. Pensons encore, aujourd'hui, aux *pays musulmans* où règne la *charia* et où, au nom d'Allah et de la communauté de foi de l'*Umma*, sont opprimés, jusqu'à leur réduction au silence, leur emprisonnement voire leur lapidation ou leur pendaison ou telle autre forme d'exécution, les opposants de la propre religion et les croyants d'autres religions, en premier lieu des chrétiens. Et comment ne pas nommer, aujourd'hui, dans l'*État*

d'*Israël* et en Palestine, les extrémistes juifs face aux extrémistes musulmans du Hamas mais déjà face aux Palestiniens de Cisjordanie dont ils grignotent les droits et les terres. Je pourrais poursuivre et parler de la violence en relation avec les religions d'Extrême-Orient que sont l'hindouisme et le bouddhisme. Aucune religion n'est indemne de ce poison de la violence au nom de Dieu, des dieux ou d'elle-même. Nous savons par ailleurs que dans les pays anciennement chrétiens en *Europe* et jusqu'en *France* – une France sécularisée vivant sous le régime de la laïcité et donc de la séparation des Églises et des religions par rapport à l'État – il y a des relents (avatars) de violence – en tout cas des velléités de rapports de force – tant de la part des Églises et des religions vis à vis de l'État que de celui-ci vis à vis des premières, pour les Églises et les religions au nom de leur compréhension de Dieu qui la lie à la notion d'un pouvoir et pour l'État au nom de son idéologie absolutisée à lui (laïcisme). Le rappel de ces exemples montre l'actualité permanente de la question *Dieu est-il violent ?* mais nous renvoie aussi au caractère problématique voire scandaleux de cet amalgame entre Dieu et la violence, nous poussant avec force à y mettre de l'ordre, c'est à dire de la clarté, pour surmonter, dépasser, cet amalgame qui est tout simplement démoniaque, destructeur aussi bien de la foi prise dans sa vérité que de l'humanité prise dans sa vérité : disons destructeur d'un côté de l'amour sans lequel il n'y a pas de foi en vérité, et destructeur de l'autre côté du bien commun sans lequel il n'y a pas de vivre ensemble en vérité.

Essayons donc (c'est l'exigence de l'hygiène mentale évoquée) de *dénouer le lien entre les deux termes du sujet Dieu est-il violent ?* en relation avec notre tradition de foi judéo-chrétienne.

Voici mon plan.

- Dans une première partie, j'esquisserai très rapidement le contexte religieux et philosophique de notre thématique tel que donné – par

exemple (l'approche pourrait être élargie) – dans la mythologie et la philosophie grecques.

- Dans une deuxième partie, je retracerai à très grands traits le processus qui, dans l'Ancien Testament, a conduit des dieux ethniques au Dieu un et unique (monothéisme) tel que confessé dans le *Shema Israel* (Deutéronome 6,4) : « *Ecoute Israël, Le Seigneur nos dieux, Seigneur un* ».

- Dans une troisième partie enfin, j'éclairerai succinctement, à partir du Nouveau Testament situé dans la continuité de l'Ancien, la réalité de notre violence humaine en la plaçant dans la lumière de la maîtrise de la violence – du dépassement de la violence – par le Dieu biblique et donc le Dieu de Jésus le Christ (ou Dieu en Christ, ce qui veut dire : Dieu comme Souffle créateur et rédempteur).

I. De la violence des dieux dans la mythologie polythéiste grecque au Dieu-cause première des philosophes grecs

(Je ramènerai ici les choses à l'essentiel, tel que c'est éclairant pour notre sujet, en essayant de faire ressortir ce qui de ce passé grec reste présent jusque dans nos structures psychiques et mentales, appliquant l'adage valant pour l'évolution en grand de l'humanité à cette période de l'histoire allant de la Grèce antique à nous : « *L'ontogenèse reproduit la phylogenèse* », c'est à dire : chacun/chacune reproduit en lui/elle l'histoire/le devenir de toute l'humanité concernée.)

La mythologie grecque. C'est un polythéisme de dieux et de déesses qui sont tantôt complémentaires et tantôt antagonistes, dont les rapports vont de l'une (complémentarité) à l'autre (opposition) et de l'opposition à la réconciliation ou à la *domiciliation* (c'est à dire : chacun/chacune tenant sa place et se tenant à sa place). C'est une mythologie des rapports de force entre les divinités : rapports de domination et de soumission, de révolte, d'envie, de convoitise, de jalousie, de peur et de méfiance, de repli sur soi, d'autodéfense et d'agression, bref : ultimement des rapports de pouvoir et donc, potentiellement et toujours à nouveau réellement, de violence. Le panthéon grec, c'est cela. Et en cela, il est à l'image de l'humanité et des

rapports de force qui, de toutes les manières dont ils se déclinent entre les dieux, se retrouvent entre les humains, pris aussi bien individuellement que collectivement (groupes et peuples). Il y a une analogie entre les dieux et les humains ; les uns sont à l'image des autres, et réciproquement.

La philosophie grecque. (Je la concentre sur Platon et surtout Aristote, les deux géants vers qui tendent ceux qui les précèdent et dont dépendent peu ou prou ceux qui viennent après eux.) Elle consiste en une *démythologisation* en ce sens qu'elle met

- les dieux d'un côté en les réduisant à *un Dieu* et en faisant de ce Dieu suprême – celui que Pascal caractérisera comme le Dieu des sages et des philosophes – la cause première (*causa prima*) de tout, le principe de la vie, du bien, du vrai, et

- le réel empirique/vécu de l'autre côté, à savoir le réel terrestre tout comme les humains. Ces derniers sont marqués par leurs *passions* qui se livrent leur jeu ambivalent (tantôt créatif tantôt destructeur), les passions étant régulées au final par ce que les stoïciens appelleront par la suite la *justice immanente* (ce que l'on sème, on le récolte). Mais il est entendu que le réel plus large – la nature avec ses manifestations toujours à nouveau chaotiques (tremblements de terre, volcans, tempêtes, inondations, sécheresse ...) mais aussi l'histoire avec les conflits entre les individus et les groupes/les peuples – est de son côté ultimement imprévisible et donc cause de respect voire de crainte. Si la raison ordonne le réel (c'est à dire : y décèle un ordre) et ainsi atteste une certaine continuité entre Dieu (*causa prima*) et le monde, celui-ci trouvant son ordonnancement et partant son unité dans le fait d'avoir Dieu comme son principe (sa cause), cet ordonnancement, cette harmonie, cette unité est toujours susceptible d'être ébranlée par l'imprévisibilité du chaos latent et toujours potentiel, et devenant souvent réel dans la nature et aussi dans le combat entre les passions dans les êtres humains, en petit et en grand.

La violence n'est pas du côté de Dieu mais à la fois du côté du *destin*, autre mot pour le chaos et le mal latent dans le réel naturel et humain (il peut aussi y avoir un destin positif dû à un concours de circonstances imprévisible dans un

La violence n'est pas du côté de Dieu mais à la fois du côté du *destin*, autre mot pour le chaos et le mal latent dans le réel naturel et humain (...), et du côté des *passions* humaines avec leur déchaînement potentiellement et réellement destructeur.

Aujourd'hui, le **complotisme** relève par exemple de ce même mécanisme : on imagine quelque arrière-monde où des puissances occultes (pour les uns les Russes, pour les autres les Américains, ou les Juifs, ou les capitalistes ligüés entre eux ou au contraire une force prolétarienne de revanche ...) trament, machinent, notre destin ; et on imagine un monde opposé, quelque homme providentiel, quelque doctrine ou idéologie, quelque découverte scientifique ou parascientifique (...), qui va résoudre les problèmes créés par le complotisme menaçant d'un coup de baguette magique. Oui, la mythologie (...) reste virulente jusqu'à aujourd'hui.

sens heureux), et du côté des *passions* humaines avec leur déchaînement potentiellement et réellement destructeur.

