

FORUM

PERSPECTIVES MISSIONNAIRES

23 - 24 NOVEMBRE 2018

MAISON DU PROTESTANTISME
47 RUE DE CLICHY - 75009 PARIS



LES EGLISES AUX PRISES
AVEC LES REPLIS IDENTITAIRES
ET CULTURELS.

POURQUOI SORTIR DE L'ENTRE-SOI ?

WWW.PERSPECTIVES-MISSIONNAIRES.ORG

1

UN ÉVÈNEMENT ORGANISÉ PAR:

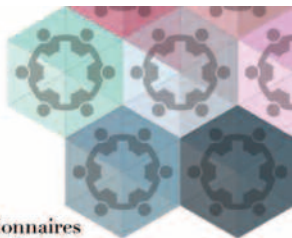
Perspectives
MISSIONNAIRES

EN PARTENARIAT AVEC:



PROGRAMME :

23 NOVEMBRE



9H00 - 12H45

> Accueil

> Recueillement animé par Michel Durussel

> Ouverture

Marc Frédéric Muller, directeur de la revue Perspectives Missionnaires

François Clavairoly, président de la Fédération protestante de France

QUELS EFFETS DE LA MONDIALISATION DANS LE CHAMP RELIGIEUX EUROPÉEN ?

Animation : Jean-François Zorn

> Reconfigurations religieuses dans une Europe mondialisée, la sécularisation ouest-européenne remise en cause ?

Intervention : Jean-Paul Willaime

> La réalité du pluralisme ecclésial et culturel en Région parisienne

Projection 1 : Jean-Luc Mouton

> Le nouveau visage du protestantisme parisien : globalisation, diversité culturelle et inégalités socio-spatiales

Intervention : Yannick Fer

> Remarques et discussion avec la salle

> Repas

14H00 - 17H00

Au sein des Etats-nations en Europe, la cohésion sociale a reposé sur un ensemble de valeurs partagées, même si cela n'a pas empêché des crises et des conflits. Aujourd'hui, la diversité culturelle, supposée trop importante, est souvent présentée comme un facteur d'éclatement social et une menace pour la paix. Est-il nécessaire de construire le dialogue interculturel pour favoriser le « vivre-ensemble » ?

Quel est le jeu des Eglises face aux défis d'une réalité multiculturelle ?

DU MULTICULTUREL À L'INTERCULTUREL : COMMENT CONJUGUER LES IDENTITÉS ?

Animation : Jean Renel Amesfort

> Le dialogue interculturel, une approche socio-politique

Intervention : Frédéric de Coninck

> Les défis du multiculturel ecclésial ou inter-ecclésial

Intervention : Jean-Claude Girardin

> Quatre expériences d'un « témoignage ensemble »

Table ronde animée par Nathalie Leenhardt (Réforme)

Avec Georges Michel (FPI), Gabriel Amisi (Témoigner ensemble à Genève), Anne Zell (LINF), Martin Burkhard (Ceva)

> Remarques et discussion avec la salle

2

PROGRAMME :

24 NOVEMBRE



9H00 - 12H30

> Recueillement animé par Michel Durussel

ÉGLISES AFFINITAIRES ET « SOCIÉTÉ LIQUIDE », QUEL AVENIR POUR LA MIXITÉ ?

Animation : Florence Taubmann

> Les relations entre les Églises de la diversité, pour quel avenir ?

Projection 2 : Jean-Luc Mouton

> Les Communautés issues de l'immigration :
Passerelles pour une intégration ou une
différenciation durable ?

Intervention : Joseph Kabongo

> Communautés autochtones mises au défi :
Églises en recomposition.

Intervention : Bernard Coyault

> Identité et mixité en Église

Travaux en Groupes

> Repas

Pour certains, le monde contemporain est caractérisé par la fluidité et la fluctuation des échanges, par la flexibilité et la volatilité des marchés, par des relations libres et éphémères, suivant des logiques de consommation plutôt que d'engagement. Pour d'autres, les affirmations identitaires répondent à la dissolution des liens sociaux ; elles sont un vecteur de stabilité personnelle, renforcé par l'appartenance à des communautés de partage. Dans cette tension, les Églises sont-elles des lieux de passage et de mixité ou favorisent-elles l'entre-soi et le communautarisme ?

ÉCUMÉNISME ET MISSION : QUELLES PRIORITÉS POUR LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN ?

Animation : Marc-Frédéric Muller

13H30 - 17H00

> Un témoignage chrétien partagé ?
Approche prospective

Intervention : Elisabeth Parmentier

> L'enjeu missionnaire entre unité
chrétienne et diversité culturelle

Table ronde animée par Isabelle de Gaulmyn
(La Croix)

Avec Michel Malleuvre, Christiane Énamé,
Jean-François Zorn, Marie Kim

> Réactions et discussion avec la salle

> Synthèse : Frédéric Rognon

> Reprise et questionnement d'envoi

> Clôture du Forum

Pour le témoignage chrétien, la diversification de l'offre est une manière de toucher un public plus large. Dès lors, se diviser pourrait-être une manière de se multiplier. Mais un risque émerge, celui de la perte de l'unité de la foi, de l'unité du corps du Christ. En Église, comment tenir compte de la diversité culturelle sans renoncer à l'exigence de l'annonce de l'Évangile ? Comment attester la communion chrétienne au-delà de la pluralité des origines et des parcours ?

3

Perspectives
MISSIONNAIRES



LES EGLISES SONT-ELLES DES LIEUX DE MIXITÉ OU FAVORISENT-ELLES L'ENTRE-SOI ET LE COMMUNAUTARISME ?

La question n'est peut-être pas totalement nouvelle mais le contexte contemporain, marqué par la mondialisation, lui apporte des contours spécifiques.

La mondialisation favorise de nouveaux flux de population, des mouvements migratoires et les sociétés se transforment peu à peu. De nouvelles Eglises voient le jour et la diversité s'amplifie. Elles sont nombreuses dans les agglomérations urbaines et elles réunissent des personnes par affinités culturelles, linguistiques, générationnelle... par origine géographique ou nationale. Les frontières ecclésiales traditionnelles sont bousculées. Ainsi des Eglises nouvelles émergent alors que d'autres communautés chrétiennes existent déjà ; elles se réclament pourtant de la même foi, du même Evangile.

La théologie et la proclamation chrétiennes affirment la vocation universelle de l'Eglise ; or, sur le terrain, la diversité peut apparaître comme un obstacle à la communion et à l'unité. L'accueil des personnes différentes peut s'avérer impossible ou difficile. Des Eglises juxtaposées peuvent cohabiter sans se rencontrer. Ce phénomène interroge sur ce qui donne de la cohésion aux communautés ecclésiales, sur la cohérence entre leurs convictions et les priorités de leur témoignage, sur leur contribution plus générale à la cohésion sociale.

PENDANT CES DEUX JOURNÉES, LA REVUE PERSPECTIVES MISSIONNAIRES ET SES PARTENAIRES PROPOSENT AUX PARTICIPANTS DE MENER UNE RÉFLEXION EN SUIVANT QUATRE AXES :

- > Quels effets de la mondialisation dans le champ religieux ?
- > Du multiculturel à l'interculturel, comment conjuguer les identités ?
- > Eglises affinitaires et « société liquide », quel avenir pour la mixité ?
- > Œcuménisme et mission, quelles priorités pour le témoignage chrétien ?

Spécialistes de la question et témoins se succéderont pour un programme riche d'interventions, de tables rondes et d'ateliers.



INFORMATIONS ET INSCRIPTIONS

INSCRIPTIONS EN LIGNE : WWW.PERSPECTIVES-MISSIONNAIRES.ORG

TARIF : 20 EUROS (PAIEMENT SUR PLACE MAIS INSCRIPTION EN LIGNE)

REPAS COMPRIS

CONTACT : MARC-FRÉDÉRIC MULLER

EMAIL : MFMULLER.PM@GMAIL.COM / TÉL : 06 71 18 75 42



Carte blanche à...



Prêtre diocésain en France et à Madagascar, Jean-Marie Aubert a été enseignant à l'Institut catholique de Paris. Actuellement à la paroisse Notre-Dame-des-Champs à Paris.

Jean-Marie Aubert

Violence et religion

J'évoquerai tout d'abord un souvenir personnel. Le 24 août 2006, il me revenait d'ouvrir à Paris la 3^e Conférence européenne de missiologie organisée par l'Association francophone œcuménique de missiologie en collaboration avec les associations européennes membres de l'International Association for Mission Studies (IAMS). Nous étions 125 théologiens, issus de 26 pays d'Europe⁽¹⁾. Le 24 août, jour anniversaire de la Saint-Barthélémy, un des épisodes les plus meurtriers des guerres de religion en France, le 24 août 1572. Ne pouvant taire cette coïncidence de dates dans mon discours d'ouverture, j'en ai fait mention pour appeler à ne pas oublier le passé, mais aussi à ne pas s'enfermer dans le passé, pour pouvoir ensemble, dans la différence reconnue qui est base du dialogue, « après les Lumières, oser la mission dans une Europe qui se construit ». Car tel était le thème de la conférence.

Ne pas oublier le passé, et ne pas effacer le présent. Les violences sont évidemment nombreuses, dans les familles, dans la société, entre les nations, et je n'en ai pas clos la liste. Certaines de ces violences sont liées à la religion. Nous le savons, la religion a souvent servi à justifier l'injustifiable. La religion, c'est-à-dire toutes les religions : non seulement les monothéismes, mais aussi des traditions philosophiques et religieuses comme le bouddhisme qui peut, lui aussi, être impliqué dans des conflits graves allant jusqu'à la persécution des Rohingyas musulmans dans le Nord de la Birmanie.

Alors, que faire ? Je me permettrai simplement deux « conseils ».

Si nous nous reconnaissons adhérents à une religion monothéiste, approfondissons d'abord notre propre religion⁽²⁾. Dans la Bible, par exemple, il y a des passages qui font choc. Comment interpréter la brutalité de certains versets des psaumes par exemple ? Dans le Coran également, il y a de la violence. Cette violence est-elle radicalité pour nous appeler à nous tourner vraiment vers le Seigneur et vers nos frères, pour mener notre conversion jusqu'au bout ? Ou bien, vise-t-elle à nous radicaliser contre nos frères, contre nous-mêmes et finalement contre Dieu ? Dans cette interrogation sur religion et violence, le dialogue entre chrétiens et musulmans peut aider chacun à aller plus loin, dans la différence, dans le respect réciproque, pour éclairer la foi de chacun de l'intérieur, comme le montre par exemple le livre de Christophe Roucou et Tareq Oubrou, *Le prêtre et l'imam*⁽³⁾.

Sachons aussi prendre dans notre vie des initiatives de paix et de dialogue. Je reviendrai sur l'exemple de ces témoins de paix en Palestine qui, depuis 2002, sont des volontaires du Programme d'accompagnement œcuménique en Palestine et Israël, un programme lancé par le Conseil œcuménique des Églises (avec le Défap-service protestant de mission pour les volontaires français. Ces volontaires ont pour mission d'être témoins de la vie dans les territoires occupés, et d'agir en collaboration avec les Palestiniens et les Israéliens qui militent localement pour une paix juste, en vue de faire évoluer l'engagement de la communauté internationale dans ce conflit⁽⁴⁾.

6

Mais il n'est pas nécessaire d'aller si loin pour œuvrer en vue d'un vivre ensemble respectueux des cultures, des religions ou des non-religions de chacun. Un jeune Parisien a fondé en 2009, alors qu'il n'avait que 17 ans, l'association « Co-exister », mouvement interconvictionnel des jeunes, qui revendique aujourd'hui 2300 membres dans 45 villes de France, pour favoriser l'engagement civique des jeunes et les sensibiliser au vivre ensemble. C'est le dialogue en actes pour la paix sociale.

Ne nous laissons pas enfermer par la peur de l'autre et par l'angoisse. En Jésus, tout homme est mon frère. Ne cessons pas de redécouvrir cet appel chaque jour à nouveau par la rencontre et le dialogue. Pour justifier cette proposition, j'évoquerai un autre sou-

venir. En 1992, je participais, comme théologien catholique, à *Agapè*, une émission télévisée commune au *Jour du Seigneur* et à *Présence Protestante*, sur le thème : « Peut-on imposer une religion ? »⁽⁵⁾. Un des invités autour de la table était Monseigneur Pierre Claverie, évêque d'Oran, que j'avais déjà eu l'occasion de rencontrer.

Je citerai un passage de l'homélie que Pierre Claverie donna lors de son installation comme évêque d'Oran le 9 octobre 1981 :

« La religion peut être le lieu des pires fanatismes, car les hommes habillent du divin leur soif de toute-puissance ou, plus simplement, leur bêtise. Toutes les religions sont sans cesse exposées à devenir des instruments d'oppression et d'aliénation. Ne laissons pas l'Esprit étouffé par la lettre. Nous pouvons lutter contre ces dénaturations de la foi, la nôtre comme celle des autres, en maintenant le dialogue malgré les remous de surface et les apparents durcissements. Le dialogue est une œuvre sans cesse à reprendre : lui seul nous permet de désarmer le fanatisme, en nous et chez l'autre. »

Ce texte est repris dans la pièce *Pierre et Mohammed*⁽⁶⁾.

Nous savons que le 1^{er} août 1996, Pierre Claverie sera assassiné lors de son retour à Oran, avec son chauffeur et ami, le jeune Mohammed, deux parmi les milliers de victimes chrétiennes ou musulmanes de la violence en Algérie dans les années 1990 à 2000. Ce témoignage de fraternité au cœur de la violence est un appel à ne jamais abandonner notre engagement pour la paix par le dialogue et l'amitié.

1 Voir les Actes de cette conférence dans *Perspectives Missionnaires* n°52, ou *Spiritus* n°185.

2 Pour la religion chrétienne, voir par exemple : Jean-Michel Maldamé, *Mono-théisme et violence*, Paris, Le Cerf, 2017.

3 Paris, Bayard, 2013.

4 Voir la recension de *Témoins de paix en Palestine*, dans ce numéro de *Perspectives Missionnaires*, p. 77.

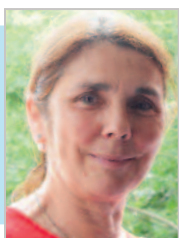
5 Un autre théologien, protestant, était présent ce jour là, Jean-François Zorn, l'actuel président de l'association Perspectives Missionnaires.

6 Voir Adrien Candiard, *Pierre et Mohammed*, Paris, Tallandier-Cerf, 2018, p. 37.



Dossier coordonné par
Jean-Renel Amesfort et Florence Taubmann

Radicalisation : quel défi pour l'interreligieux ?



Florence Taubmann est pasteur et responsable Animation au Défap - Service protestant de mission. Jean-Renel Amesfort, originaire de Haïti, est pasteur. Il est en thèse de doctorat à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

Le dimanche 22 avril 2018 paraissait dans *Le Parisien* un manifeste contre l'antisémitisme en France qui, en s'appuyant sur les faits et les statistiques, mettait en cause la radicalisation islamiste. En fin de manifeste, les signataires demandaient « que les versets du Coran appelant au meurtre et au châtement des juifs, des chrétiens et des incroyants soient frappés d'obsolescence par les autorités théologiques, comme le furent les incohérences de la Bible et l'antisémitisme catholique aboli par Vatican II, afin qu'aucun croyant ne puisse s'appuyer sur un texte sacré pour commettre un crime ».

Deux jours plus tard, une trentaine d'imams ont exprimé leur indignation dans le journal *Le Monde*, tout en dénonçant à leur tour l'antisémitisme et le terrorisme en France, n'hésitant pas à mettre en cause des idéologues qui exploitent le désarroi de la jeunesse : « Depuis plus de deux décennies, des lectures et des pratiques subversives de l'islam sévissent dans la communauté musulmane, générant une anarchie religieuse, gangrenant toute la société. Une situation cancéreuse à laquelle certains imams malheureusement ont contribué, souvent inconsciemment ».

De fait, le mot radicalisation renvoie aujourd'hui presque automatiquement à un islamisme violent, revendiquant le nom de Dieu et l'utilisation de certains versets coraniques. Pourtant, c'est dans un cadre de dialogue entre les trois monothéismes qu'avait paru en 2008 le livre intitulé *Les versets douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, écrit par le rabbin David Meyer, l'imam Soheib Bencheikh et le jésuite Yves Simoens. En utilisant une approche historique et contextuelle pour expliquer la présence de ces versets dans leurs Écritures saintes, et tout en les déclarant en contradiction avec le message d'ensemble qui est de paix et d'amour, les auteurs se refusaient à les ignorer et affirmaient plutôt la nécessité absolue d'une autocritique des religions.

Mais l'heure est-elle à l'auto-critique des religions ? Deux tendances semblent aujourd'hui s'affronter : l'une développe un retour à l'identité, au communautarisme, en allant parfois jusqu'à un certain intégrisme, qui n'est pas forcément violent, tandis que l'autre se déploie dans le dialogue interreligieux et la prise en compte du multiculturalisme. Si l'adjectif *radical* semble s'appliquer presque automatiquement à la première tendance, doit-on oublier pour autant que la deuxième relève d'un choix aussi radical que la première, bien que ne se situant pas au même niveau. Car l'Évangile nous entraîne sans cesse et de manière très radicale, à la suite de Jésus de Nazareth, à l'ouverture et à la rencontre avec les autres humains et les autres peuples, quelle que soit leur appartenance.

Cependant, l'utilisation actuellement dominante des mots liés à la radicalité nous oblige à aller explorer l'origine, la racine du religieux, dans le cadre des religions révélées en particulier, d'autant que le terme radical se rattache étymologiquement au mot latin qui signifie racine.

10

Tout d'abord, le processus de révélation contient en lui-même l'idée de radicalité. L'expérience de la révélation est saisissante. D'Abraham à Paul, on peut se référer à tous les textes bibliques qui font récit de l'irruption du divin dans la vie humaine ! La révélation s'empare de tout l'être : le cœur, le corps, l'esprit. Une coupure dans le temps s'établit entre un avant et un après. Le sens de la vie va s'en trouver transformé. C'est une aventure éminemment intime mais en même temps relationnelle car elle correspond au

surgissement d'une force extérieure à soi-même. Alors se pose la question de la décision humaine. Décision de foi, décision de changement de vie, décision de témoignage, décision de fonder une communauté de croyants ou d'entrer dans une communauté déjà constituée... Nous connaissons cette radicalité, dont la prédication dans nos églises s'est souvent faite l'écho.

Cependant il existe un autre niveau de radicalité lié au fait que la révélation intervient dans l'histoire humaine, c'est-à-dire en contexte. Venant déchirer le tissu du temps, elle n'apporte pas la paix mais l'épée, pour reprendre les paroles de Jésus. Elle génère des inimitiés, des adhésions et des refus, des conflits et des combats. Elle croise le politique, lui sert parfois de caution, à moins que ce ne soit l'inverse. Et c'est là que nous retrouvons nos versets dangereux et douloureux !

En « perspectives missionnaires », nous devons nous interroger sur l'herméneutique de ces radicalités. Il en va de notre présence et de notre témoignage au cœur de la société et de l'histoire.

Dans un monde complexe comme le nôtre, où beaucoup de gens se vivent comme déracinés, la radicalité religieuse peut apparaître comme une promesse de salut, comme ce fut le cas dans le passé pour des radicalités idéologiques et politiques. Nous prendrons l'exemple de la tentation islamiste, qui génère une grande violence meurtrière à travers le monde, et fait des ravages dans notre jeunesse. Un entretien avec le docteur **Guillaume Monod**, psychiatre, nous conduira à la rencontre de jeunes radicalisés incarcérés à la maison d'arrêt de Villepinte, pour découvrir leurs parcours et les motivations psychologiques et théologiques qui les ont conduits à s'engager dans un islamisme radical.

