

# Missiologie évangélique

Vol. 1, n° 1, février 2013



## Comité de rédaction

McTair WALL (Directeur de publication)

Daniel HILLION

Walter RAPOLD

Evert VAN DE POLL

Hannes WIHER

*Missiologie évangélique* est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante :  
Missiologie.evangelique@missiologie.net

Par ailleurs, nous souhaitons signaler que les auteurs des textes portent la seule responsabilité des opinions exprimées dans les articles, affirmations qui ne sont pas forcément celles de la rédaction.

## Sommaire

- ÉDITORIAL (McTair WALL)
- Le salut dans la modernité sécularisée (Patrice ALCINDOR)
- Le concept du salut selon l'ethnie Merina, à Madagascar (Frédéric RAZAFIMAHORA)
- La notion de sacrifice et de la pratique de *l'Aïd el Kebir* dans la communauté nord-africaine en France (Rachel CALVERT)
- La purification chez le peuple Ngbaka de Nguya (SWEBOLO KWANGBE Emmanuel)

## Recensions

- ASSOHOTO, Barnabé, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine. Le discours africain du salut*, Tome 3, Bénin, Éditions du Cart, 2002, 330 p. (Cédric EUGENE)
- MOUCARRY, C., *La Foi à l'Épreuve*, Saint-Légier, Emmaüs, 2000, 311 p. (Marjorie LEGENDRE)
- TENNENT, Timothy C., « A Trinitarian, 'New Creation' Theology of Culture », in idem (sous dir.), *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010, p. 159-190. (Miantra LALAHARIVONY)

## Notes bibliographiques

## Éditorial

### *Naissance*

La naissance est une occasion de joie et d'espérance. *Missiologie évangélique* a vu le jour dans le but d'apporter la joie et l'espérance que donne la connaissance de Dieu, ce Dieu qui s'est fait homme en Jésus-Christ. Comme le titre l'indique, il s'agit d'une revue de missiologie. En tant que telle, *Missiologie évangélique* limitera son champ de recherche à tout ce qui touche à la réflexion missiologique. Le champ est donc vaste ! Il faut également préciser qu'il s'agit d'une revue dans la tradition du protestantisme évangélique. Notre vision est de sensibiliser les Églises à la mission en francophonie et de stimuler la réflexion missiologique parmi les évangéliques francophones.

### *Exploration*

*Missiologie évangélique* se veut une nouvelle plateforme de réflexion sur les questions missiologiques auxquelles les Églises évangéliques en francophonie sont confrontées dans leur contexte spécifique. Le choix du modèle de la contextualisation critique de Paul Hiebert pour ce premier numéro mérite quelques remarques<sup>1</sup>. Le modèle de Hiebert suggère quatre étapes pour réaliser une contextualisation dite critique du message de l'Évangile. La première étape passe par l'étude des textes bibliques relatifs à la question en considération. En deuxième lieu, Hiebert suggère qu'on recueille et analyse la pratique culturelle. On cherche d'abord à déterminer leur sens et leur fonction dans la culture. La troisième étape comprend une évaluation critique de la pratique à la lumière des textes bibliques étudiés. Le but des trois premières étapes est d'ouvrir des pistes vers une nouvelle théorie ou pratique contextualisée. Un des mérites du modèle critique

de Hiebert est de permettre un dialogue réel entre le contexte socio-culturel et l'enseignement biblique sur des questions précises, comme les articles dans ce numéro tenteront de faire. Le modèle de Hiebert est assez simple et peut permettre éventuellement au non-spécialiste de faire un travail de contextualisation.

### *Échange*

Avec ces précisions, il faut souligner que *Missiologie évangélique* sert de plateforme pour le partage de réflexions et de recherches missiologiques, notamment pour un public averti dans le monde évangélique francophone. Notre premier numéro cherche à favoriser cet échange, avec des contributions venant de l'Europe, de Madagascar et du continent africain. Le monde est petit, la mission de Dieu est grande.

McTair WALL

<sup>1</sup> Voir Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, coll. Mission, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2002, p. 191-215, (p. 208-212, en particulier). Pour une typologie des modèles de contextualisation, qui ne tient pas compte du modèle de Hiebert, voir Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis, 1998, 2008.

## LE SALUT DANS LA MODERNITÉ SÉCULARISÉE

Patrice ALCINDOR

Dans notre article nous nous proposons d'examiner la contextualisation de la notion de salut dans un monde séculier moderne. Nous suivrons le schéma de la contextualisation critique en étudiant dans un premier temps la notion de salut dans la Bible. Nous tenterons ensuite de décrire les éléments de la culture cible qui nous semblent pertinents pour notre étude. Nous procéderons ensuite à une brève critique de cette culture avant de proposer quelques pistes pour la contextualisation de la notion de salut dans celle-ci.

### Les images du salut dans la Bible

Nous avons choisi d'approcher le sujet en nous focalisant sur les images, les métaphores du salut dans la Bible. Comme le dit Rikk Watts, « les métaphores, par leur nature même, combinent un sens de limitation et de focalisation avec un sens de l'indéterminé et du mystérieux. Cela nous aide à voir plus clairement et en même temps indique qu'il y a cependant plus à voir »<sup>1</sup>. Cette approche nous a semblé intéressante pour réfléchir plus concrètement à la manière dont nous témoignons au quotidien et aux images que nous utilisons pour expliquer les réalités spirituelles du salut.

Pour approcher les images du salut nous pouvons tout d'abord considérer les images et symboles bibliques du péché.

L'errance : pour l'Écriture le pécheur suit sa propre voie (És 53.6 ; Jr 31.22 ; Éz 34.16) et suivre sa propre voie ce n'est pas la liberté. Suivre sa propre voie c'est errer tel Caïn dans le

pays de *Nod*. Cette image suggère que nous ne pouvons pas être notre propre repère dans le monde. L'homme pécheur est un être errant, égaré.

La révolte : le péché est encore symbolisé par la révolte contre Dieu (Nm 27.3 ; Jos 22.18 ; És 1.2). C'est le rejet de l'autorité du créateur, l'autorité du Dieu souverain sur les hommes et sur son peuple.

La maladie : la métaphore de la plaie est particulièrement vive chez Jérémie qui se lamente sur le péché du peuple d'Israël (Jr 6.14). Ils sont malades, ils sont frappés d'une plaie que personne ne peut guérir. On soigne cette terrible plaie à la légère. En vain cherche-t-on le baume en Galaad ! C'est aussi le thème de l'aveuglement, du cœur de pierre, de la cécité (Jn 9) ou encore de la maladie qui mène à la mort (Ép 2.1).

La souillure : cette image commune à beaucoup de religion est présente dans la Bible (cf. Lévitique). Pour Henri Blocher « ce qui est notable c'est que l'image de la souillure montre que le péché est étranger à l'homme »<sup>2</sup>. C'est quelque chose qui ne fait pas partie de la nature humaine. Ce que nous vivons, ce que nous expérimentons dans le péché, n'était pas prévu.

La dette : cette image évoque le tort objectif au sein du rapport entre Dieu et l'Homme. Le péché n'est pas simplement quelque chose « entre nous et nous ». Ou entre nous et une norme impersonnelle. Le péché est un problème entre nous et Dieu. Tout ce que nous faisons de mal est une atteinte, une offense envers notre créateur – ainsi nous avons une dette envers lui (Mt 6.12). Henri Blocher souligne qu'« en araméen *hōvâ'* (« dette », à l'origine, comme l'hébreu *hōv*) était devenu la désignation courante du péché »<sup>3</sup>.

L'esclavage : c'est le grand thème de l'AT. Israël a été délivré de l'esclavage en Égypte. Dieu a libéré le peuple d'Israël pour en faire un

<sup>1</sup> Rikk E. WATTS, « The New Exodus/New Creational Restoration of the Image of God », in John G. STACKHOUSE, (sous dir.), *What Does It Mean to Be Saved?*, Grand Rapids, Baker, 2002, p. 18.

<sup>2</sup> Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux sur Seine, Édifac, 2000, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31.

peuple libre, c'est-à-dire un peuple qui lui appartient. Car la vraie liberté c'est d'appartenir à Dieu. Nous ne sommes pas dans un univers neutre. Soit nous sommes libres en Dieu, soit nous sommes esclaves du péché. Jésus lui-même a dit : « celui qui se livre au péché est esclave du péché ». Le péché est donc un esclavage.

L'aliénation : thème transverse à l'Écriture, il est particulièrement mis en valeur dans les écrits de sagesse. Dans l'optique sapientiale, le péché est folie (Pr 9.13 ; Ps 69.5 ; Jg 20). Celui qui se détourne de l'Éternel pour adorer les idoles manque de sagesse car les idoles sont des néants trompeurs.

Chacune de ces images bibliques du péché nous ouvre sur un besoin particulier de l'homme et appelle une image de salut qui lui correspond.

Le salut comme nouveau chemin : nous avons besoin d'un guide, nous avons besoin de trouver un sens à notre vie. Nous avons besoin d'être conduit sur le chemin de la vie. Nous avons besoin de découvrir le vrai chemin. Ainsi la figure du bon berger rassemblant les brebis égarées fait écho à l'image de l'errance. Le salut est ainsi retour à la bergerie, expérience d'avoir été retrouvé.

Le salut comme guérison : Jésus s'est souvent présenté comme le médecin, celui qui vient pour guérir son peuple. Le terme qui est utilisé dans le Nouveau Testament pour sauver est le même qui est parfois utilisé pour guérir. Cette image du salut souligne que nous avons besoin d'être sauvés car nous avons besoin d'être guéris.

Le salut comme purification : nous avons besoin d'être purifiés, d'être lavés. Nous avons besoin de quelque chose d'extérieur qui vienne nous débarrasser de ce qui s'est attaché à nous, ce qui nous souille.

Le salut comme paiement de notre dette : notre dette est quelque chose qui nous écrase et comme une personne surendettée, comme une entreprise en dépôt de bilan, nous avons

besoin que quelqu'un paie notre dette. Notre besoin de salut correspond à notre besoin de ne plus être débiteurs envers Dieu.

Le salut comme libération : par l'expérience de l'esclavage nous prenons conscience que nous avons besoin d'un sauveur, quelqu'un qui puisse nous délivrer de nos liens, de ce qui nous tient prisonnier. Il nous faut une puissance extérieure pour nous défaire de ce qui s'est rendu maître de nous. Cette image du salut comme libération rejoint la notion de victoire de Christ sur les puissances de l'ennemi.

Le salut comme restauration : cette image du salut peut viser la restauration de la Shalom ou elle peut viser la restauration de l'Homme en image de Dieu. La Shalom est le plan de Dieu pour la création et la rédemption. Le péché est un vandalisme humain qui détruit la communion avec Dieu, et la communion des hommes entre eux. L'homme, image de Dieu, est défiguré et en attente de restauration.

*Chacune de ces images bibliques du péché nous ouvre sur un besoin particulier de l'homme et appelle une image de salut qui lui correspond.*

## Analyse de la culture moderne sécularisée

Comme le souligne Frédéric Lenoir, la modernité renvoie en fait à deux réalités. Tout d'abord à un moment de l'histoire (entre le xv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècle) où la société occidentale a connu des transformations profondes : « l'urbanisation, la mobilité sociale, l'avènement de la bourgeoisie, la rationalisation et la différenciation des institutions, l'essor des sciences et des techniques, les revendications d'autonomie du sujet, de pluralisme religieux et de démocratie égalitaire »<sup>4</sup>. À ce moment objectif de

<sup>4</sup> Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plan, 2003, p. 183.

l'histoire, inaugurant une nouvelle page de l'histoire occidentale, s'ajoute une dimension subjective et idéologique, cristallisée dans les Lumières, qui met en avant la rupture radicale avec l'univers traditionnel aliénant organisé autour de la religion.

Ce monde moderne qui émerge progressivement se construit sur un certain nombre de postulats :

- le temps est orienté de manière linéaire
- l'homme est indéfiniment perfectible grâce à sa raison
- l'histoire est le lieu d'une maturation progressive du genre humain<sup>5</sup>.

Sur ces postulats se développent les traits saillants de la pensée des lumières qui façonnent le monde moderne. Tout d'abord le passé n'apparaît plus comme un horizon indépassable de perfection auquel on se réfère, mais, au contraire, comme un monde imparfait. Ici surgit le premier moteur idéologique du monde moderne : le Progrès. Les modernes se pensent meilleurs que les anciens parce qu'ils viennent après. Inversement, les anciens pensaient que leurs pères étaient meilleurs parce qu'ils vivaient avant eux. Ce progrès économique, scientifique, culturel est aussi et surtout celui de l'Homme. Comme le disait Emmanuel Kant : « Les lumières, c'est la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Telle est la devise des Lumières »<sup>6</sup>.

Ainsi dans la modernité, l'homme est vu comme un sujet, autonome, émancipé de la tutelle de l'autorité de la tradition et de la

religion. Pour la modernité « un homme est libre lorsqu'il se soustrait aux institutions, aux autorités ou à certaines contraintes psychologiques qui pourraient limiter a priori sa liberté »<sup>7</sup>.

Par sa raison autonome et selon les modèles de la science il peut percer tous les mystères de la connaissance et s'affranchir des limites de la nature. Pour la modernité « les sciences sont en mesure de fournir une explication d'ensemble des phénomènes naturels qui ne laissera rien dans l'ombre »<sup>8</sup>. La théorie de l'évolution substituée à la mythologie de la création, c'est le symbole de la capacité de l'homme à se rendre un compte rationnel de sa destinée par ses propres moyens »<sup>9</sup>. La liberté conçue comme autonomie et la raison instrumentale dans son potentiel quasi infini sont ainsi deux autres moteurs idéologiques du monde moderne.

L'horizon du monde moderne est celui de l'histoire. Il n'y a rien au-dessus de nous, rien à attendre d'un au-delà. C'est ici-bas que l'homme, au terme d'un long processus d'émancipation et de progrès entrera dans un âge d'or d'harmonie et de liberté. Cet horizon ouvre sur une société des hommes indépendante, sans mythe ni religion. Dans la modernité cette aspiration s'est cristallisée le plus souvent dans l'idéalisation du Peuple. Dans la modernité libérale, il a fédéré « en un vocable unique l'ensemble des causes à l'ordre du jour, le gouvernement représentatif, la dignité des individus, l'intégration sociale des laborieux et des humbles, les espérances et les nécessités de l'histoire, la liberté des nations »<sup>10</sup>. Cette notion de peuple vise aussi l'unité du genre humain auquel aspirent les modernes. « La libre existence des peuples en tant que nation, leur unité intérieurement vécue, est le canal par lequel elles rejoignent l'unité du genre hu-

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 185.

<sup>6</sup> Emmanuel KANT et Moses MENDELSSOHN, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 11.

<sup>7</sup> LENOIR, *Les métamorphoses*, p. 19.

<sup>8</sup> Marcel GAUCHET, *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 199.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 195.

main »<sup>11</sup>. Ainsi « le peuple est le héros collectif de l'histoire comme progrès »<sup>12</sup>.

Ainsi émerge dans le monde moderne l'image du salut comme émancipation et comme progrès.