Que retenir de cela ?

1. J'ai déjà indiqué la clé d'interprétation anthropologique (donc pour la réalité humaine) de la mythologie, pour dire l'actualité pérenne de la mythologie grecque (comme sans doute de toute autre mythologie). Comment expliquer l'analogie ainsi affirmée entre le monde des dieux et celui des humains ?

Nous avons tous/toutes une imagination et un *imaginaire*, c'est à dire des images, des représentations, des phantasmes, qui sont des projections hors de nous d'un réel vécu non perlaboré, non élaboré en mots, non nommé et ainsi un réel vécu qui reste confus, qui est menaçant, source de peur, de refoulement, où tout est entremêlé, embrouillé, et où la peur engendre la peur, le refoulement engendre le refoulement, le brouillard renforce le brouillard. C'est cela le terreau de *projections*, dans un monde autre pris pour réel, dans lequel on situe l'origine (transcendante donc !) de son propre mal, mais aussi d'où l'on attend (soit de ce même monde transcendant projeté, soit d'un autre monde transcendant) le salut et donc d'être sauvé de ce mal menaçant. Le monde imaginaire a toujours ces deux pôles (qu'on les situe tous deux dans un seul monde imaginaire ou que chacun soit incorporé par un monde imaginaire à part) : le pôle des images, des projections de la peur et du refoulement, et le pôle de l'attente d'un salut. Aujourd'hui, ces projections ne se font en général plus vers un monde des dieux, mais ce qu'on appelle présentement le *complotisme* relève par exemple de ce même mécanisme : on imagine quelque arrière-monde où des puissances occultes (pour les uns les Russes, pour les autres les Américains, ou les Juifs, ou les capitalistes ligüés entre eux ou au contraire une force prolétarienne de revanche ...) trament, machinent, notre destin ; et on imagine un monde opposé, quelque homme providentiel, quelque doctrine ou idéologie, quelque découverte scientifique ou para-scientifique (de l'IA au transhumanisme), qui va résoudre les problèmes créés par le complotisme menaçant d'un coup de baguette magique. Oui, la mythologie (ne parle-t-on parle de *mythomanie* ?) reste virulente jusqu'à aujourd'hui ; elle reste, autrement qu'hier mais non moins réellement,

une structure de l'esprit, plus particulièrement de notre psychologie voire de notre façon non réfléchie de penser : toujours porteuse, elle appelle toujours à être perlaborée, donc démythologisée. C'est cela le travail de la philosophie et déjà, et y compris, de la psychologie, lesquelles sont au service de la mise au jour de ce qui engendre la mythologie et donc nourrit l'imaginaire.

2. Nous avons tous une *raison*, et à la suite d'Aristote, quand nous parlons de Dieu, nous parlons de *Dieu comme cause première de tout*. Mais Blaise Pascal oppose au Dieu d'Aristote, qu'il appelle le Dieu des savants et des philosophes, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu principe de la raison le Dieu vivant de la foi, comme pour nous faire comprendre que la compréhension de Dieu comme cause de tout est problématique : elle fait problème, elle ne va pas de soi, elle n'est peut-être pas du tout juste, pas du tout appropriée, elle conduit peut-être à des impasses. Dieu cause de tout : cause donc aussi du mal. Nous sommes là dans l'inextricable question de la *théodicée*, la question de savoir comment Dieu, censé être à la fois tout-puissant et tout-bon, est juste alors qu'il y a le malheur et le mal ? On est là dans un nœud intellectuel absolu, d'où on s'évertue de se tirer par des pirouettes oratoires, des faux-semblants, des élucubrations qui n'en finissent pas et qui ne convainquent pas, à moins qu'on n'y perde tout simplement la foi. Ou alors à moins qu'on ne réalise que le Dieu biblique est autre qu'un Dieu-principe, cause première de tout, qu'il est le Dieu vivant qui, comme tel, n'est pas l'auteur du mal mais le vainqueur du mal. Pensons à Genèse 1,2, où, après l'affirmation au verset 1 qu'« *au commencement Dieu créa les cieux et la terre* », il est dit : « *La terre était 'tohuwabohu' (informe et vide), et l'Esprit de Dieu planait sur* » ce chaos initial. L'image est celle d'un matériau avec lequel Dieu crée : ce matériau, c'est le chaos. J'interprète : ce sont les ruines, les ténèbres, les fourvoiements catastrophiques de notre monde, aujourd'hui de notre civilisation mais également de notre vie personnelle, c'est cela le néant, ce qu'on entend traditionnellement par *nihil* et que l'apôtre Paul dit être « *ce qui n'est pas* » quand il affirme : « *Dieu vivifie les morts et appelle ce qui n'est pas pour que cela soit* » (Romains 4,17). Dieu, déjà comme Créateur, est le Rédempteur, Celui qui sauve du néant (de la puissance de néantisation, d'*annihilation*) du mal. Le com-

commencement de Dieu, c'est quand ce monde est à sa fin, quand nos vies sont à leur fin, que ce soit au cœur de la vie ou à la fin de la vie. Le Dieu biblique, Dieu vivant, est le Dieu de la fin, au sens de la finalité : il est la finalité, l'au-delà de la fin au sens que prend ce mot quand nous parlons de la fin des choses, de tout espoir. Il est, comme Créateur, non la cause du mal, mais la fin du mal, car il est le Dieu qui ressuscite les morts, et cela au cœur de la vie comme à la fin chronologique de la vie. Au Dieu-causalité des philosophes, la Bible oppose le Dieu-finalité : Dieu n'est pas un principe abstrait mais il est le Créateur aujourd'hui, comme il l'était hier et comme il le sera demain.

Notre compréhension du Dieu biblique, le Dieu vivant, reste encombrée par tout l'héritage philosophique grec qui se survit, généralement à notre insu mais effectivement, jusqu'à aujourd'hui.

3. Le *mal* tel que les Grecs l'entrevoient a essentiellement deux formes, et la distinction ainsi faite est valable jusqu'à nous.

- Il y a d'abord le *mal tragique*, le malheur : c'est cela le *destin* (destructeur) qui vous tombe dessus sans que peut-être vous y soyez pour quelque chose (pensons aux cataclysmes de la nature ou aux tragédies entre les peuples - aujourd'hui, entre autres, en Syrie, en Ukraine, à Gaza, et dans tant d'autres régions d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine ...) ou encore au plan personnel. Les tragédies au plan de l'histoire peuvent être la conséquence de fautes antérieures, comme c'est le cas pour la tragédie que nous vivons au plan de notre civilisation (la catastrophe écologique et climatique ; les injustices entre les peuples et dans les peuples et leur potentiel destructeur/leur réalité destructrice d'humanité, de celle – mais autrement – des victimes comme de celle des acteurs), voire telle tragédie personnelle : elles sont alors de l'ordre du jugement immanent (de même l'apôtre Paul, dans Galates 6,7). Si tel est le cas, si la tragédie nous est donc imputable à nous-mêmes, elle représente un poids écrasant, largement irréparable. Le mal tragique, qu'il soit de notre faute ou non, est tragique parce qu'irréparable. Nous devons faire avec. Et c'est à ce niveau que se joue toute la suite, qui tient à la distinction, perçue ou non, entre la tragédie comme fin de nos possibilités et la tragédie comme commencement de la création de Dieu.