Qu'en est-il du christianisme ? Avec **Elian Cuvillier**, nous interrogerons le Jésus des évangiles, dont la radicalité s'exprime parfois dans des propos très violents. Qu'en faire ? Les passer sous silence ? Utiliser l'analyse historique et contextuelle pour en relativiser la portée ? Comment en faisons-nous l'herméneutique ? Avec **Samuel Dawai**, c'est le discours apocalyptique qui sera questionné. Il nous montrera comment aujourd'hui, en Afrique, ce type de discours est instrumentalisé et produit des extrémismes religieux.

Puis, avec **Olivier Abel**, nous nous poserons la question : est-ce la montée des sentiments religieux qui produit la violence, ou

bien est-ce la montée de la violence qui produit des sentiments religieux ? À la suite du colloque des Cèdres *Parole de Dieu, violence des hommes* qui s'est tenu à Beyrouth du 17 au 19 mai 2017, et s'est penché sur les relations entre violence et discours religieux dans le cadre du christianisme et de l'islam, il nous invite à saluer tous les lieux qui permettent le croisement des interprétations, car le pluralisme est le meilleur outil contre l'appropriation violente de la vérité.

Alors le dialogue interreligieux est-il une arme efficace contre la « radicalisation » religieuse ? Pour développer cette problématique, **Philippe Gaudin** analysera les termes et présentera les acteurs de la radicalisation. Évoquant les différents types de dialogue interreligieux, et le rôle que celui-ci peut jouer, il nous invitera finalement à ne jamais oublier de « prendre en compte la soif de repères métaphysiques et religieux » qui se cache derrière la radicalisation.

Enfin, **Samuel Dawai** nous présentera l'histoire religieuse du Nord-Cameroun, où musulmans et chrétiens, après avoir longtemps été en conflit, coopèrent aujourd'hui dans la lutte contre Boko Aram.

La radicalisation : un rêve héroïque et brutal

Entretien avec Guillaume Monod



Psychiatre et pédopsychiatre en région parisienne, Guillaume Monod travaille en prison depuis six ans, après plus de dix ans dans une équipe mobile de pédopsychiatrie. Il a un doctorat de philosophie avec une thèse en éthique médicale : Au fondement de la relation thérapeutique : l'humilité. Il a publié aux éditions Gallimard, dans la collection « Témoins » En prison, paroles de djihadistes.

Florence Taubmann (FT) : En tant que psychiatre vous avez été amené à travailler à la maison d'arrêt de Villepinte où vous avez la responsabilité du service qui accueille et rencontre les détenus au moment de leur incarcération.

Parmi eux, il y a ces jeunes radicalisés djihadistes. Qui sont-ils ? Sont-ils nombreux ?

Guillaume Monod (GM) : Jusqu'en 2015 il n'y avait pas beaucoup de candidats au djihad. Depuis *Charlie Hebdo* et le *Bataclan*, il y a plus d'arrestations préventives. J'ai rencontré une quarantaine de détenus classés AMT, c'est-à-dire association de malfaiteurs en relation avec une entreprise terroriste. Certains étaient en partance pour la Syrie, certains en revenaient, les autres étaient actifs en France.

FT : Y a-t-il un profil type ?

GM : Non, et les motivations sont différentes. Mais on constate des éléments communs. Ainsi ils sont tous musulmans, soit de tradition, soit par conversion (30 %). Mais, à côté de quelques personnes assez pointues, le niveau de connaissance de la religion est en général très basique. On ne peut même pas parler d'une lecture

littérale du Coran, plutôt d'une approche mythique de l'islam. Mais ils le savent et justement ils expriment un désir d'apprendre. La Syrie est pour eux le lieu où on va vraiment leur enseigner l'islam, le vrai islam, qu'ils opposent au faux islam de France, croyant même qu'il y a des Corans différents.

FT : Faut-il comprendre que l'aspiration spirituelle joue un grand rôle dans leur engagement ?

GM : Comme je l'ai dit les motivations des uns et des autres sont différentes, mais au fond on retrouve presque toujours une soif de sens et, pour certains, le besoin de repentance, le besoin d'effacer un passé dont ils ne sont pas fiers. Ils rencontrent un frère qui leur enseigne quelques rudiments d'islam en leur disant que la profession de foi suffit pour commencer une nouvelle vie... Quand on porte lourd, le retour à la religion permet de se restructurer. Mais qu'on ne s'y trompe pas, très peu d'entre eux ont des antécédents pénaux. Pour donner un exemple, une étude a été réalisée après *Charlie* en 2015 par le CGLPL¹. Il y avait 310 terroristes dans les prisons, dont 170 islamistes, les autres étant des Corses, des Basques et autres. Sur les 170 islamistes, seulement 14 % avaient des antécédents pénaux.

FT : Donc ce n'est pas en prison qu'on se convertit ?

GM : Pas tant que cela. On y voit cependant parfois des conversions de confort, par exemple quand des délinquants menacés par les autres se voient offrir une protection en échange de la conversion. Mais revenons sur les motivations. À côté du besoin de repentance, ce qui s'exprime souvent c'est la motivation humanitaire, exacerbée par les images qu'on leur montre des victimes en Syrie. Comment rester et vivre confortablement ici quand des enfants se font tuer, des femmes violer en Syrie par Bachar el-Assad ?

14

FT : C'est une sorte de croisade contre le mal ?

GM : Cette croisade va mobiliser toutes les forces émotionnelles des individus. Elle va les inscrire dans un système de pensée que les recruteurs savent manier très efficacement. D'un côté, il y a des gens qui sont perdus, en quête de racines, d'un sens à donner à

¹ CGLPL : Contrôleur général des lieux de privation de liberté (NDLR).

leur existence, ou encore d'appartenance à une communauté qui les transcende. De l'autre, il y a des recruteurs qui attendent d'être sollicités, et qui vont savoir exploiter toutes les vulnérabilités psychologiques et émotionnelles des candidats en leur proposant le cadre de pensée qui va changer leur vie. Mais le facteur déterminant de l'engagement est plus la mobilisation d'un groupe qui va être une nouvelle famille d'adoption que l'adhésion idéologique.

FT : Quel est ce cadre ?

GM : C'est une vision binaire du monde, où l'individu se construit en adhérant à une lecture mythologique des temps modernes. Le politique et le théologique ont peu de poids par rapport au mythe qui va ouvrir le cheminement initiatique vers une nouvelle vie.

Premier temps, l'indignation devant le mal. Puis, la volonté de découvrir le sens de la vie auprès d'un maître. Ensuite, la rupture avec la famille et la création de liens avec des pairs. Enfin, le départ qui permettra de s'intégrer à la communauté des justes, à la société parfaite, à l'Oumma, qui a une forte connotation maternelle, alors que le califat en est le contrepoint paternel. La finalité de l'engagement radical est le retour à un temps et une cité mythiques où le rapport à Dieu soit purifié de la contingence du monde matériel.

Ce n'est pas le propre de l'islamisme ni du monothéisme. C'est un schéma que l'on trouve dans les mythes modernes, depuis *La Guerre des étoiles*, en passant par *Le Seigneur des anneaux*, et jusqu'à *Harry Potter*.

FT : On trouve cela aussi dans toutes les sectes ?

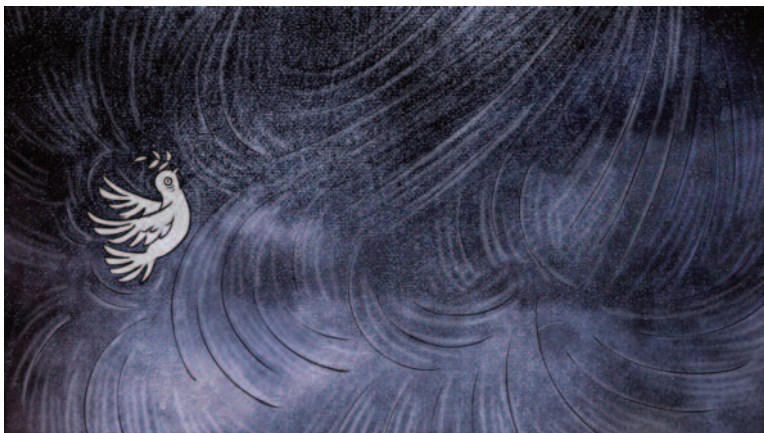
GM : Oui, mais le djihadisme a une prétention universaliste que n'ont pas les sectes. Il s'agit de purifier le monde entier du mal qui le ronge et d'imposer une certaine vision de l'islam à toute l'humanité.

FT : Quelle vision ?

GM : L'islamisme radical a en commun avec l'islam le principe de l'unicité divine, le *tawhid*. Mais la rupture porte sur la conception du bien et du mal, et par conséquent sur la manière de lutter contre le mal et d'éradiquer la souillure.

Là où les trois monothéismes voient le mal comme un esprit qu'il faut combattre par la foi, la prière, la résistance aux tentations, l'islamisme radical le voit comme une matière contagieuse. Cette vision est liée à la philosophie de Plotin, et à sa théorie de l'émanation. Selon le principe du *tawhid*, tout émane de Dieu par étapes successives, de l'immatériel au matériel et du général au particulier. Le mal est la chose dernière après laquelle rien ne peut plus être engendré ni avoir part au bien. Mais cette chose a le pouvoir de souiller ce qu'elle touche.

La peur fondamentale des djihadistes est la souillure de leur propre religion. Ceci explique que leurs victimes les plus nombreuses soient des musulmans, et en particulier des shiites. Mais l'entreprise de purification des djihadistes vise plus largement tous les mécréants, qui souillent le monde.



Il faut discréditer le projet radical avec les armes de l'esprit, en utilisant notamment les témoignages vécus et les analyses des repentis.

16

FT : Et cela autorise la violence extrême ?

GM : Oui, car la souillure justifie un traitement qui inhibe le sens moral ordinaire. De plus, la proximité de la mort, celle des autres et la sienne propre, exprime la conviction mystique du salut éternel. Cela flatte les pulsions archaïques des individus et leur permet une idéalisation de leur propre virilité narcissique. Quoi de plus glorieux que de mourir en martyr, en purifiant le monde au nom de Dieu ?

FT : Heureusement, un certain nombre de candidats reviennent sans être forcément passés à l'acte ! Ce sont eux qu'on essaie de déradicaliser ?

GM : Entre autres, mais la déradicalisation telle qu'on la conçoit est vouée à l'échec. A un discours mythique et fantasmagorique, on oppose un contre discours rationnel qui ne tient pas compte des motivations profondes qui ont conduit à la radicalisation. La radicalisation islamiste, comme toute idéologie, se nourrit de ce qui s'oppose à elle. Il en va ainsi de la laïcité prise comme idéologie. Elle renforce le fonctionnement binaire de la pensée radicale.

FT : Alors, que proposez-vous ?

GM : Voici les règles que je préconise : d'abord ne pas se poser en adversaire, ensuite parler librement de religion, puis rappeler que nul n'est censé ignorer la loi, même s'il ne l'aime pas. Pour de nombreux radicalisés, la pratique de la religion répond à une quête de structuration psychique. Il faut donc travailler à réorienter leur quête vers un chemin qui ne soit pas celui de la violence. Pour être audible, le discours doit se tenir dans la langue que les djihadistes ont choisie. Il est essentiel d'utiliser leur besoin de transcendance et d'entrer dans leurs discours religieux imprégnés de mythes archaïques et modernes.

FT : Nous ne sommes pas très à l'aise pour entrer dans ce type d'échanges. Cela demande une véritable formation !

GM : En effet, nous préférons nous en tenir au discours laïque et républicain. Et nous rêvons d'éradiquer le djihadisme par la force, ce qui ne fait en réalité que le renforcer. Et, par là-même, nous entrons dans la logique des djihadistes, en voyant le mal qu'ils représentent comme une substance à dissoudre, et non comme un esprit à combattre. Or, il faut discréditer le projet radical avec les armes de l'esprit, en utilisant notamment les témoignages vécus et les analyses des repentis.

17

FT : Nous nous pensions sortis de l'archaïsme religieux, vivant dans un monde de valeurs humanistes et rationnelles, et voici que la question religieuse nous revient en boomerang, de manière particulièrement violente ?

GM : J'aime citer George Steiner dans son livre écrit en 1986

intitulé *Dans le château de Barbe-bleue*². Il y insiste sur la nécessité de conserver dans nos sociétés laïques et modernes des places vivantes et actives à la spiritualité et à la religion : « N'avoir ni paradis ni enfer, c'est se retrouver intolérablement privé de tout, dans un monde absolument plat. Des deux, l'enfer est apparu comme le plus facile à reconstituer. Il faut dire que ses descriptions avaient toujours été plus détaillées. Dans notre barbarie présente est à l'œuvre une théologie défunte, un ensemble de références à la transcendance qui, dans leur mort lente, ont donné lieu à des formes parodiques, des succédanés. La fin de la croyance, le passage de la foi religieuse à la convention creuse se révèle un processus plus dangereux que ne l'avaient prévu les philosophes ».

FT : Cela donne à penser, et nous invite à réfléchir sur l'évangélisation aujourd'hui. Comment, d'un côté, ne pas se laisser séduire par une logique radicale du pur et de l'impur, de l'ami et de l'ennemi, de la croisade du bien contre le mal ? Et, de l'autre, comment susciter et écouter les grandes questions que se posent les jeunes, comment répondre à leur désir d'appartenance et de reconnaissance, comment nourrir leur quête spirituelle et leur besoin de mythologies significatives et dynamisantes ?

GM : Que ce soit dans l'islam, dans le christianisme ou toute autre religion, la priorité est de remplacer la théologie négative de la souillure, qui se tourne toujours contre les autres, par une théologie positive du manque et de la quête de Dieu, qui rend les autres nécessaires et proches. Mais rien ne peut se faire sans l'effort de réflexion théologique personnelle, ce qu'on appelle *ijtihad* dans l'islam, et qui est un devoir. C'est dans cet effort de réflexion que l'on doit vraiment accompagner les jeunes, pour leur permettre de construire de nouveaux projets de vie.

² George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue : notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 2008 (Folio essais), p. 67.

À propos de quelques paroles scandaleuses de Jésus



Professeur de Nouveau Testament à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier.

Elian Cuvillier

Les évangiles nous confrontent à plusieurs déclarations scandaleuses de Jésus eu égard aux valeurs que semble soutenir l'humanisme contemporain. J'en relèverai ici quelques-unes que je voudrais soumettre à une lecture critique, soucieuse de comprendre ce que le propos véhicule. C'est en effet le défi auquel les grandes traditions religieuses – tout particulièrement les trois religions monothéistes – sont confrontées : rendre compte à nos contemporains des passages les plus inaudibles de leurs traditions, pour tenter de traduire le message qu'ils portent en eux, quitte à s'en écarter si ce message apparaît dangereux.

Le premier texte se trouve dans l'évangile de Matthieu. À quelqu'un qui souhaite le suivre mais demande préalablement à enterrer son père défunt, Jésus répond : *« Suis-moi et laisse les morts enterrer leurs morts »* (Mt 8, 22). Le second texte, toujours chez Matthieu, est constitué d'une suite de sentences (Mt 10, 34-39) toutes plus choquantes les unes que les autres. La première concerne l'effet de la prédication de Jésus sur les relations interpersonnelles en particulier les liens familiaux : *« Je ne suis pas venu apporter la paix sur la terre. Je ne suis pas venu apporter la paix mais l'épée »*. (Mt 10, 34-36 // Lc 12, 49-53). La deuxième prolonge le propos précédant en le précisant : *« Celui qui aime son père et sa*

L'Archange Michel par Guido Reni [c. 1636] - Santa Maria della Concezione - Rome



La radicalité qu'implique de suivre Jésus n'est pas assumée par ses plus proches : ils veulent être disciples tout en restant pris dans les liens familiaux.

20

mère plus que moi n'est pas digne de moi et celui qui aime sa femme plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt 10, 37 ; le passage parallèle de Lc 14, 26 renforce encore le trait : « *Celui qui vient à la suite et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs et même sa propre vie, ne peut être mon disciple* »). La troisième sentence concerne la manière de suivre Jésus : « *Celui qui ne prend pas sa croix et vient à ma suite n'est pas digne de moi* » (Mt 10, 38 // Mc 8, 34 // Lc 14, 27). Enfin la dernière conclut : « *Qui veut trouver*

sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 10, 39 // Mc 8, 35). Ces déclarations vaudraient aujourd'hui à son locuteur l'accusation de dérive sectaire et de radicalisme fondamentaliste. Reprenons ces textes dans le détail et tentons d'en comprendre la logique profonde, au-delà des réactions épidermiques.

21 Un autre des disciples lui dit : « Seigneur, permets-moi d'aller d'abord enterrer mon père. » **22** Mais Jésus lui dit : « Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts. » (Mt 8, 21-22)

Le disciple qui s'approche de Jésus l'interpelle comme « Seigneur » : c'est une marque de son appartenance au groupe des disciples. La radicalité qu'implique de suivre Jésus n'est ainsi pas assumée par ses plus proches : ils veulent être disciples tout en restant pris dans les liens familiaux, Or Jésus insiste sur la rupture nécessaire par rapport à ces derniers et aux obligations qui y sont liées, dont la plus centrale est sans doute l'hommage dû à un père défunt. La parole de Jésus recèle une dimension métaphorique qui ne lui enlève pas sa radicalité mais, au contraire, lui donne toute sa signification. En effet, il ne s'agit pas de refuser de participer aux obsèques d'un parent disparu. Ce refus ne signifierait aucunement qu'on a brisé les liens qui nous enchaînent à notre famille. Au contraire, on sait combien les refus les plus radicaux attestent en creux d'un lien très fort avec ce que l'on récuse ! Il s'agit, plus fondamentalement, en ce qui concerne nos parents et nos liens familiaux, de passer du stade infantile de la dépendance au stade adulte de l'autonomie. Suivre Jésus suppose ce « passage » de l'infantile à l'âge adulte. Sinon, nous demeurons dans des liens mortifères.

34 « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. **35** Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : **36** on aura pour ennemis les gens de sa maison. **37** Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. **38** Quiconque ne prend pas sa croix et vient à ma suite n'est pas digne de moi. **39** Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera » (Mt 10, 34-39)

21

Jésus se présente ici comme celui qui apporte la division au sein de la famille et non la paix messianique attendue. Les versets 34-36 sont introduits par l'affirmation qu'il est venu apporter « le glaive » (v. 34). Le terme grec traduit ici par « glaive » (*machairan*) est le couteau dont chacun pouvait se servir au quotidien. Pour que chaque être humain puisse exister et se réaliser singulièrement, séparé du risque de fusion mortifère avec sa famille d'origine ou d'adoption, il faut que le couteau fasse son travail de séparation, c'est-à-dire sépare l'enfant devenu adulte de ses parents, ou encore chaque membre du couple de sa famille d'origine. Et cela ne se fait pas sans douleur. C'est la question de l'altérité qui est ici en jeu.