### Évaluation de la culture moderne sécularisée à la lumière de la Bible

Les aspirations à l'émancipation et au progrès que l'on trouve dans la culture moderne doivent être évaluées à l'aune de l'Écriture.

La volonté émancipatrice de la modernité, si elle n'est pas entièrement condamnable, n'est pas sans poser problème. Dans le monde moderne « l'humanité, contrairement à la nature, n'est [...] limitée par aucune loi de Dieu devant laquelle elle serait responsable. L'homme, au lieu d'être une créature dépendante appelée à se soumettre à la Torah du Seigneur dans toutes ses activités, est défini comme étant *affranchi* de la loi. C'est là que se situe le cœur du sécularisme moderne qui postule l'autonomie de l'homme. [...] L'homme devient une loi pour lui-même »<sup>13</sup>.

La prétention à une telle autonomie se heurte au témoignage de l'Écriture. Loin d'une telle vision l'Écriture nous montre que « nous sommes des créatures de Dieu. Et comme pour toutes les créatures de Dieu, notre vie représente une sorte de réponse à la parole aimante de Dieu. Nous ne sommes pas autonomes »<sup>14</sup>.

Cette conception des choses s'oppose à bien des égards, à la vision du monde de la culture occidentale qui voit en l'humanité une loi pour elle-même. Nous ne sommes pas appelés à une autonomie qui se voudrait sans Dieu, mais à une théonomie. Comme le souligne Paul Tillich : « Une autonomie qui a conscience de son fondement divin devient théonomie, mais

l'autonomie qui ne se réfère pas à ce fondement dégénère en simple humanisme »<sup>15</sup>.

Lorsque la raison veut s'affranchir de la révélation pour ne se réfugier que dans la raison scientifique elle s'égare. La raison autonome ne peut être un guide sûr pour l'homme en toutes choses. Pour la pensée chrétienne la science ne peut livrer la connaissance de tout ce qui concerne la nature et l'homme. De plus, la solution aux problèmes qu'engendrent le progrès technique ne se trouve pas dans de nouveaux progrès techniques. La modernité sécularisée court le risque du scientisme, « de l'absolutisation de la science qui donne aux prouesses scientifiques de l'homme une puissance salvifique et rédemptrice »<sup>16</sup>. La sagesse biblique démasque les mensonges d'un scientisme qui nous promet l'omniscience et d'un technicisme qui nous promet l'omnipotence.

L'aspiration au progrès doit encore être remise en question dans ce qu'elle tend à induire comme rapport à la nature. La révolution scientifique qui marque la modernité tend à exercer une maîtrise indue sur la nature. Celle-ci n'est plus vue comme la création bonne de Dieu que l'homme est chargé de garder et de cultiver, mais comme ce dont nous devons nous rendre maîtres et possesseurs. La nature est vue dans un sens instrumental et opposée à la liberté de l'homme. Pour l'Écriture, il est vrai que Dieu a donné à l'homme la domination sur la terre pour qu'il la cultive et la mette en valeur. Mais « l'autorité que nous avons vient de Dieu et correspond donc à celle du gérant »<sup>17</sup>.

« Postuler l'autorité absolue de l'homme en affirmant qu'il peut contrôler et manipuler la nature pour produire une histoire progressant du chaos à un état ultime de perfection et d'harmonie n'est-ce pas créer une pseudo-religion ? »<sup>18</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>13</sup> Brian WALSH & Richard J. MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, Méry-sur-Oise, Sator, 1988, p. 157.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>15</sup> Paul TILICH, *La naissance de l'Esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, Cerf, 1972, p. 38.

<sup>16</sup> WALSH & MIDDLETON, *La vision chrétienne*, p. 163.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 174.

Le caractère manifestement idolâtre du rôle rédempteur qui est ainsi attribué à la science, la foi au progrès et l'aspiration à une émancipation rebelle entrent en conflit avec la vision biblique du salut.

### **Vers une contextualisation du salut dans la culture moderne sécularisée**

De notre survol des principales images bibliques et modernes du salut il apparaît que certaines images semblent plus appropriées que d'autres pour parler à l'homme moderne. Les images de purification, de guérison, de paiement de la dette ne semblent pas les plus adéquates. Peu d'éléments constitutifs de la modernité font écho à ces images bibliques du péché et du salut. Si ces images doivent être utilisées dans la catéchèse des nouveaux convertis, elles ne semblent pas pertinentes pour une première annonce du salut. Il en est autrement pour les images de libération et de restauration.

L'image du salut comme restauration, si elle peut sembler entrer en conflit avec le regard négatif des modernes sur le passé, entre malgré tout en résonance avec leur insatisfaction du présent.

Lorsque la restauration est comprise comme la possibilité pour l'homme de pouvoir enfin entrer dans sa véritable vocation d'Homme, telle que Dieu l'avait prévue initialement mais que le péché avait rendu impossible, alors elle peut, peut-être, trouver un écho dans le cœur de l'homme moderne. Le passé, marqué par l'aliénation du péché, est vu comme une limite que Dieu nous permet enfin de franchir en Christ, pour entrer dans un véritable accomplissement humain.

Lorsque la restauration est vue comme paix, comme Shalom, avec ses accents de réconciliation, de restauration d'un ordre bouleversé et marqué par l'injustice et la violence elle peut aussi parler à l'homme moderne. Elle souligne que le monde tel qu'il est n'est pas le monde tel que Dieu l'a voulu et que c'est bien ce monde là,

certes transfiguré, qui est ordonné au salut. L'éternité viendra rejoindre l'histoire, la cité céleste descendra sur la terre. L'aspiration moderne à un salut dans l'histoire trouve donc sa réponse dans la restauration de la paix, de la Shalom apportée par le salut. En même temps cette Shalom dépend ultimement de Dieu et non des capacités de l'homme. La Shalom de Dieu démasque ainsi les prétentions trompeuses de l'humanisme moderne et de ses utopies.

L'image du salut comme libération nous semble être la plus à même de parler à l'homme moderne. John Stott écrit : « l'une des meilleures manières d'apporter l'Évangile aux hommes et aux femmes de notre temps est de le leur présenter sous l'angle de la liberté »<sup>19</sup>. Il expose ensuite les divers aspects qui peuvent être associés à cette notion de liberté. Négativement Jésus nous libère de la culpabilité, de nous-mêmes et de la crainte. Positivement il nous libère pour être « *pleinement nous-mêmes, tels que Dieu nous a créés et tels qu'il nous voulait* »<sup>20</sup>. La libération du salut est ainsi une véritable émancipation de tout ce qui tient réellement les hommes en esclavage et que l'humanisme séculier, dominant dans la modernité, ne voit pas. La libération du salut est aussi un véritable chemin ouvert pour un progrès au service de l'homme et à la gloire de Dieu. Un progrès non absolutisé qui n'instrumentalise pas l'homme et n'exploite pas la nature, création de Dieu.

Le schème symbolique de la libération constitue donc une bonne contextualisation de la notion de salut dans un contexte moderne. Il entre en résonance avec l'aspiration à la liberté qui y est exprimé. En même temps il la détourne d'une aspiration à la libération comme hétéronomie totale pour l'amener à une théonomie qui seule peut affranchir l'âme asservie.

<sup>19</sup> John STOTT, *Le chrétien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Québec, La Clairière, 1995, p. 38.

<sup>20</sup> *Idem.*, p. 43. C'est l'auteur qui le souligne.

**Bibliographie :**

BLOCHER, Henri, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Édifac 2000.

GAUCHET, Marcel, *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

KANT, Emmanuel & MENDELSSOHN, Moses, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Paris, Mille et une nuits, 2006.

LENOIR, Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plan, 2003.

MARSHALL, Molly Truman, « The doctrine of Salvation. Biblical-Theological Dimensions », *Evangelical Review of Theology* 23, 1999, p. 196-204.

STACKHOUSE, John G., (sous dir.), *What Does It Mean to Be Saved ?*, Grand Rapids, Baker 2002.

STOTT, John, *Le chrétien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Québec, La Clairière, 1995.

WALSH, Brian & MIDDLETON, Richard J., *La vision chrétienne du monde*, Méry-sur-Oise, Sator, 1988.

TILLICH, Paul, *La naissance de l'Esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, Cerf, 1972.

**LA NOTION DE SACRIFICE  
ET LA PRATIQUE DE L'AÏD  
EL KEBIR DANS LA  
COMMUNAUTÉ NORD-  
AFRICAIN EN FRANCE**

Rachel CALVERT

**Introduction**

L'Aïd el Kebir (la grande fête), aussi appelée l'Aïd el Adha (la fête du sacrifice) est une des deux fêtes majeures du calendrier musulman. Elle a lieu pendant le mois de *El hajj*, le pèlerinage. Cette fête est potentiellement une occasion de partage et d'échanges entre voisins chrétiens et musulmans en France. Comment contextualiser le témoignage chrétien dans le cadre de cette fête ? Y a-t-il des passerelles, un point de départ partagé pour échanger autour de l'Évangile ? Est-il possible de participer à cette fête en tant que disciple de Jésus-Christ ? Et si oui, comment ?

Le modèle de la contextualisation critique de Paul Hiebert propose un cadre de réflexion en quatre temps pour structurer la réflexion sur de telles questions.

**La célébration de l'Aïd el Kebir en France : une analyse culturelle**

*Le fond*

L'Aïd el Kebir commémore un épisode de la vie d'Abraham (Ibrahim), qui est raconté dans la sourate 37.101-109 du Coran, juste après un texte qui raconte le zèle d'Ibrahim contre l'idolâtrie (sourate 37.83-98). Abraham fait un songe qu'il interprète comme un ordre divin d'immoler son fils :

Nous lui avons alors annoncé une bonne nouvelle :

La naissance d'un garçon, doux de caractère.

Lorsqu'il fut en âge d'accompagner son père,

Celui-ci dit :

« Ô mon fils !

Je me suis vu moi-même en songe,

Et je t'immolais ; qu'en penses-tu ? »

Il dit :

« Ô mon père ! Fais ce qui t'est ordonné.

Tu me trouveras patient,

Si Dieu le veut ! »

Après que tous deux se furent soumis,

Et qu'Abraham eut jeté son fils, le front à terre,

Nous lui criâmes :

« Ô Abraham !

Tu as cru en cette vision et tu l'as

réalisée ;

C'est ainsi

que nous récompensons ceux qui font le

bien :

Voilà l'épreuve concluante ».

Nous avons racheté son fils par un sacrifice solennel.

Nous avons perpétué son souvenir dans la postérité :

« Paix sur Abraham ! »

Le fils n'est pas nommé. Pour la majorité d'exégètes musulmans, il sera identifié avec Ismaël. Mais plus que l'identité du fils, c'est surtout l'obéissance d'Abraham qui est mise en lumière ; sa soumission (sourate 37.103), qui fait de lui un musulman exemplaire. Dans la sourate *Al-Hajj*, le Coran donne des instructions concernant le pèlerinage à la Mecque pendant lequel a lieu la fête annuelle de l'*Aïd el Kebir* (Coran 22.26-30).

Parmi les *hadiths* cités pour parler de cette fête on trouve les suivants :

Dans un *hadith* rapporté par Ahmad, Ibn Mâjah et At-Tirmidhî, selon Zayd Ibn Arqam : « On interrogea le Prophète disant : "Ô Messenger d'Allâh, que sont ces offrandes ?" Il répondit : "C'est la tradition de votre père Abraham." On demanda : "Quelle

est notre rétribution ?" Il répondit : "Pour chaque poil, vous recevez une bonne action." On demanda : "Et (les animaux à) laine ?" Il dit : "Pour chaque fibre de laine, vous recevez une bonne action." »

Dans un *hadith* rapporté par At-Tirmidhî, selon 'Aïsha radhiAllahou 'anha, le Prophète sallallahou 'aleyhi wa salam a dit : « Il n'y a pas une œuvre plus agréable auprès de Dieu que l'homme puisse accomplir le jour du sacrifice que de faire couler le sang. La bête sacrifiée est amenée le jour de la résurrection avec ses cornes, ses poils et ses sabots ; son sang atteint une place élevée auprès de Dieu avant même qu'il ne touche le sol. Réjouissez-vous en ! »

#### *La forme*

Le matin de l'*Aïd el Kebir*, les hommes doivent se purifier et se rendre à la mosquée pour des prières et une prédication. Il est de coutume pour les hommes de mettre leurs plus beaux habits et de se parfumer. L'animal qui va servir pour le repas de fête (mouton, bélier ou chèvre) doit être sacrifié après la prière. L'animal doit être sacrifié au nom de Dieu, égorgé, couché sur le côté gauche avec la tête tournée vers la Mecque.

Dans plusieurs départements français il est difficile de trouver un abattoir où le sacrifice peut être fait selon les rites islamiques. Les autorités sont de moins en moins tolérantes concernant les sacrifices faits sans autorisation, mais sont souvent peu réactives pour mettre en place les structures nécessaires pour permettre aux musulmans de sacrifier en toute légalité. Ceci nourrit parfois un sentiment d'injustice.

Une autre possibilité est d'acheter de la viande chez un boucher *halal*. Pour être acceptable, l'animal doit avoir été égorgé selon les rites après la prière d'*Aïd el Kebir*. Un supermarché français a été accusé d'avoir vendu de la viande pour l'*Aïd el Kebir* venant d'animaux qui avaient été tués le jour précédent, la rendant rituellement inacceptable.

Il faut partager la viande de l'animal en trois ; une part pour la famille, une part pour les proches, et une part pour ceux qui sont dans le besoin. En France, certains vont donner cette troisième part à des personnes qu'ils connaissent personnellement. D'autres préfèrent faire un don par procuration. L'association humanitaire Secours Islamique, par exemple, propose sur leur site la possibilité de faire un don au moment de l'*Aïd el Kebir* pour permettre à une famille pauvre dans un autre pays de pouvoir manger de la viande.

#### *La fonction*

L'*Aïd el Kebir* est un moment fort du calendrier islamique. En France comme ailleurs, cette fête joue un rôle important dans le renforcement des liens religieux, familiaux et communautaires. L'assistance à la mosquée avec prières et prédication, le repas festif en famille, le partage avec ceux qui sont dans le besoin : tous ces aspects jouent un rôle sociologique non négligeable. Pour ceux qui participent au *Hajj* (pèlerinage), souvent dans le cadre d'un groupe de leur mosquée ou leur ville d'habitation, ce renforcement du lien est d'autant plus marqué.

### **Abraham sur le mont Moriya : un regard biblique**

Le récit biblique qui se trouve dans Genèse 22.1-19 est beaucoup plus détaillé que le récit coranique parallèle. Ici il n'est pas question d'un rêve ; Dieu parle directement à Abraham et lui donne des instructions spécifiques (Gn 22.2). Non seulement Isaac est nommé, mais il est décrit comme « ton fils unique, celui qui tu aimes » (Gn 22.2) comme si l'existence d'Ismaël, exilé de la maison, n'a plus aucune pertinence pour le récit. Le texte souligne l'obéissance exemplaire d'Abraham. Il se lève de bon matin, pour partir à l'endroit que le Seigneur lui a indiqué, accompagné d'Isaac et de deux serviteurs (Gn 22.3).