Au Dieu-causalité des philosophes, la Bible oppose le Dieu-finalité : Dieu n'est pas un principe Abstrait, mais il est le Créateur aujourd'hui, comme il l'était hier et comme il le sera demain.

Sur un bois vert, le Christ est vainqueur du mal. Vitrail de l'église protestante de Niederstinz (photo J.-M. Fischer).

Les affirmations citées d'un Dieu violent sont critiquées et dépassées dans l'Ancien Testament lui-même par d'autres affirmations concernant aussi bien le fait que Dieu est le Créateur qui bénit sa création et qu'il est le Rédempteur, le Libérateur/ Sauveur qui a un projet non de destruction mais d'accomplissement pour sa création.

- Et il y a ensuite la *faute morale* qui, par différence d'avec le mal tragique = mal subi, est le mal commis/agi. Les passions humaines sont le champ de bataille où nous devenons fautifs, où nous nous fourvoyons : c'est ici que nous parlons de culpabilité, différente du destin.

Mal-destin donc, et mal-faute. Le mal-destin est ressenti comme une violence subie, le mal-faute est une violence commise par nous, peut-être contre nous-mêmes, ou contre autrui, ou contre l'environnement.

En conclusion à cette première partie : Le double héritage grec, mythologique et philosophique, héritage à triple portée (psychologique, philosophique-idéologique et philosophique existentielle et éthique) et évalué critiquement, est à ce triple titre éclairant pour notre questionnement concernant la question *Dieu est-il violent ?*

II. De la violence des dieux ethniques à l'amour créateur-rédempteur du Dieu un de la confession de foi d'Israël (Ancien Testament)

(À nouveau, j'essaye de ramener les données, qui sont diverses, de l'Ancien Testament à l'essentiel, indiquant surtout des *clés d'interprétation* susceptibles de mettre de la clarté dans cette diversité et de distinguer en elle entre d'un côté ce qui relève de représentations passées que nous ne pouvons que considérer comme telles et ce qui est au-dessus d'un temps particulier et qui donc demeure, de l'autre côté entre ce qui paraît antagoniste et qui est en fait complémentaire, étant entendu qu'il s'agit du Dieu vivant et donc irréductible, tout comme la vie, à une seule affirmation.)

Partons d'un *constat* : les affirmations sur la violence de Dieu sont nombreuses dans l'Ancien Testament, Dieu n'est-il pas appelé « *Seigneur des armées* » (Yhvh *Tsebaoth*), même si « *les armées dont Yhvh est le Dieu ne sont pas nécessairement des armées au sens militaire du terme mais peuvent aussi désigner son entourage céleste : sa cour* » (les anges) (1). Il y a bien en Dieu ce qu'on a appelé les *faces obscures*, par quoi on désigne son arbitraire et sa violence. En voici des illustrations :

« Citons, pêle-mêle, l'éradication de toute vie sur la terre par le déluge (Genèse 5,5-7), la mort infligée

arbitrairement à tous les premiers-nés d'Egypte en vue de contraindre le pharaon à laisser partir Israël (Exode 12,12), l'ordre donné à Israël, à la veille de la conquête du pays de Canaan, de pratiquer impitoyablement l'interdit et de tuer tous les êtres vivants, hommes et bêtes, sans épargner ni vieillards ni femmes ni enfants (voir, par ex., Deutéronome 7,1-2 ; 20,16-18), un ordre qui sera réitéré du temps de Saül à propos d'Amalek, coupable de s'être opposé à Israël au nomment de l'Exode (1 Samuel 15,2-3). La cruauté de Yhvh n'épargne pas son propre peuple. Il réprime avec brutalité ses rébellions pendant la traversée du désert (ainsi, par exemple, Nombres 11,1.33 ; 16,32-35 ; 17,14) – faisant dans l'un des cas pas moins de 24 000 morts (Nombres 25,9) – et va même, plus d'une fois, jusqu'à envisager de l'exterminer (Exode 32,10 ; Nombres 14,12 ; 16,21) ; une attitude dont il ne se départira pas tout au long de son histoire, utilisant désormais les nations pour châtier son idolâtrie (voir, par exemple, Juges 2,11-15 ; 1 Rois 19,15-18 ; 2 Rois 17,7-23 ; 22,15-17), et qui l'amènera à détruire les royaumes d'Israël et de Juda et à contraindre sa population à l'exil. Cette violence atteindra son paroxysme dans les temps eschatologiques, lorsqu'au Jour de Yhvh, également qualifié de "Jour de la vengeance de Yhvh" (par exemple Isaïe 34,8 ; Jérémie 46,10), Yhvh le "Dieu des vengeances" (Psaume 94,1) se déchaînera contre toutes les nations de la terre. L'oracle contre Edom, en Isaïe 34, où cette vengeance de Yhvh prend la forme d'une immense boucherie, constitue à cet égard un sommet de rage et de sauvagerie. Ainsi que le relève Edmond Jacob, la colère est l'un des sentiments de Dieu le plus fréquemment mentionné. Or, cette colère, souvent décrite comme fulgurante, se nourrit d'un autre trait du Dieu de l'Ancien Testament, sa jalousie. »

Ce constat appelle plusieurs remarques critiques.

1. Les affirmations citées d'un Dieu violent sont critiquées et dépassées dans l'Ancien Testament lui-même par d'autres affirmations concernant aussi bien le fait que Dieu est le Créateur qui bénit sa création et qu'il est le Rédempteur, le Libérateur/Sauveur qui a un projet non de destruction mais d'accomplissement pour sa création. J'y reviendrai.

2. C'est dire que Dieu n'est pas, dans l'Ancien Testament, une réalité intangible, donnée une fois pour toutes et perçue comme telle par les humains dès le départ, mais que sa réalité se constitue pour ces derniers dans une histoire. Cette histoire est celle d'un côté des humains dans leur contexte historique, culturel, existen-

(1) Cf. Alfred Marx, *Le Dieu de l'Ancien Testament : Esquisse d'une approche canonique*, *Revue des sciences religieuses* 2006/2, p.253s. Les citations qui suivent immédiatement sont tirées du même article.

tiel chaque fois différent, et de l'autre côté de Lui, Dieu, qui s'atteste à eux comme Dieu dans ce contexte chaque fois spécifique. Il n'y a pas un concept univoque de Dieu, mais *Dieu est une réalité qui s'effectue dans une histoire* et qui est identifié comme Dieu dans cette histoire : tantôt la perception de Dieu par les humains obscurcit la réalité vraie – la vérité – de Dieu, tantôt cette dernière brise, fait éclater les représentations humaines de Dieu et fait évoluer la compréhension de Dieu dans un sens dont alors on dira qu'elle est plus juste, plus appropriée. On peut dire que *l'advenue de Dieu est fonction de l'advenue des humains* ; cette dernière est fonction de la première, la première fonction de la dernière. Dites-moi qui est votre Dieu et je vous dirai qui vous êtes ; dites-moi qui vous êtes et je vous dirai qui/quel est votre Dieu (2).

3. La critique interne à l'Ancien Testament de la compréhension de Dieu ne peut se faire qu'à partir des *sommets* de l'Ancien Testament, à partir desquels il y a une continuité entre ce dernier et le Nouveau Testament. Le sommet, qui est le critère pour la compréhension vétérotestamentaire de Dieu, se formule dans la confession de foi du *Shema Israel*, Deutéronome 6,4 : « *Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu [littéralement : nos dieux], Seigneur un* ».