Comment alors articuler la figure d'un Jésus qui apporte non la paix mais la séparation avec la béatitude proclamée par ce même Jésus en Mt 5, 9 (« Heureux les artisans de paix, ils seront appelés fils de Dieu ») ? Cette tension invite à repenser la notion de paix : la paix dont il est question dans la septième béatitude ne fait pas l'économie d'une séparation, d'une coupure entre la logique du monde et celle du Royaume. Si les « artisans de paix » sont déclarés « fils de Dieu » (5, 9), c'est justement parce qu'ils appartiennent à une nouvelle famille qui ne relève plus des filiations et des généalogies humaines. On voit apparaître ici une nouvelle compréhension de la notion de famille : dans l'économie du Royaume, la famille « spirituelle » – qui s'organise autour du Christ – devient prioritaire par rapport à la famille biologique.

S'agissant du verset 37 (« *Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi* »), on lui préférera même, en termes de scandale, la version qu'en donne Luc en 14, 26 : « *Celui qui vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple* »¹.

22

Si quelqu'un veut suivre sans se comprendre lui-même et les autres comme haïssables, il ne peut prétendre espérer être disciple

¹ La traduction de la TOB édulcore la dureté du propos : « *Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple* ». De même dans la Bible en Français courant et la Bible Parole de Vie. Or, le terme grec utilisé est le verbe *misein* qui se traduit en français par « hair » (versions BJ, Segond et Colombe) ou « détester » (NBS).

du Christ ! Mais qu'est-ce donc que la « haine » ? Elle est le sentiment d'hostilité que l'on a vis-à-vis de quelque chose ou de quelqu'un. Dans le propos de Jésus, la haine désigne un rapport particulier à sa propre existence tel que Qohelet en parle. Ce grand jouisseur devant l'Éternel (« jouis de la vie avec la femme que tu aimes », Qo 9, 9 etc.) peut dire, dans le même mouvement : « je hais la vie. Oui : un mal pour moi » (Qo 2, 17). Au moment où il jouit pleinement de l'existence, Qohelet expérimente douloureusement l'incomplétude de sa vie, incomplétude que même les liens familiaux ou l'amour des femmes ne suffisent pas à combler. L'expérience même que nous faisons tous : lorsque nous profitons pleinement de la vie, nous ressentons au plus profond de nous-mêmes qu'une béance existe et que cette vie même, et ceux qui la peuplent, sont « haïssables » c'est-à-dire ne sont pas capables de la remplir pleinement et suffisamment.

Quant à la haine de notre propre vie, elle rejoint ce propos de Blaise Pascal qui se situe clairement dans le prolongement de la parole de Jésus : « *Le moi est haïssable [...]* Si je le hais, parce qu'il est injuste, et qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot le *moi* a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir : car chaque *moi* est l'ennemi, et voudrait être le tyran de tous les autres » (*Pensées* 455).

Le propos sur la croix à porter (v. 38) prolonge la réflexion. Ici il faut traduire littéralement, non pas avec une double négation comme le font la plupart de nos traductions : « celui qui *ne* porte pas sa propre croix et *ne* vient pas à ma suite » mais : « celui qui ne porte pas sa propre croix et vient à ma suite n'est pas digne d'être mon disciple ». Ce qui signifie : celui qui prétend être mon disciple (« celui qui vient à ma suite ») mais ne comprend pas son existence comme une vie crucifiée (« ne porte pas sa propre croix »), c'est-à-dire « haïssable », indigne de toute justification et insatisfaisante, celui-là se leurre sur lui-même, sur les autres et sur le monde. Il ne peut savoir ce que signifie être disciple du Christ, c'est-à-dire se savoir accueilli dans sa misère et avec sa croix.

Pas de logique sacrificielle ou de vie comprise comme martyr dans ce propos de Jésus, mais une invitation à comprendre son existence comme entièrement injustifiable donc entièrement livrée à l'amour du Dieu de Jésus-Christ. Une telle compréhension de sa propre vie est évidemment irrecevable tant que nous ne cessons

de vouloir compter sur nous-mêmes aux yeux des autres et à nos propres yeux.

L'Évangile reste foncièrement scandaleux ! Cette radicalité questionne les disciples dès lors qu'ils envisagent de suivre le Christ sans remettre fondamentalement en cause la confiance qu'ils ont en ce monde et ses logiques, prétendant suivre Jésus sans prendre leur croix (v. 38).

Ainsi Jésus peut-il conclure par cette dernière parole scandaleuse : « Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera » (v. 39). Dit autrement : vouloir « assurer » sa vie en la construisant sur les logiques du monde (liens familiaux, pouvoir, avoir, savoir, richesses), c'est la perdre en tant que vie authentique, c'est-à-dire ouverte sur une autre réalité que celles que nous connaissons et pensons maîtriser. Perdre sa vie pour le Christ, c'est l'assurer en la fondant sur une altérité inattendue et surprenante.

Faut-il prendre ses distances avec ces paroles radicales de Jésus, tout particulièrement celles sur les liens familiaux ? En fait, la question est mal posée : empêtrés que nous sommes dans nos histoires familiales et les solidarités pas toujours vivifiantes qu'elles impliquent, nous ne cessons de nous écarter de la radicalité des paroles de Jésus. Et sans doute les sociétés humaines ne peuvent-elles se développer et subsister sans cet écart. Cependant, le rappel de cette radicalité peut s'avérer salutaire pour chacune et chacun, appelé/e constamment à s'interroger sur ce qui la/le tient prisonnier et l'empêche ainsi de marcher vers son propre désir.

L'utilisation actuelle de l'Apocalypse et de l'apocalyptique dans la prédication.

Radicalisation-manipulation des esprits ou évangélisation ?



Samuel Dawai est docteur en théologie, spécialiste du Nouveau Testament. Il enseigne à l'Institut de théologie de Kaélé à l'extrême-nord du Cameroun.

Samuel Dawai

Les textes apocalyptiques ont toujours suscité à la fois fascination et rejet. Les hommes ont, de tout temps, été fascinés par les récits apocalyptiques prédisant pour bientôt la date et les modalités de l'anéantissement total, de la fin de la vie sur terre, de la fin du monde, des jours derniers, de la fin des temps. Cette fascination a surtout caractérisé les mouvements apocalyptiques ou enthousiastes qui ont toujours existé au sein de l'Église.

L'histoire de l'écriture apocalyptique

Avant de donner un essai de définition du mot « apocalypse » ou « apocalyptique », essayons tout d'abord de découvrir les causes lointaines ayant conduit à la naissance de l'écriture apocalyptique. Pour cela, il faut lire l'histoire d'Israël et remonter à la destruction du Temple de Jérusalem en 587 av. J.-C. et à l'Exil à Babylone qui a suivi. Cette catastrophe de 587 a mis fin à l'existence politique d'Israël, vieille de plus de huit siècles. Face à cette histoire peu glorieuse, faite d'échecs multiples, des milieux juifs pieux « qui ont

été profondément affectés par la catastrophe de 587 »¹ ont repensé la conception de l'histoire et le contenu de l'espérance. Car le peuple d'Israël « se réclamant élu et héritier des promesses divines faisait face à la domination étrangère et païenne déterminée à l'anéantir et par conséquent à défier Dieu »².

L'apocalyptique a donc été liée au contexte de crise, à un temps de guerre, de menaces, de troubles et de persécutions. Dans ces contextes de crise, la foi du peuple croyant est fortement éprouvée. Cette littérature nous révèle aussi que le mal est un mystère, il est du domaine de l'innommable, de l'indescriptible, de l'inexplicable. Elle dit aussi au croyant qu'il doit attendre la fin du mal et espérer une ère nouvelle en se confiant à Dieu.

L'apocalyptique constitue ainsi une protestation contre l'oppresser et une consolation à l'endroit du peuple victime de l'oppression par la proclamation d'une espérance, ce qui justifie le langage symbolique, obscur, accessible seulement aux destinataires du message et donc incompréhensible pour l'ennemi. Vu sous cet angle, l'apocalyptique peut être considérée comme un mouvement socioreligieux qui exprime l'espérance d'un peuple qui aspire à une libération totale ou à un renouveau spirituel³. La lecture des apocalypses juives nous révèle que « chaque catastrophe nationale est suivie d'une floraison d'apocalypses jusqu'au temps de la ruine totale et de la complète dispersion de la nation juive⁴ » en l'an 70 ap. J.-C. Pendant près de trois siècles, le langage apocalyptique a permis au peuple juif « de clamer son espérance en un monde complètement autre⁵ » qui se démarquerait de celui dans lequel il vivait. Il apportait un encouragement direct aux entreprises actives, « en assurant que le grand Jour serait hâté par elles »⁶.

¹ A. Lacocque, « Le Temps des Apocalypses », *Lumière et Vie*, 160, 1982, p. 3.

² A. Nyandwi, *Evangile et Apocalyptique*, Yaoundé, Cours de Théologie du NT, FTPY, Année académique, 1998/1999, inédit.

³ Cf. Nyandwi, *op. cit.*

⁴ C. Guignebert, *Le Monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 32.

⁵ P. Poucota, *Lettres aux Églises d'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/UCAC, 1997, p. 11.

⁶ P. Grelot, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Desclée, 1978, p. 175.

Ce tour d'horizon de l'histoire de l'écriture apocalyptique nous permet de constater qu'elle n'avait pas pour but de faire peur, d'exacerber l'inquiétude et la tristesse des destinataires, mais servait plutôt à réveiller l'espérance là où elle avait disparu. Dès le départ donc, la préoccupation première des auteurs d'apocalypses était l'existence croyante présente du peuple juif appelé à vivre dans l'attente de Dieu qui viendrait agir et le sauver. Peut-être au tournant de l'ère chrétienne, l'aspect spéculatif avait-il un peu masqué l'aspect existentiel de cette écriture biblique ?

Apocalyptique : définition

L'apocalyptique est donc à appréhender comme un genre littéraire, une manière de dire les choses, d'exprimer une conviction, une forme précise de langage pour proclamer un message d'espérance. L'apocalyptique est « un phénomène complexe, autant dans ses expressions littéraires que dans son contenu »⁷.

Le livre de Daniel a introduit le terme dans le sens spécifique de *révéler les secrets* (Dn 2, 29). On peut illustrer le sens du mot *apocalypse* avec une scène où « avant l'inauguration d'une statue, on recouvre le chef d'œuvre d'une toile. Puis, lors d'une cérémonie, on procède à son 'dévoilement' »⁸. Le terme *apocalypse* renvoie donc à la connaissance de quelque chose qui était jusque-là caché, couvert, voilé ou masqué, mais maintenant est *révélé*, découvert, dévoilé ou démasqué. Le lecteur se voit révéler « des secrets, longtemps cachés aux yeux des hommes, mais maintenant révélés à l'écrivain privilégié qui devient ainsi inspiré et qui, pour cela, utilise un langage précis, celui des symboles »⁹. Le sens de cette révélation est en fait l'interprétation des circonstances présentes et

⁷ E. Jacob, « Aux sources bibliques de l'apocalyptique », in : ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 43-61, cf. p. 44.

⁸ John H. Alexander, *L'Apocalypse verset par verset*, Genève, La Maison de la Bible, 1990, p. 26.

⁹ Jean-Bosco Matand Bulembat, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne : de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul. Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15, 35-58 ; 2 Co 5,1-10 et Rm 8, 18-30*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997, p. 268.

terrestres que vivent les destinataires, et constitue en même temps un message de Dieu à ces derniers.

L'écriture apocalyptique est porteuse d'un message « qui dévoile une réalité transcendante à la fois d'ordre temporel, dans la mesure où elle concerne le salut à venir, et d'ordre spatial, pour autant qu'elle implique un autre monde, le monde surnaturel. Une telle révélation a pour but d'interpréter les circonstances présentes et terrestres à la lumière du monde surnaturel et de l'avenir, et d'influencer à la fois la compréhension et le comportement des destinataires par le moyen de l'autorité divine »¹⁰. Si l'écriture apocalyptique a pour but d'édifier la foi des destinataires face aux réalités présentes, sa forme littéraire, faite d'images symboliques parfois obscures, ouvre la voie à la spéculation qui conduit le plus souvent à manipuler les esprits.

L'utilisation de l'apocalyptique dans l'histoire de l'Église

La vision du monde que véhiculait l'apocalyptique était largement partagée par les premiers chrétiens et une partie de leurs contemporains. Tout au long de l'histoire du christianisme, l'apocalyptique a nourri des mouvements dissidents. Citons par exemple, le montanisme¹¹ au II^e siècle, pour lequel la fin du monde était imminente, le millénarisme sous ses différentes formes.

L'époque médiévale a vu naître des sectes ou mouvements apocalyptiques qui se sont propagés en Europe du Nord entre les XI^e et XVI^e siècles. Ces sectes, généralement inspirées par « le symbolisme des textes apocalyptiques et menées par un prophète charismatique issu des couches défavorisées, étaient hantées par l'idée d'une fin imminente qui serait suivie par l'instauration du royaume de Dieu sur terre. Les autorités religieuses et civiles les réprimaient avec une violence inouïe. Quelques années plus tard, un nouveau

¹⁰ G. Rochais, « L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du 1^{er} siècle. », dans D. Marguerat – E. Norelli – J.-M. Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 177-208, cf. p. 180.

¹¹ Cf. note 1.

groupe apparaissait avec un nouveau chef et des préoccupations légèrement différentes¹².

Au XXe siècle, les mouvements apocalyptiques ont été l'apanage des pays anglo-saxons, en particulier celui des États-Unis d'Amérique. « La croyance en une prophétie biblique de la fin des temps, en un monde purifié par la catastrophe, puis racheté et totalement christianisé et en paix, est plus forte aux États-Unis que nulle part ailleurs. Toutes les catégories de la population y adhèrent : les personnes défavorisées et peu instruites comme les diplômés universitaires, jusqu'aux élites dirigeantes et aux sommets même du pouvoir. Comme le note le sociologue J. W. Nelson, les idées apocalyptiques sont 'aussi américaines que le hot-dog' »¹³.

La pensée apocalyptique dans l'Église contemporaine

Les théologies politiques contemporaines s'inspirent aussi de la pensée apocalyptique. Cette dernière convoque en l'homme la capacité à espérer et susciter des réalités et des ordres socio-politiques nouveaux. L'élément principal dans la pensée apocalyptique est son discours sur la fin de l'histoire ou du monde. Cette thématique de la fin du monde est plus que jamais dans l'air du temps. Comment comprendre cet intérêt ?

Le potentiel de créativité de la nature humaine est porteur du progrès technique actuel. Mais ce progrès rapide, et parfois déroutant, ainsi que les évolutions dans les modes de vie des sociétés qui l'accompagnent, tout cela crée en l'homme un regain d'angoisse devant ce monde plus que jamais en mouvement, changeant et donc instable. Cette situation crée aussi, chez lui, l'illusion qu'il peut sans cesse dépasser ses limites par le moyen de la science, alors même qu'il se trouve désormais confronté au risque de sa

¹² I. McEwan, *Pourquoi la fin du monde nous fascine tant ?*, « The Guardian », Londres, 2009, repris dans le *Courrier International* ; article consulté en ligne : <http://www.courrierinternational.com/article/2009/12/17/pourquoi-la-fin-du-monde-nous-fascine-tant>.

¹³ *Ibid.*

propre destruction dont il a lui-même créé les conditions (bombe atomique, changement climatique, etc.).

Sur le plan religieux, des mouvements apocalyptiques insistent à la fois sur la dimension futuriste et apparemment prédictive de certains textes bibliques et sur le caractère de précarité propre aux contextes socio-politiques actuels. Ils aboutissent ainsi à prédire une fin du monde imminente, en donnant même parfois des délais. Ils nourrissent des espérances millénaristes et font espérer un monde nouveau fait de paix et de justice à l'intérieur de l'histoire humaine. Ces mouvements peuvent avoir un impact sur la société. Ils s'appuient sur les angoisses des hommes et sur leur désir utopique de voir enfin venir la paix et la justice pour susciter des mobilisations politiques en vue de changements culturels et sociétaux.

L'homme a-t-il la possibilité d'agir pour hâter la fin, pour précipiter la venue du sauveur qui fera venir le monde de paix et de justice tant attendu et désiré ? Que ce soit les prophètes millénaristes religieux ou les promoteurs inconditionnels d'un progrès scientifique supposé répondre à toutes les questions, tous vendent l'illusion selon laquelle l'homme est lui-même le seul responsable de la fin du monde ou de son salut. Cependant, la pensée apocalyptique véritable, différente de l'exaltation millénariste, pousse à l'agir et à « un agir toujours créateur, non d'une fin – d'ailleurs toujours ajournée – mais de nouveaux aux horizons multiples »¹⁴.

Les auteurs du Nouveau Testament, en utilisant la littérature apocalyptique, avaient pour souci premier le présent de la foi des destinataires. Contrairement à la seule vision futuriste du discours sur la fin, Marc, Matthieu, Luc, Paul et Jean de Patmos n'avaient pas pour objectif premier de spéculer et de nous donner un avant-goût des événements à venir. Ils voulaient ancrer la foi de leurs contemporains, et la nôtre aujourd'hui, dans le vécu quotidien, là où nous sommes appelés à vivre l'Évangile.

30

Aujourd'hui encore, on retrouve des mouvements apocalyptiques à l'œuvre dans les trois religions monothéistes : christianisme, islam et judaïsme. Ces mouvements, qu'ils soient violents

¹⁴ Emma Aubin-Boltanski et Claudine Gauthier, *Penser la fin du monde*, CNRS Editions, Paris, 2014, p. 10.

ou non, ont en commun des fantasmes de fin violente et témoignent d'un impact politique considérable. Il y a quelques décennies, on pouvait encore se convaincre que la pensée apocalyptique religieuse contemporaine était un vestige inoffensif d'une époque préscientifique bien révolue, faite de crédulité et de superstition. Mais, aujourd'hui, la foi dans les prophéties, surtout au sein du christianisme et de l'islam, représente une force de notre histoire contemporaine, un moteur qui anime nos préoccupations morales, géopolitiques et militaires¹⁵.

Ces mouvements apocalyptiques chrétiens contemporains, convaincus que la vraie justice et la victoire contre le mal ne seront réellement possibles qu'avec la venue du Christ, interprètent les textes apocalyptiques en leur donnant une traduction géopolitique dont nous pensons qu'elle est dangereuse.

Deux exemples contemporains

*Les chrétiens sionistes américains*¹⁶

Un exemple tangible d'un mouvement apocalyptique contemporain est celui des chrétiens sionistes américains. Aux États-Unis, il existe en effet depuis plusieurs années, parmi les protestants fondamentalistes, une mouvance dite sioniste. Pour ce groupe de chrétiens sionistes, la création de l'État d'Israël en 1948 est l'accomplissement des prophéties bibliques annonçant le retour de Jésus sur terre comme le Christ en gloire de l'Apocalypse. Ils considèrent comme un commandement divin d'aimer et de soutenir le peuple juif « élu par Dieu » et l'État d'Israël. Ils croient que la judaïsation de la Palestine historique couvrant l'actuel État d'Israël et les territoires palestiniens de Cisjordanie et de la bande de Gaza, relève d'une obligation divine qui ramènera Jésus sur terre, le fera définitivement reconnaître comme Messie et assurera le triomphe de Dieu sur les forces du mal.

31

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Les Amis de Sabeel-France, Chrétiens de la Méditerranée, *Du sionisme chrétien au document Kairos-Palestine : colloque, 1^{er} juin 2013*, Paris, Les Amis de Sabeel-France, 2013.



L'élément principal dans la pensée apocalyptique est son discours sur la fin de l'histoire ou du monde.