Le texte ne précise pas si Isaac est conscient ou non de l'enjeu. Dans un dialogue poignant, il

interroge son père (Gn 22.7) mais il ne résiste pas quand Abraham l'attache et le met sur l'autel par dessus le bois (Gn 22.9). Quant à Abraham, il exprime sa confiance que Dieu enverra un agneau pour le sacrifice (Gn 22.8). En fait ce sera un bélier (Gn 22.13). Devrions-nous voir ce récit comme une polémique contre les religions de Canaan qui considéraient que les dieux exigent vraiment des sacrifices humains ? Très probablement, mais c'est en premier lieu l'obéissance exemplaire d'Abraham et sa crainte de Dieu qui sont soulignées.

### ***Aïd el Kebir* à la lumière de l'injil : une analyse biblique de la culture**

Il existe plusieurs correspondances importantes entre Abraham (ou Ibrahim) dans le Coran et dans la Bible. Mentionné dans vingt-cinq des 114 sourates, Abraham est un personnage central dans le Coran. Dans la Bible, non seulement il est le personnage le plus important dans Genèse 12-25, mais il est mentionné quarante-trois fois dans l'Ancien Testament en dehors de Genèse. Il joue également un rôle considérable dans le Nouveau Testament, que ce soit pour les auteurs des évangiles, ou dans les épîtres de Paul, Jacques et aux Hébreux. Dans le Coran, Abraham est non seulement prophète et musulman exemplaire, mais aussi « Ami de Dieu » (*khalil Allah*). Ce thème d'Abraham, ami de Dieu, est présent aussi dans la Bible (Jc 2.23).

Une différence importante entre le récit biblique et le récit coranique se trouve dans le fait que dans la Bible, Abraham a des failles (Gn 12.10-20 ; 20.1-18). Il se comporte de façon moins qu'honorable avec le pharaon et avec Abimélec. Le récit biblique montre beaucoup d'ambivalence aussi concernant ses efforts de trouver une solution au problème de la stérilité de Sarah en faisant un enfant avec Agar, ceci en dépit des promesses de Dieu. Tandis que le Coran présente Ismaël comme le fils collaborateur qui a aidé dans la construction de la *Ka'ba* (sourate 2.125-125), l'Ismaël de la Bible subit l'exil loin de son père.

Dans les évangiles, Abraham est présenté comme le père du peuple de Dieu. Pourtant, faire partie de la lignée biologique d'Abraham ne suffit pas. Ce qui compte, c'est de lui ressembler. Dans l'histoire de l'homme riche et de Lazare (Lc 16.19-31), Abraham représente à la fois la voix de la sagesse et de l'autorité, le patriarche qui donne raison au pauvre contre son oppresseur. Dans la pratique de l'*Aïd el Kebir*, ce lien entre le souvenir d'Abraham et l'obligation de venir en aide aux nécessiteux est aussi présent.

Deux passages dans le Nouveau Testament font référence à Genèse 22.1-19. L'auteur de l'Épître aux Hébreux cite Abraham comme un exemple de foi (Hé 11.8-12, 17-19). Isaac, en tant que fils de la promesse, est présenté comme fils unique (voir Gn 22.2). Malgré l'intensité et la douleur de l'épreuve, Abraham n'a pas cessé de croire à la promesse. Il croit simplement que Dieu est capable de ressusciter les morts. Et en quelque sorte, c'est ce que Dieu fait par son intervention salvatrice au dernier instant. Tout comme dans la conception musulmane, ici la foi d'Abraham ne chancelle pas un instant.

Jacques, dans son épître, cite le récit de Genèse 22 pour soutenir son affirmation que la foi sans les œuvres est morte (Jc 2.20-24). Si Paul, dans les épîtres aux Romains et aux Galates, montre qu'Abraham est surtout le modèle de celui qui reçoit, parce qu'il met sa confiance dans la parole de Dieu, Jacques, lui, souligne les fruits que cette foi va porter dans la vie du patriarche. Paul cherche à prouver que la foi doit venir en premier ; Jacques veut démontrer la vraie nature de cette foi.

Il y a un certain nombre de parallèles entre la conception biblique du sacrifice et la notion de sacrifice dans l'Islam. Tout comme le musulman doit se purifier avant le sacrifice de l'*Aïd el Kebir*, les sacrificateurs dans l'Ancien Testament devaient se purifier (Ex 30.17-21). L'animal choisi pour l'*Aïd el Kebir* doit être sans défaut ; un écho peut-être des exigences concernant l'animal sacrifié à la fête de la

Pâque (Ex 12.5). Abraham honore Dieu dans le Coran en s'attaquant au problème de l'idolâtrie (sourate 37.83-98), tout comme Jacob dans la Bible se débarrasse des idoles dans Genèse 35.1-4 avant de construire un autel.

On voit aussi des différences importantes. Déjà dans 1 Samuel 15.22 il y a une certaine ambivalence concernant la notion de sacrifice. Les sacrifices dans la Bible ont une fonction d'expiation, qui est moins présente dans la conception coranique (Dieu pardonne qui il veut, il n'a pas besoin de sacrifice expiatoire). Surtout, le sacrifice de Jésus à la croix est présenté comme l'accomplissement de tout le système sacrificiel institué par la loi de Moïse. Romains 5.8 explique que Christ est mort à notre place (cf. 1 P 3.18). Les sacrifices offerts par les croyants sous la nouvelle alliance sont d'ordre spirituel (Rm 12.1 ; 1 P 2.5).

Le thème de l'aide aux pauvres revient tout au long de la Bible. Dans le Pentateuque, Dieu ordonne à son peuple de prendre soin de la veuve et de l'étranger. Les prophètes les rappellent à leurs obligations avec insistance (voir p. ex. Am 5.21-24). Les évangiles mettent un accent particulier sur l'intérêt de Jésus pour les pauvres (Lc 16.19-31). Jacques, juste avant de citer l'histoire d'Abraham et d'Ismaël, souligne l'importance d'une aide pratique pour ceux qui sont dans le besoin (Jc 2.14-19).

L'idée de marquer le passage du temps par des grandes fêtes, souvent commémoratives, est tout sauf étrangère à la pensée biblique. On peut penser à la Pâque, la fête des Semaines et la fête des Tentés en Deutéronome 16, par exemple. Dans le Nouveau Testament, de telles fêtes ne sont plus une manière valable de s'approcher de Dieu (Col 2.16), mais l'aspect festif des repas communautaires restent présent (Ac 2.41-47 ; 1 Co 11.17-29). Le partage de la Cène n'est pas lié à un moment particulier du calendrier, mais rappelle de manière visible et tangible l'œuvre de Christ.

*Il y a un certain nombre de parallèles entre la conception biblique du sacrifice et la notion de sacrifice dans l'Islam.*

## Vers une pratique contextualisée de l'Aïd el kebîr

La quatrième étape de la contextualisation critique consiste à un travail collectif pour identifier ou créer des pratiques qui sont à la fois fidèles aux Écritures et pertinentes pour la culture. Hiebert utilise six catégories pour décrire ce processus de mise en pratique : accepter, refuser, tolérer, modifier, remplacer et créer<sup>1</sup>. Les six catégories représentent six manières de réagir à un aspect du rite ou de la croyance en question, en l'occurrence la fête de l'Aïd el Kebîr et les pratiques qui l'entourent.

### Accepter

Pour Greg Livingstone<sup>2</sup>, la pratique des fêtes comme l'Aïd el Kebîr est quelque chose qui est acceptable pour un disciple de Jésus-Christ :

Le Musulman converti peut-il encore participer à des fêtes musulmanes ? D'après Parshall, les *Ids* (fêtes musulmanes) sont de nature religieuse mais n'ont généralement rien de démoniaque ni d'offensant pour le chrétien ; le plus souvent il s'agit de fêtes sociales. Parshall admet que le chrétien d'origine musulmane puisse y participer avec sa famille et ses amis musulmans pour témoigner de sa solidarité.

En effet, le chrétien et le musulman partagent un grand respect pour Abraham et un désir d'imiter sa foi et son obéissance. Le chrétien va aussi vouloir imiter le principe musulman de partage avec les pauvres qui est

exprimé à Aïd el Kebîr, que ce soit dans son environnement local, ou par le soutien financier à des œuvres humanitaires.

### Refuser

Par contre, un chrétien ne pourra pas participer aux prières qui reconnaissent explicitement Mohammed comme messenger de Dieu. Il ne pourra pas non plus participer au sacrifice d'un animal qui se fait à l'encontre des lois en vigueur en France (cf Rm 13.1), ceci n'étant pas pour lui une de ces rares exceptions justifiant la désobéissance civile.

### Tolérer

La pratique du sacrifice en soi, et la consommation de viande offerte avec des prières rituelles sont des choses que le chrétien pourra probablement tolérer par amour pour son voisin, même si lui même ne croit pas à leur utilité pour se rapprocher de Dieu.

### Modifier

Dans l'Islam, le sacrifice n'est pas expiatoire, mais il peut être méritoire. Par son sacrifice, Jésus nous donne ses mérites. Nous n'avons plus besoin de faire des sacrifices, nous avons besoin de comprendre et de s'appropriier le sacrifice de Jésus. Par des études bibliques, thématiques ou chronologiques, cette conception du sacrifice a besoin d'être modifiée.

### Remplacer / Créer

Serait-il possible de créer une commémoration de la Pâque en reprenant certains aspects de la fête de l'Aïd el Kebîr, mais avec un contenu biblique pour enseigner, célébrer et se souvenir de la sortie d'Égypte et du sacrifice de Jésus-Christ ? C'est ici que l'on ne pourra pas faire l'économie d'une réflexion collective dans la sagesse du Saint-Esprit.

## Conclusion

Le Nouveau Testament ne fait pas de rapprochement explicite entre le sacrifice de Jésus-

<sup>1</sup> Voir Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2002, p. 211-212.

<sup>2</sup> Greg LIVINGSTONE, *L'implantation d'Églises dans le monde musulman*, Saint-Légier, Emmaüs, 1999.

Christ, Agneau de Dieu, qui s'est donné lui-même à la croix, et le sacrifice d'Isaac. Genèse 22 n'est pas compris de manière explicitement typologique. Le chrétien qui cherche à témoigner de sa foi en Christ à ses voisins au moment de l'*Aïd el Kebir* sera certainement tenté de faire le rapprochement entre Dieu qui a donné son fils unique (Jn 3.16) et Abraham qui était prêt à donner son fils unique. Pour-tant, là où le Nouveau Testament garde le silence, il faut rester prudent. L'acte d'Abraham est un acte d'obéissance, ce qui n'est pas le cas pour Dieu, il agit librement. Et il ne faut pas oublier que la notion de Jésus en tant que Fils de Dieu est une vraie pierre d'achoppement pour les personnes de conviction musulmane, en France comme ailleurs.

Néanmoins, les passerelles pour parler de l'Évangile au moment de cette fête sont nombreuses. Que ce soient le besoin de purification rituelle, la notion de sacrifice, les concepts de foi et d'obéissance, le partage avec les nécessiteux ou la personne d'Abraham lui-même, tous ces thèmes donnent aux chrétiens la possibilité de semer dans la conversation des éléments d'une vision biblique du monde. L'*Aïd el Kebir* est un grand moment de partage. Seul l'Esprit de Dieu peut permettre que le témoignage vécu et l'amour partagé au moment de cette fête par les disciples de Christ puissent porter du fruit.

## Bibliographie

BECKWITH, R.T., « Sacrifice et offrande », in *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010.

HAMILTON, Victor P., *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

HIEBERT, Paul G., « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, coll. Mission, Saint-Légier, Emmaüs, 2002, p. 208-212.

LIVINGSTONE, Greg, *L'implantation d'Églises dans le monde musulman*, Saint-Légier, Emmaüs, 1999.

SCHIRRMARCHER, CHRISTINE, *The Islamic View of Major Christian Teachings*, World Evangelical Alliance, Bonn, VKW, 2008.

WISEMAN, D.J., « Abraham », in *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010.

### Sites web :

<http://www.ajib.fr/2012/10/aid-el-adha-2/> (consulté le 11 novembre 2012 à 18h30)

<http://islam.forum-actif.net/t1193-le-sacrifice-de-laid-al-adha> (consulté le 11 novembre 2012, 21h)

[http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-le-sacrifice-par-procuration-une-pratique-tendance\\_a15566.html](http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-le-sacrifice-par-procuration-une-pratique-tendance_a15566.html)

[http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-les-pauvres-a-servir-que-faire-de-son-tiers\\_a15599.html](http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-les-pauvres-a-servir-que-faire-de-son-tiers_a15599.html)

[http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-2012-a-la-recherche-des-abattoirs-couacs-des-prefectures\\_a15579.html](http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-2012-a-la-recherche-des-abattoirs-couacs-des-prefectures_a15579.html) (consulté le 11 novembre 2012 à 18h50)

<http://www.secours-islamique.org/campagnes.html> (consulté le 11 novembre 2012 à 19h00)

## LE CONCEPT DU SALUT SELON L'ETHNIE MERINA

Frédéric RAZAFIMAHARO

### Introduction

Les Merina sont un peuple de Madagascar vivant au centre nord du pays, dans la région d'Imerina. Cette région fut appelée autrefois Ankova, d'où le nom de Hova donné également aux habitants. Ces émigrants venus de Malaisie et arrivés dans l'île à peu près en même temps que les populations d'origine africaine s'installèrent vers le XIII<sup>e</sup> siècle dans cette région, plus tempérée que les côtes. La possession d'armes de fer leur donna l'avantage sur les autochtones et leur permit d'affermir leur domination. Le roi Andrianam-Poinimerina fut le grand unificateur de la royauté merina (empêtrée dans des querelles de succession) puis du pays lui-même. Sa célèbre déclaration décrit sa vision: « La mer est la limite de ma rizière ». Les Merina sont divisés en clans, hiérarchisés et groupés en unités politiques communautaires (*fokonolona*).

Après cette brève présentation, nous allons étudier le concept du salut chez les Merina en utilisant le modèle de contextualisation critique de Hiebert. Nous procéderons d'abord à l'analyse de la culture merina. Elle sera suivie de l'analyse biblique du salut. Après ces analyses, nous comparerons les deux concepts pour en dégager les points de continuité et de discontinuité. Enfin, à partir de ces points, nous allons présenter des implications missiologiques.

### Analyse culturelle du salut chez les Merina

On peut faire l'analyse culturelle selon quatre modèles différents en ce qui concerne la « vision du monde ».

### Modèle stratigraphique de l'ordre créationnel

Les Merina sont animistes. L'être suprême est *Zanahary* (« Celui qui a créé »), aussi nommé *Andriamanitra* (« prince embaumé ») ou *Andriananahary* (« le prince créateur »). Les esprits sont catégorisés en deux : ceux qui sont bons (*Razana* ou ancêtres) et ceux qui sont malveillants (*fanahy ratsy*). Les ancêtres (les parents décédés) jouent le rôle d'intermédiaires entre les vivants, les esprits et *Zanahary*. Il faut que les vivants, par des offrandes et par le remplacement des linceuls, soient en bonne relation avec les ancêtres pour qu'ils intercèdent et qu'ils restent une source de bénédiction pour eux. La relation entre les morts et les vivants est permanente : un individu reste toujours membre de la famille qu'il soit vivant ou mort. Le proverbe malgache « *Velona iray trano, maty iray fasana* », littéralement « vivants dans la même maison, morts dans le même tombeau », confirme cette permanence relationnelle. Le syncrétisme caractérise cette ethnie : mélange de la religion traditionnelle avec le christianisme de nom. Pour toute cérémonie, ils associent *Zanahary* et les ancêtres lors des prières de demande de bénédiction.