4. À partir de là, on ne peut que situer les affirmations sur le Dieu violent du côté des *représentations mythologiques* qui, à l'instar de celles de la Grèce antique, appellent leur démythologisation et donc d'être mises au compte de l'homme. Elles sont autant de projections de l'homme sur Dieu, donc des *anthropomorphismes* qui ravalent Dieu au niveau de l'homme et de ses passions, fondant ce que l'on a appelé le *Dieu pervers* (Maurice Bellet). Il ne faut cependant pas oublier qu'il y a aussi des anthropomorphismes positifs : partant non des passions *tristes* (Spinoza), destructrices, mais des passions joyeuses, constructives, ils y voient se refléter quelque chose qui a sa source en Dieu même.

Le constat relatif au Dieu violent, dans l'Ancien Testament, fait apparaître un anthropomorphisme plus fondamental encore, non pas simplement individuel mais *collectif* : il tient à la *confusion de Dieu avec un dieu ethnique*, national ou tribal, et cela à un double niveau.

En premier lieu, il y a un usage du terme le plus simple pour Dieu, à savoir *El*, dans ce sens *particulariste*. *El* signifie de manière générale Dieu et, lorsqu'il est qualifié dans le sens de *El Shaddai* (Dieu tout-puissant) ou *El Elyôn* (Dieu très-haut) ou encore *El cholah* (Dieu d'éternité), il a le même sens que *Elohim*, mot pluriel mais à sens singulier couramment employé pour désigner le Dieu créateur (cf. Genèse 1, récit *élohiste* de la création). Mais, s'il y a ainsi un emploi d'*El* qui dépasse le dieu d'une nation ou de quelque groupe collectif, *El* est avant tout le nom de dieu attribué au *dieu cananéen*, ethnique, politique, donc d'un peuple particulier, d'un *corps politique* donné. On peut parler du particularisme identitaire et exclusif de *El*, à l'opposé de l'universalisme des emplois qualifiés, juste mentionnés et également d'*Elohim*. *El* est le dieu d'une monarchie, d'un pouvoir politique ou même simplement patriarcal : le roi, le chef est censé assurer, au nom d'*El* qui est pour ainsi dire son totem, la stabilité et la pérennité de son pouvoir et, partant, du groupe social concerné (3).

En second lieu, il y a une *contamination*, en bien des endroits, du nom de Dieu donné spécifiquement à Israël en tant que peuple élu, à savoir le tétragramme *YHWH*, par *El* entendu dans un sens particulariste. Alors que, dans le *Shema Israel*, *YHWH* comme Dieu Sauveur d'Israël est assimilé à *Elohim*, le Dieu Créateur des cieux et de la terre étant donc confessé comme universel, il y a bien des textes marqués par le *passage de YHWH* (Dieu inclusif, universel) à *El* (dieu exclusif, particulariste), du Dieu Créateur et Rédempteur de *toute* la création et donc également des nations (*goyim*) au dieu du seul Israël. Certes, *YHWH* est lié à son peuple – il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob – ; il est juste de parler de la *particularité* de *YHWH*, mais la prédication des grands prophètes stigmatise avec force l'arrogance d'Israël se croyant supérieur aux nations et, surtout, accaparant *YHWH* pour lui seul, le considérant comme sa possession, comme sa propriété : c'est pervertir *YHWH* en idole, en *objet religieux* et, niant son universalité, c'est, se l'appropriant, le particulariser. Il faut voir que cette tentation est fortement inscrite, comme tentation, dans toute l'histoire d'Israël telle que relatée dans l'Ancien Testament.

J'en donnerai un exemple. Dans la ligne du *Shema Israel* et donc de l'alliance abrahamique

On ne peut que situer les affirmations sur le Dieu violent du côté des représentations mythologiques qui, à l'instar de celles de la Grèce antique, appellent leur démythologisation et donc d'être mises au compte de l'homme.

(2) Cf. mon étude critique (à propos de Jacob Rogozinski, *Moïse l'insurgé*, Cerf, 2022) sur La compréhension du monothéisme du Premier Testament, *RHPR* 2023/3, p.351.

(3) *Ibid.*, p.353s.

La Palestine (...) et Israël ne peuvent exister l'un et l'autre qu'ensemble, comme des partenaires, la même chose valant pour les religions concernées qui ne sauraient, faute de radicalement se pervertir, se combattre en s'érigeant comme des pouvoirs opposés ; la polarisation entre les deux tient précisément au fait que tous deux se prennent pour des pouvoirs absolus, reniant par là-même la confession de foi du *Shema Israel* pour les uns et la vraie compréhension du *juste milieu* d'Allah (...) par les autres.

-mosaïque, Dieu désigne, dans le Deutéro-Ésaïe, le roi babylonien Cyrus comme Serviteur de YHVH, étendant bien aux *goyim* l'universalité de ce dernier. Mais cet universalisme se heurte au *rétrécissement tendanciel*, dès l'époque des rois (donc longtemps avant l'exil et Cyrus), de YHVH à la lignée (dynastie) davidique : on peut alors parler d'une monarchisation et ainsi d'une sorte d'assimilation d'Israël aux autres peuples, dont chacun a son ou ses dieux. Notons bien la tragique actualité de cela dans la (nouvelle) réalité politique de l'État d'Israël, qui s'auto-absolutise et, du même coup, tend à absolutiser (chez les religieux juifs, suivis par une frange importante des évangéliques en tout cas aux USA.) la tradition de foi abrahamique. Il en résulte, sous couvert de religion, une *polarisation* entre un islamisme politique (le *Hamas*), expression d'un accaparement d'Allah par une idéologie, et une idéologisation politique de la tradition de foi de l'Ancien Testament. Alors que la Palestine (pour autant qu'elle est musulmane – à quoi elle ne peut pas être réduite, puisqu'il y a aussi des juifs et des chrétiens) et Israël ne peuvent exister l'un et l'autre qu'ensemble (comme des partenaires, la même chose valant pour les religions concernées qui ne sauraient, faute de radicalement se pervertir, se combattre en s'érigeant comme des pouvoirs opposés), la polarisation entre les deux tient précisément au fait que tous deux se prennent pour des pouvoirs absolus, reniant par là-même la confession de foi du *Shema Israel* pour les uns et la vraie compréhension du *juste milieu* d'Allah (compréhension critique inclusive des autres religions, singulièrement des deux autres monothéismes abrahamiques) par les autres. Aucun tiers ne peut alors être invoqué comme *médiateur* entre des *factions* opposées.

D'où, autant face aux affirmations dans l'Ancien Testament lui-même concernant le Dieu violent que face à la tentation de réduction du Dieu d'Israël à un Dieu particulariste, l'importance de *dégager la vraie compréhension de Dieu*, qui seule est libératrice tant personnellement que collectivement, à savoir dans l'Ancien Testament la réalité vraie de YHVH qui est *Yhvh Elohim* au sens dit, comme également dans le Coran la réalité vraie d'Allah. Il en va (et cela vaut en permanence, à chaque nouvelle génération, et donc pour chacun/chacune d'entre nous) de dépasser toutes les réductions particularistes, tous les rétrécissements idéologiques qui me-

nacent notre compréhension de Dieu, pour la pervertir. Le Dieu vivant, pouvons-nous dire, n'est pas mais devient (à l'instar de l'être humain) : il devient le Dieu vivant pour nous aujourd'hui par l'interprétation critique (c'est à dire discernante) de nos Écritures fondatrices, le critère d'interprétation étant, pour l'Ancien Testament lui-même, le *Shema Israel*, et, pour le Nouveau Testament, dans la ligne de l'Ancien, le Christ Jésus : c'est ce que veut dire Luther quand il dit que nous devons interpréter l'Ancien Testament (et évidemment aussi le Nouveau Testament) selon ce qu'y propulse le Christ (« *was Christum treibet* »).