©Pixabay

Se basant sur Ap. 20, les sionistes chrétiens croient que les Juifs, peuple de Dieu, connaîtront une période de tribulations précédant le millénium. À l'issue de cette période au cours de laquelle Dieu vaincra son ennemi lors de la bataille d'Armageddon¹⁷, les Juifs se convertiront et reconnaîtront en Jésus leur Messie ; le jugement dernier pourra alors avoir lieu et le millénium s'accomplir. Ces militants messianiques ont peu de notion des enjeux politiques réels sur le terrain entre Israël et la Palestine. Pour eux, seule compte leur compréhension des prophéties bibliques qui les conduit à soutenir inconditionnellement les positions israéliennes les plus extrémistes.

32

Ce sionisme chrétien américain est très actif dans la politique américaine. Il a établi des liens très forts avec les partis politiques de l'extrême-droite israélienne grâce à des organisations qui le représentent. Des rassemblements annuels sont organisés, aux

¹⁷ Le mot « Armageddon » signifie « Montagne de Megiddo ». Dans la pensée apocalyptique, les derniers temps seront marqués par une hostilité croissante à l'égard de Dieu. Une bataille finale sera livrée par Dieu aux nations hostiles, au cours de laquelle les armées de l'Adversaire seront détruites (Ap. 16, 16 ; 20, 1-3 et 7-10).

États-Unis comme en Israël, pour exprimer un soutien à la politique israélienne. Cet exemple illustre bien le caractère manipulateur et les dangers actuels d'un tel mouvement sécularisé, à travers l'influence politique qu'il s'efforce d'avoir tant au niveau des états que sur le plan international.

L'«évangile de la prospérité»

Les prédicateurs pentecôtistes construisent leur discours sur la pensée apocalyptique : les forces du mal (démons, malédictions, mauvais sorts...) sont omniprésentes, le monde va très mal. Un accent particulier est mis sur la souffrance vécue par la population (pauvreté, maladies, malheurs divers...). Face à cette description «apocalyptique» du monde, la solution se trouve dans la foi au Christ qui, seul, peut transformer de manière magique une société globalement sous l'emprise du mal. Face à une réalité humaine faite effectivement de précarité et de souffrance quotidienne, les néopentecôtistes abusent les chrétiens en leur vendant l'utopie d'une vie de bonheur terrestre où l'homme a un contrôle presque total sur le mal et les forces du mal.

La compréhension du salut et de la condition chrétienne se décline ici en trois phases. Être sauvé, c'est avoir fait l'expérience personnelle du baptême du Saint-Esprit qui fait naître de nouveau et accorde le don des langues. Les résultats immédiats de cette expérience se dévoilent dans une vie «sanctifiée» et une quête de perfection. Être sauvé, c'est aussi faire l'expérience de la délivrance. Les croyants sont libérés de toutes les forces du mal et ne sont plus sous la domination du diable et des démons. En Afrique, par exemple, il existe la croyance en des sorts et des charmes qu'une personne peut recevoir de son ennemi. En outre, les malédictions parentales/familiales peuvent «poursuivre» une personne, et exercer une influence négative sur sa vie. Être sauvé, c'est donc être délivré de tous ces «pouvoirs maléfiques». Être sauvé enfin, c'est être béni et vivre dans le bien-être. Le maître-mot est la bénédiction. Les bénédictions prennent la forme de la réussite intellectuelle, matérielle et physique. Toutes ces bénédictions sont considérées comme résultant directement des actions de grâces et de la fidélité de l'individu à Dieu.

Le discours néopentecôtiste met donc l'accent sur la culpabilisation à outrance dans le but de provoquer chez l'auditeur une

profonde tristesse. Il y a une sorte de marchandage entre Dieu et le croyant. Dieu exauce la prière des « bons » chrétiens si... , Dieu répond à nos prières si... Par conséquent, c'est le mérite du chrétien qui importe plutôt que le mérite et la grâce du Christ seul.

Le néopentecôtisme estime également que la foi chrétienne a des implications géopolitiques. Depuis l'an 2000, le millénium du Christ est arrivé, un millénium où l'Église est appelée à régner avec le Christ¹⁸. Les hommes et femmes politiques qui sont sous l'influence de cette mouvance ont souvent le sentiment d'être le « messie » qui va sortir le peuple du néocolonialisme (par exemple). Toute opposition politique est considérée comme venant de l'Ennemi, Satan, et il faut le combattre par tous les moyens.

Pourquoi la pensée apocalyptique fascine-t-elle aujourd'hui ?

Malgré les multiples déceptions liées aux prédictions non réalisées, les mouvements apocalyptiques ont continué de prospérer. La fin n'est toujours pas venue... Et pourtant les partisans de ces mouvements ne se laissent pas décourager très longtemps. Ces prédictions de la fin des temps ont donc la capacité de se développer malgré les multiples démentis dont témoigne l'histoire des prophéties antérieures. Depuis plusieurs siècles, le même scénario se répète : on annonce régulièrement une date, rien ne se passe, mais cela ne dissuade pas certains de fixer une autre date. Voici quelques-unes des raisons qui font que le message des apocalypses fascinent autant de gens, aujourd'hui comme hier.

Cette littérature présente, sous la forme d'images claires-obscurées et effrayantes, la réalité de l'histoire humaine, une histoire faite de guerres, de violences meurtrières, de catastrophes naturelles, de persécutions violentes. Elle traduit ainsi le sentiment, ressenti par chaque génération, que le mal actuel est pire que le précédent. Ces malheurs inexplicables amènent ainsi le croyant à se poser des questions sur l'amour de Dieu et sa justice. Face à la question du mal et de la violence, les hommes se tournent vers toute prophétie susceptible de promettre un nouveau monde de

¹⁸ M. D'Astier de la Vigerie, *L'évangile de prospérité, passeport pour l'enfer*, Les Essarts, 2012, p. 12.

paix.

L'existence humaine est, il est vrai, faite de détresses et d'inquiétudes. Nos peurs présentes ne viennent pas seulement des descriptions alarmistes et effrayantes que nous lisons dans des récits apocalyptiques. Elles naissent aussi de la réalité vécue par beaucoup, une réalité faite de guerres, de catastrophes naturelles, de bouleversements sociaux. S'ajoute à cela la conviction que l'homme porterait la responsabilité, à travers l'arme nucléaire et les enjeux écologiques, du risque de destruction, annoncée sinon programmée, de notre planète.

L'extrême adaptabilité et l'attrait durable de textes apocalyptiques chrétiens, au cœur de la croyance apocalyptique, doivent également être pris en compte. Ces textes n'ont rien perdu de leur attrait en cette ère de technologie et de scepticisme. Ils attirent d'autant plus que le terme d'« apocalypse » laisse penser que des choses cachées, relatives à l'avenir, pourraient se voir dévoilées. L'esprit de curiosité et le désir de maîtriser l'avenir poussent les gens vers les apocalypses. La société est en effet avide d'information spectaculaire sur l'avenir et l'au-delà. Peut-être cela révèle-t-il quelque chose de notre nature, quelque chose de notre notion du temps et de notre sentiment d'insignifiance face à l'immensité intimidante de l'éternité ? En tout cas, l'avenir inquiète l'être humain et il cherche par tous les moyens à se prémunir contre cette peur qui le tient. Le désir de tout connaître, de tout savoir et, par-là, d'acquérir la maîtrise de notre destin nous habite tous.

Les êtres humains ont aussi un « besoin plus naïf de fiction »¹⁹ qu'ils retrouvent dans la littérature apocalyptique. Pour donner un sens à notre existence, nous avons besoin de ce qu'on appelle « des harmonies fictives avec les origines et les fins »²⁰. Les périodes d'incertitude, de bouleversements déroutants car vécus comme trop rapides, et d'agitation sociale donnent une importance accrue à ces récits apocalyptiques. Les notions de jugement, de responsabilité et de rétribution qu'ils véhiculent jouent également un rôle important. Quand la cruauté humaine est évidente, cela induit nécessairement l'attente d'un châtiment surnaturel.

¹⁹ F. Kermodé dans son livre *The Sense of an Ending*, cité par Ian McEwan.

²⁰ *Ibid.*

Les changements soudains et le chaos social créent une atmosphère propice aux prédictions de fin du monde. C'est particulièrement le cas lorsque ces changements et ce chaos semblent inexplicables. Des gens profondément frustrés, matériellement et/ou spirituellement, ne peuvent que rêver d'une société parfaite où tous les conflits seront résolus et tous les besoins satisfaits. C'est ainsi que les régions du monde les moins développées sur le plan économique sont devenues un terrain très fertile pour le pentecôtisme mais aussi pour le terrorisme islamique.

Par ailleurs, la croyance au fatalisme ou au déterminisme, à savoir l'idée selon laquelle on ne peut rien changer au cours des choses, favorise les illusions millénaristes. À l'ère du nucléaire, à une époque de graves détériorations de l'environnement, les croyances de type apocalyptique – renforcées par un discours scientifique – créent un danger supplémentaire. Les déclarations alarmistes des écologistes et de certains spécialistes des relations internationales mettent des millions de terriens dans l'inquiétude, et la détresse qui en découle pousse ces derniers à se tourner toujours plus vers un discours apocalyptique sur la fin.

Enfin, une approche magique de la réalité prédispose à la recherche de choses cachées dont nous aspirons à connaître la cause. C'est surtout le cas en Afrique où domine depuis longtemps la pensée magique : aucun malheur n'est fortuit, il doit toujours y avoir une cause « surnaturelle » à un décès, un accident, un cataclysme naturel...

Conclusion

Les mouvements apocalyptiques, qu'ils soient chrétiens ou non, se fondent sur l'idée d'un monde débarrassé du mal et sur une promesse « divine » faite au « peuple des justes » d'un avenir caractérisé par un bonheur inouï et un temps de justice. Cette espérance est présentée à la fois comme une récompense pour les justes et un espoir de félicité qui contrastent radicalement avec les souffrances du moment. Cette espérance est alimentée par le scandale de l'injustice vécue ici-bas : sa compensation ne peut être purement spirituelle, elle est aussi matérielle, quelle que soit l'époque (présente, future ou hors de l'histoire) à laquelle elle s'applique. Le mouvement apocalyptique chrétien connaît plusieurs déclinaisons, mais c'est sa variante millénariste, spéculative et donc plus manipulative, qui est aujourd'hui la plus répandue.

Radicalisation théologico-politique et défi de l'interreligieux

© Karine S. Bouvattier



Olivier Abel

Elève de Michel Henry, Emmanuel Levinas et Paul Ricœur, Olivier Abel est professeur de philosophie éthique à l'IPT de Montpellier, après avoir enseigné au Tchad et à Istanbul, puis à Paris de 1984 à 2014. Connu pour avoir créé le Fonds Ricœur, il a aussi écrit sur la philosophie morale et politique de Calvin, Milton et Bayle. (Pierre Bayle : les paradoxes politiques, Paris, Michalon, 2017).

Dans le sillage du colloque des Cèdres « Parole de Dieu violence des hommes »¹, je voudrais partager quelques réflexions et commencer par remarquer qu'il nous faut renoncer à l'idéal d'une société sans conflits et sans violence, car c'est précisément au nom de la prétention à éliminer tout conflit, et même toute violence, que les pires violences ont été perpétrées. Cela a pu se faire sous l'idée que, si nous avons tous le même Dieu et la même religion, nous serions réconciliés. C'est encore le rêve de l'umma islamiste, d'une « maison de l'islam » enfin pacifiée. Mais cela a pu aussi se faire sous l'idée que, si enfin nous n'avions aucun dieu et aucune religion, nous serions réconciliés ! Les folies nationalistes, le nazisme, le stalinisme, le maoïsme l'ont montré, en faisant place à de nouvelles formes de sacré. Au fond, c'est la même idée, et c'est une illusion désastreuse. Dans toute société humaine, il y a du conflit, c'est vital et normal, et c'est la canalisation, la reconnaissance et la formulation de ces conflits qui en fait le sol fécond de la créativité humaine. Mais est-ce la montée des sentiments religieux qui produit la violence, ou bien est-ce la montée de la violence qui

¹ cf page 12

produit des sentiments religieux ? Il me semble utile d'explorer chacune des deux voies car, d'une part, la religion n'a cessé de générer des formes spécifiques de violence mais, d'autre part, la violence n'a cessé de générer des formes spécifiques de religion.

Les formes monothéistes spécifiques de violence

Les religions n'ont cessé de générer des formes spécifiques de violence. Si nous prenons la violence spécifique à la forme « Croisade », dont je pense qu'elle n'est que le contre choc des conquêtes arabo-musulmanes et, si nous voulons déconstruire l'idée de croisade, il nous faut revenir sur ces formes particulières de Djihad et de Reconquista, en déconstruire les mécanismes non seulement militaires et économiques mais théologiques et psychiques. Autre exemple, la violence spécifique à la forme « peuple élu », dont certains textes bibliques font un usage terrifiant, trouve son apogée dans le modèle sécularisé mis en avant par les nationalismes (la nation incomparable !) et, sous une forme quasi-évolutionniste dans les colonialismes. C'est cette forme qui a justifié les apartheid (souvent protestants, d'ailleurs) et les purifications ethniques, qui n'auraient eu aucun sens dans les anciens « empires ».

38 Mais pour balayer devant notre porte, il nous faut nous attarder à deux modèles théologico-politiques chrétiens. Quand nous disons théologico-politique nous pensons tout de suite au modèle médiéval, plutôt catholique romain, d'une certaine verticalité hiérarchique, qui est un modèle paternel dans un sens antique du terme. Le père ici n'est certes jamais très éloigné du despote, du tyran, du pouvoir arbitraire — Agamemnon déjà dans l'Orestie. Pierre Bayle, à la fin du 17^e siècle, sous Louis XIV, écrivait que le Dieu dit chrétien ressemblait trop à un Roi qui fomenterait des séditions pour obtenir la gloire de les avoir écrasées, ou à un père qui casserait les jambes de ses enfants pour faire voir l'adresse qu'il a à les réparer ! C'est un modèle romain, Rome où, certes, a culminé la religion archaïque de *l'imperium*, de la victoire, mais où le politique a trouvé certaines de ses inventions les plus inoubliables. Bref, c'est un modèle d'une très grande force d'organisation des sociétés.

Le modèle protestant passe généralement inaperçu car on ne perçoit que le théologico-politique du *souverain* vertical ; or il

existe aussi un modèle non moins théologico-politique, mais horizontal. Le modèle n'en est plus la paternité, la filiation, la succession sur une fondation continuée, à la romaine, mais celui du pacte conjugal, du lien nuptial, comme on le voit très bien chez le poète du *Paradis Perdu*, John Milton. Ce modèle, qui provient aussi d'une grande tradition biblique, est celui de l'Alliance, du pacte que l'on peut rompre pour reprendre une « nouvelle alliance », une libre-alliance. Cela a quelque chose de magnifique, et c'est bien le génie des philosophies et théories politiques modernes du pacte qui sort de là : Calvin, Hobbes, Rousseau et tous les autres. Mais, dans le même temps, cette idée porte en germe l'idée d'un possible recommencement à zéro, radical, sur une totale table-rase, et c'est là le danger. Quand cette idée se radicalise, elle porte en germe une forme de violence spécifique qui est celle de la destruction de toutes les traditions et médiations pour refaire un « homme nouveau ». Il y a là une prétention à une immédiateté qui peut être terrible, et c'est probablement la forme spécifiquement moderne de la violence religieuse.

Les origines violentes de la religion et du sacré

Dans l'autre sens, la violence n'a cessé de générer des formes spécifiques de religion. Et cela continue aujourd'hui. J'évoquerai ce phénomène très contemporain qui voit certains jeunes de nos banlieues basculer dans la « folie » de la violence islamiste. Et je m'appuierai ici sur Hobbes, le grand philosophe politique britannique, contemporain de la Révolution anglaise et de la guerre de Trente ans, bref des troubles religieux de son temps. Hobbes affirme que « le plus faible peut toujours infliger au plus fort un tort insupportable », et c'est pourquoi le plus fort aussi a tout intérêt à passer un pacte par lequel il promet d'user de sa force de manière raisonnable pour assurer les autres de sa protection, en échange de quoi il leur demande de renoncer à tout exercice de la violence et à en exercer seul le monopole.

39

Or ce pacte de sécurité mutuelle, pilier du politique chez Hobbes, rencontre deux limites.

La première est remarquée par Hobbes lui-même, et ainsi synthétisée par Pierre Bayle : « la crainte des armes ne peut porter à la paix ceux qui sont poussés à se battre par un mal plus terrible que



Les guerres sont de grandes pourvoyeuses de sacré, et ce sont elles qui « coffrent » les grands ensembles religieux.

la mort, c'est-à-dire par les dissensions sur des choses nécessaires au salut ». Le besoin de sécurité est balayé quand il devient question du sens ultime de la vie, du salut de l'âme : le sujet en quête de sens et de salut ne craint plus la mort. C'est pourquoi Hobbes accorde également au souverain politique le monopole de l'interprétation légitime des Ecritures et la direction de l'Eglise.

40 La seconde limite, c'est qu'il arrive que le faible soit *trop* faible pour infliger quelque tort que ce soit au plus fort. A ce moment-là, le pacte est *ipso facto* rompu, il ne marche plus, les faibles sont de toute façon écrasés, humiliés, jetés, et n'ont plus rien à perdre. Comme l'observait Simone Weil, « on est toujours barbares avec les faibles ».

Mais quand on est trop faible, trop humilié, trop impuissant, que se passe-t-il ? C'est là que la limite pointée précédemment s'inverse : parce que dans cette vie on n'a plus rien à perdre et que l'insécurité est totale (c'est une limite très subtile, très variable selon les milieux, les époques, les personnes), on bascule dans le souci de l'au-delà. On est prêt à mourir pour cette sécurité, cette

assurance, cette foi plus grande, on est prêt à se sacrifier pour cela tellement notre vie ici ne vaut plus rien. Ici, la religion vient juste au dernier moment, pour habiller, nommer, justifier la mutation terrible que l'on est en train de subir.

Ce processus par lequel la violence elle-même génère du religieux, du sacré, me semble à l'œuvre plus souvent que nous ne le croyons, non seulement aujourd'hui, mais dans tous les temps. Cela désigne aussi le sacré généré par les guerres, les unions nationales, plus simplement les « unions sacrées » qu'elles permettent. Comme le notait jadis Régis Debray, les guerres sont de grandes pourvoyeuses de sacré, et ce sont elles qui « coffrent » les grands ensembles religieux.

Pour conclure, je voudrais pointer dans la Bible une invention prodigieuse et qui touche aussi la philosophie politique à propos de la canalisation de la violence en conflit, et même en conflit régulé : c'est l'invention du canon des Ecritures.

C'est l'idée que l'on a canonisé ensemble, accepté ensemble, dans le même canon, des textes relevant de genres littéraires différents, mais aussi de théologies différentes, et portés par des communautés différentes dans le temps et dans l'espace, qui auraient pu mutuellement s'entredéchirer et s'entretuer jusqu'à l'anéantissement — précisément parce que le problème spécifique du monothéisme est de prétendre non pas tant au Dieu le plus fort qu'au seul Dieu vrai (les autres dieux n'étant plus que des faux-dieux, des idoles). Parce que ces textes ont été installés ensemble, ils ont obligé leurs interprètes à coexister, à cohabiter dans l'espace interprétatif ouvert *devant* le texte. Le conflit est ainsi installé de manière à devenir durable et soutenable : les textes sont interprétables par une communauté qui enjambe ses différends constitutifs, et ils sont réinterprétables de génération en génération, avec tous les décalages interprétatifs qui font de l'histoire de la réception une tradition capable d'invention, c'est-à-dire une communauté pluraliste.