*La relation entre les morts et les vivants est permanente : un individu reste toujours membre de la famille qu'il soit vivant ou mort.*

### Orientation de la conscience

Les personnes de cette ethnie sont relationnelles. La philosophie du « *fihavanana* », littéralement « la relation de parenté », régit leurs relations, actes et comportements. Le proverbe « *Aleo very tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana* », qui signifie « mieux vaut perdre de l'argent que perdre la relation de parenté », marque la priorité de la relation sur la relation commerciale. Le modernisme a fortement écorché cette philosophie, mais elle résiste comme valeur directrice

relationnelle. La communauté sert à la fois de norme et de sécurité pour harmoniser la vie individuelle et communautaire. Une bonne relation individuelle et communautaire avec *Zanahary* est à entretenir par l'intermédiaire des ancêtres en présentant régulièrement des offrandes et des rituels.

#### *La notion de temps*

La conception du temps des Merina est polychrone, orientée vers l'événement : l'accent est mis sur l'engagement des individus et l'accomplissement du contrat, plutôt que sur l'adhésion à un horaire préétabli. Les rendez-vous ne sont pas pris au sérieux, et par conséquent, souvent négligés ou annulés. Le temps est alors traité de façon moins concrète que dans le système monochrome. Tout semble continuellement fluctuer. Rien n'est solide ni ferme, en particulier les projets que l'on établit pour le futur. Même des projets importants peuvent être modifiés jusqu'à la minute de leur exécution<sup>1</sup>.

Ils ont une conception cyclique du temps. La vie de la communauté est régie par les travaux agricoles : le temps de labour, de semailles, de récolte, la montée et la descente de l'eau, le temps de pluie, etc. Outre la mesure par les travaux agricoles, les événements majeurs comme la mort, la naissance, les incidents, les mariages servent de mesure de temps non de durée mais d'événements. L'histoire de la communauté est ainsi constituée d'une suite d'événements survenus dans la vie communautaire. Le futur fait référence au passé, aux ancêtres et aux traditions. La notion d'éternité est montrée par l'harmonie (qui ne change pas) qui existe entre les vivants et les morts. Ils vivent le présent éternel. Chaque vivant ira vers les ancêtres et il en sera ainsi éternellement selon la vision cyclique du temps. La chose la plus importante est donc de maintenir cette harmonie.

<sup>1</sup> Bernard DANTIER, « Catégories de temps et relativités culturelles », dans Edward T. HALL, (sous dir.), *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984, p. 23-72 (citation, p. 23).

#### *Les cinq concepts sotériologiques de base<sup>2</sup>*

Dieu est pour cette ethnie l'Être suprême, créateur de l'univers. Il est omniprésent. Cette perspective est articulée dans le proverbe suivant : « *Aza ny lohasaha mangina no jerena fa Andriamanitra eo an-tampon'ny loha* », littéralement « ne regarde pas un champ silencieux mais pense plutôt à Dieu qui est au-dessus de ta tête ».

Pour les Merina, l'homme est composé de deux éléments : le corps (enveloppe) et l'âme qui quitte l'enveloppe lors de la mort pour rejoindre les ancêtres. On dit littéralement qu'il est « rentré se coucher » (*nodimandry*). Ceux qui sont considérés de mauvaise vie par la communauté (sorciers, querelleurs, voleurs, meurtriers, etc.) sont condamnés à errer et deviennent des esprits maléfiques, mais n'ont pas droit à la demeure ancestrale. Ils sont qualifiés d'esprits mauvais (*fanahy ratsy*) servant à détruire ou tuer, à nuire aux vivants. Par contre, l'âme des morts qualifiés de bonne vie de leur vivant, deviennent des « *razana* » ou ancêtres et servent d'intermédiaires entre les vivants et *Zanahary*. Les offrandes et les « *famadihana* » (cérémonies de retournement des morts) sont pratiqués pour obtenir la bienveillance des ancêtres afin qu'ils intercèdent à leur tour auprès de *Zanahary* pour leur famille. Le culte des morts et des ancêtres, comme souligne Barnabé Assohoto, exprime le contact entre les vivants et les morts<sup>3</sup>. Tout ce que l'homme entreprend tourne autour de sa personne. Cet anthropocentrisme individuel est tempéré par une communauté hiérarchisée appelée « *fokonolona* ». Cette communauté gère la politique, le social, la religion et l'économie avec la philosophie de la « *fihavanana* ».

La notion de mal dans la conception Merina est perçue par la présence et la pratique des

<sup>2</sup> Modèle suggéré par Hannes WIHER, « Toucher les gens en profondeur », *Théologie Évangélique* (à paraître).

<sup>3</sup> Barnabé ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la Théologie Africaine*, Tome 2, Cotonou, Editions du Cart, 2002, p. 64.

différents tabous. Assohoto suggère différents niveaux de tabous.

D'abord, il y a des « tabous généraux qui s'adressent à tous ». Ils servent à ne pas fauter contre toute injustice et protéger ceux qui sont dans l'impossibilité de se défendre (veuves, orphelins, handicapés, etc.)<sup>4</sup>. Comme dit le proverbe : « *Ny tody tsy misy fa ny atao no miverina* » (« L'infraction entraîne un malheur en retour »).

Ensuite, il existe des tabous propres à l'ethnie qui sont institués par les ancêtres en vue de l'harmonie, de la sécurité communautaire (p. ex., l'adultère). La recherche de l'harmonie communautaire, ou la forte conscience orientée vers la relation, provoque la honte vis-à-vis de lui-même, envers l'autre et envers toute la communauté. Mais la communauté met à la disposition du fautif le moyen de réparer. Le proverbe « *Heloka ibabohana mody rariny* », signifiant « la faute confessée devient justice », met l'accent d'abord sur le fautif pour qu'il avoue sa faute à la communauté. Mais il faut insister aussi sur l'accord de pardon de celui qui a été bafoué et de toute la communauté. Le repentir suffit pour rétablir l'harmonie<sup>5</sup>.

Pour les Merina, l'origine du mal vient de l'homme, de sa finitude et de son imperfection. On ne peut pas incriminer Dieu (l'être parfait) de faire des imperfections. Cela est exprimé dans le proverbe suivant : « *Andriamanitra tsy omen-tsiny, Zanahary tsy omem-pondro fa ny olombelona no be siasia* », littéralement « À Dieu point de blâme, au Créateur point de reproche, c'est bien d'eux-mêmes que les hommes s'égarer »<sup>6</sup>.

Le péché dans sa conception chrétienne n'est pas identique à celui des Merina. L'usage du mot *ota* traduit par les chrétiens en « péché » est souvent utilisé avec le tabou (*manota fady*). Dans cette perspective, l'homme

enfreint le tabou mais pas directement Dieu. La faute est commise avant tout à l'égard des ancêtres ou de l'individu et de la communauté. La réparation se fera par rapport aux ancêtres et à la communauté. À travers les devins qui s'adressent aux ancêtres comme intermédiaires, la communauté demande à *Zanahary* de maintenir l'harmonie en restant clément envers l'ensemble. Le sang versé du sacrifice (*sorona*) est le moyen de rétablir l'infraction à l'égard du tabou. L'autre mot utilisé pour la faute est *kilema* ou « difformité, boiteux ». Il se définit comme ce qui n'est pas conforme à la norme ancestrale et est causé par le mal présent dans le monde. « *Diso* » est aussi utilisé pour « erreur » pour parler des fautes involontaires ou des défauts de justesse ou maladresse. Le pardon est ainsi demandé aux ancêtres, à la personne à qui l'on a fait tort mais aussi à la communauté car la faute a perturbé l'harmonie. Le pardon est obtenu des ancêtres par le sang versé du sacrifice. Selon la gravité, est offert soit un coq, une poule ou un mouton ou une chèvre. Le rite est effectué par le *mpimasy*, littéralement « celui qui rend saint » avec une évocation des ancêtres pour intercéder vers *Zanahary*. Le pardon du péché dans sa conception chrétienne est méconnu.

Le salut merina est différent de celui du christianisme. Le mot « *vonjy* » ou « salut » ne signifie pas le salut de l'âme mais d'un secours venant d'une personne ou de la sollicitation des ancêtres pour le bien physique ou spirituel de la communauté ou de l'individu. Henry Dubois suggère que la mort pour le Malgache n'implique pas l'existence d'un jugement mais elle n'est que prolongement invisible de l'existence<sup>7</sup>. Richard Andriamanjato ajoute que le Malgache

n'a pas une éternité où goûter du fruit de ses bonnes œuvres et la peur d'un indéfini châtement dû aux mauvaises actions ne le menace pas. [...] Si le Malgache fait le bien, ce n'est pas en vue d'une béatitude future et

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>5</sup> Gabriele NAVONE, *Ny atao no miverina. Ethnologie et Proverbes malgaches*, Fianarantsoa, Librairie Ambonzontany, 1987, p. 197.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>7</sup> Henry DUBOIS, *Monographie des Betsileo*, Paris, Université de Paris, 1938, p. 882-883.

éternelle, c'est tout simplement pour avoir une vie présente enviable, douce et harmonieuse<sup>8</sup>.

La préoccupation du vivant n'est pas le salut eschatologique mais plutôt le présent. Le salut tourne la personne vers le passé, les ancêtres et les traditions. Il ignore le salut eschatologique ou éternel.

*Chaque vivant ira vers les ancêtres et il en sera ainsi éternellement selon la vision cyclique du temps. La chose la plus importante est donc de maintenir cette harmonie.*

## Analyse biblique du salut

Dans l'Ancien Testament, Dieu se révèle être le Dieu Sauveur. Ce « salut » comporte toutes les délivrances terrestres et spirituelles<sup>9</sup>. Le sens premier est de « mettre au large » (Ps 18.36), avec le sens métaphorique d'« être libéré de toute limitation ». Il se rapporte également à la délivrance d'une maladie (És 38.20), du malheur (Jr 30.7) ou des ennemis (Ps 44.7). Dieu est la seule source de salut d'Israël. « Nul autre que Yahvé n'est habilité à "sauver" Israël » (És 43.11)<sup>10</sup>, en Égypte (Ps 106.7) et à Babylone (Jr 30.10). L'exemple de la délivrance salvatrice de Dieu est l'Exode, qui a permis d'appréhender toute la compréhension ultérieure du salut. Pour Israël, le salut est tourné vers le passé, les actions de Dieu. Mais l'attente du secours total et final de Dieu le projette vers le futur par la foi (És 43.11; Éz 36.22). Cette espérance s'exprime dans l'expression « le jour du Seigneur », qui combine jugement et délivrance (Jl 2.1; Am 5.18). Cette espérance devait

se concrétiser par un nouvel exode, au retour de l'Exil (És 43.14). Mais ses résultats décevants et limités projetèrent l'espérance plus loin vers un âge nouveau (És 65.17). L'activité salvatrice de Dieu nécessite un agent. Et même s'il a recours à des « sauveurs » humains (Jg 3.9), lui seul est le sauveur du peuple (Os 13.4). Dans les « chants du Serviteur » d'Ésaïe, le Serviteur de Dieu personnifie le salut moral, bien que le terme de sauveur ne lui soit pas donné (És 49.1).

Le salut est imbriqué avec le pardon. Dans l'Ancien Testament, les textes qui parlent du pardon utilisent principalement 3 mots dont les racines sont :

- *kipper*, (És 6.7), évoquant l'expiation ;
- *nassa*, littéralement lever, élever, porter (Lv 5.1, 17; 17.16; 20.19; 24.15 ; Éz 23.35), parlant des conséquences du péché et du châtement qui en résulte. Parfois, quelqu'un d'autre pourrait porter ce châtement (Ex 34.7 ; Lv 19.17). Cela guide vers le Serviteur souffrant (És 53.4, 12) qui porte sur lui notre péché pour l'enlever ;
- *salah*, littéralement remettre une dette, une faute (1 R 8.30, 39 ; Es 55.7) ou ne pas la remettre (2 R 24.4)<sup>11</sup>.

Dans le Nouveau Testament, le salut se rapporte à la délivrance intégrale de l'homme. Dès la première page du premier évangile, Jésus est présenté comme le Sauveur (Mt 1.21). Luc favorise le langage du salut pour parler de la mission de Jésus en se servant de trois termes proches : *sôtèr*, « sauveur » (Lc 1.47 ; 2.11 ; cf. Ac 5.31 ; 13.23), *sôtèria*, « salut » (Lc 1.69, 71, 79) et *sôtèrion*, synonyme de *sôtèria*, « salut », (Lc 2.30 ; 3.6 ; cf. Ac 28.28). Jésus a également utilisé le terme « sauver » et d'autres mots semblables pour décrire sa mission (Mt 20.28) et indiquer ce qui est demandé aux hommes (Mc 8.35). Ces passages suggèrent que le salut était présent dans la personne et le ministère de Jésus, et spécialement dans sa mort - ce qui

<sup>8</sup> Richard ANDRIAMANJATO, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 1957, p. 83-85.

<sup>9</sup> Alfred KUEN (sous dir.), « Salut, Sauveur », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Saint-Légier, Emmaüs, 1992, p. 1164-1165.

<sup>10</sup> L. PIROT *et al.*, (sous dir.), « Le salut de l'allié divin », *Dictionnaire de la Bible*, t. 11, Paris, Letouzey & Ane, 1991, p. 530.

<sup>11</sup> « Pardon, pardonner », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, p. 968-970.

est souligné dans l'évangile de Jean. Les hommes deviennent enfants de Dieu lorsqu'ils se confient en Christ, et plus particulièrement en sa mort, entrant ainsi par une nouvelle naissance dans son royaume et dans la vie éternelle (Jn 1.12-13; 3.5, 14). Dans le Nouveau Testament, les mots principaux sont :

- *Aphiêmi* de la racine *aphesis* signifiant détacher, envoyer au loin, c'est-à-dire donc remettre les dettes ou péchés. D'où l'idée de rémission et de pardon. (Mt 6.12, 14, 15; 9.2; 12.31,32) ;
- *hilaskomai* voulant dire expier, pardonner (Lc 18.13 ; Hé 8.12, citant Jér 31.34) ;
- *apoluô* littéralement relâcher (Lc 6.37, traduit dans la « Colombe » par absoudre),
- *kaluptô* littéralement couvrir, parfois utilisé à propos des péchés (Rm 4.7, citant Ps 32.1 ; Jq 5.20 et 1P 4.8 citant tous deux Pr 10.12)<sup>13</sup>.

La vie éternelle s'expérimente maintenant dans une relation constante avec le Christ (Jn 15.5). Dans le livre des Actes, la proclamation des apôtres consiste en un appel à la repentance et en la promesse du pardon des péchés pour ceux qui désirent être sauvés d'un monde corrompu (Ac 2.38; 16.30).