On peut préciser que l'interprétation des textes bibliques se fait inéluctablement par la mise en relation de ces textes en tant que contextualisés (situés en leur temps) et évalués critiqueusement, comme dit, à partir du centre de l'Écriture (ce qu'on appelle le *canon dans le canon*) d'un côté, et le réel empirique présent de l'autre côté, c'est à dire grâce à la « *méthode de corrélation* » (Paul Tillich). Le texte biblique interpelle le présent, et réciproquement, pour ainsi faire ressortir la parole vivante du Dieu vivant. Déjà les textes bibliques sont marqués eux-mêmes par l'interpénétration en eux de la Parole de Dieu et de la parole humaine (Karl Barth) ; pour les textes historiques (qui reprennent des faits passés souvent longtemps après), ils expriment des problématiques du temps (postérieur) du rédacteur en les tricotant pour ainsi dire avec des traditions historiques bien plus anciennes dans un travail tour à tour de rétrojection dans le passé de données du présent et d'actualisation dans le présent de données du passé (4).

Tout cela étant dit, le Dieu vivant est irréductible à une formule. Déjà le *Shema Israel* lie Yhvh et Elohim, le Rédempteur et le Créateur, unissant ce que la théologie par la suite a souvent désuni, soit pour opposer, dans le sens d'un dualisme, création et rédemption (Marcion), soit pour se désintéresser de l'une en tout centrant sur l'autre (cela vaut dans les deux sens, selon les époques ou les auteurs). Mais plus fondamentalement, on ne peut parler de Dieu à la suite de la Bible ressaisie dans son ensemble que par des *polarités* (il a deux pôles). Dieu est à la fois le Dieu saint (le Dieu Tout autre) et le Dieu amour, proche de sa création comme un père pour son bien. À la fois le Dieu juste et juge et le Dieu miséricordieux et qui pardonne,

met debout. À la fois le Dieu tout-puissant et le non-puissant de la croix (Jacques Ellul). À la fois le Dieu à craindre et à aimer et à qui se fier (Luther).

En conclusion aux deux parties précédentes, on peut dire que « *la violence est fondamentalement une caractéristique humaine, et non une caractéristique divine* » (5).

III. De notre violence humaine à son apprivoisement créatif par le Dieu vivant (Dieu en Christ)

Je m'en tiendrai ici à deux seuls passages bibliques.

Le premier est celui de **Genèse 1,1-3** qui a déjà été évoqué en opposant la compréhension de Dieu qui s'y exprime à celle, philosophique, de Dieu comme cause première. Vous êtes sans doute surpris : qu'est-ce que ce texte a à faire avec la violence humaine ? Et avec son apprivoisement par le Dieu vivant ? Mais regardons de plus près (6).

Au commencement. Au commencement *Dieu*. Tout commencement, tout vrai commencement, a toujours pour sujet Dieu. Pas un Dieu-principe, un Dieu abstrait, cause première – premier moteur – de tout ce qui est mis en branle par lui, un Dieu-explication. C'est cela le Dieu des philosophes et des savants, selon Pascal, qui lui oppose le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est à dire le Dieu vivant, qui n'est pas explicateur mais *créateur*. En effet, notre récit ne parle pas de Dieu en soi et pour soi, mais il parle de Dieu pour nous : Dieu *créa*, est-il dit ; c'est cela le Dieu vivant. Le croyant ne croit pas en Dieu, mais en « *Dieu créa* », en Dieu qui devient effectif, qui s'effectue comme Dieu, donc dans le Dieu créateur. Et qui est le Créateur *des cieux et de la terre*, donc de tout. C'est le Dieu du « *Shema Israël* » : « *Écoute Israël : Le Seigneur notre Dieu, Seigneur un* » (Deutéronome 6,4). Pas le Dieu seulement du peuple élu, pas de l'Église seulement, mais de toute l'humanité, aussi des nations dites païennes, voire de tout l'univers.

Comment Dieu crée-t-il ? Je pose la question au présent, car le *commencement* dont il est question ici n'est pas réductible au commencement chronologique. C'est ce commencement



(5) Cf. Marx, *art.cit.*, p.254.

(6) Je reprends ici, en l'adaptant, un développement tiré d'une conférence inédite sur *Anges et démons. Le combat spirituel à la croisée des dimensions invisible et visible du réel*, Solars, 11 février 2024.

Le croyant ne croit pas en Dieu, mais en « Dieu créa », (...) donc dans le Dieu créateur. Et qui est le Créateur des cieux et de la terre, donc de tout. C'est le Dieu du « Shema Israël » : « Écoute Israël : Le Seigneur notre Dieu, Seigneur un » (Deutéronome 6,4). Pas le Dieu seulement du peuple élu, pas de l'Église seulement, mais de toute l'humanité, aussi des nations dites païennes, voire de tout l'univers.

Archange Michael terrassant le dragon, Ms 135, (Bibliothèque municipale de Toulouse, bttv1b105754314_4).

Mais si le lieu de la violence, c'était le *tohubohu*, donc le chaos ! Qu'est-ce que le *chaos* ? C'est l'occulté, le refoulé, le non-dit, le mal-dit, le faux-dit ; c'est le confus, l'amalgame, le mensonger, le trompeur, la dissimulation, la duplicité : tout ce qui n'advient pas à la lumière de la parole claire et distincte, de la parole droite, vraie, réfléchie, constructive, créative ; tout ce qui, dans nos vies comme dans notre monde, n'est pas placé dans la lumière de Dieu, du Dieu créateur, de l'Esprit créateur et donc du Dieu qui (...) face au chaos, au *tohubohu*, dit : « *Que la lumière soit* ».

au sens *chronologique* qui intéresse la science. Mais notre récit n'a aucune prétention scientifique. Il parle du commencement *existentiel*, de mon – notre – commencement, un commencement au cœur de la vie, là où nous faisons l'expérience du *chaos*. « *La terre était informe et vide* [en hébreu : *tohuwabohu*, ce qui donne *tohubohu*], *il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux* ». Les historiens nous disent qu'il y a là une reprise d'une représentation présente aussi dans les récits d'origine d'autres religions : le Créateur utilise un matériau pour sa création, à savoir le chaos. On peut le voir ainsi, et on reste alors dans le cadre de l'explication chronologique du récit. Mais si on prend au sérieux le fait qu'il s'agit ici d'un mythe, donc d'un récit initiatique, on passera de l'explication à l'interprétation, et on interprétera le *tohubohu*, le chaos, dans un sens existentiel, ce qui ne veut pas dire simplement individuel-personnel mais, puisque les cieux et la terre sont en jeu, aussi *œcuménique* (l'*oikouménè*, c'est toute la terre habitée, donc toute l'humanité) voire planétaire : le *tohubohu*, cela peut être aussi bien un chaos, une ruine, une catastrophe dans nos vies personnelles tout comme cela peut renvoyer à des cataclysmes naturels voire, aujourd'hui, les catastrophes causées par notre civilisation dominante, dont nous sommes tous/toutes partie-prenante et qui ont déjà été évoquées. Percevez-vous l'actualité et la pertinence existentielles de ce récit ? Le commencement, commencement créateur, là où c'est le commencement de Dieu dans le chaos de nos vies et de notre monde. « *L'esprit [la *ruach*] de Dieu planait au-dessus du chaos*. » C'est l'Esprit créateur, qui est aussi l'Esprit de Pentecôte, l'Esprit qui, hors du *tohubohu*, avec le matériau du *tohubohu*, fait toutes choses nouvelles, faisant surgir de la création et des créatures malades, perdues – en perdition –, fourvoyées, ce qui annonce, comme le dit déjà la deuxième partie du Prophète Ésaïe avant que cela ne soit repris dans le Nouveau Testament, les cieux nouveaux et la terre nouvelle, la nouvelle création.