Les représentants des cultes en France autour du Dalai-lama le 14 septembre 2016 au Collège des Bernardins. De g. à dr. : le révérend Olivier Wang-Genh (bouddhisme), Moshé Lewin (judaïsme), le pasteur François Clavairoly (protestantisme), Anouar Kbibech (islam), le Dalai-lama, le cardinal André Vingt-Trois (catholicisme), et le Métropolitain Emmanuel de France (orthodoxie).
© Olivier Adam

Le dialogue interreligieux contre la « radicalisation » religieuse ?



Philippe Gaudin

Philippe Gaudin est philosophe. Ses travaux portent sur l'articulation entre laïcité et faits religieux. Il est actuellement président de la Commission des relations avec l'islam de la Fédération protestante de France (FPF). Dernières publications : Tempête sur la laïcité, Paris, Robert Laffont, 151 p., 2018.

Introduction

Après un long *déni* des difficultés en lien avec une identité religieuse, les départs de jeunes Français pour faire le « djihad » et la vague des attentats que la France a subie ont engendré une période de *panique*. Le temps est sans doute venu pour réfléchir et agir plus calmement. La première et la plus utile des distinctions à faire est celle de l'*offre* de violence se donnant des motifs religieux d'avec la *demande* d'engagements absolus qui se laissent ainsi séduire. Étudier l'offre suppose de se plonger dans la littérature islamiste violente et dans les arcanes de la géopolitique. Lutter contre cette offre suppose des moyens de renseignements, de police, de politique internationale incluant le recours à l'action militaire. Nous ne nous préoccupons que de la demande. Celle qui se fait « hameçonner » par l'offre, le plus souvent par internet et les réseaux sociaux avant de rencontrer des réseaux réels. On pourra toujours dire que le mal de vivre de la jeunesse et la misère du monde sont aussi vieux que le monde lui-même. Reste à penser

les conditions contemporaines de cette misère. On se demandera donc en quoi consiste cette fameuse « radicalisation ». On se demandera aussi en quoi consiste le fameux « dialogue interreligieux ». Peut-on seulement concevoir un lien entre les deux ? N'est-il point naïf de croire que ce dialogue puisse aider à lutter contre ce nouveau mal ? A quelles conditions peut-on néanmoins l'espérer ?

Vous avez dit « radicalisation » ?

Tout cela est-il vraiment nouveau ? L'hyper violence au nom de motifs idéologiques et/ou religieux est presque une constante dans l'histoire. Il n'en reste pas moins qu'il faut comprendre les *conditions nouvelles* dans lesquelles elle se manifeste aujourd'hui. D'autre part, le regain contemporain de fondamentalismes violents ne date pas d'hier mais des années 1980. Les expertises les plus courantes en la matière sont généralement inspirées de l'économie ou de la sociologie et envisagent tout naturellement les phénomènes sous l'angle économique et/ou sociologique. On peut aussi envisager une expertise de type psychologique, voire psychiatrique (toutefois les cas proprement psychiatriques ne représentent que 10 %). Il va de soi que ces approches demeurent sans doute valables et nécessaires.

Mais le risque existe de lire indéfiniment les phénomènes humains avec des grilles réductrices qui finalement n'élucident pas vraiment certains comportements extrêmes qui semblent échapper à toute explication raisonnable, voire rationnelle. La lecture économique et sociologique décline à l'infini le diagnostic de l'inégalité et recommande à l'infini de réduire les inégalités. La lecture psychopathologique n'échappe pas à la tentation de médicaliser ce qui résiste aux solutions politiques ordinaires et qui sont pourtant d'ordre politique.

44

Encore une fois, ces approches gardent une certaine validité face aux comportements humains complexes que l'on déclare volontiers « multifactoriels ». Mais l'intelligence que l'on peut avoir d'un être humain et de son comportement *n'est sans doute pas la somme des expertises* que l'on pourrait faire sur son compte. Quand le facteur religieux entre en compte, la tentation est grande de vouloir toujours le réduire à autre chose que lui-même, tout simplement

parce que l'on veut comprendre avec les instruments habituels dont on dispose. On connaît l'histoire de cet homme qui cherchait sans succès ses clés sous un lampadaire, non pas parce qu'il les y avait perdues, mais parce que c'était le seul endroit où il avait trouvé de la lumière.

A l'inverse, une explication de type « l'islam est par nature violent » est nulle par sa généralité même. Jamais la question de la radicalisation ne se poserait avec une telle acuité en dehors de sa forme islamiste, et pourtant il y a d'autres formes de radicalisation réelles ou potentielles. Nous considérons que la personnalité d'Anders Breivik est un cas typique de radicalisation, de même que la montée en puissance en Europe des mouvements identitaires relève également d'une insécurité culturelle générale qui peut conduire à des comportements radicaux.

Pourquoi, soudain, le mot « radicalisation » a-t-il fait fortune ?

Le mot est fort ancien eu égard à sa racine qui renvoie justement au...mot « racine » en latin. Etre radical c'est prendre les choses à la racine, à leur fondement, leur origine. En politique, cela signifie aspirer à un changement total et profond de l'ordre social. Faire preuve de radicalité, dans sa pensée comme dans sa manière d'être et de faire, signifie ne pas admettre d'exception, d'atténuation, être toujours et partout intransigeant.

Le mot « radicalisation » tel qu'il est employé aujourd'hui un peu partout dans le monde est tout simplement un effet de la société de la communication où la langue anglaise est la langue commune. S'il fallait trouver un moment fondateur ce serait sans doute les conséquences des attentats de Londres de 2005 : cette capitale fut frappée au cœur par des terroristes britanniques et non étrangers. *L'usage commun du mot « radicalis(z)ation » est né d'une volonté de dé-radicalisation lorsque l'on a compris que le danger ne venait pas d'ailleurs mais de chez soi.* Prise de conscience d'autant plus brutale que la Grande Bretagne développe depuis longtemps une sensibilité très libérale vis-à-vis des cultures et des religions du monde par opposition, par exemple, à une France faisant figure de rigidité laïque. On pourrait sans doute trouver une stricte analogie avec le choc créé aux Pays-Bas par le meurtre de Théo Van Gogh en 2004. Le choc viendra plus tard en France.

Qui sont les « radicalisés » ?

Plus des deux tiers sont issus de familles musulmanes, moins d'un tiers sont des convertis. Ces derniers veulent sortir d'un vide par manque de transmission symbolique, les premiers veulent sortir d'une assignation à une identité, elle aussi vide de sens. Ils sont en effet pris dans le croisement de deux regards ; ils sont des musulmans pour ceux qui ne le sont pas et ils le sont aussi - de naissance - pour ceux qui le sont. Or, ils ne savent presque rien de l'islam puisque la transmission coutumière dans une société traditionnelle a été rompue et qu'ils n'ont pas eu non plus de transmission savante. Tous sont épris d'une quête qui restaurera leur dignité et virilité perdues (ou leur féminité/maternité quand il s'agit de jeunes femmes).

Ce qui les tue symboliquement, c'est le spectacle de la situation objective d'une grande partie des musulmans en Europe ou dans le monde, alors qu'ils ont entendu depuis leur plus jeune âge, ou appris méthodiquement quand ils sont (re)venus à l'islam, que c'était la plus vraie, la plus belle et la plus parfaite des religions et qu'elle avait vocation à devenir la religion de la terre entière.

Il y a donc un décalage tragique entre leur situation réelle et la représentation idéale qu'ils se font d'eux-mêmes. Le djihad, individuel ou collectif, sert à calmer la blessure narcissique d'avoir parfois vu – surtout dans le cadre d'une culture fortement patriarcale – les pères ou les grands-pères en piètre état, ouvriers soumis et usés ou déjà délinquants incarcérés... ou de ne pas les avoir vus du tout, et de vivre la contradiction d'être élevé par une mère ou des sœurs alors que, dans un certain contexte culturel, l'honneur d'un homme, au-delà de l'adolescence, est de protéger et de nourrir les femmes.

46 Dans le cas du radicalisme islamiste, une des questions clés, généralement complètement laissée de côté, est de nature théologique. Comment l'articulation peut-elle se faire entre cette faille psychologique spécifique et un contenu religieux ? Il faudrait sans doute chercher du côté d'une *représentation de Dieu absolument masculin et « tout puissant »*. Il va de soi que ce n'est pas une exclusivité de l'islam, qu'on peut aussi trouver cette tendance théologique dans le judaïsme et le christianisme, ou même dans les religions non monothéistes comme les religions antiques qui ne

sont pas avares de « Jupiter omnipotens ». Il arrive que les athées ou les agnostiques ne soient pas non plus à l'abri du « machisme » !
Dès lors la religion sera la voie royale de la restauration d'une dignité et d'une virilité blessées.

S'opérera aussi une substitution essentielle : le jugement de la société (une scolarité souvent difficile, un parcours judiciaire parfois) et le jugement sur soi (mésestime de soi) seront remplacés par le jugement de Dieu, réputé infiniment supérieur et pouvant contredire le jugement de la société et des hommes. La piété n'est pas dès lors une pédagogie de l'obéissance à la loi comme nécessité morale et politique mais une autorisation à mépriser et transgresser les règles de la société car celle-ci est impie. *La justice des hommes, celle qui me condamne, est injuste mais ma justice, celle que je prétends être celle de Dieu, est juste.*

La seconde étape est la justification religieuse de ce qui est absolument immoral, à savoir le meurtre. Là encore, pour élucider ce type de comportement il faut montrer qu'il repose sur une forme de *logique théologique* qui n'est pas toujours verbalisée chez les auteurs mais qui n'en reste pas moins efficace. *Dieu est-il ce qui veut le Bien ou le Bien est-il ce que veut Dieu ?* Dans le premier cas, la foi est indissociable de la philosophie et de l'usage de la lumière naturelle ; dans le deuxième, tout ce que veut Dieu est bon, même (surtout ?) lorsque c'est absolument choquant et barbare¹.

Il ne sera guère difficile de trouver tel passage du Coran lu hors de tout contexte ou tel théologien appartenant à l'histoire lointaine² ou tel autre régnant aujourd'hui sur la Toile pour déclarer qu'il est non seulement licite mais obligatoire de tuer quiconque ne manifeste pas d'allégeance à l'égard de l'islam, voire à l'égard du « vrai » islam par rapport au faux etc. Finalement, de quoi la radicalisation extrême, celle qui accomplit des actions violentes

¹ On ne s'est pas privé non plus dans l'histoire du judaïsme et du christianisme, de faire l'apologie d'un Abraham qui aurait prouvé la valeur de sa foi en voulant sacrifier son fils Isaac comme conséquence d'une injonction divine.

² Mathieu Guidière, « Petite histoire du djihadisme », *Le Débat*, n° 185, mai-août 2015, p.36-51. On lira notamment les passages concernant Ibn Taymiyya (1263-1328) recommandant le djihad contre les mauvais musulmans et, bien sûr, contre tous ceux qui dénigrent le prophète de l'islam.

particulièrement éclatantes en forme de baroud d'honneur, est-elle l'expression ? Sans doute, sous une forme plus pathétique que pathologique, de ce que le dernier Freud a voulu dire de ce qui se joue dans un psychisme humain : pulsion de vie et pulsion de mort. Vouloir s'affirmer et se nier tout à la fois. S'affirmer absolument en niant l'autre, affirmer sa vie en prenant celle des autres, vouloir être martyr certes, mais en ayant martyrisé avant. Se nier absolument par la monstruosité de son acte débouchant immédiatement (attentat suicide par exemple), ou un peu plus tard, sur sa propre mort et sa propre négation. Montrer que l'on est capable d'agressivité et de sacrifice, vouloir en finir avec soi mais vouloir emporter avec soi ceux qui ne veulent pas en finir avec eux-mêmes.

Il nous a paru nécessaire de pointer le lien qu'il peut y avoir entre un certain usage de la théologie et les formes extrêmes de radicalisation religieuse. Nous n'oublions pas non plus la réalité prosaïque et bien humaine des « radicalisés ».

Se retrouvent aujourd'hui en prison pour « association de malfaiteurs en vue de commettre des actes terroristes » (nous ne disons pas qu'il n'y a pas de sanction sévère à prendre), des gamins qui ressemblent parfois plus à des « pieds nickelés » en mal d'aventures qu'à des anges de la mort. Pour avoir eu accès aux dossiers d'un certain nombre de cas déjà jugés, on peut retrouver quelques éléments d'une triste banalité : désœuvrement (sortie des études, pas de travail, pas de passion), addiction à l'alcool, au cannabis, aux jeux vidéo violents, absence de vie affective profonde (parfois du « sexe » à défaut de sexualité), phénomène de bande...

Et puis, à un moment donné, l'irrésistible envie de sortir de cette non-vie, l'irrépressible *désir de pureté*. Plus simplement encore (sans doute plus souvent chez les jeunes filles et sans le moindre parcours délinquant), le besoin de s'engager pour une noble cause, « faire de l'humanitaire », « voler au secours des enfants massacrés par Bachar ». Comme si le malheur faisait que les pires intentions, diaboliquement masquées par des sites de recrutement séduisants, rencontraient ce qu'il y a de meilleur en tout être humain. Nous savons bien que ce « meilleur » (« L'homme passe infiniment l'homme », Pascal) côtoie des désirs conscients et inconscients qui n'ont rien de métaphysique (défouler ses pulsions sexuelles et agressives, mais bénies par la religion).

De quels dialogues interreligieux parle-t-on ?

Jalons historiques

Ce terme de « dialogue interreligieux », assez courant aujourd'hui, pour ne pas dire à la mode, peut véhiculer un certain nombre de représentations aussi naïves qu'erronées. C'est pourquoi nous apporterons certaines précisions, mises en garde ainsi que quelques jalons historiques. La première illusion consiste sans doute à croire que les religions sont des entités substantielles sans portes ni fenêtres qui se mettraient à « dialoguer », comme par enchantement et pour la première fois, sous la pression de la démocratie. En fait, la pluralité religieuse existe depuis toujours, de même que la pluralité interne aux différentes traditions religieuses. Les échanges, les conflits, les controverses, les syncrétismes sont, d'une certaine façon, la règle plutôt que l'exception.

On peut toutefois tenter de repérer quelques dates et événements significatifs depuis la fin du dix-neuvième siècle pour éclairer notre situation aujourd'hui.

La réunion de Chicago³ se tient à la fin d'un siècle qui a connu un nouveau seuil de mondialisation et qui voit les sciences religieuses prendre leur essor. En 1948, est créée l'Amitié judéo-chrétienne de France ; en 1986, ont lieu les Rencontres d'Assise à l'initiative de Jean-Paul II ; depuis, en France et dans le monde, on assiste à une myriade d'initiatives qui relève de cette nébuleuse du « dialogue interreligieux ».

D'une manière générale, c'est dans les années 80 que s'effondre ce que nous serions tentés d'appeler le « théâtre du vingtième siècle » et se met progressivement en place celui du siècle suivant. Les conditions de la guerre froide se dissolvent tandis que des conflits à connotation religieuse apparaissent et que l'islamisme monte en puissance. Que les identités religieuses puissent nourrir les conflits est aussi le moteur d'initiatives ayant la volonté de contrarier ce phénomène. Les débats interminables sur la question

³ Le Parlement mondial des religions ou *Parlement des religions du Monde*, est la première tentative de nouer un dialogue global interconfessionnel. Il se réunit à Chicago du 11 au 27 septembre 1893, à l'occasion de l'Exposition universelle de Chicago et à l'initiative du pasteur Jenkin Lloyd Jones.

de savoir si les idéologies religieuses masquent « les vraies raisons » des conflits ne changent rien au fait que c'est aussi en termes religieux et d'une nouvelle manière que se posent les questions politiques du siècle présent.

Dialogues interreligieux : deux typologies possibles

A - Première typologie : dialogue intrareligieux (intercommunion), dialogue exégétique (intertextualité), dialogue entre savants (intercritique) et dialogue entre citoyens de confessions différentes (intercitoyenneté).

Cette première typologie a surtout vocation à lever le malentendu le plus courant. En effet, il nous semble que beaucoup d'initiatives relèvent plutôt du dialogue entre citoyens. Voyons les fondements d'un tel dialogue.

Quelles que soient les convictions métaphysiques et religieuses de chacun, nous partageons tous un espace commun qui est celui de la cité et nous sommes tous soumis à une même loi. C'est d'ailleurs l'esprit même de la laïcité que de garantir la liberté de conscience et de culte et de n'en imposer aucun. Unité de la condition humaine et citoyenne. Humain est plus universel que citoyen, car tous sont citoyens du monde et non d'une seule cité ; humain est plus particulier que citoyen, car l'homme est concret et le citoyen abstrait. Les religions mobilisent l'intime et le communautaire, la citoyenneté mobilise l'individuel et le public. Ce n'est pas tant les religions qu'il faut faire dialoguer (sont-elles faites pour cela ?) que cette double dimension à l'intérieur de chacune des personnes se sentant concernées par ce type de dialogue.

50 La foi fait comprendre à sa manière, inspire et fait agir, mais ne peut faire l'économie d'une confrontation avec la rationalité pour savoir et avec le raisonnable pour agir. L'individu n'est pas renvoyé à son particularisme mais appelé à trouver en lui, via l'exercice de la raison, des vérités partageables. C'est ce qui fait un espace public au sens intellectuel et politique du terme. Quels sont finalement les ingrédients de ce type de dialogue citoyen ? Une attitude politique d'abord, que nous qualifierons de républicaine et démocratique à la fois, unité de l'espace public, diversité des points de vue qui se confrontent. Une attitude intellectuelle ensuite, que nous

qualifierons de raisonnable. Une attitude enfin spirituelle sans doute, de sympathie et d'échanges, qui se nourrit d'une bonne culture générale concernant les religions de chacune des parties prenantes, où il s'agit de faire reculer l'ignorance mutuelle et de déjouer les préjugés. Rien ne s'oppose à ce que les pouvoirs publics, aux niveaux local ou régional, favorisent ce type de dialogue.

Comment comprendre le dialogue « intra-religieux » ? Il peut prendre une forme mystique ou cérémonielle, liturgique. La première forme peut s'exprimer dans de petits groupes qui se réunissent « ensemble pour prier » ou « pour prier ensemble », la deuxième peut s'exprimer dans des cérémonies communes pour des deuils à la suite d'accidents impliquant un grand nombre de victimes de religions différentes ou même pour des mariages mixtes sur le plan religieux.

Le dialogue exégétique prend la forme de groupes de lectures comparées où prennent part aujourd'hui juifs et musulmans⁴ à la suite des groupes de lecture œcuméniques (catholiques, orthodoxes et protestants). Les enjeux d'un tel dialogue sont considérables pour des religions dites « révélées » où les textes jouent un rôle essentiel et, par voie de conséquence, la façon de les lire. L'approche historico-critique est encore loin d'être partagée par tous les milieux religieux concernés et ces initiatives sont à l'avant-garde de ce combat intellectuel.

Le dialogue entre savants se fait dans des espaces universitaires, ceux qui y prennent part ont des convictions et des engagements religieux ou non. Mais il est bien évident que les fruits de ces recherches et de ces échanges dans le domaine des sciences des religions au sens le plus large ne peuvent pas être sans effet à la fois sur le dialogue intercitoyen et sur le dialogue exégétique.

⁴ Par exemple, l'association *Vie Nouvelle* proposait une session interreligieuse de lecture des écritures, Torah, Bible, Coran, du 9 au 12 mai 2013 à Lyon avec : Rachid Benzine, universitaire, auteur de *Le Coran expliqué aux jeunes* ; Yeshaya Dalsace, rabbin à Paris, communauté Massorti ; Nicole Fabre, bibliste protestante à Lyon.