Pour Paul, le salut est le don gratuit de Dieu (Ép 2.9) à ceux qui se confient en la justice du Christ. En effet, Christ les a rachetés par sa mort et les a justifiés par sa résurrection (Rm 3.21). Le Saint-Esprit donne alors au croyant le pouvoir de vivre une vie nouvelle, dans le but de ressembler à Christ lui-même (Rm 8.29). Le salut n'est pas dans l'observance des lois juives. Celles-ci servent uniquement à mettre en évidence le péché de l'homme ; elles ne peuvent l'ôter (Rm 3.19). La lettre aux Hébreux montre à quel point les rites de l'Ancien Testament ne procuraient qu'un salut superficiel ; ils ont été remplacés par le sacrifice unique du Christ, à la fois prêtre et offrande (Hé 9.26 ; 10.12).

Pour Jacques, le salut est acquis par un changement du cœur. Cela a pour résultat des œuvres de justice (Jq 2.14). Pour Pierre, le salut est à la fois une réalité présente et une promesse future (1P 1.5 ; 2.24-25). Le livre de l'Apocalypse et la première épître de Jean considèrent tous deux que le salut est la purification du péché en vertu du sang répandu de Jésus (1 Jn 2.1 ; Ap 1.5). De plus, sont admis dans la cité céleste uniquement ceux qui se sont confiés dans la mort sacrificielle de l'Agneau (Ap 20.15 ; 21.27).

En résumé, le concept biblique de salut comporte trois aspects essentiels. Premièrement, il est historique en ce qu'il s'effectue au moyen de l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine, et non par le mérite moral ou les pratiques religieuses. Deuxièmement, l'accent est mis sur le salut acquis par la mort de Jésus (Ép 1.7). Il est moral et spirituel. Il concerne la délivrance du péché et de la culpabilité morale (Rm 5.1), mais pas nécessairement la délivrance de la souffrance dans cette vie (2 Co 11.23). Troisièmement, il est eschatologique et holistique. Il a trait à l'établissement du royaume de Dieu, avec le don des richesses de Dieu dans cette vie (Ép 1.3). De plus, Dieu promet une bénédiction à venir lorsque le salut sera achevé au retour de Christ (Ph 3.20).

### Évaluation du salut des Merina à la lumière de la Bible

Il en ressort que le salut comme étant le secours matériel et spirituel (guérison, fertilité) présente une continuité. Il est néanmoins en discontinuité concernant la délivrance du péché ; cette notion est absente dans la culture merina.

A propos de l'aspect historique du salut, une divergence apparaît à propos de la source du salut pour les Merina : elle n'est pas Dieu mais les ancêtres. Sur le plan moral et spirituel, la similarité se voit dans la responsabilité morale du mal commis. Cependant, la différence réside sur la notion de péché et la manière de réparer les préjudices.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Le rite du pardon merina par le sacrifice sanglant d'un animal est en continuité avec la vision biblique. La discontinuité réside sur celui qui pardonne et celui à qui on demande pardon.

L'intervention de Dieu dans l'histoire humaine est en partie en continuité dans la mesure où les Merina associent toujours Dieu et les ancêtres dans leurs prières. La discontinuité réside en ce que les prières ne sont pas directement adressées à Dieu mais plutôt aux ancêtres. De plus, la tâche de transmettre à Dieu revient aux ancêtres.

L'eschatologie est en discontinuité car pour les Merina, la perspective est tournée vers le passé (continuité avec les Israélites). Mais dans le futur, le jugement final et l'interruption de la vie terrestre ne sont pas pris en compte.

Le sens du mot malgache *ota* est en divergence avec le sens du mot « péché » chez les chrétiens. Pourtant, dans la traduction de la Bible en Malgache, les traducteurs ont utilisé *ota* pour traduire « péché ». La notion de *sorona* ou sacrifice, de réparation et de rachat est en continuité en ce qui concerne sa forme et ses éléments avec l'Ancien Testament. Or, elle est en discontinuité en ce qui concerne ses éléments pour le Nouveau Testament (Jésus) et le destinataire (les ancêtres pour les Merina et Dieu pour la Bible).

Les tabous ou *fady* montrent la continuité avec l'Ancien Testament pour garder la pureté et l'harmonie dans la communauté. Ainsi, lors de l'infraction le fautif peut être écarté de la communauté, et parfois obligé d'offrir des sacrifices pour réparer la faute.

Le fait que le mal vient du cœur de l'homme et donc que Dieu ne peut pas être source de l'imperfection est en continuité. Mais indiquer Satan comme responsable de l'irruption du mal dans l'histoire humaine représente une autre vision des choses. Les mauvais esprits sont les esprits des morts qui ont eu des vies mauvaises ou des morts accidentelles. Ils ne sont pas considérés comme « soldats de Satan ». Les mots Satan (*satana*) et démons (*devoly* de l'anglais

« *devil* ») sont des termes chrétiens mais sont absents du vocabulaire merina du mal.

Dieu comme Être suprême et omniprésent représente une continuité, mais il est loin ; et les ancêtres qui servent d'intermédiaires constituent une dissimilitude.

La notion de temps polychrone tournée vers les événements est en continuité avec la Bible mais le rachat du temps selon Paul évoque le temps monochrome. La perspective tournée vers le passé est similaire. Cependant, la rupture a lieu à propos du futur biblique de la promesse eschatologique d'une rétribution juste par Dieu. Cela fait tourner le regard des Israélites et des chrétiens vers l'avenir.

La culture Merina et la culture biblique sont relationnelles. Pourtant, Jésus, avec sa culture relationnelle, a aussi été régi par la Loi, comme il le dit : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir. » (Mt 5.17, LSG). Cet équilibre est le modèle idéal pour nous. Le *fihavanana* est différent de la filiation biblique en Jésus Christ (Jn 1.12) ou de la race élue selon 1 Pierre 2.9.

### **Est-il possible de contextualiser le salut chez les Merina ?**

De cette évaluation, nous pouvons proposer des pistes pour contextualiser le salut parmi les Merina. Pour cela, nous proposons de partir des points de continuité de l'analyse pour arriver à la notion de péché et de salut qui sont en discontinuité dans la culture merina.

Les trois bases de départ seront :

- *Zanahary*, le Dieu suprême Créateur du monde, qui intervient dans l'histoire humaine ;
- le salut qui est le secours matériel et spirituel associé avec la responsabilité morale du mal commis ;
- et enfin, le mal vient de l'homme mais pas de Dieu.

Ces notions peuvent faciliter la conversion des comportements et des croyances. Nous pourrions donner un enseignement chronologique :

- partant de *Zanahary*, de la sainteté de Dieu et de ses divers attributs ;
- puis de l'imperfection de l'homme et de son incapacité de résoudre par lui-même le problème de la réparation d'une faute ;
- et de la nécessité d'une tierce personne.

La notion de *fady* ou tabou permet d'aborder la question de la pureté. Nous pourrions évoquer le besoin d'un sacrifice sanglant ou *sorona* pour accéder à la sainteté de Dieu. La notion de péché sera contextualisée par l'utilisation de *ota* selon la conception Merina, additionnée d'enseignements systématiques, ainsi que par la notion de substitut ou *sorona* qui est présenté par *Zanahary* lui-même : son Fils Jésus. Le pardon ainsi obtenu sera promulgué par Dieu sur la base de l'œuvre rédemptrice du Christ. Les notions de salut et de péché seront ainsi créées à partir de la compréhension des Merina de *avotra* et de *ota*. Ainsi, la notion d'eschatologie ou de salut éternel sera facilement appréhendée par ces nouveaux convertis. Leur conception du temps tournée vers le passé sera corrigée vers l'avenir, constituée de l'espérance d'un jugement et d'une vie éternelle pour les croyants.

## Conclusion

Pour une évangélisation efficace chez les Merina, les mots *avotra* (salut) et *ota* (péché) sont à contextualiser pour une nouvelle vision chrétienne du monde. Cela est surtout nécessaire afin d'atteindre les couches profondes de cette population. La vie chrétienne ne sera plus superficielle mais réelle. Elle transformera profondément cette société de la vision animiste vers une vision chrétienne, qui attend le retour de Christ. Jésus représente la personne équilibrée dans sa conscience relationnelle par l'obéissance à la Parole de Dieu.

## Bibliographie

ANDRIAMANJATO, Richard, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 1957.

ASSOHOTO, Barnabé, *Le salut en Jésus-Christ dans la Théologie Africaine*, Tome 2, Cotonou, Editions du Cart, 2002.

DUBOIS, Henry, *Monographie des Betsileo*, Paris, Université de Paris, 1938.

DANTIER, Bernard, « Catégories de temps et relativités culturelles », in Edward T. Hall, (sous dir.), *La danse de la vie – Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984.

NAVONE, Gabriele, *Ny atao no miverina. Ethnologie et Proverbes malgaches*, Fianarantsoa, Librairie Ambonzontany, 1987.

KUEN, Alfred, (sous dir.), « Pardon, pardonner », « Salut, sauveur », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Saint-Légier, Emmaüs, 1992.

L. PIROT *et al.*, (sous dir.), « Le salut de l'allié divin », *Dictionnaire de la Bible*, t.11, Paris, Letouzey & Ané, 1991.

## La purification chez le peuple Ngbaka de Nguya

SWEBOLO KWANGBE Emmanuel

### Introduction

Dans cet article, nous proposerons une évaluation de la notion et de la pratique de la purification chez le peuple Ngbaka de Nguya (République démocratique du Congo) en donnant à cette étude une perspective biblique. Le peuple Ngbaka de Nguya fait partie d'un plus large groupe appelé « Ngbaka minagende »<sup>1</sup>. Il vit dans le district du sud Ubangi, territoire de Gemena, situé dans la province de l'Équateur au nord-ouest du Congo.

*Les esprits ancestraux sont profondément impliqués dans les affaires des hommes, leur omniprésence imprègne tous les aspects de l'existence humaine, ainsi que le prouve la multiplicité des rites qui leur sont dédiés.*

### La purification après la mort d'un mari chez les Ngbaka de Nguya

Les Ngbaka de Nguya sont un peuple d'arrière-plan animiste qui ont développé une vision holistique du monde. Ce peuple aime vivre en communauté ; il recherche l'harmonie de la société. La famille se compose d'un père, d'une mère et de leurs enfants, sans omettre la famille au sens large qui est également intégrée. Dans la culture Ngbaka, le père est chargé de la protection de sa famille sur le plan physique et spirituel. Il est en contact avec les ancêtres, qui jouent le rôle d'intermédiaire entre l'Être suprême et les hommes. Lors de la nouvelle lune de chaque mois, le père fait sortir

les membres de sa famille qu'il présente ensuite aux ancêtres, afin de garantir la bonne santé des siens au cours du mois. Le père maintient l'harmonie de sa famille, et sa présence fait toute leur fierté. Mais que se passe-t-il lorsqu'il décède ?

La mort d'un père de famille chez les Ngbaka de Nguya est une affaire qui concerne le village entier. Toutes les familles proches ou élargies sont alors invitées à se présenter afin de chercher les causes de la mort de leur frère. Et même les esprits des ancêtres les accompagnent dans leur quête. C'est pourquoi le spécialiste Louis Thomas affirme : « Les esprits ancestraux sont profondément impliqués dans les affaires des hommes, leur omniprésence imprègne tous les aspects de l'existence humaine, ainsi que le prouve la multiplicité des rites qui leur sont dédiés »<sup>2</sup>. Il renchérit ainsi : « Aussitôt qu'une mort survenait, des interdits étaient mis en place, d'autant plus nombreux et marquants qu'on était plus proche du mort dans le temps, dans l'espace et dans la relation »<sup>3</sup>. Avant de développer la notion de purification chez les Ngbaka, nous présenterons d'abord brièvement les étapes précédant la purification.

#### *Le cadavre sur le lit mortuaire*

À peine le corps du défunt repose-t-il sur son lit mortuaire que la veuve est instantanément traitée comme la meurtrière de son époux. La coutume autorise les sœurs du défunt à l'éloigner du corps de son mari et à la placer sous le soleil, afin qu'elle pleure son mari. Elle n'a le droit de saluer personne. En revanche, elle pourra déclarer son innocence en prêtant au péril de sa vie serment aux dieux. La veuve ainsi que les autres familles savent que l'esprit du défunt les accompagne et que nul n'est autorisé à briser les tabous. Louis Thomas vient confirmer cette idée quand il écrit : « Père toujours déjà mort et toujours

<sup>1</sup> Sylvie GRAND'EURY, « Le parler ngbaka minagende langue oubanguienne du Zaïre. Unités de base, prédication et énonciation », thèse de doctorat présentée et soutenue à l'Université de Nancy II, 1991, p. 9.

<sup>2</sup> Louis V. THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 139.

<sup>3</sup> Louis V. THOMAS, *Rites et mort. Pour Ici paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 71.

encore vivant [...] La soumission à l'autorité de la tradition est une nécessité vitale, tout écart mettant en péril l'équilibre de la société et entraînant l'exclusion – donc la mort – du provocateur »<sup>4</sup>. Le penseur W.A. Umezina déclare : « Ceux qui sont morts ne sont pas morts [...] les morts ne sont pas sous la terre. Ils sont dans l'ombre qui frémit. Ils sont dans l'eau qui coule. Ils sont dans l'eau qui dort. Ils sont dans la foule. Les morts ne sont pas morts »<sup>5</sup>. À partir de ces constats, nous pouvons déduire que l'esprit du mari est toujours présent. La veuve est, par conséquent, obligée d'obéir à toutes les instructions sous peine d'être punie par l'esprit du défunt.

#### *Le deuil après l'enterrement*

Les Ngbaka de Nguya savent dans leur for intérieur que tous ceux qui se rendront à la cérémonie de l'enterrement devront ensuite retourner sur les lieux du décès après l'inhumation du corps. Tous devront d'abord se laver les mains dans un récipient rempli d'eau pour ne pas attirer la malédiction sur eux. Selon Louis Thomas, la plupart de ces tabous avaient déjà été levés après le retour du cimetière. Les proches devaient cependant observer ces tabous, qui ne perdaient leur influence que très progressivement, la coutume fixant la durée du grand deuil, du demi-deuil dont la fin était parfois marquée par une cérémonie commémorative. Outre l'isolement relatif (la non-participation aux réunions joyeuses, aux bals et aux spectacles, etc.), le deuil imposait un changement de coutume qui varie selon les régions et les époques<sup>6</sup>. Aucune veuve ne peut tricher ni taire les éventuelles liaisons coupables qu'elle entretenait, à l'insu de son mari. Elle sait pertinemment que la colère de ce dernier se tournerait infailliblement contre elle et qu'il la ferait périr immédiatement. Ni médicament, ni pratique divinatoire ne pourraient la protéger

contre son défunt époux<sup>7</sup>. C'est pourquoi la veuve, en particulier, est astreinte au « grand deuil » pendant un an ou deux ans, il lui faut porter le tissu noir qui est de rigueur jusqu'au jour de la purification<sup>8</sup>. Les Ngbakas appellent cette période *gèlà*, qui signifie période de deuil. Celle-ci est caractérisée par plusieurs tabous : la veuve ne doit saluer personne, elle ne peut pas non plus parler à qui elle veut, elle doit uniquement porter un habit noir ; son bain est lui aussi spécial, en effet, l'eau du bain contient des fétiches ; la veuve ne doit pas peigner ses cheveux, etc. La femme doit respecter tous ces tabous sous peine d'être frappée par l'esprit de son défunt mari. Ces coutumes qui régissent le deuil deviennent alors pour elle l'occasion de démontrer son innocence<sup>9</sup>. Ce qui nous amène à l'étape de la purification.