« *Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut*. » De l'Esprit qui se meut, qui s'émeut, au-dessus du chaos, de la souffrance matricielle de l'Esprit qui accompagne, qui habite la souffrance existentielle des uns et des autres, la parole naît. Notre parole, lorsqu'enfin nous laissons advenir l'occulté (parce que longtemps

nous en détournons les yeux), le refoulé, du *tohubohu* dans la nomination, donc lorsque nous nommons le *tohubohu*. Et lorsqu'advient dans, avec et à travers notre parole la parole de Dieu : parole de lumière, de libération des ténèbres, de rédemption, de salut, hors de nos addictions et de notre perdition.

Continuez-vous à être surpris par le choix de ce passage au début de la Genèse, alors que je m'apprêtais à vous parler de la *violence* ? Mais si le lieu de la violence, c'était le *tohubohu*, donc le chaos ! Qu'est-ce que le *chaos* ? C'est l'occulté, le refoulé, le non-dit, le mal-dit, le faux-dit ; c'est le confus, l'amalgame, le mensonger, le trompeur, la dissimulation, la duplicité : tout ce qui n'advient pas à la lumière de la parole claire et distincte, de la parole droite, vraie, réfléchie, constructive, créative ; tout ce qui, dans nos vies comme dans notre monde, n'est pas placé dans la lumière de Dieu, du Dieu créateur, de l'Esprit créateur et donc du Dieu qui *récapitule* toutes choses, qui devient la tête de toutes choses. Car le Dieu créateur, c'est le Dieu récapitulateur qui, face au chaos, au *tohubohu*, dit : « *Que la lumière soit* ». Et dont la parole s'effectue et donc fait, réalise, ce qu'elle dit, devenant lumière dans les ténèbres et brisant ainsi le *règne* des ténèbres. Les ténèbres, la foi en Dieu créateur ne nous dit pas qu'elles disparaîtront de la terre et de nos vies, mais elle nous dit que, sans être supprimées, elles sont *vaincues*, qu'elles n'ont pas le dernier mot, qu'elles ne peuvent pas nous accabler comme s'il n'y avait pas la lumière plus forte, celle du commencement de Dieu qui, toujours, crée quand tout semble fini. Notre fin, la fin de ce monde : le commencement de Dieu, du Dieu vivant. La violence, réalité démoniaque, destructrice, le matériau de construction, dans la main du Dieu vivant, de la réalité créative.

L'autre passage biblique est tiré du livre de l'**Apocalypse (12,7-12)**.

Le nom **Michaël** est une question : *Qui est comme Dieu ?* La réponse insinuée est : *Dieu, ce n'est pas moi, mais je suis le combattant de Dieu*. Michaël est celui qui mène le combat de Dieu contre le mal. Il est l'ange du *combat spirituel*. « *Une bataille s'engagea dans le ciel : Michaël et ses anges combattirent le dragon*. » Cette histoire parle de *nous* : elle dit que *nous*, hommes et femmes, enfants et vieillards, avons un *combat* à mener ; elle dit que ce combat

n'est pas simplement un combat extérieur, mais aussi et plus profondément un combat intérieur : cela veut dire un combat invisible. Il est dit ici : « *Une bataille s'engagea dans le ciel* ». Le *ciel* dont il est parlé n'est pas le ciel étoilé ; le ciel, ici, c'est ce qui est au-delà du visible. Le ciel désigne la dimension invisible des êtres et des choses, leur dimension intérieure. Cette dimension affleure en nous-mêmes, dans nos propres profondeurs, et elle peut, de là, faire irruption dans le visible, dans le conscient, par exemple pendant le sommeil, dans tel rêve, ou dans une inspiration, dans un péril, ou autrement encore. Cette irruption est celle, soit de forces de destruction, soit de forces de bien, de forces constructives : forces de destruction ou au contraire de construction de nous-mêmes, de nos relations aux autres, à l'environnement et donc à la création, et en tout cela fondamentalement à Dieu. *Michaël* représente les forces constructrices, les forces angéliques donc, et le *dragon*, lui, représente les forces destructrices, ou démoniaques. Quel potentiel énergétique formidable en chacun de nous, en chaque être humain : énergie constructive comme aussi énergie destructrice !

Comment savoir s'il s'agit dans cette énergie d'un ange et pas d'autre chose ? La réponse du récit de Michaël combattant le dragon est claire. Il s'agit d'un ange quand il détourne nos yeux de lui-même et les tourne vers Dieu, car *Mi-chael* = *Qui est comme Dieu* ? L'ange est là, non pour lui-même, mais pour Dieu. L'histoire de Michaël aboutit à la vision de la grandeur de Dieu : « *J'entendis une voix clamer dans le ciel : Désormais la victoire, la puissance et la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination à son Christ, puisqu'on a jeté bas (le dragon) l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu* ». Le combat spirituel dont Michaël est la puissance énergétique en nous et dans le monde, c'est le combat pour tourner notre regard vers Dieu, le Créateur et le Rédempteur, qui l'est aujourd'hui. Quand cela se produit, alors le dragon en nous est soumis ; et le dragon autour de nous ne nous fait pas peur.

*

Que nous apparaît-il lorsque nous superposons ou mettons face à face les deux passages bibliques ainsi abordés ?

Le chaos, c'est le lieu, l'espace-temps du dragon. *Le dragon, traduisons : la violence.*

Dans ce magma énergétique (c'est cela le chaos symbolisé par le dragon), il est, la violence donc est ce qui n'est pas placé sous la mouvance de l'Esprit créateur de Dieu, dans la lumière de la parole créative et créatrice. La violence, réalité démoniaque, destructrice, c'est le chaos confiné sur lui-même, autrement dit non récapitulé.

La réalité angélique, c'est le réservoir énergétique du chaos en tant que récapitulé. Lorsqu'il trouve son Maître, le magma énergétique de la violence est le lieu-source de la créativité. Pour l'exemplifier à l'aide du récit de la tentation de Jésus (Matthieu 4,1ss), la tentation récapitulée de l'avoir (pain) conduit à la liberté du partage, celle récapitulée du savoir/savoir-faire (science et technique) conduit à la liberté de la responsabilité, celle enfin du pouvoir (domination) conduit à la liberté du service et donc de l'engagement pour la justice et la paix. Dans la version que l'évangile de Marc donne de la tentation (1,12-13), il est dit à la fois que Jésus était « *tenté par Satan* » et qu'« *il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient* ». *Bêtes sauvages* : certainement pas seulement les animaux extérieurs en qui saint François d'Assise voyait en tant que créatures de Dieu ses frères mais aussi les fauves intérieurs dont le dragon (entendez : la violence) est le symbole. *La créativité* : l'aspect lumière du magma énergétique, la violence en étant la face ombre. Par la tentation traversée dans l'offrande de soi à Dieu, ses démons que Jésus a affrontés et qui ont trouvé en Dieu leur Maître, le font accéder à la réalité angélique, aux anges. Par la tentation traversée dans notre offrande de nous-mêmes (de notre violence) à Dieu, cette violence qui a trouvé en Dieu son Maître nous fait accéder à notre créativité.

Le combat spirituel dont Michaël est la puissance énergétique en nous et dans le monde, c'est le combat pour tourner notre regard vers Dieu, le Créateur et le Rédempteur, qui l'est aujourd'hui. Quand cela se produit, alors le dragon en nous est soumis ; et le dragon autour de nous ne nous fait pas peur.