B - Deuxième typologie (Anne-Sophie Lamine⁵) : dialogue de type libéral et dialogue de type multiculturel ou plus exactement « multireligieux-délibératif ».

« De manière idéal-typique, on peut dire que deux types de relations interreligieuses se dessinent dans les dispositifs analysés : une vision libérale et une vision multiculturelle. Le premier type de relation interreligieuse invite à une connaissance plutôt intellectuelle des religions et surtout valorise une option normative théologiquement libérale (...). Le second type de relations interreligieuses est plus pragmatique et plus populaire dans son assise. Il est moins intellectuel, mais n'exclut pas la réflexion et l'étude théologique. Son option normative est orientée vers la reconnais-

52

⁵ Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des dieux, pluralité religieuse et laïcité*, Paris, P.U.F, 2004, p. 282.

sance de l'autre, sans préconception de ce que doit être la « bonne religion » (...). La permanence des débats permet de qualifier cette option de multireligieuse-délibérative »⁶.

Cette distinction est en effet très intéressante et il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'idéaux-types, alors que le réel montre souvent des situations plus mélangées. Le premier n'est évidemment pas normatif au sens autoritaire du terme, mais produit, de fait, de la normativité et une sorte de sélection naturelle qui aboutit à distinguer les bonnes tendances libérales des autres, les interlocuteurs les plus aptes au dialogue par rapport aux autres.

Dans le cas des relations avec l'islam, il s'agit le plus souvent d'essayer de donner plus de poids à ses représentants les plus « ouverts » par rapport aux autres, de même qu'il s'agit d'affirmer les tendances les plus libérales contre les autres, au sein du christianisme ou du judaïsme. De même que les « progrès des sciences » (qu'elles soient naturelles, sociales ou exégétiques) ont joué un rôle décisif dans l'apparition des tendances libérales au sein des religions, il serait vain de prétendre que l'approche scientifique des faits religieux, nourrie à l'idéal de la neutralité du savoir, serait absolument sans conséquences sur les religions elles-mêmes ou sur la perception que les personnes peuvent avoir de leur propre religion quand ils en ont une. Il y a donc, jusqu'à un certain point au moins, une alliance objective entre l'approche scientifique des faits religieux et le dialogue interreligieux de type libéral. L'approche laïque s'arrête toutefois en chemin et n'a aucune prétention à aucune réunion par le sommet, que ce soit par l'effet de l'intelligence ou du partage du sentiment religieux le plus pur.

Parvenue à son terme et à sa perfection, ce type d'attitude nous renvoie à une tension interne qui fait que toutes les religions doivent disparaître ou se réunir en une seule. Moment sublime qu'on ne peut que souhaiter, peut-être sur le plan théorique, mais qui ne peut qu'échouer sur le plan pratique. Paradoxalement, au moment où l'approche laïque du religieux laisse le dialogue interreligieux libéral continuer sa course, il peut très bien croiser le dialogue interreligieux « multireligieux-délibératif ».

Ce terme, selon Anne-Sophie Lamine, signifie que ce type de dialogue se réfère à l'exigence de reconnaissance de l'identité reli-

⁶ Ibid, p. 282.

gieuse de l'autre et qu'il est délibératif, au moins du point de vue de sa procédure de fonctionnement idéal. La laïcité ne reconnaît certes pas telle ou telle religion, mais en même temps elle est la reconnaissance même et la protection du pluralisme religieux. D'autre part, l'État démocratique ne peut que souhaiter que les religions s'entendent bien et soient même des facteurs de paix et de cohésion sociale plutôt que de guerre civile. Une approche laïque du religieux part du fait qu'il y a un pluralisme religieux dans l'espace comme dans le temps et ne souhaite en aucune manière que ce pluralisme cesse. Dire que cet État souhaite que ce pluralisme dure serait abusif dans la mesure où il n'est pas censé être normatif. Mais de fait, si l'on s'en tient au point de vue du savoir sur la vérité concernant le phénomène religieux, on ne peut que renoncer à l'absolu et au définitif, c'est-à-dire renoncer à l'idée d'un aboutissement de la recherche intellectuelle et spirituelle de l'humanité qui se traduirait pratiquement par une unité religieuse parfaite qui ressemblerait plus, à n'en point douter, à l'enfer qu'au paradis sur terre. Donc, quand l'État veut promouvoir, par exemple, l'enseignement des faits religieux à l'école publique ou encourager⁷ le dialogue interreligieux citoyen, il fait un choix qui consiste à penser qu'il y a eu et qu'il y aura des religions, que ce phénomène est irréductible, qu'il est bon de le savoir et qu'il est bon d'acquérir des connaissances sur le religieux car cela nourrit l'éthos démocratique de la délibération.

Le dialogue interreligieux : quel effet réflexif ?

Nos deux typologies ont déjà, par l'explication de leurs logiques mêmes, mis en évidence cet effet réflexif. Il nous semble que cet effet est triple.

54 **a - Mise à distance et relativité.** En effet, ce dialogue ne peut pas produire de cohésion religieuse au premier degré de type

⁷ L'État français, via le ministère de l'Intérieur, encourage la formation des cadres religieux, notamment musulmans, via quelques initiatives, notamment, des universités publiques qui proposent des DU (diplômes universitaires). Il y a, dans ces formations, non seulement du droit des cultes mais aussi des éléments de connaissance des différentes religions qui participent incontestablement de ce que nous avons appelé un dialogue intercitoyen.

fondamentaliste (il n'y a qu'une Vérité et nous en sommes les seuls vrais dépositaires). La reconnaissance de la pluralité des croyances et de pratiques produit un effet analogue à celui produit par les sciences des religions.

b - Prise de conscience de la profondeur du phénomène religieux. Cette profondeur est aussi bien psychologique, sociologique, anthropologique que théologique. A tel point que l'on prend conscience qu'il y a du religieux bien ailleurs que dans les religions constituées.

c - Ébranlement de la supériorité du concept par rapport au symbole. Si, dans la tradition hégélienne, si représentative de l'intellectualisme et du spiritualisme philosophique, l'art et la religion sont des présentations sensibles du sens qui n'est véritablement délivré que dans la philosophie, il y a en revanche un sens du sensible qui ne peut se donner que dans l'art et la religion et qui est peut-être l'accès véritable à un ordre de vérité inaccessible autrement. Débat philosophique fondamental qui est, comme le point de fuite, à l'horizon de la signification de la religion en général et de celle qu'elle prend dans la société contemporaine en particulier.

On voit bien que ces effets sont complexes, peuvent avoir des aspects contradictoires (valoriser les religions et mettre en évidence leurs aspects négatifs) et ouvrent sur les débats philosophiques les plus difficiles et les plus indécidables. Mais c'est cette richesse et cette profondeur qui en font tout l'intérêt.

Que peut-on espérer du dialogue face à la radicalisation religieuse ?

Nous l'avons dit tout de suite : il faut lutter contre *l'offre* de radicalisation violente avec les moyens qui conviennent. Pour l'essentiel, ces moyens ne sont pas de l'ordre de ce qui nous occupe ici. Sinon qu'à long terme et indirectement, une culture religieuse et théologique approfondie ne peut qu'avoir un effet corrosif sur les discours simplistes. Mais, tant qu'il y a une demande vis-à-vis de ce type de discours, les discours simplistes et séduisants seront les plus forts.



L'essentiel est peut-être d'entrer en relation [sur un plan] qui ne se résume pas, loin s'en faut, à l'appartenance religieuse. Il arrive que le plus beau des dialogues « interreligieux » soit celui qui advient entre des personnes qui pratiquent « simplement » un dialogue entre des humains.

Un travail de longue haleine

Avant d'espérer quoi que ce soit du dialogue, la *modestie* s'impose. La radicalisation violente est une fleur vénéneuse qui ne pousse qu'après une longue période de désertification relationnelle, intellectuelle et spirituelle. Les fleurs qui portent du fruit ne viennent qu'avec du soin et beaucoup de temps. C'est un travail de longue haleine et il faut malheureusement ranger les baguettes magiques.

56 L'islam n'est pas la seule tradition qui peut engendrer le phénomène de la radicalisation, mais c'est en son sein qu'il est particulièrement virulent aujourd'hui, nous l'avons déjà vu. Nous sommes donc bien en présence d'une pathologie de l'islam. Mais ce qui fait entrer cette religion en phase pathologique est forcément complexe. Beaucoup de Français musulmans vont très bien et ont parfaitement adopté la construction fondamentale de la modernité : nous sommes tous humains, nous avons tous des droits et des devoirs égaux et nous sommes ensuite catholiques, juifs, musulmans, athées et tout ce que l'on veut, dans le cadre de notre loi qui est de nature politique.

Cette première catégorie de musulmans ne fréquente guère les mosquées et sa pratique religieuse est personnelle et finalement très moderne car elle correspond à ce que l'on appelle l'individualisation des croyances.

Une deuxième catégorie a beaucoup plus de mal à s'intégrer socialement et économiquement et trouve refuge dans les mosquées. Habituees à une gestion étatique dans les pays d'origine, les mosquées françaises sont le fruit d'initiatives privées, ou bien sous l'influence directe d'États étrangers comme la Turquie, le Maroc ou l'Algérie. Les initiatives privées sont une bonne chose en soi mais peuvent être d'inégale valeur, voire le vecteur d'un endoctrinement islamiste préoccupant. L'islam « consulaire », quant à lui, ne favorise pas l'émergence de citoyens se sentant d'abord français, puis de confession musulmane⁸. Cette situation est en train de changer, ne serait-ce que pour des raisons de pyramide des âges. La proportion des Français musulmans nés en France grandit (à moins bien sûr d'une immigration soudaine, massive et incontrôlée) par rapport à ceux qui sont nés dans les « pays d'origine ». L'influence d'une génération plus « éduquée », plus ouverte à la pensée critique et au pluralisme religieux et convictionnel, se fera sentir, dès lors qu'elle ne voudra point rompre avec l'islam.

Il n'y a qu'un cercle vertueux pour rompre le cercle vicieux. Des mosquées plus ouvertes au dialogue attireront un public musulman différent qui, lui-même, transformera l'atmosphère des mosquées etc. Ce travail du dialogue sur soi, et de soi sur le dialogue est difficile et tout le monde ne se sent pas nécessairement de vocation pour une telle aventure. Mais, au travers de nos différentes typologies des dialogues, nous avons vu qu'il y en a pour tous les goûts ! L'essentiel est peut-être, d'abord et avant tout, d'entrer en relation avec des personnes musulmanes qui ne se résument pas, loin s'en faut, à leur appartenance religieuse. Il arrive que le plus beau des dialogues « interreligieux » soit celui qui advient entre des personnes qui le pratiquent sans le savoir et le vouloir, c'est-à-dire un dialogue entre des humains.

Donnons un exemple de travail en faveur de l'établissement de bonnes relations entre protestants et musulmans. La commission

⁸ Islam se rattachant au pays d'origine des personnes (NDLR).

qui se concentre sur cette tâche au sein de la FPF a publié un petit livre⁹ sur la question des mariages entre des personnes appartenant à ces deux confessions. Nous citons son *Préambule* qui explique bien les enjeux :

« Le document qui est présenté ici émane des travaux menés par la commission FPF des relations avec l'islam.

Ce groupe est composé de laïcs et de pasteurs représentant diverses branches du protestantisme français : Église protestante unie de France, Congrégation de l'Armée du Salut, Communauté des Églises d'expressions africaines en France, Communion des Églises de l'espace francophone, Union des Fédérations des Églises Adventistes.

Nous n'ignorons pas la diversité des courants théologiques, la réalité d'un pluralisme ecclésial et des sensibilités quant à la manière de concevoir les relations avec l'islam qui est une question qui peut se révéler très « sensible ».

Consciente de cette difficulté propre au protestantisme - la Fédération protestante de France n'a jamais eu la vocation d'être une « super-Église » édictant un mode de pensée et d'agir unique -, la commission a fait le choix de tenter malgré tout de traiter un sujet ecclésial imposé par la vie sociale et spirituelle : quelle attitude adopter devant des couples venant vers nos communautés, formés d'un protestant avec une musulmane ou d'un musulman avec une protestante, qu'ils soient mariés ou non, qu'ils souhaitent se marier ou non ?

Ajoutons qu'un homme ou une femme devenus protestants alors qu'ils étaient auparavant musulmans ont des parcours singuliers et des ressources culturelles qui méritent toute notre considération et notre attention.

A qui ce document s'adresse-t-il ? A toute personne de bonne volonté bien entendu, mais surtout à nos pasteurs et à tous ceux qui ont le souci de l'accueil de nouveaux

⁹ Commission islam de la FPF, *Couples protestants-musulmans*, Lyon, Olivétan, 2015, 80 p.

venus dans nos Églises. *Il s'adresse aussi à ces couples et peut-être même à tous les couples qui pourront tirer profit d'une réflexion sur l'altérité.*

La démarche retenue veut éviter deux postures : une sorte de syncrétisme naïf et le rejet abrupt. Elle consistera à regarder la réalité des faits avec lucidité, modestie et à affronter les difficultés dans l'espoir de les dépasser.

C'est ainsi que nos deux premières parties entendent cerner les réalités sociologiques, psychologiques et religieuses qui sous-tendent notre question ; les deux suivantes proposent une attitude et donnent des exemples de réponses possibles. En annexe, nous suggérons quelques textes qui peuvent accompagner des cérémonies de mariage et une synthèse sur les conséquences du principe de laïcité sur le droit du mariage et de la famille.

Ce livret a pour but de faciliter le dialogue interculturel et spirituel, tout particulièrement dans la perspective de l'accueil, de l'accompagnement et, - si la demande en est faite et que le pasteur y consent-, de la préparation au mariage de couples mixtes protestants/musulmans.

La commission est bien consciente que les pratiques de l'accueil ne sont pas les mêmes dans les différentes traditions protestantes et à l'intérieur même de ces traditions et qu'elles sont en évolution.

L'ambition simple de ce travail est d'ouvrir des perspectives de réponses pratiques à ces couples qui viennent ou qui viendraient, sans pour autant négliger la profondeur et la difficulté des questions posées. »

Quel discours tenir face aux personnes radicalisées ?

59

Répondre à cette question n'est pas du ressort du dialogue interreligieux. Ce discours, notamment pendant le temps d'une incarcération, ne peut être tenu que dans le cadre d'une réponse institutionnelle et par des personnes habilitées à le faire. Les contre discours sont certainement la fausse bonne solution dans la mesure où ils renforcent la logique binaire dans laquelle sont enfermés les « radicalisés » : nous le Bien, eux le Mal.

Il faut plutôt produire des discours alternatifs qui permettent de prendre en compte la soif de repères métaphysiques et religieux, tout en allant plus loin, tout en montrant la pluralité des options possibles qui permettent, non pas d'adopter le discours des autres mais, au moins, de le tolérer.

C'est aussi une manière de dire que la recherche d'engagements radicaux est légitime en elle-même (c'est le cas de bien des grands hommes ou femmes, comme leurs biographies nous l'apprennent), tandis que le fait de mettre la violence au service de ces idéaux est absolument inacceptable. La difficulté à laquelle nous sommes confrontés tient à ce que les professionnels sont formés aux logiques sociale, médicale, psychologique, psychiatrique, scolaire et éducative, d'une manière générale, mais non pas convictionnelle, ultime et religieuse en particulier. Preuve, s'il en était encore besoin, qu'une formation publique de qualité sur l'épaisseur et la profondeur du phénomène religieux, est à la mesure des enjeux (sans toutefois, bien sûr, invalider les autres approches) et encore bien insuffisante.

Conclusion

Concevoir des politiques de prévention de la radicalisation violente, aider les personnes radicalisées à poursuivre leur chemin pour sortir d'une telle impasse, voilà qui met en échec nos manières de penser et de faire les plus communes. Soudain, il nous faut renoncer à ce que nous appellerions la « suffisance du monde plein ». Qu'entendre par là ? Nous aurions toutes les bonnes réponses aux questions théoriques via la science, toutes les bonnes réponses aux questions pragmatiques via la technique, toutes les bonnes réponses aux questions de notre subsistance via l'économie, toutes les bonnes réponses aux questions de gouvernement via le droit et la politique. Le dialogue interreligieux n'apporte certes pas toutes les bonnes réponses aux problèmes que pose la radicalisation. Conduit avec discernement et patience, il peut être une partie de nos réponses.

Le défi interreligieux au Nord du Cameroun



Pasteur de l'Eglise fraternelle luthérienne du Cameroun, Samuel Dawai est docteur en théologie. Il enseigne depuis 2007 le Nouveau Testament à l'Institut de théologie de Kaele, au Nord du Cameroun.

Samuel Dawai

Alors que des missions chrétiennes travaillaient au Sud-Cameroun depuis 1843, les autorités coloniales françaises ont longtemps fermé le Nord-Cameroun à toute mission¹. Cette région étant en partie islamisée depuis le début du 19^e siècle, les Français, ainsi que les Allemands avant eux, considéraient cette partie du territoire camerounais comme une zone musulmane. Il ne fallait pas laisser s'y installer une autre religion étrangère susceptible de perturber l'ordre social.

À partir de 1923, la porte se voit néanmoins ouverte à la Lutheran Brethren World Mission arrivée des États-Unis au Nord-Cameroun en 1920. Le champ missionnaire des luthériens américains au Nord du Cameroun était « parsemé d'îlots de peuplement peul, qui arrivèrent de l'Afrique de l'ouest aux environs du XVIII^e siècle »². Ces derniers avaient occupé la plaine de la Bénoué, une partie du Baguirmi et de l'empire Mandara et les plaines du Diamaré. La famille peule est divisée en deux groupes : les Peuls qui vivent dans les villes et les villages et qui sont très attachés à l'islam, et

61

¹ Cette région du Cameroun est passée sous administration française officiellement en 1919 avec le statut de « territoire sous mandat » de la Société des Nations (NDLR).

² J.-P. Messina et J. van Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris, Karthala / Yaoundé, Clé, 2005, p. 27-28 et p. 14.

les Peuls nomades qui vivent en brousse derrière leurs troupeaux de bœufs. Ces derniers sont aussi musulmans mais gardent quelques-unes de leurs croyances traditionnelles. Ce fut avec le concours des premiers qu'Ousman Dan Fodio³ conquit le Nord-Cameroun au XVIII^e siècle. Le début de l'expansion de l'islam dans la région s'effectua tantôt par la force tantôt par des moyens pacifiques. Les réactions des populations autochtones furent donc elles aussi diverses⁴.

L'expansion de l'islam fut suivie de conquêtes territoriales, ce qui a envenimé les relations entre les Peuls et les tribus installées dans la région bien avant l'arrivée de l'islam. Les Peuls ont réussi à former çà et là des communautés musulmanes indépendantes avec une organisation administrative bien structurée. À l'arrivée des colons blancs, ils ont été les premiers à s'allier à eux, renforçant ainsi leur indépendance et leur désir de conquête et de domination.

Une grande partie des tribus est demeurée opposée à la pénétration de l'islam et à la conversion. Des membres des tribus de l'Adamaoua qui refusaient l'islam furent réduits en esclavage. Les autres ont vu leurs chefferies islamisées. Les Peuls ont eu une attitude de mépris à l'égard des populations non islamisées. Ils avaient pour principales activités économiques l'élevage, le commerce et, de façon secondaire, l'agriculture. Les premiers collaborateurs de l'administration coloniale (interprètes et autres commis) ont été recrutés parmi les Peuls, surtout dans les familles nobles. Le Nord-Cameroun fut ainsi considéré pendant longtemps comme une zone musulmane.