#### *La purification*

Cette partie qui touche le vif de notre sujet est la dernière étape. Elle est précédée par des sacrifices de purification. Lorsque l'on arrive à la date fixée pour la fin de deuil (celle-ci est appelée *ndoti matanga* en ngbaka), le responsable direct du décès convoque tous les vieillards à une rencontre dans la maison du défunt. Au courant de cet événement, toutes les familles proches et élargies se rassemblent aussi dans ce lieu. Deux étapes de purification sont nécessaires chez les Ngbaka :

Premièrement, si le défunt était un chasseur, les hommes du village devront déposer leurs outils de chasse sur sa tombe durant une nuit ; l'objectif est de tuer pendant la journée un grand nombre d'animaux pour la cérémonie finale. Au cours de la journée, les hommes du village entreront dans la forêt pour chasser. Les règles qui régissent cette chasse sont les suivantes : abattre un nombre déterminé d'animaux et amener un animal vivant. Cet animal sera égorgé le soir par le grand père. Par la suite, ce dernier rassemblera autour de lui la

<sup>4</sup> THOMAS, *La mort africaine*, p. 140.

<sup>5</sup> W.A. UMEZINA, *La religion africaine et le christianisme*, Kinshasa, Société Missionnaire Saint Zaïre, 1975, p. 81.

<sup>6</sup> THOMAS, *Rites et mort*, p. 71-72.

<sup>7</sup> Jean P. ESCHLIMANN, *Les Agni devant la mort*, Paris, Karthala, 1982, p. 111-112.

<sup>8</sup> THOMAS, *Rites et mort*, p. 72.

<sup>9</sup> ESCHLIMANN, *Les Agni*, p. 113.

veuve et ses enfants et prononcera à l'intention des ancêtres et du défunt les paroles suivantes : « *Eko li o yaéé odengowa, ne li mo bata wa nve se tè wa ma oa- do ngawi* ». Cela veut dire que les yeux des ancêtres et le regard du défunt sont fixés sur les personnes réunies, afin qu'ils soient en force. Cette déclaration suggère aussi que la veuve est innocente de la mort de son mari, ceci enfin est un signe de purification. Nous partageons l'avis de Léopold Sédar Senghor qui déclare :

Le sacrifice est en Afrique noire l'acte essentiel du culte [...] c'est le moyen le plus courant d'invoquer la divinité. Le sacrifice se présente beaucoup plus comme le don d'un objet, comme une offrande, que comme la destruction d'une victime. Que ce soit un animal, une boisson ou tout autre aliment, il s'agit d'offrir aux ancêtres morts une nourriture terrestre, qu'ils transmettront à Dieu<sup>10</sup>.

L'animal égorgé sera mangé par les vieillards. Une grande cérémonie de danse, couronnée par une distribution de vin et de nourriture, aura lieu au cours de la nuit.

Deuxième étape de la purification. Très tôt dans la matinée, une veuve qui a vécu une situation similaire, va chercher la veuve et ses enfants et les conduit dans une source pour les purifier. Elle prononce quelques paroles pour garantir le succès de leur existence. Une fois qu'elle a terminé, elle se met ensuite à les asperger d'eau afin qu'ils se lavent eux-mêmes. C'est à ce moment précis que la veuve peut enfin porter un nouvel habit. Après cette séance de purification, elle pose sur les lèvres de chacun de ses enfants une feuille qui, à la sortie de l'eau, leur sera retirée par les beaux-fils et les belles-filles.

Après cette étape décrite ci-dessus, la veuve initiée procède à la réintégration de la nouvelle veuve dans la société. À l'issue d'une courte initiation, elle lui apprend comment préparer, laver les habits, balayer la maison, vendre des produits au marché et se rendre au champ pour

travailler, etc. Ainsi prend fin la purification. La journée, agrémentée par divers jeux et danses en groupe jusqu'au soir, permet à chacun de reprendre le cours de sa vie dans la communauté.

Louis Thomas affirme que le rituel funéraire s'achève avec la levée du deuil, qui est généralement accompagnée par des rites de commémoration, tel que le repas du bout de l'an dans nos campagnes. Le statut du mort est alors considéré comme réglé : le chagrin est apaisé et le défunt est réintégré sereinement dans l'imaginaire collectif, tandis que les deuilés reprennent leur place au sein du groupe. La vie reprend ses droits, aidée en cela par l'efficacité attribuée à l'âme du disparu ou au rayonnement de son souvenir<sup>11</sup>.

## La notion biblique de la purification

Dans cette partie, nous analyserons en deux temps la notion de la purification, tout d'abord dans l'Ancien puis dans le Nouveau Testament. Selon le théologien William Dyrness, « les rites de purification n'étaient pas propres à Israël et nous voyons en fait qu'ils étaient pratiqués avant que les instructions explicites ne soient données à l'époque de Moïse »<sup>12</sup>. Cette remarque nous permettra de comparer les rites de purification dans la Bible avec ceux des autres peuples au niveau de leur forme et de leur fonction.

### *La purification dans l'Ancien Testament*

Nous présenterons ici quatre formes de purification que nous avons sélectionnées dans la loi mosaïque : la purification de l'impureté contractée en touchant un mort (Nb 5.2-3 ; 19), la purification de l'impureté due à un écoulement (Lv 15), la purification du lépreux (Lv 14) et la purification de l'accouchée (Lv 12.1-8).

<sup>11</sup> THOMAS, *Rites et mort*, p. 123.

<sup>12</sup> William DYRNESS, *Théologie de l'Ancien Testament. Une approche thématique*, Québec, Ministères Multilingues, 2001, p. 144.

<sup>10</sup> Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1997, p. 226.

Pour mieux comprendre la démarche de la purification, il convient de réfléchir brièvement sur la théologie de l'impureté dans l'Ancien Testament<sup>13</sup>. L'emphase sur la pureté dans l'Ancien Testament s'explique par le fait que Dieu est saint et rien d'impur ne peut entrer dans sa présence (2 S 6.6-7). Ainsi, les textes bibliques font une opposition radicale entre la sainteté et l'impureté. De plus, si Dieu est associé à la vie, car il est lui-même vie et source de vie, de la même manière la mort est associée à l'impureté. Les cadavres sont ainsi considérés comme impurs, car il n'y a plus de vie en eux. L'écoulement (perte corporelle) est une perte d'une partie de la vie. Les maladies de peau ne correspondent pas à la vie dans toute sa plénitude. L'accouchée doit être purifiée à cause de la perte de sang. C'est pour ces raisons que les prêtres avaient une responsabilité d'enseigner au peuple la différence fondamentale entre ce qui est pur et impur, ainsi que de faire le discernement entre les deux (Lv 10.11).

*L'emphase sur la pureté dans l'Ancien Testament s'explique par le fait que Dieu est saint et rien d'impur ne peut entrer dans sa présence*

Pour la purification de l'impureté contractée en touchant un mort, le rituel exigeait les cendres d'une génisse, donc d'une femelle, comme pour le sacrifice d'expiation d'une personne du peuple (Lv 4.27-35). La génisse devait être rousse, couleur qui évoque le sang, siège de la vie ; elle ne devait jamais avoir porté le joug. Elle était égorgée hors du camp, le prêtre faisait avec ce sang sept aspersions, dans la direction de l'entrée du tabernacle<sup>14</sup>. Puis le cadavre était brûlé avec du cèdre, de l'hysope et du cramoisi ; on recueillait les cendres puis on allait les déposer hors du camp, dans un lieu pur. Au moment d'utiliser ces cendres, on les

mélangeait avec de l'eau vive. Un homme pur trempait un bouquet d'hysope dans cette eau lustrale et en aspergeait l'impur le troisième et le septième jour. Pour être rituellement pur, celui-ci n'avait plus qu'à laver ses vêtements et à se baigner. Tout Israélite qui mangeait un animal trouvé mort sans cause ou déchiqueté par un autre, c'est-à-dire étouffé, devenait alors impur, car le sang de l'animal n'avait pas coulé, il ne lui avait pas lui-même ôté la vie. En effet, le sang a été interdit parce qu'il est la vie de toute créature et sert à accomplir l'expiation (Lv 17.11)<sup>15</sup>.

Lorsqu'une personne était purifiée de son écoulement, elle devait encore compter sept jours pour sa purification. Elle devait ensuite laver ses vêtements, laver son corps avec de l'eau vive, et seulement après avoir obéi à ses commandements, la personne était pure (Lv 15 ; Nb 5.2-3). Le huitième jour, la personne se rendait au sanctuaire pour y offrir deux tourterelles ou deux jeunes pigeons : l'un en sacrifice d'expiation, l'autre en holocauste ; l'impureté contractée en touchant une personne ayant un écoulement, ou par l'intermédiaire d'un objet rendu impur, s'éliminait d'ordinaire au moyen d'un bain ; l'homme était impur jusqu'au soir (Lv 15. 5-11).

La purification de l'accouchée : l'état d'impureté durait sept jours après la naissance d'un garçon, et quatorze jours après celle d'une fille. La période de purification était de trente-trois jours si le nouveau-né était un garçon, et de soixante-six jours si l'enfant était une fille<sup>16</sup>. Dans l'intervalle, la mère ne devait toucher aucun objet saint, il lui était même interdit de se rendre au sanctuaire. Une fois achevée la période de purification, la mère devait présenter au sacrificateur un agneau d'un an pour l'holocauste, et un jeune pigeon ou une tourterelle pour le sacrifice d'expiation. Si ses moyens ne lui permettaient pas d'offrir un agneau, elle

<sup>13</sup> Voir G.J. WENHAM, « Pur et impur », *Grand Dictionnaire de la Bible*, p. 1377-1380.

<sup>14</sup> Alfred KUEN, « Purification », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, p. 1090.

<sup>15</sup> Ligring GUINAMBEYE, « Notion et pratique de la purification chez les Hébreux et chez les Nangjere à la lumière de Lévitique 11-19 », mémoire de Master Recherche soutenu à la FATEB, 2010, p. 22.

<sup>16</sup> « Purification », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, p. 1091.

apportait alors deux pigeonneaux ou deux tourterelles, l'un pour l'holocauste, l'autre pour le sacrifice d'expiation (Lv 12.1-8).

Le jour fixé pour la purification du lépreux, le candidat à la purification se présentait devant le prêtre, à l'entrée du camp. Le prêtre ordonnait alors que l'on amène deux oiseaux vivants et purs. Il égorgeait un des deux oiseaux purs sur un vase de terre. Puis il prenait l'oiseau vivant, le bois de cèdre, le cramoisi et l'hysope, et il les trempait avec l'oiseau vivant dans le sang de l'oiseau égorgé sur l'eau vive. Le prêtre aspergeait ensuite sept fois le candidat à la purification avant de le déclarer pur et de relâcher l'oiseau vivant dans les champs (Lv 14)<sup>17</sup>.

Ces quelques exemples dans la loi de Moïse nous rendent sensible à la sainteté de Dieu. Nous pouvons ainsi parler d'une certaine pédagogie divine à l'œuvre dans la loi de Moïse qui prépare le peuple pour une compréhension plus profonde de la notion de purification. C'est Dieu qui purifie, comme David l'exprime dans le Psaume 51 : « Lave-moi complètement de ma faute, purifie-moi de mon péché » (v. 4). David poursuit la même idée au v. 9 : « Ôte mon péché avec l'hysope, et je serai pur ; lave-moi et je serai plus blanc que la neige », et clarifie l'intention de sa démarche au v. 12 : « Crée en moi un cœur pur, Ô Dieu, rends à nouveau le souffle sûr en moi » (NBS). Les Prophètes par la suite souligneront la souillure et l'impureté qui résultent du péché de l'infidélité à Dieu et à son alliance (És 30.22 ; Jr 2.7 ; Os 5.3). Mais, ils ouvriront l'avenir avec la promesse de Dieu de traiter en profondeur le problème de l'impureté par l'établissement d'une nouvelle alliance : « Je vous purifierai de toute vos impuretés et de toutes vos idoles » (Éz 36.25).

#### *La purification dans le Nouveau Testament*

Contrairement à l'Ancien Testament, il existe peu d'exemples de sacrifices de purification liés à des cérémonies. L'évangéliste Luc nous donne le récit de Joseph et Marie qui, une fois

accompli la période de purification, se sont rendus au temple à Jérusalem afin de présenter l'enfant Jésus au Seigneur conformément à la loi de Moïse (Lc 2.22). Dans Marc 1.40-44 et Luc 5.14, Jésus guérit un lépreux qui vient à lui et lui dit : « Garde-toi de rien dire à personne, mais va te montrer au sacrificateur, et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, afin que cela leur serve de témoignage ». Notons ici que le sacrifice sert de témoignage et non de purification. Jésus indique également que ce n'est pas ce qui entre en l'homme qui le rend impur, mais ce qui sort de lui qui le souille : « Car c'est de dedans, du cœur des gens, que sortent les raisonnements mauvais : conduites sexuelles, vols, meurtres, adultères, avidités, méchancetés, ruse, débauche, regard mauvais, calomnie, orgueil, déraison » (Mc 7.21-22).

Ainsi, Gordon Wenham estime que « l'enseignement du N.T. se situe dans la continuité de la conception vététotestamentaire de l'impureté, tout en la transformant de manière significative. Les impuretés "naturelles" sont soit guéries par Jésus, soit abolies. Il touche des lépreux, une femme qui souffre de pertes de sang et même des cadavres, guérissant les premiers et ramenant les morts à la vie (p. ex., Mc 1.40-41 ; 5.21-23) »<sup>18</sup>. Ainsi, le ministère et l'enseignement de Jésus nous montrent que les notions de pureté et d'impureté sous la nouvelle alliance trouvent une nouvelle expression dans la mission messianique. L'enseignement apostolique reprendra par la suite cette nouvelle compréhension des choses pour traiter de la question de l'impureté et de la pureté.

L'apôtre Pierre fait référence, par exemple, à Noé quand il déclare que l'eau du déluge était une figure du baptême qui n'est pas la purification des souillures du corps, mais l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu, il nous sauve tous par la résurrection de Jésus-Christ (1 P 3.20-21). La vision de Pierre en Actes 10, répétée trois fois par Luc (Ac 10 ; 11 ; 15) pour souligner son importance, apporte un

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> WENHAM, « Pur et impur », p. 1379.

nouvel éclairage sur ce qui est pur et impur. Pierre a considéré que les Juifs étaient « purs » et les non-Juifs « impurs ». Par cette révélation divine, il a compris « qu'il ne fallait dire d'aucun homme qu'il est souillé ou impur » (Ac 10.28). De son côté, l'apôtre Paul a accepté de se purifier, non pour se conformer à la loi mais pour échapper de la colère des Juifs (Ac 21.26). Dans la lettre aux Hébreux, l'auteur nous explique que Jésus, qui est le reflet de la gloire de Dieu et l'expression de sa personne, soutenant toutes choses par sa parole puissante, a accompli la purification de nos péchés et s'est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très hauts (Hé 1.3). Avec l'incarnation de Jésus dans le Nouveau Testament, les sacrifices à la manière de l'Ancien Testament prennent fin, car par l'offrande de son corps, le Seigneur a accompli en Lui tous les sacrifices (Hé 10.5 ; 10.12 ; 10.6 ; 10.8). L'apôtre Paul exhorte les chrétiens à offrir leur corps comme un sacrifice vivant agréable à Dieu, ce qui est de leur part un culte logique (Rm 12.2).