Actualité du livre

Frédéric Rognon



Genève, Labor et Fides (Essais bibliques 62), 2023, 208 pages, 19 €, ISBN 978-2-8309-1824-3.

Au pied de la lettre Ces textes bibliques qui nous résistent

Élian Cuvillier

Exégète reconnu du Nouveau Testament, aujourd'hui professeur de théologie pratique à l'Institut protestant de théologie de Montpellier, Élian Cuvillier s'attelle à l'explicitation de quelques textes bibliques particulièrement obscurs, paradoxaux ou scandaleux. Son propos est de dessiner une troisième voie entre les deux tentations que sont le littéralisme (qui consiste à écraser le sens sous la lettre) et la projection indue (qui revient à écraser la lettre sous le sens que l'on veut y trouver). À ce sujet, notre auteur distingue le littéralisme et la lecture littérale : il s'agit de lire le texte littéralement, sans négliger le moindre détail, pour tenir compte de son sens, c'est à dire de se placer à proprement parler *au pied de la lettre*.



Paris, Cerf (Patrimoine), 2024, 172 pages, 24 €, ISBN 978-2-204-16462-7.

Qu'il s'agisse du blasphème impardonnable contre l'Esprit saint, de la comparaison de la femme cananéenne à un « *petit chien* », de ceux qui ressuscitent lors de la mort de Jésus (contredisant ainsi la formule du « *premier-né d'entre les morts* »), de l'écriture de Jésus sur le sable, du paradoxal *plagiat par anticipation* que représente la finale de l'évangile de Jean (annonçant la tension moderne entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi), de l'ambivalence d'une traduction dans la première épître aux Thessaloniciens, du motif de la Croix dans la première aux Corinthiens, de l'expression paulinienne du « *comme non* » (trop souvent traduite par « *comme si* »), de la stratégie rhétorique en trompe-l'œil des textes pseudépigraphiques, de la formule patriarcaliste selon laquelle « *la femme sera sauvée par sa maternité* », de l'apparente contradiction entre l'épître de Jacques et celles de Paul, ou de la collision entre *kairos* et *chronos* dans l'Apocalypse : Élian Cuvillier nous invite à chaque fois à nous déprendre des lectures automatiques qui croient savoir d'avance ce que dit le texte, pour nous offrir un éclairage lumineux, qui dégage une cohérence inattendue à partir d'une apparente opacité.

Le lecteur ne sera peut-être pas convaincu par la tentative de faire parler « *l'inconscient de Paul* » (pp.70 et 77), et ne suivra donc pas notre guide dans toutes ses conclusions, mais s'il se laisse surprendre au lieu de rester attaché à ses présupposés, il risque fort de découvrir à nouveaux frais certains textes qu'il croyait connaître par cœur, ou qu'il avait refoulés dans les sphères de l'absurde ou de l'intolérable. Tel est en effet le potentiel insoupçonné de l'Écriture qu'Élian Cuvillier nous montre avec grande efficacité : chaque texte soi-disant connu peut être repris comme à l'aube d'une première rencontre. On ne saura trop le remercier pour ce rafraîchissement salutaire. (F.R.)

Petite sagesse élémentaire Le réalisme de la foi

Gérard Siegwalt

Le dernier livre de Gérard Siegwalt, bien connu des lecteurs de *Foi&Vie*, est un véritable viatique pour les voyageurs engagés sur les chemins de la vie. Il part du présupposé assumé selon lequel la théologie chrétienne peut être comprise comme un repère de sagesse, comme une « *enseigne* », une bannière, un point de ralliement pour rencontres et échanges entre chercheurs de vérité, comme le poteau indicateur d'un sentier de vie. L'adjectif *élémentaire* qui qualifie le terme de *sagesse* signifie *universelle*, et désigne l'expérience première de la qualité d'être humain. C'est donc un faisceau de passerelles avec les autres religions et spiritualités qui se trouve esquissé en ressaisissant le christianisme dans sa dimension de sagesse. Car le caractère vivant et vivifiant de la théologie chrétienne s'atteste comme un trésor de ressources sapientiales. Et Gérard Siegwalt de décliner ces ressources en les articulant en chaîne les unes aux autres, comme l'indiquent les titres des chapitres : Vie et éthique, Éthique et pensée, Pensée et foi, Foi et amour, Amour et bonté, etc.

La sagesse vivante se fonde sur le principe, cher à Albert Schweitzer, du respect de la vie : c'est à dire sur la responsabilité de reconnaître la vie dans son jaillissement constant et dans son mystère. Quant au « *questionnement éthique* », il doit être moins compris comme discours sur un bien et un mal hors-sol (abstractions philosophiques s'il en est), que comme une réflexion sur ce qui construit ou sur

ce qui détruit la vie et la relation. La sagesse invite aussi à interroger la polarité entre raison et pensée : tandis que la raison scientifique et analytique morcelle le réel, la pensée synthétique qui saisit le réel dans sa totalité est une attention à *l'entre* et aux rapports de tout réel avec les autres aspects du réel ; c'est pourquoi, pour paraphraser Rabelais, « *raison sans pensée [n'est que] ruine de l'humanité et du vivant* » (p.61). Quant à la foi, elle peut être définie comme une relation vivante à la transcendance qui, par prise de conscience de la réalité de cette dernière, incite à franchir le seuil entre visible et invisible. La sagesse met en dialectique l'amour, la justice et la paix : chacun des trois pôles conditionne les deux autres, et chacun est le fruit des deux autres. Dans cette circularité, l'amour bénéficie néanmoins d'un statut singulier : il est une dynamique puissante, une force de relations, dont la bonté est le rayonnement.

À ces ressources vivifiantes s'ajoutent encore l'espérance et la prière. L'espérance se doit d'être nettement distinguée de l'espoir : elle comporte en effet les deux dimensions immanente et transcendante, alors que l'espoir ne concerne que la première. Quant à la prière, elle peut être vécue comme écoute et participation, c'est à dire comme un *se faire* davantage que comme un *faire*.

Mais Gérard Siegwalt termine son parcours à travers le champ de la sagesse élémentaire en revenant à son point de départ : le thème décisif de la vie, vivante et vivifiante. Car l'humanité est une école de vie vivante : l'être humain est à l'école de la vie. D'où les formules incisives et – par-delà leur apparente redondance – si profondes, de notre auteur : « *Ce qui importe dans une vie, c'est de trouver et de suivre le chemin de la vie* » (pp.33,141) ; « *Le prix de la vie, c'est d'aimer la vie, et donc aussi de souffrir de la vie, dans la vie. Et c'est d'apprendre par la vie. C'est cela la sagesse de la vie* » (p.144). Vivre, c'est donc affronter la vie comme juge et comme thérapeute, et dans sa patience. Cette persévérance est une résolution capitale, car l'école de la vie est longue et escarpée : « *On n'a jamais fait le tour de soi-même* » (p.147). Mais on apprend toujours de la vie : on apprend la vie. Et pour finir : « *La sagesse n'est pas quelque chose que l'on a ; elle est quelque chose qui nous (re)trouve* » (p.153).

Telles sont quelques-unes de pépites que nous offre Gérard Siegwalt, âgé de 92 ans, pour nous aider à vivre, encore et toujours. Qu'il soit remercié pour cette belle leçon de sagesse, de bienveillance envers soi-même et envers autrui, de révérence au vivant, et d'infinie gratitude. (F.R.)