Les missions durant la période coloniale

Dans les colonies françaises, tous les pouvoirs étaient concentrés entre les mains du gouverneur, représentant de la République française. Ce gouverneur déléguait souvent une partie de ses pouvoirs à ses adjoints dont les plus importants portaient le titre de chefs

³ Il avait organisé un djihad à partir du Nigéria pour la conquête du Nord du Cameroun.

⁴ Nyeyambe, *La Mission fraternelle luthérienne au Nord-Cameroun : implantation et impact socio-culturel et économique, 1920-1969*, mémoire DIPES II, Université de Yaoundé, 1995-1996, p. 26-27

de circonscription. De 1917 à 1944, ceux-ci ont joui d'une prérogative particulière : le droit d'infliger sans jugement à tout « Nègre » des colonies des sanctions dites « disciplinaires » allant de la bastonnade ou du portage à la prison. On y ajoutait des journées de travaux forcés si l'impôt de capitation n'avait pas été payé. A ce régime, auquel n'échappaient en principe ni les prêtres ni les pasteurs indigènes, on a donné le nom d'indigénat. Un décret du 4 octobre 1924 l'officialise⁵. Au Nord-Cameroun « faute d'hommes et de moyens, l'administration coloniale a dû s'en remettre longtemps à une forme d'administration indirecte et s'appuyer, pour gouverner, sur les chefferies musulmanes traditionnelles »⁶ qui avaient les mêmes prérogatives que les chefs de circonscription.

Cette situation de domination a perduré après l'indépendance du Cameroun en 1960, assurant une fausse paix basée sur l'ignorance. Jean-Marc Ela, prêtre catholique ayant travaillé au Nord-Cameroun, décrit en ces termes l'injustice dont étaient victimes les populations non islamisées : « C'est aux paysans (non islamisés) que sont réservées les corvées de toutes sortes : travaux sur les routes, travaux obligatoires dans les champs des chefs. Il faut s'attendre à des amendes très lourdes en cas de refus ou de dérobade. Des cotisations forcées sont imposées pour l'achat d'un mouton à offrir au chef à l'occasion des fêtes... Quant à la perception des impôts, elle donne lieu chaque année à des abus fréquents »⁷.

Les missions catholiques et protestantes du Cameroun ont fustigé la politique de l'indigénat et le travail forcé, se substituant souvent aux forces politiques. Au Nord-Cameroun, où régnait encore un régime féodal, les missionnaires luthériens de la Société des Missions Norvégiennes de Ngaoundéré ont obtenu l'affranchissement des esclaves. En effet, jusque-là, l'administration coloniale, pour ménager les chefs traditionnels musulmans, avait « accepté que les lamibé, chefs traditionnels de Ngaoundéré et Tibati et les

⁵ Louis Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'Indépendance 1916-1955*, Paris, Karthala, 1982, p. 81.

⁶ Renaud Santerre, « Linguistique et Politique au Cameroun » in : *Journal of African Language*, Vol. 8, part.3, 1969, p. 153-159.

⁷ Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p.24.



Organisation
actuelle des
Régions du
Cameroun.
© JMB

autres chefs, exploitent le système d'une manière très dure»⁸. Les missionnaires norvégiens entreprirent une lutte systématique contre l'esclavage, soit par le paiement d'une rançon, soit en accueillant à la station les esclaves fugitifs, ou encore en intervenant auprès des autorités coloniales, allant même jusqu'à soumettre ce problème au Secrétaire général des Nations-Unies.

64

Mais ce n'était pas le cas pour toutes les missions chrétiennes. Ainsi la Mission fraternelle luthérienne (MFL) a gardé une attitude pacifique et réservée à l'égard des autorités administratives et traditionnelles. Son origine américaine la mettait dans une position

⁸ Kare Lode, *Appelés à la liberté. Histoire de l'Eglise évangélique luthérienne du Cameroun*, Amstelveen (Pays-Bas), IMPROCEP, 1990, p.116.

délicate en territoire colonial français, car les Américains étaient reconnus au niveau international pour leur position anticolonialiste. Par ailleurs, les tribus (Moundang, Massa, Toupouri) parmi lesquelles la Mission fraternelle luthérienne avait commencé sa mission ne connaissaient pas les mêmes problèmes politiques et sociaux que celles de l'Adamaoua par exemple.

Si, dans l'ensemble, la MFL a évité un conflit ouvert, néanmoins certains missionnaires, comme par exemple Roy Erickson installé à Garoua, sont intervenus avec force lorsque les chrétiens ont subi des persécutions de la part des chefs musulmans : livres arrachés, chapelles brûlées. Il y a eu aussi l'affaire dite « Mgr Dogmo », un évêque catholique de l'Ouest du Cameroun accusé d'avoir organisé un coup d'État et qui fut condamné en janvier 1971. Son arrestation a entraîné une vague de persécutions des chrétiens au Nord-Cameroun, en particulier la destruction de lieux de culte chrétiens⁹.

Les populations non islamisées ont souffert du mépris, de l'injustice et de la domination politique, tant de la part des chefs musulmans que des colons. Des campagnes d'islamisation forcée ont été organisées avec l'appui tacite des autorités administratives publiques qui, depuis les temps coloniaux jusqu'en 1982, étaient majoritairement musulmanes. Ceci a généré chez ces populations un complexe d'infériorité et « la honte de soi »¹⁰. Avec la pénétration du christianisme, les individus ont toutefois pris conscience de leur dignité d'être humain et de l'égalité entre tous les hommes, quelle que soit leur race ou leur religion.

C'est dans cette situation de mutations politiques, économiques et sociales que les missionnaires de la Mission fraternelle luthérienne américaine ont travaillé au Nord-Cameroun de 1923 à 1992, date à laquelle une convention d'intégration de la Mission dans l'Église fraternelle luthérienne du Cameroun a été signée.

D'autres missions chrétiennes ont également travaillé dans cette région. Parmi les missions protestantes, la Norwegian Missionary

⁹ Hamadou Bayam, in : *Cameroun - Rébellion : retour sur le procès de Mgr Ndongmo et Ouandié*, L'œil du Sahel, 26 novembre 2013.

¹⁰ Zacharie Ngniman, *Cameroun : la démocratie emballée*, Yaoundé, Clé, 1993, p. 281.

Society installée à Ngaoundéré en 1925 et déjà citée, la Sudan Mission à Mboula près de Meiganga en 1923, la Mission baptiste européenne (MBE) installée à Dagai en 1955, la Sudan United Mission (SUM) branche suisse, installée à Soulédé – Mokolo en 1949 et la mission adventiste installée à Dogba en 1930¹¹. La mission catholique a commencé son travail en 1946 à Garoua et à Ngaoundéré avant de s'étendre un peu partout dans le grand Nord du Cameroun. Toutes ces missions chrétiennes se sont, du moins dans un premier temps, essentiellement intéressées aux tribus non islamisées, et non à la communauté musulmane.



Prière lors d'une réunion de l'Association camerounaise du dialogue interreligieux (ACADIR).

66

Les missionnaires ont adopté différentes méthodes d'évangélisation, s'appuyant en tout premier lieu sur l'apprentissage des langues, et en particulier le fulfulde (lire « foulfouldé »), la langue des Peuls et, donc, d'une population islamisée. Ce choix va se trouver rejeté par une bonne partie des premiers chrétiens au motif qu'il incarne l'esprit de domination des Peuls. Des projets de traductions de la Bible ont vu le jour, ainsi qu'une alphabétisation dans les langues des tribus non islamisées. Une maison d'édition,

¹¹ *Ibid*, p. 123.

Annora (*lumière en fulfuldé*), a été mise sur pied par les missions protestantes du Nord-Cameroun pour éditer de la littérature chrétienne en langue fulfuldé : cantiques, livres d’alphabétisation et autres, traductions ; l’édition et la publication de la Bible entière intervient en 1983.

La situation difficile des tribus non islamisées commence à évoluer à partir de 1982, date de l’accession au pouvoir d’un président de la République chrétien catholique originaire du Sud du Cameroun. L’instauration de la démocratie apporte aux tribus non islamisées du Nord-Cameroun un vent de liberté. Les populations apprennent à vivre ensemble de manière nouvelle. Le respect mutuel est désormais de mise. Des chrétiens émergent dans tous les domaines de la société (économique, politique, social).

Radicalisations

Dans les années 2000, le paysage religieux du Nord-Cameroun connaît une autre mutation. A côté des Églises historiquement installées dans la région, de nouvelles Églises, surtout pentecôtistes, entreprennent de s’implanter, avec un discours très agressif non seulement à l’égard des Églises historiques mais aussi à l’égard des musulmans. Ce discours relayé sur les ondes de radios locales appelle ouvertement les musulmans à la conversion.

Du côté musulman apparaissent de nouveaux prédicateurs, venus de pays arabes comme le Soudan et l’Arabie saoudite, ou encore du Pakistan. Ils prêchent un islam rigoriste, fondamentaliste et imposent à leurs adhérents un nouveau mode de vie, notamment vestimentaire (le port du voile intégral pour les femmes).

Ces extrémismes, à la fois chrétien et musulman, fragilisent les relations entre les populations chrétiennes et musulmanes. Au même moment, on assiste au Nigéria à la montée des extrémismes islamistes avec les mouvements à l’origine de Boko Haram ; des lieux de culte, chrétiens comme musulmans, sont détruits. Angoissés par ces nouvelles, les chrétiens du Nord-Cameroun, région voisine du Nigéria, deviennent sensibles à une prédication alarmiste et haineuse émanant de certains de leurs leaders et présentant les musulmans comme les « méchants qui cherchent à éliminer les chrétiens du monde ».

C'est dans ce contexte, un peu tendu mais peu visible, que Boko Haram lance des opérations terroristes au Nord-Cameroun en 2013, sans réussir cependant à diviser la population. Au contraire, les relations entre communautés chrétiennes et communautés musulmanes tendent à se consolider, les exactions et les attentats touchant toutes les populations, sans distinction. Les communautés musulmanes ont souffert toutefois encore plus que les autres : plusieurs mosquées ont fait l'objet d'attentats faisant des centaines de victimes.

Dialoguer et vivre ensemble

Face aux risques de conflits entre les deux communautés religieuses, et dans le but de lutter contre l'extrémisme et les préjugés, les autorités ecclésiastiques ainsi que l'administration camerounaise encouragent des actions de solidarité et d'ouverture. C'est dans ce cadre qu'un premier colloque regroupant des responsables chrétiens et musulmans des pays d'Afrique francophone (près d'une quinzaine de pays) est organisé en janvier 2014 à Maroua. Cette rencontre a eu un grand impact sur la population et surtout sur les leaders religieux. Elle a permis une prise de conscience quant à la nécessité d'un rapprochement en vue d'un dialogue franc pour un vivre-ensemble paisible au Cameroun.

Aujourd'hui, deux organisations travaillent sur le terrain pour sensibiliser les deux communautés au dialogue et au vivre ensemble. Il s'agit d'ACADIR (Association camerounaise du dialogue interreligieux) et du PRICA (Programme de relations islamo-chrétiennes en Afrique). En plus de séminaires régulièrement organisés, il y a d'autres activités comme des rencontres entre jeunes, et entre femmes des deux communautés, en vue de mieux se connaître.

Dans la vie quotidienne, les préjugés commencent à tomber et l'intérêt national sembler primer de plus en plus sur l'intérêt égoïste d'une communauté. Des relations personnelles se renforcent entre responsables chrétiens et musulmans qui s'invitent régulièrement à des cérémonies et à des fêtes.

Nous ne sommes, il est vrai, qu'au tout début de ce travail, et le chemin à parcourir reste long. Des réticences demeurent au sein des Églises et des mosquées à l'idée du dialogue interreligieux. Des deux côtés, l'Autre est toujours considéré comme une menace et la méfiance prend souvent le pas sur la nécessité de travailler pour des relations interreligieuses paisibles.

Radicalisme religieux... une histoire constamment rejouée



Jean-François Zorn, professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier.

Les mots et les expressions sont libres et ne sont la possession de personne, mais leur sens initial existe et peut être connu. Celles et ceux qui l'ignorent transforment ce sens sans le savoir ou le vouloir. Tel est le cas de la notion de radicalisme et surtout de l'expression radicalisme religieux. Quand on les évoque aujourd'hui, tout le monde comprend qu'il s'agit uniquement du radicalisme islamique et qu'il est dangereux parce que violent.

D'où l'entreprise de dé-radicalisation que celles et ceux qui la prônent nous invitent à considérer comme un bienfait au service des droits de l'homme, de l'ordre républicain et d'une purification de l'islam. L'historien ne peut se satisfaire de ces nouvelles définitions et des pratiques qu'elles engendrent, même s'il n'ignore pas que le langage n'est pas figé et que certaines notions sont devenues des « mots valises » qui peuvent transporter diverses marchandises.

69

Aller à la racine des choses

L'étymologie du radicalisme – néologisme de radical – est éloignée de sa signification actuelle. Être radical, selon le sens premier, c'est retrouver les racines, idées et valeurs auxquelles on est attaché, considérant qu'elles ont été perdues ou vilipendées. En reli-

gion comme en politique, c'est le retour aux sources : ainsi la réforme protestante est-elle un radicalisme religieux car elle prône la redécouverte des Écritures bibliques. Le libéralisme comme le socialisme ont eu leurs radicaux, les uns prônant plus de liberté dans le marché, les autres plus de démocratie dans la société. Mais ce retour aux sources peut suivre plusieurs chemins. L'enjeu est souvent celui des médiations par lesquelles on entend passer pour retrouver lesdites sources.

Restons-en, dans cette rubrique « Mémoire », au domaine religieux et voyons les questions que cela pose. Les Écritures bibliques sont-elles retrouvées sans aucune autre médiation que le Saint-Esprit ou grâce à un magistère herméneutique réinventé, ou encore à travers la critique des sources ? Ces trois chemins d'accès aux sources bibliques ne font souvent pas bon ménage.

Les réformateurs classiques du XVI^e siècle, Luther, Zwingli, Calvin, ont réinventé le magistère herméneutique du pasteur. C'est la prédication qui permet de retrouver « la voix vive de l'Évangile », alors que les réformateurs dit radicaux ont voulu se passer de ce ministère et susciter directement des évangélistes inspirés dans les communautés. Les réformateurs classiques ont alors dénoncé l'illumination des réformateurs radicaux. Parmi ceux-ci, une branche, derrière Thomas Müntzer (1489-1525), n'a pas hésité à justifier la violence évangélique libératrice pendant la guerre des paysans. Müntzer s'est opposé à Luther qui, lui, a justifié la répression des paysans par le pouvoir, une forme de violence qu'il jugeait légitime, mais une violence quand même.

Une autre branche de la réforme radicale, le mennonisme anabaptiste, derrière Menno Simons (1496-1561) a, au contraire, prôné le pacifisme évangélique. Quant à la voie de la critique des sources, elle s'est développée en Allemagne surtout à la fin du XIX^e siècle ; elle prétend prendre la mesure de l'épaisseur de la gangue culturelle qui enserme les textes bibliques pour mieux atteindre le noyau du kerygme qui porte le sens du texte. Mais cette position a suscité une réaction aux États-Unis dans les années 1910, à travers le fondamentalisme qui, lui, a estimé, qu'on pouvait atteindre le sens du texte sans la médiation de la critique car le texte biblique est, en quelque sorte, sacré, sans erreur, d'où la théorie de l'inerrance des Écritures. Ces deux écoles s'accusent volontiers de faire, chacune à leur manière, violence au texte biblique.

Violence... mais quelle violence ?

Comme on le voit, le radicalisme religieux, aussi légitime soit-il, est menacé par la violence, physique ou symbolique, selon les époques, dès lors qu'il établit avec la vérité qu'il cherche, un rapport de possession. En fait, le sens du texte biblique échappe en partie au lecteur, et les trois voies d'accès identifiées - magistérielle, fondamentaliste et critique - sont menacées d'intolérance et de violence si elles prétendent se « saisir » de la totalité du texte, en bref de sa vérité. C'est plutôt la vérité qui saisit le lecteur et, lorsque celui-ci est croyant, c'est l'effet de la rencontre du croyant et de la vérité qu'il faut alors interroger. La vérité biblique rend juste devant Dieu le croyant et le sanctifie. Mais il peut vivre cette justification et cette sanctification de deux manières : comme un don qui demeure une grâce ou comme un droit qui donne du pouvoir.

Selon la première manière, le croyant vit dans la reconnaissance et la modestie ; ses angoisses sont apaisées car son destin et son salut ne dépendent pas de lui. Il est mû par la vérité qu'il ne possède pas ; il vit en paix, témoigne de cette paix et la répand autour de lui.

Selon la seconde manière, le croyant vit dans la dépendance et l'orgueil ; il veut faire son salut en voulant sauver le monde et pour y parvenir, tous les moyens sont bons. Parmi eux, la certitude d'avoir la vérité et le devoir de la transmettre, d'une part, et la violence pour l'imposer, d'autre part : violence révolutionnaire (comme les réformés radicaux) ou violence institutionnelle (comme les réformés classiques), c'est le même scénario qui se rejoue. Sans doute les musulmans d'aujourd'hui qui font le *djihad* se trouvent-ils devant la même alternative : démarche spirituelle, intérieure et pacifique ou démarche combattante, extérieure et violente. Sans doute leur rapport au texte du Coran, établi par *l'ijtihad*¹, est-il traversé par les mêmes tendances que le protestantisme

71

Aujourd'hui, ce sont les voies magistérielle et fondamentaliste qui dominant et s'affrontent en islam, et toutes deux produisent

¹ Terme juridique : mise en œuvre d'un raisonnement indépendant visant à interpréter les textes fondateurs de l'islam (NDLR).

de la violence : la violence d'État de l'islam politique et la violence révolutionnaire des califats comme Daesh. Face à ces phénomènes, les États démocratiques doivent condamner la violence physique, terroriste, qui « trouble l'ordre public » en semant la mort.

Mais peuvent-ils condamner la violence symbolique qui est le fruit d'une lecture fondamentaliste du Coran, au nom de la déradicalisation ? Je ne le crois pas, même si les deux violences sont connectées ; c'est aux musulmans de faire ce travail théologique. Il est à craindre cependant que l'islam magistériel de nos pays occidentaux se défausse de cette mission en prétextant que les musulmans radicaux ne sont pas de « vrais musulmans » ; cette posture est regrettable et surtout dommageable tant pour l'islam lui-même que pour la république.



Jan Assmann, *Le monothéisme et le langage de la violence : les débuts bibliques de la religion radicale*, Paris, Bayard, 2018, 232 p.

Depuis de nombreuses années, l'auteur, qui est égyptologue, archéologue et historien des religions, approfondit la problématique de la violence en lien avec les religions antiques. Son propos se concentre ici sur l'étude de quelques textes bibliques qui témoignent de l'apparition d'une radicalité religieuse alors nouvelle. Il relève que le langage de la violence n'est pas une spécificité du monothéisme. Il est aussi présent dans les autres formes religieuses, mais le judaïsme ancien semble avoir apporté une rupture avec les conceptions religieuses qui ne voyaient aucune pureté dans le monde profane pour ne la situer que dans le seul monde culturel. La tradition du Deutéronome utilise la Torah de Moïse pour mettre en place un puritanisme radical qui abolit la frontière entre le culte et la vie quotidienne : le peuple entier est appelé à être saint, il doit fournir un effort sur lui-même (appelé jihad en islam).