### La purification chez les Ngbaka à la lumière de Bible

Au regard de ce que nous venons de décrire dans la première et deuxième partie de l'article, nous tenterons d'évaluer la notion de purification dans la culture ngbaka de Nguya, à la lumière de la notion de purification dans les textes bibliques. À partir de cette évaluation, nous allons dégager quelques points de continuité et de discontinuité.

Du point de vue de la forme, nous trouvons quelques éléments semblables. Les Ngbaka utilisent le sang et l'eau pour la purification, ils attendent quelques jours avant la purification. La Bible utilise aussi le sang et l'eau, l'animal vivant pour la purification, parfois une période de temps est fixée avant la purification. On peut également évoquer une certaine rupture d'avec la communauté dans l'Ancien Testament et parmi les Ngbaka.

Dans son analyse des rites de purification, Guinambeye affirme qu'à la fin de chaque

sacrifice en vue de la purification, l'offrant impur devient pur et peut reprendre même ses activités, il retrouve la vie, car s'éloigner de Dieu équivaut à la mort. Ainsi, une paix s'installe entre la divinité et l'offrant<sup>19</sup>. Cette analyse fait ressortir des points de continuité entre la vision biblique et celle des Ngbaka.

Malgré ces similarités, le fond entre la purification au sens biblique et la conception des Ngbaka est différent. À titre d'exemple, le sujet de la purification chez les Ngbaka sont les ancêtres ou le défunt, tandis que le sujet de la purification dans l'Ancien Testament est Dieu.

Selon Hannes Wiher, dans la Bible il y a d'une part l'orientation de la conscience vers les règles et, d'autre part, vers les relations<sup>20</sup>. Selon cette typologie, le peuple Ngbaka a une culture orientée vers la relation, leur conception de la purification après la mort du mari vise à maintenir l'harmonie de la communauté et à écarter ce qui est susceptible de compromettre la société. Les tabous sont des moyens utilisés pour empêcher les malédictions et maintenir une bonne relation avec les ancêtres. Par contre, dans l'Ancien Testament la purification ne vise pas en premier l'harmonie de la communauté, mais elle peut servir à enlever l'impureté qui risque de souiller la société de manière indirecte. Nous pouvons donc voir, au niveau de la fonction, qu'il y a une divergence.

Cette différence se voit sur d'autres plans. Dans la culture ngbaka, la purification qui suit le décès d'un mari a une connotation animiste du fait que le sacrifice sanglant est accompli en l'honneur des ancêtres et du défunt. Or dans l'Ancien Testament, le sacrifice est accompli à l'honneur de Dieu et vise l'expiation du péché. Le sacrifice dans l'Ancien Testament a pour but de purifier la personne impure et de donner gloire à Dieu. De plus, la Bible interdit l'adoration envers d'autres dieux (Ex 20.3). Aucune parole n'est prononcée en direction des dieux.

<sup>19</sup> GUINAMBEYE, « Notion et pratique de la purification », p. 121.

<sup>20</sup> Hannes WIHER, *L'Évangile et la culture de la honte en Afrique Occidentale*, Bonn, VKW, 2003.

Il n'y a pas de cérémonie au cimetière ; c'est Dieu qui prend l'initiative de la purification. Contrairement aux dieux des Ngbaka, il est le Dieu saint, celui qui désigne les animaux à sacrifier et détermine lui-même le processus qui mène à la purification. Il veut que le peuple aussi soit saint.

Dans le Nouveau Testament, la notion de la purification est vue sous un autre angle, qui est déjà préparé dans l'Ancien Testament. En Jésus, il n'y a plus besoin de sacrifices supplémentaires, car tout est accompli en Lui. Ce n'est plus le sacrifice des animaux qui purifie, mais le sacrifice offert une fois pour toutes par le corps de Jésus-Christ, le sacrifice de Jésus pour le pardon des péchés purifie toutes les personnes impures. La purification n'est pas seulement extérieure, il s'agit bien d'une purification du cœur, comme David (Ps 51) et les Prophètes ont bien signalé. Autre élément nouveau, la sanctification des chrétiens est présentée comme un sacrifice vivant pour Dieu (Rm 12.1). Il est indispensable de comprendre que cette approche biblique révèle les faiblesses de la notion de purification chez les Ngbaka de Nguya. Cependant, il y a des points de continuité qui peuvent servir de passerelles pour communiquer l'Évangile parmi ce peuple.

### **Quelques pistes vers une pratique contextualisée de la purification dans la culture Ngbaka**

Eu égard à ce qui précède, il est pertinent d'établir une théologie adéquate et une pratique contextuelle pour le peuple Ngbaka de Nguya dans l'objectif d'une bonne compréhension de la purification après le décès d'un mari. En effet, en se basant sur la typologie de Dean Flemming, on peut affirmer, relativiser, opposer ou transformer certains aspects de la culture Ngbaka en ce qui concerne la

purification, à la lumière de la Bible<sup>21</sup>. Le but est d'aider le peuple Ngbaka de tourner leur regard vers le Dieu vivant et non vers les ancêtres et leurs défunts.

Ainsi, les peuples Ngbaka au lieu de suivre les tabous qui stipulent que « la veuve ne doit pas saluer, ne pas changer son habit, ne pas assister au spectacle etc. », ses tabous peuvent être remplacés par la parole consolatrice de Dieu. Ceci est possible grâce à l'enseignement biblique. Au lieu d'offrir des sacrifices aux dieux ou au défunt, les Ngbaka de Nguya pourront exclure l'aspect sacrificiel aux ancêtres, tout en gardant l'idée de la préparation d'un repas commun, qui réunira tous les participants au deuil pour une communion entre les vivants. Ainsi, certains éléments de la pratique peuvent être transformés. Ils sont appelés à comprendre que l'offrande du corps du Christ est valable pour la purification du corps et du cœur, à l'exclusion de toute autre pratique ou sacrifice. Une fois que ces principes et enseignements bibliques auront été contextualisés, les Ngbaka de Nguya seront invités eux aussi à confier leur corps comme sacrifice vivant agréable à Dieu, ce qui sera pour eux un culte spirituel (Rm 12.1).

Par des enseignements chronologiques de la Bible, il est possible de montrer au peuple Ngbaka de Nguya que le seul vrai Dieu connaît la souffrance des gens, qu'il s'est approché d'eux pour les guérir et pour les libérer de la peur qu'engendre le système animiste. Il faudrait commencer par ce que ce peuple connaît déjà (p. ex., le sacrifice sanglant par les animaux, par de l'eau, la rupture de communauté), pour les amener progressivement à comprendre le véritable sens du sacrifice de la purification, puis les faire cheminer vers l'inconnu

<sup>21</sup> Paul G. HIEBERT, « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 211-212 ; cf. Hannes WIHER, « Une contextualisation critique », in COOK, Matthew *et al.* (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2013, p. 250-273.

(p. ex., les notions de Dieu saint, de sacrifice à la croix, de purification du cœur, de l'exclusion de Jésus à leur place, etc.).

La pratique et le rôle de l'exclusion de la communauté pour un temps peuvent ouvrir une autre piste pour la communication de l'Évangile parmi ce peuple. Il y a dans les deux cultures un lien entre la faute et la rupture. L'enseignement biblique sur l'exclusion de Jésus à la place du pécheur pourrait être fructueux pour formuler un aspect de l'Évangile chez les Ngbaka (Hé 13.11-16).

## Conclusion

Au terme de ce travail, nous pouvons parler de continuité et de discontinuité dans la conception de la notion de purification entre la Bible et le peuple Ngbaka. Au niveau de la continuité dans les rituels de purification on trouve dans la culture ngbaka et les Écritures, en particulier l'Ancien Testament, des similarités notamment au niveau de la forme (p. ex., la pratique de la purification, l'animal, l'eau, la rupture et la réintégration). Ces éléments pourront éventuellement servir de base pour la contextualisation de l'Évangile chez le peuple Ngbaka de Nguya. Ainsi, l'Évangile sera davantage incarné pour ce peuple. Du point de vue de la discontinuité, le peuple Ngbaka de Nguya a une vision de la notion de la purification qui se trouve en butte à des points clés avec la conception biblique de la purification. Au niveau de la fonction, par exemple, il y a des divergences profondes. Malgré des écarts importants, il est possible d'amener ce peuple vers une meilleure compréhension de l'Évangile à partir de ce qu'ils connaissent déjà, tout en se basant sur un enseignement biblique avec patience.

## Bibliographie

DYRNESS, William, *Théologie de l'Ancien Testament. Une approche thématique*, Québec, Ministères Multilingues, 2001.

ESCHLIMANN, Jean P., *Les Agni devant la mort*, Paris, Karthala, 1982.

GRAND'EURY, Sylvie, « Le parler ngbaka minagende langue oubanguienne du Zaïre. Unités de base, prédication et énonciation », thèse de doctorat présentée et soutenue à l'Université de Nancy II, 1991.

GUINAMBAYE, Ligring, « Notion et pratique de la purification chez les Hébreux et chez les Nangjere à la lumière de Lévitique 11-19 », mémoire de Master Recherche soutenu à la FATEB, 2010.

HIEBERT, Paul G., « Une contextualisation critique », in *Mission et culture*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, p. 191-216.

KUEN, Alfred (sous dir.), « Purification », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Saint-Légier, Emmaüs, 1992.

SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1997.

THOMAS, Louis V., *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982.

THOMAS, Louis V., *Rites et mort. Pour Ici paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.

UMEZINWA, W.A., *La religion africaine et le christianisme*, Kinshasa, Société Missionnaire Saint Zaïre, 1975.

WIHER, Hannes, « Contextualisation », Fascicule du cours de contextualisation dispensé à la FATEB en 2012.

WIHER, Hannes, « Une contextualisation critique », in COOK, Matthew *et al.* (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale, Nuremberg /Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2013, p. 250-273.

## RECENSIONS

**MOUCARRY, C., *La Foi à l'Épreuve, Saint-Légier, Emmaüs, 2000, 311 p.***

Chawkat G. Moucarray est un arabe chrétien : il est né dans une famille chrétienne de Syrie et a fait sa scolarité dans une école à majorité musulmane. Il a passé une vingtaine d'années en France où il a obtenu un doctorat en Sciences religieuses à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Il vit désormais en Angleterre et enseigne l'islamologie à All Nations Christian College.

L'objectif poursuivi par l'auteur est clairement annoncé dès les premières pages de l'ouvrage : il s'agit de construire les bases d'un véritable dialogue entre le christianisme et l'islam, c'est-à-dire d'être capable d'une présentation des convictions de chacun qui soit honnête et fidèle, de mettre en évidence les points de contact existants – monothéisme, grandeur de Dieu, etc. – sans édulcorer néanmoins leurs antagonismes profonds, et singulièrement, pour un chrétien, l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ. Dans le contexte, à l'intérieur des sociétés occidentales qui, alors qu'historiquement chrétiennes, doivent intégrer un nombre croissant de personnes ressortissantes de pays arabo-musulmans, et, à l'international, du conflit toujours irrésolu entre Israël et la Palestine, s'atteler à cette tâche est un vrai défi (sachant que Moucarray écrit en 2000 : les attentats du 11 septembre et la montée du radicalisme islamiste ne sont donc pas encore d'actualité). Aussi, pour minimiser le risque d'une comparaison partisane entre ces deux religions majeures, l'auteur prend comme point de référence non pas les deux communautés mais leurs Écritures, la Bible et le Coran (ainsi que des textes clés de la Tradition prophétique islamique : les Hadith), dans leurs interprétations respectivement évangélique et sunnite. Pour le Coran en particulier, l'auteur se base sur le « Grand Commentaire » de Razi ainsi que sur les

interprétations d'importants théologiens musulmans comme Ibn Taymiyya et Ghazali.

L'ouvrage aborde en quatre grandes parties les principaux lieux et thèmes de comparaison entre le christianisme et l'islam : les Écritures, les doctrines principales, Jésus-Christ, et Muhammad. Le thème des Écritures permet de saisir la différence de statut que les croyants leurs confèrent respectivement, leur mode de composition ainsi que de transmission (chapitre 1), puis Moucarray expose, discute, et réfute la thèse islamique d'une falsification – du texte ou du sens – des Écrits bibliques (chapitres 2 à 5). Ce fondement posé, l'auteur propose une synthèse des similitudes, mais surtout des divergences doctrinales profondes entre l'islam et le christianisme quant à la grandeur de Dieu (chapitre 6), à la gravité du péché (chapitre 7), à la signification du salut (chapitre 8), et à la conception du royaume de Dieu (chapitre 9). Par exemple, le christianisme se distingue de l'islam (et ce constat est valable pour toutes les autres religions) en posant le salut comme résultant de la seule grâce divine, et non de quelques « œuvres » humaines, ainsi qu'en étant plus exclusiviste quant aux conditions d'accès au royaume de Dieu (Jésus étant l'unique médiateur). Vient ensuite la partie consacrée à la personne au cœur de la révélation chrétienne : Jésus-Christ. La vision musulmane, qui le considère certes comme un grand prophète (et lui reconnaît sa naissance virginale, de nombreux miracles, etc.) mais seulement comme un prophète (chapitres 14 et 17), est opposée à la confession de foi chrétienne qui le tient pour le Messie-Serviteur, Dieu le Fils (chapitres 13 à 16) incarné pour le salut de l'homme par le moyen de sa mort sur la croix et de sa résurrection (chapitres 11 à 13), alors que les musulmans tiennent la crucifixion pour une illusion (chapitre 10). Enfin, et parallèlement, l'auteur s'arrête sur le fondateur de l'islam, Muhammad. Il nous est ainsi donné de saisir les raisons politiques et religieuses qui ont conduit les musulmans à le considérer comme le « sceau des prophètes » (chapitres 18 et 19), annoncé par les Écritures

(chapitre 20), ce point étant rigoureusement contesté par les chrétiens (*idem*), tout comme le caractère inspiré de son ministère prophétique (chapitre 21). L'auteur ose finalement poser la question de savoir si l'on peut considérer l'islam comme une révélation de Dieu : il y répond très clairement par la négative (chapitre 22).

Arabe chrétien, Moucarray termine son ouvrage par deux chapitres relatifs à des sujets d'actualité qui l'interpellent en particulier : la question du conflit israélo-arabe (chapitre 23), où il se montre très sceptique quant à la légitimité de l'État juif, et la situation des immigrés en Europe (chapitre 24).