Une Bible interculturelle

Dossier du prochain 62^e Cahier biblique de Foi&Vie (2023/5)

« Dans ce cahier, nous invitons nos lectrices et nos lecteurs à un voyage qui part des textes bibliques et s'achève dans une expérience pratique vécue à Lyon par deux missionnaires brésiliens, tout en passant par le Togo, le Ghana et Madagascar. Le point commun de ces étapes ? le texte biblique, tel qu'il est lu, vécu et approprié à travers différentes perspectives et expériences. Depuis plusieurs décennies maintenant, l'exégèse a appris, grâce à l'influence des approches de la libération, mais aussi des perspectives féministes et postcoloniales, à prendre en compte les vécus, les positions et les contextes des lecteurs et lectrices pour les intégrer à son analyse des textes. L'herméneutique biblique ainsi articulée se nourrit d'un rapport historique et critique au texte, tout en enrichissant son regard à partir des perspectives des interprètes. Nous avons cherché à présenter ici un regard construit à partir de la notion d'interculturalité. Sans la définir formellement, nous avons travaillé avec l'idée que l'interculturalité existe dans des situations où des personnes issues de différents contextes se rencontrent et entrent en dialogue autour d'un objet commun, ici le texte biblique. La constante dans les situations évoquées est le texte ; ce qui change ce sont les questions, les terreaux dans lesquels l'interprétation naît, les préoccupations des gens qui lisent. »

Un cahier piloté par Valérie Nicolet, avec des articles de Jeanine Mukanimega, Fifamé Fidèle Houssou Gandonou, Valérie Nicolet, René Sanvee, Mialy Rakoto R., Franck Lefebvre-Billiez, Mariana Erhardt et Mateus Fonseca Pereira.

FOI & VIE

83 boulevard Arago, 75014 Paris

Directeur de la publication : Frédéric Rognon

Comité de rédaction : Olivier Abel, Jacqueline Assaël, Guy Balestier, Caroline Bauer, Corina Combet-Galland, Beat Föllmi, Mathieu Gervais, Stéphane Lavignotte, Olivier Millet, Pierre-Olivier Monteil, Valérie Nicolet, Michel Rodes, Frédéric Rognon, Jean de Saint Blanquat, Eran Shuali, Jane Stranz, Thomas Wild.

Actualité du livre : Beat Föllmi

Secrétaire de rédaction : Jean de Saint Blanquat

(maquette de ce numéro : Henri Fischer)

Publié par l'Association des amis de la revue Foi&Vie

Abonnement et téléchargements gratuits : www.foi-et-vie.fr

ISSN : 2496-4832



Tous les textes de *Foi&Vie* depuis 1945 sont gratuitement téléchargeables (par numéro ou article) contre inscription sur notre site www.foi-et-vie.fr

* Missionnaire réformé néerlandais (1888-1965) influencé par Karl Barth et actif à Java (Indes Néerlandaises, future Indonésie), où il a travaillé de 1922 à 1937 à ce que les Églises locales s'autonomisent par rapport aux Églises européennes. Il est l'auteur du livre *Le message chrétien dans un monde non chrétien*, travail qu'on lui avait demandé pour préparer la Conférence missionnaire internationale de 1938 à Tambaram. Ensuite professeur à Leyde, il a milité pour un renouvellement de l'Église réformée néerlandaise qui (après des années de guerre où il a été emprisonné) a abouti à la réforme de 1951. Il intègre le Conseil œcuménique des Églises à partir de 1957 et est le premier directeur de l'Institut de Bossey jusqu'à sa retraite en 1955.

Il y a 84 ans dans *Foi&Vie*

Les Missions et le problème de l'adaptation

Hendrik Kraemer*

(Extraits de l'article paru dans *Foi&Vie* 1939/1 (105), pp.45-69)

(...) Au cours de l'histoire, (...) la vérité chrétienne a revêtu des incarnations variées. (...) L'assimilation de coutumes locales ou nationales a ainsi donné aux différents types régionaux du christianisme leurs caractères particuliers. (...) Le christianisme n'apparaît et n'apparaîtra jamais dans un vide religieux culturel et social. Aussi doit-il trouver dans les différents milieux une expression intellectuelle et institutionnelle qui puisse être vraiment une expression et non pas une gêne ou une inhibition. (...)

Pourquoi (...) ce problème de l'adaptation, de l'indigénisation du christianisme dans les missions modernes est-il aussi brûlant ? (...) Nous avons dit que les solutions proposées étaient artificielles et stériles. Non que l'importance de la question ne soit pas reconnue. On en a la preuve par l'abondance de la littérature missionnaire sur ce sujet (...). On a suggéré bien des définitions de ce que doit être une Église indigène. (...) Écartons la question de savoir si ces définitions sont justes, ou plutôt académiques et artificielles. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'elles n'ont pas produit grand-chose. Car, à cet égard, les résultats sont partout bien maigres. Pourquoi ?

(...) Pour les sociétés missionnaires, la première cause est dans un grand manque d'imagination et de souplesse. (...) La plupart des chrétiens occidentaux, comme la plupart des êtres humains, sont incapables d'échapper au cadre culturel, mental et social auquel ils sont accoutumés et dans lequel ils ont l'habitude d'exprimer leur vie religieuse. Aussi considèrent-ils leurs propres méthodes théologiques ou les formes de leur vie ecclésiastique et culturelle comme *normales*, pour les chrétiens d'Afrique et d'Asie comme pour eux. Cette faute est grave. (...)

Néanmoins, le problème devient plus compliqué et sa solution plus difficile parce que, en ce qui

le concerne, le monde missionnaire peut être divisé en deux camps, les adaptationnistes et les anti-adaptationnistes. Le second groupe comprend ceux qui estiment que le caractère unique et définitif du christianisme exclut toute modification tentée pour le rendre acceptable à une autre culture ou dans une situation sociale différente. En dernière analyse, ces missionnaires identifient simplement la rigidité particulière d'une théologie et de formes ecclésiastiques et leur manque d'imagination, avec la validité éternelle de l'Évangile ; ils méconnaissent ainsi le fait que toutes les théologies et toutes les formes ecclésiastiques occidentales sont elles-mêmes des adaptations, et donc des expressions relatives, souvent inefficaces, de la religion biblique de la Révélation. C'est un fait pathétique et remarquable que cette confusion fatale des expressions historiques relatives avec l'acte divin absolu, des vaisseaux de terre avec le trésor. C'est aussi une des formes les plus subtiles de l'idolâtrie.

La seule raison qui, en un sens, excuse ce point de vue désastreux, c'est la façon très particulière dont certains adaptationnistes traduisent leur enthousiasme pour l'indigénisation de l'Église. Ceux-ci, en effet, méconnaissent trop souvent les problèmes théologiques, psychologiques et sociologiques que cette indigénisation comporte. Leur idée de l'adaptation, quoiqu'elle tende à l'opposé, conduit inévitablement à l'affaiblissement du christianisme ; car pratiquement elle n'aboutit pas à donner à la vérité chrétienne une expression vigoureuse et claire par des méthodes indigènes, mais à faire de celle-ci une philosophie indigène de la vie, où les éléments dominants sont pré-chrétiens et se trouvent seulement colorés et sanctionnés par des éléments chrétiens supposés proches. (...)

Ce qu'on peut donc demander des sociétés missionnaires pour résoudre le problème de l'adaptation, c'est une libération radicale de nos limites, orthodoxes et libérales, et une non moins radicale concentration sur le problème vital. Celui-ci consiste à frayer la voie aux expressions indigènes de la religion de la Révélation, de façon à ce que celle-ci conserve vigoureusement son caractère réel. La méthode la plus sûre consiste à concevoir profondément l'obéissance en Christ et le fait que l'on est ambassadeur pour lui ; car « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Corinthiens 3,17). Liberté non pas de faire ce que l'on veut, mais ce que Lui veut. (...)