Sur le plan narratif, la Bible raconte l'apparition du monothéisme comme un saut, un concept exclusif de vérité, avec un arrière-plan d'images violentes (massacres, actions punitives, sang versé, destructions, divorces de purification, etc.). La question posée n'est pas celle de la violence qui serait générée par le monothéisme mais, dans les représentations symboliques, « quelle fonction remplit le thème de la violence dans les textes dans lesquels le monothéisme biblique raconte et fait mémoire de sa naissance et de son implantation ? »

A la différence du monothéisme inclusif (« tous les dieux sont un ») présent dans les récits égyptiens, babyloniens, indiens, grecs ou latins, le monothéisme exclusif (« pas d'autres dieux que Dieu ») est le seul à parler le langage de la violence et il est biblique. Il se divise lui-même en deux branches : un monothéisme de la fidélité et un autre de la vérité.

1- Le premier est construit sur la théologie de l'alliance, d'un Dieu d'amour qui se montre jaloux pour le peuple qu'il a libéré de l'esclavage. Ce Dieu peut exiger de rompre les liens les plus étroits en ordonnant de tuer un ami ou un frère (Exode 32, 26-28 ; Deutéronome 13, 7-12), à la manière des pactes politiques de vassalité assyriens. Il s'agit en fait d'une transposition de la figure despotique du souverain assyrien sur celle d'un Dieu exclusif : Israël est ainsi devenu libre intérieurement et a pu cultiver une forme de résistance spirituelle par un puritanisme radical. Si le Dieu de l'alliance apparaît dans le Royaume du Nord, chez les prophètes Osée ou Amos, sous forme de métaphores (fiançailles, mariage), il devient par la suite un enjeu politique dans la tradition deutéronomiste.

Les cibles de l'exclusivisme du Dieu d'Israël sont les dieux des peuples de la terre promise, et non ceux des autres nations (Exode 34, 12-16 ; Deutéronome 7, 1-6). Il est possible de ramener un butin des peuples vaincus lointains, mais pas de ceux de Canaan (Deutéronome 20, 10-18). Or, à l'époque de la rédaction de la Loi deutéronomique, ces peuples n'existent plus ; le mot « cananéen » désignerait symboliquement le passé d'un paganisme hébraïque, diabolisé. De façon analogue, les textes du Nouveau Testament diabolisent le judaïsme. La logique de ces discours consiste à légitimer la violence en prenant appui sur un récit religieux.

74

2- Quant au monothéisme de la vérité, il ne se fonde pas sur la violence mais sur la moquerie et le mépris, car les autres dieux n'existent pas vraiment. Dieu n'est plus celui de l'alliance mais celui de la création du monde ; il ne requiert pas amour et fidélité, mais connaissance. Et son arme est la satire et le comique (Esaïe 44, 12-19 ; Jérémie 10, 3-11) à l'encontre des païens, tout en sachant qu'ils ne sont pas adorateurs d'images. L'iconoclasme de ce monothéisme vise à supprimer les dieux païens. Dans le contexte de l'empire hellénistique, l'iconoclasme est central dans

l'identité juive, de même que la condamnation de l'idolâtrie (Baruch, Sagesse de Salomon) jusqu'à la caricature et la diffamation. Or, le passage de la violence verbale à la violence physique est facile, comme le montre plus tard l'iconoclasme chrétien.

Finalement, le monothéisme de la fidélité est celui qui marque le plus les esprits, en raison de sa charge émotionnelle. Mais le monothéisme exclusif, d'une façon générale, est porté par le langage de la violence parce qu'il oblige à choisir, exige la conversion, le devoir de mémoire et le rejet de ce qui est réputé « faux ». Le contre-modèle de la conversion est l'assimilation, qui suppose l'oubli de l'identité d'origine. Assmann considère qu'en lien avec le monothéisme, qui émerge en Israël, s'opère un saut culturel dans l'histoire ; il parle d'un « pathos de la conversion qui anime l'appel à la repentance » et qui forge une subjectivité négative, une injonction à rompre avec son passé, dans une dramaturgie intérieure. Pour autant, la violence n'est pas une conséquence nécessaire du monothéisme ; elle résulte d'une instrumentalisation politique (quête de pouvoir) dont le monothéisme cherchait originellement à libérer.

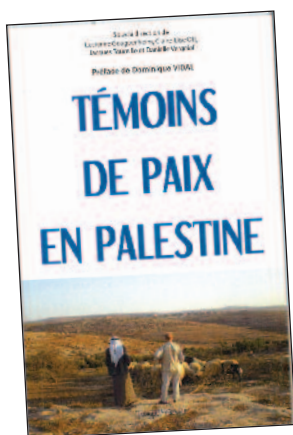
Lors de leur retour d'exil à Babylone, une élite amena une religion monothéiste nouvelle, fondée sur la Torah et l'adoration exclusive de Yahvé. Celle-ci fut imposée avec brutalité et suscita des résistances. Les murmures des Hébreux et les récits de leurs rébellions dans le désert, systématiquement punies par Yahvé, sont des signes de rejet des instaurateurs de la religion du second Temple ; ils sont aussi le témoignage d'une situation post-traumatique. Le destin tragique des prophètes de Moïse à Jésus est encore une attestation de cette résistance. Le contraste de l'alliance mosaïque avec celles de Noé, d'Abraham ou de David est saisissant ; il montre l'écart entre les courants deutéronomiste et sacerdotal. L'histoire religieuse occidental-orientale est traversée par un imaginaire qui oppose, dans la violence, un peuple coupable et ses prophètes monothéistes persécutés. L'articulation théologique jugement / pardon ou loi / grâce est portée par cet imaginaire.

Etablissant une comparaison avec le politique, Assmann s'interroge sur les conditions de polarisation (amis/ennemis) rencontrées dans la sphère religieuse qui, en situation de crise, peuvent conduire à la violence. Il relève deux caractéristiques récurrentes dans le puritanisme deutéronomiste : 1/ l'alliance avec Dieu, fon-

dement d'un groupe et de son identité, est rompue et c'est un sacrilège ; 2/ la violence humaine est mobilisée pour éliminer les ennemis de Dieu qui ont rompu l'alliance. En arrière-plan, il y a la conception d'une « religion totale » ; elle s'impose à tous les autres domaines de la société comme une théocratie. La royauté est un mal « plus ou moins nécessaire » qui est aussi soumis à la révélation de la Loi mosaïque (Deutéronome 17, 18-20). La mixité est prohibée (Esdras 9, 10-12 ; Néhémie 10 ; Deutéronome 7, 3-4) et un idéal de pureté du sang est affirmé. L'écriture, fait nouveau, devient canonique et sacrée, car associée à la révélation ; dès lors, elle devient source de légitimation de la violence.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à la période des Macchabées qui oppose réformistes hellénisants universalistes et parti orthodoxe, défenseur de la fidélité exclusive à la Loi. C'est le moment de l'apparition du « martyr » et du genre littéraire apocalyptique, dans un contexte de dramatisation (« la crise ») où s'annonce l'imminence du jugement. La référence, assez rare, à Abraham dans le courant réformiste, est une opposition à l'alliance mosaïque et la recherche d'une identité non exclusive. Les débats sur l'identité juive oscillent constamment entre une approche politique, religieuse ou ethnique, et ils sont repris dans les textes de l'apôtre Paul dans une perspective d'ouverture, qui se démarque du zélotisme et du pharisaïsme.

L'affirmation d'une religion totale pour faire face à un Etat totalitaire peut se comprendre comme une forme de résistance, mais elle peut rapidement se constituer en système de substitution et légitimer la violence. En revanche, affirmer un Royaume de Dieu à côté de l'Etat est une manière de limiter les pouvoirs et de désamorcer les prétentions totalitaires des uns et des autres. C'est la voie du pluralisme assumé. C'est la voie libérale de Jésus, dont le Royaume n'est pas de ce monde, ou de la Mishna, ou encore de Saint Augustin. C'est aussi, avec les Lumières, l'approche de Moïse Mendelssohn ou de Gotthold E. Lessing qui interrogent le lien entre Ecriture et révélation pour laisser ouverte la question de la vérité et se concentrer sur une « philanthropie active ».



Lucienne Gouguenheim, Claire-Lise Ott, Jacques Toureille et Danielle Vergniol (dir.), *Témoins de Paix en Palestine*, Temps Présent, 2017, 170 p. (préface de Dominique Vidal), 164 p.

Ce livre lui-même est un témoignage de paix. La situation en Israël-Palestine apparaît bloquée depuis des décennies. En effet, depuis plus de 50 ans, Israël occupe la Cisjordanie, et la multiplication des colonies israéliennes en territoire palestinien ne fait que s'accroître. La solution évoquée – celle de deux États séparés et d'une capitale partagée – paraît de plus en plus illusoire. Par ailleurs, les déclarations récentes du président américain Donald Trump sur Jérusalem « capitale d'Israël » ne font qu'accroître le flou.

Ce flou, ce sont les Palestiniens qui en souffrent, expulsés de leurs terres ou empêchés de récolter leurs olives. Ce sont aussi les Bédouins réduits à vivre dans des campements de fortune. C'est enfin le mur de séparation avec ses checkpoints où les enfants scolarisés de l'autre côté du mur attendent chaque jour des heures pour se rendre à l'école ou en revenir.

Témoins de paix en Palestine n'est pas une analyse socio-politique de la situation en Israël-Palestine aujourd'hui, mais le récit de l'action de témoins bénévoles représentant le Programme œcuménique d'accompagnement en Palestine et Israël (EAPPI : Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel) créé par le Conseil œcuménique des Églises à la suite de la deuxième Intifada (2000). Ce programme était prévu pour durer dix ans, il a été reconduit *sine die*. La coordination du programme pour la France est assurée par le Décap-Service protestant de mission.

Depuis 2002, près de 1600 volontaires de 25 nationalités (dont 20 Français) ont fait des séjours de trois mois, en équipes de cinq volontaires de nationalités différentes, pour résider dans cinq lieux de Palestine, où ils assurent une présence de paix. Ces accompa-

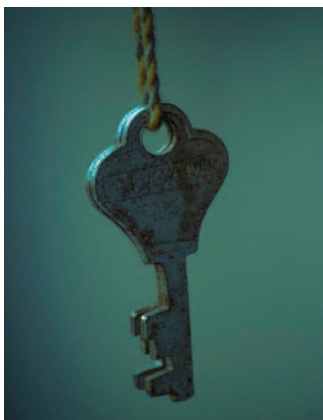
gnateurs œcuméniques font des tournées dans les villages avoisnants pour être témoins de toutes les violences dont peuvent être victimes les paysans palestiniens, notamment du fait de l'hostilité de beaucoup de colons. Ils apparaissent également aux abords des checkpoints aux moments d'affluence, pour noter les retards d'ouverture des portes, ou encore les refus non justifiés de laisser passer des Palestiniens qui se rendent à leur travail dans la ville de Jérusalem. Ils assurent aussi une présence auprès d'enfants scolarisés.

Leur mission ? Etre présents, au vu et au su des Palestiniens et des Israéliens, dans les endroits de tension, pour dissuader les violences et, lorsque des violences ont lieu, les faire connaître en envoyant des rapports aux autorités concernées et en informant des associations comprenant des Juifs et des Arabes agissant pour la paix dans leur pays. Ces accompagnateurs œcuméniques reçoivent une formation avant de commencer leur mission. A leur retour dans leur pays d'origine, ils sont invités à témoigner de ce qu'ils ont vécu.

Le livre reprend les récits de cinq accompagnateurs œcuméniques français qui sont intervenus en Israël-Palestine de 2004 à 2014. Ce sont des récits très concrets de leurs différentes actions, de leurs réussites comme de leurs échecs pour la paix entre Palestiniens et Israéliens. Ce témoignage nous démontre que, même dans des situations particulièrement bloquées, il ne faut pas baisser les bras, on peut faire quelque chose pour la paix. Heureux les artisans de paix !

Jean-Marie Aubert

78



Une clef d'une maison,
témoin d'un impossible retour ?



Jacques Matthey, *Vivre et partager l'Évangile. Mission et témoignage, un défi*, Bière (Suisse), Cabédita, 2017.

Ce petit livre propose un parcours assez libre dans le Nouveau Testament pour encourager un « engagement contemporain à la suite du Christ ».

Dans cette perspective, Jacques Matthey réhabilite les concepts de mission et d'évangélisation qui sont en train de retrouver leur place dans les grandes Eglises en Occident. L'ouvrage reste d'abord facile, ouvert à toutes et tous ; il n'ambitionne pas de faire une analyse approfondie des nombreux passages cités, que ce soit dans les évangiles, dans les Actes ou dans les épîtres.

Une première partie brosse, dans un style très libre et suggestif, le portrait de trois témoins exemplaires : Jean, le militant radical de la première heure, Philémon, le chef de PME, et Nicodème, le disciple caché. A elles trois, ces figures font ressortir la très grande diversité de manières de suivre le Christ que présente le Nouveau Testament et qui peuvent nous parler aujourd'hui.

Dans la suite du livre, les individus s'effacent pour laisser une plus grande place à la communauté et au rôle qu'elle joue dans la mission chrétienne. Trois aspects sont plus particulièrement mis en évidence :

- la vie communautaire dans l'Esprit ou l'importance de l'attitude des fidèles au sein de la communauté et vis-à-vis de l'extérieur ;
- la place du ministère de guérison dans la mission chrétienne, en dialogue avec la mouvance pentecôtiste ;
- le rôle clé du témoignage dans la vie de l'Eglise avec un plaidoyer en faveur d'un ministère d'évangéliste et d'une formation à l'apologie.

79

L'ouvrage se termine avec un commentaire du grand classique de la missiologie, l'envoi des apôtres en mission par le Christ ressuscité à la fin de l'évangile de Matthieu (28, 16-20) ; l'interprétation qu'en fait l'auteur se centre sur la personnalité du Christ et ce qu'elle incarne.

On ressort de cette lecture avec l'impression d'un parcours rapidement mené, qui zigzague habilement d'un texte à l'autre, tout en ouvrant nombre de perspectives intéressantes. Ce livre pourrait servir de base à un travail en groupe avec des personnes qui souhaitent réfléchir à la façon dont la mission et le témoignage chrétiens peuvent s'exercer aujourd'hui.

Michel Durussel



Reto Gmünder et Jean-Blaise Kenmogne (dir.), *Pour un autre monde possible. Développement holistique et mission intégrale de l'Église*, Yaoundé, Clé, 2017, 164 p.

L'ouvrage s'inscrit dans le prolongement de travaux antérieurs menés par le Secaar¹, *Parole en Action* (Abidjan, 2003) et *Guide de formation en développement holistique* (Lomé, 2012). Il propose une synthèse des réflexions menées dans le cadre d'une dynamique d'échange visant des contextes Sud-Sud et Nord-Sud en vue d'un engagement commun d'ONG chrétiennes et d'Églises pour le bien-être des populations. Comme l'indique le sous-titre, deux piliers constituent le socle de l'ouvrage : le développement holistique, d'une part, et la mission intégrale de l'Église, de l'autre.

L'ouvrage s'articule autour de deux grandes parties. La première met en évidence le contexte global du développement aujourd'hui et ses enjeux (p. 17-51) ; elle esquisse ensuite quelques caractéristiques majeures d'une approche holistique du développement et les contours pour la mission de l'Église (p. 53-70). La deuxième partie s'interroge sur les fondements théologiques et bibliques du développement holistique. Trois éléments constituant le cadre théologique sont présentés : le monde est à percevoir comme don et comme projet ; la fragilité humaine est à assumer et à transformer ; les vertus théologiques - foi, espérance et amour - doivent être vues comme des dynamiques de transformation.

81

¹ Le *Service chrétien d'appui à l'animation rurale* (Secaar) est un réseau d'Églises et d'organisations chrétiennes, engagé dans des actions de développement intégral ou holistique en milieu rural et urbain. Créé en 1988 à Savé (République du Bénin), ce réseau s'est officialisé en 1994. Il a ouvert deux ans plus tard (1996) son Secrétariat exécutif à Abidjan (Côte d'Ivoire), délocalisé à Lomé au Togo en 2006. (<http://www.secaar.org>)

Avec clarté et simplicité, l'ouvrage rappelle que le développement holistique, dans une perspective chrétienne, vise à une transformation globale du monde et de la vie des gens dans le but de permettre que les relations avec Dieu, avec soi-même, avec les autres, mais aussi avec l'environnement, soient vécues dans l'esprit dans lequel Dieu les a conçues. Le développement holistique encourage et soutient des processus permettant aux individus, hommes et femmes, de réaliser leurs pleines potentialités, en harmonie avec leurs prochains et avec leur environnement, dans un état de bien-être physique, moral, social et spirituel, et au sein d'une communauté humaine solidaire. Ce rappel, et cet appel, sont d'autant plus pressants que nous vivons dans un monde mouvant où les réfugiés et les déracinés se comptent par millions. Le travail missionnaire et missiologique des Églises se révèle d'autant plus urgent et délicat. On peut aussi faire le constat qu'on s'efforce d'étudier la question dans une vision interculturelle et de dialogue interreligieux. D'autres pistes de réflexion sont également ouvertes : un effort de lecture critique des modèles anciens et nouveaux relatifs au développement, un appel à repenser la coopération internationale, un plaidoyer en faveur d'une réconciliation de l'écologie et de l'économie, etc. Autant d'éléments appréciables de cette contribution qui méritent d'être approfondis.

Toutefois, si des efforts apparaissent tout au long de l'ouvrage pour préciser les concepts qui sous-tendent la réflexion, force est de constater que certains termes importants n'ont été ni définis ni clarifiés. A titre d'exemple, le terme d'« Église » souvent utilisé, et pour lequel il est difficile de dire à quelle réalité complexe il renvoie précisément. De quelle Église parle-t-on au juste ? L'ouvrage donne l'impression qu'il s'agit d'une réalité homogène qu'il suffit de mentionner pour que tout soit clair.

82

Autre difficulté importante présente dans l'ouvrage, la manière dont le texte biblique est sollicité et utilisé. Dans le 4e chapitre, Parcours biblique (p. 85-119), six péripécopes² tirées des évangiles sont brièvement présentées. Les auteurs ont pris soin de préciser en marge du chapitre que les textes choisis n'ont pas pour objectif de donner ce que l'on pourrait appeler les fondements bibliques à un impératif de transformation sociale aujourd'hui, comme si tous

² Cf. Lc 5, 17-26 ; Jn 9, 1-41 ; Mc 8, 22-26 ; Jn 5, 1-9 ; Lc 4, 16-30 ; Jn 10, 1-18.

les problèmes du monde pouvaient être résolus avec des versets bibliques. « Nous voulons par contre montrer, continuent-ils, comment l'Évangile et la révélation biblique dans son ensemble sont un ferment pour une réflexion fertile et pour une action féconde en vue de changer nos sociétés contemporaines dans les multiples dimensions de leurs crises » (p. 85). Si la remarque s'avère pertinente, son application dans le déroulement du chapitre en question l'est moins. Ainsi est posée toute la question de l'articulation des données bibliques évoquées avec le reste des contributions.

Cet ouvrage donne à penser et rencontrera l'intérêt de toute personne désireuse d'en savoir plus sur les enjeux d'une approche holistique du développement et de la mission intégrale de l'Église. Face aux misères et aux souffrances réelles du monde, face aux désespoirs et aux inquiétudes des peuples, face aux violences et aux conflits qui embrasent nos sociétés, ce livre présente l'Évangile comme une énergie de foi, de résilience et de créativité que l'Église a pour mission de proposer autour d'elle avec force, joie et confiance en l'avenir.

Jean Renel Amesfort