Du point de vue de la forme, la lecture de *La foi à l'épreuve* s'avère aisée, et l'on apprécie la clarté du style et la pédagogie du propos, même si, corrélativement, quelques répétitions alourdissent un peu celle-ci au terme d'un parcours d'une vingtaine de chapitres qui sont tous construits sur le même schéma.

Sur le fond, nous souhaiterions souligner la pertinence pour un lecteur chrétien d'un auteur qui, tout en s'engageant résolument dans une démarche de dialogue respectueux vis-à-vis des musulmans, ne tombe pas pour autant dans une position œcuménique de type inclusiviste, laquelle serait une concession à nos yeux impensable tant les affirmations bibliques sur l'exclusivité de la voie ouverte par l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ nous paraissent claires (voir p. ex., Jn 14.6, 1Jn 5.12). Bref, la démarche de dialogue permet, en se situant plus justement vis-à-vis du monothéisme musulman, de mieux nous connaître nous-mêmes, de mieux affirmer notre identité chrétienne comme proclamation du Christ crucifié (1 Co 1.23), en qui l'amour et la justice de Dieu habitent pleinement. Au contraire, l'islam nous paraît, de par sa conception legaliste et rétributive du salut, entacher la sainteté et la justice de Dieu pourtant revendiquées.

Cet ouvrage nous a surtout fort appris sur l'islam, ou, plus exactement, les connaissances générales, souvent floues, que nous avons sur

celui-ci, se sont précisées et enrichies. À cet égard, le choix méthodologique de s'en référer systématiquement aux Écrits des deux confessions nous est apparu comme particulièrement sage. Plus précisément, nous avons pris conscience du caractère finalement moins unitaire – voire franchement divisé selon les sujets – de la foi musulmane. Nous ne savions pas que Muhammad était, pour une majorité de musulmans – et cela malgré les problèmes d'exégèse des textes sur lesquels se base cette croyance – illettré (d'où le « miracle » du Coran). La non reprise par le Coran de l'Ancien et du Nouveau Testament, alors pourtant que l'islam prétend précisément que Muhammad y est annoncé, nous a particulièrement interpellée, et cela au regard du christianisme qui affirme que le Christ est annoncé dans l'Ancien Testament mais qui, précisément, le reprend pleinement à son compte. Par ailleurs, alors que l'islam minore la gravité du péché et abaisse l'homme afin de préserver la transcendance de Dieu, le christianisme ne voit, en l'affirmation selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu, aucune atteinte à la transcendance du Créateur, mais insiste par ailleurs sur l'abîme sans fond dans lequel le péché entraîne l'homme, rendant dès lors indispensable une action salutaire extraordinaire de Dieu : le don de lui-même, en son Fils. Cela est absolument impensable pour un musulman : non seulement l'idée que Dieu permette à un « prophète » de mourir crucifié est inacceptable, mais, surtout, se méprenant sur la signification de la Trinité, ils la tiennent pour un polythéisme, les chrétiens commettant là un péché impardonnable. Or, la grâce d'avoir un Dieu trinitaire, c'est-à-dire un Dieu qui, par nature, est en relation, qui peut donc se donner pour notre salut, et avec qui une relation personnelle est possible, m'est apparue, à la lecture de cet ouvrage, avec plus d'émerveillement encore. Allah abhorre certes également le péché, mais, étant unitaire, il ne peut s'envoyer lui-même pour l'humanité. Le croyant musulman ne peut donc que s'évertuer à faire davantage d'œuvres bonnes que mauvaises, et

compter et sur la miséricorde hypothétique d'un Dieu distant et impersonnel.

Quant à la dernière partie de l'ouvrage, nous avons trouvé les réflexions soulevées quant à la situation des immigrés en Europe pertinentes, car elles nous rappellent notre appel, en tant que chrétien, à aimer notre prochain et donc à l'accueillir pleinement tel qu'il est, sans favoritisme. Le chapitre sur Israël sort lui davantage des sentiers battus. En effet, alors que l'auteur se fait le défenseur d'une théologie évangélique classique tout au long de ses pages, il se montre ici, sans détour, très réticent au fait d'un État israélien juif, ce qui est loin – nous nous excluons – d'être la position d'un bon nombre de chrétiens évangéliques.

Un chrétien soucieux de mieux comprendre la foi d'un nombre croissant de nos contemporains d'origine arabo-musulmane ne peut, à mon sens, que ressortir grand de la lecture de cet ouvrage. Celui-ci pourrait par ailleurs être un outil utile en matière d'évangélisation auprès des musulmans, car s'il est une « foi à l'épreuve » dans ce livre, il nous semble que c'est davantage celle de l'islam, mis au devant d'un certain nombre de ses contradictions, que celle du christianisme, ici plus affirmée qu'affaiblie.

Marjorie LEGENDRE

**ASSOHO, Barnabé, *Le salut en Jésus-Christ dans la Théologie Africaine. Le Discours africain du salut, Tome 3, Bénin, Editions du Cart, 2002, 330 p.***

Barnabé Assohoto constate que la théologie africaine n'émerge pas. Sa thèse est que cela tient au fait que le discours africain du salut dissocie ce qui fait l'union et l'unité auxquelles aspire l'humanité africaine. Ce livre, d'actualité, permet au lecteur de saisir les difficultés que rencontre la théologie africaine, d'où son importance. La méthodologie est claire et pertinente : l'auteur met en dialogue plusieurs théologiens africains, les expose et les évalue de façon très précise.

### Options sotériologiques

Trois options sotériologiques fondamentales se dégagent du discours africain.

#### *L'option spirituelle*

L'option spirituelle, représentée par Kato, souligne l'événement de la croix, la libération du péché contre Dieu, le salut individuel et éternel. Le problème principal de cette option est de ne pas discerner l'apport occidental qui soutient les articulations sotériologiques qu'il avance. Le contexte africain n'est pas pris en compte. Par ailleurs en mettant l'œuvre de la croix en avant, Kato néglige les œuvres quotidiennes de la foi et de la vie du Sauveur.

#### *L'option culturelle*

L'option culturelle, défendue par Oscar Bimwenyi, Alphonse Ngindu Mushete, Barthélémy Adoukonou, met l'accent sur la libération et la réhabilitation culturelles et historiques. L'identité culturelle africaine doit être préservée, apportée dans la rencontre avec le Christ. Cette option se veut une analyse de l'« en tant qu'Africain ». Le salut de l'homme est présent et intégral. L'homme est libéré de toute réduction culturelle et ontologique. L'un des problèmes de cette option est que pour fonder

l'importance de l'homme et de son monde aux yeux de Dieu et dans le plan du salut, l'homme et Dieu se trouvent « enlacés ». Dieu est présent dans les cultures. Finalement, le besoin nécessaire de l'Africain et de sa culture vis-à-vis de la venue objective du Christ s'en trouve affaibli.

#### *L'option sociale*

L'option sociale, mise en avant par Eboussi Boulaga, Eloi Messi Metogo, Jean-Marc Ela, Kā Mana, vise la libération et la promotion sociales. Le salut doit être intégral et rendre à l'homme Africain son pouvoir de production et d'invention, son auto-détermination. En cela il retrouvera son humanité. Le problème est qu'il s'agit d'un salut uniquement présent, humain, mondain et terrestre tenant Dieu à distance pour s'affirmer. La perspective est socio-économique et politique.

### **Caractéristiques essentielles du discours africain du salut**

Le salut est essentiellement présent, aidant l'homme à vivre dans le concret de la vie quotidienne, ici et maintenant. Ce salut ne devrait pas se détacher du contexte africain, de ses défis actuels. Il est intégral, se préoccupant de l'homme africain dans sa totalité. L'anthropologie est donc un élément important de la réflexion africaine en matière de sotériologie. À cela s'ajoute le motif christologique qui sert d'appui à l'anthropologie.

La difficulté du discours africain du salut est que les richesses qu'apportent les trois options sotériologiques ne parviennent pas à l'unité qui permettrait au discours d'avancer. Les options se rejettent entre elles et à l'intérieur d'une option les contributions divergent souvent. Le discours théologique africain s'éparpille.

### **Les fondements et structures du discours**

Pour comprendre la logique interne du discours, il faut s'intéresser à ses fondements et structures : son rapport à la révélation biblique,

à la tradition théologique et au contexte africain.

#### *Le rapport à la Révélation biblique*

Dans l'approche spirituelle (Kato), la venue du Christ est directement et exclusivement reliée à la Révélation vétérotestamentaire. Le Christ vient résoudre le problème du péché originel, problème fondamental de toute l'humanité. L'approche incarnationnelle et dialogique (Bimwenyi) accorde à la Révélation une faible prise en compte. Le problème originel n'entre pas en compte. L'approche symbolique (Boulaga, Metogo, Adoukonou, Kā Mana) recherche dans la Révélation un symbole à valeur universelle capable d'interpeller et de restructurer l'univers africain. Asshoto souligne que le statut de la Révélation pour Kato est celui de Parole de Dieu. Pour la plupart des autres options (culturelles et socio-politiques) la révélation a un statut mythique affirmé qui ne constitue pas pour elles un problème. Ce qui importe est son lien avec les questions actuelles de l'histoire.

#### *Le rapport à la tradition théologique*

Plusieurs lieux communs importants du discours peuvent être notés : la confession de Dieu comme le Créateur ; la libération-délivrance et l'importance du mal. Mais il existe plusieurs oppositions et séparations entre l'option spirituelle et les autres options. L'option spirituelle met l'accent sur l'adoption filiale, les autres sur la créaturité ; l'option spirituelle souligne la Révélation-parole, les autres la Révélation-acte ; l'option spirituelle met en avant le salut individuel, les autres la présence collective du salut ; l'option spirituelle parle de péché-désobéissance, les autres de mal dans les structures.

#### *Le rapport au contexte africain*

Dans l'approche spirituelle, les religions africaines sont perçues comme de l'idolâtrie et du polythéisme. Le culturel et le religieux doivent être dissociés. Dans l'approche socio-politique, la lecture s'appuie sur les mythes sur

l'origine affirmant l'éloignement et le retrait de Dieu de l'univers traditionnel religieux africain. Selon elle, les religions africaines sont donc anthropocentrisme, polythéisme et paganisme. Il n'y a pas l'idée d'une finalité en dehors de l'être humain. Mais cet éloignement est lu comme la condition de la naissance de l'homme et de l'histoire. Il revêt une positivité fondamentale et n'a plus rien d'un drame. Il y a une négation de la relation avec Dieu. L'approche culturelle est attentive à la positivité des cultures et religions africaines. Elle privilégie le thème de la présence de Dieu dans ces cultures et religions. L'option spirituelle s'oppose aux deux autres. Et les options culturelle (présence de Dieu) et socio-politique (absence de Dieu) s'opposent entre elles.

Barnabé Assohoto suggère une réflexion autour de trois concepts : identité, afin de tenir compte de la crise originelle (péché originel), de la crise historique (rencontre avec l'Occident) et de la crise contemporaine ; restauration (qui inclut la libération) ; communauté (restauration des relations). Par ces concepts, l'auteur cherche à réconcilier salut du péché et salut du mal, salut présent et salut futur, salut individuel et salut communautaire, ce qui fait l'union et l'unité auxquelles aspirent les africains.

Cédric EUGÈNE

**Timothy C. TENNENT**, « A Trinitarian, "New Creation" Theology of Culture », in *idem* (sous dir.), *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010, p. 159-190.

Malgré l'utilisation très fréquente du terme « culture » avec la diversité et le dynamisme de son sens, étrangement, les chrétiens ne semblent pas avoir songé à développer une théologie de la culture.

Parmi les efforts entrepris pour réfléchir sur la culture dans une perspective chrétienne, il y a le grand classique, *Christ and Culture*, de Richard Niebhur (1951). C'est le livre de référence pour la réflexion sur la culture du point de vue chrétien. Niebhur y présente une typologie de la relation entre l'Évangile et la culture à partir de cinq modèles différents : « Christ contre la culture » (contre toute forme d'accommodation), « Le Christ de la culture » (accommodation non critique), « Christ au-dessus de la culture » (position synthétique entre les deux premiers extrêmes), « Christ et la culture en paradoxe » (admettant une tension dualistique profonde entre Dieu et la culture) et « Christ transforme la culture » (approche admettant avec optimisme le potentiel transformateur de l'Évangile, approche « conversionniste »).

Pourtant Niebhur peine à donner des repères chrétiens sur la culture dans son écrit. Ces manquements se voient en quatre points : (1) son fondement sur une anthropologie séculaire qui voit en la culture et en Dieu deux réalités en perpétuel conflit, (2) son pré-supposé qui tient déjà pour acquis le règne de Christ et ignore totalement le contexte libéral de son temps, (3) sa vue monoculturelle assumant que la culture dominante est l'essentiel, par conséquent elle n'a aucun poids dans le contexte multiculturel du XXI<sup>ème</sup> siècle, et enfin (4) sa méthodologie n'est pas fondée sur une eschatologie biblique et ainsi adopte une approche utilitariste qui voit comme finalité de

la culture le seul confort de l'homme. De par ces insuffisances, l'établissement d'une théologie de la culture basée sur la Bible est nécessaire, d'autant plus si l'on veut être influent dans ce contexte multiculturel et post-libéral du XXI<sup>ème</sup> siècle.

Mais afin de développer cette théologie de la culture, les recherches faites à partir des sciences sociales seront certes de grand bénéfice mais il faut d'abord avoir une perspective chrétienne sur la culture. Cette perspective doit affirmer que Dieu est la source et celui qui soutient la culture autant dans son aspect physique et social. Elle est ainsi tout à fait différente d'une anthropologie séculaire qui nie Dieu dans son étude. Deuxièmement, elle admet la réalité objective du péché avec ses implications personnelles et collectives dans la société humaine, une réalité que l'anthropologie séculaire n'affirme pas non plus. Troisièmement, elle affirme que Dieu s'est lui-même révélé, de son plein gré et dans sa souveraineté, au travers de la culture humaine, au milieu d'un contexte culturel particulier. Et quatrièmement, elle accepte qu'une culture eschatologique connue sous le nom de la Nouvelle Création a déjà commencé dans le présent.

Après avoir eu cette perspective, il faudra baser l'anthropologie chrétienne sur un fondement théologique. Ce fondement n'est autre que la trinité et la *missio Dei*. Le Père sera compris comme l'auteur de la culture, et étant donné que le péché a interféré dans son plan, il est aussi le rédempteur de la culture dans sa mission de bénir les nations et d'en faire ses disciples, et il est enfin le but de la culture en ce que son dessein ultime est d'amener tout l'univers en communion avec lui. Le Fils sera compris selon le credo de Chalcédoine comme entièrement homme et entièrement Dieu où les deux natures sont parfaitement unies dans une seule personne. L'incarnation du Fils impliquera à la fois l'acceptation du caractère sacré de la culture et la possibilité d'une critique de la culture. Et le Saint-Esprit sera compris comme étant l'agent de la Nouvelle Création qui est

l'ultime but de l'histoire et le futur eschatologique.

Le modèle de culture de la Nouvelle Création sera tracé à partir de la perspective chrétienne et de la théologie de la trinité. Les insuffisances des anciens modèles incitent aussi à la recherche d'un autre modèle. En effet, l'approche de la confrontation d'une culture « A » avec une culture « B » admet une culture monolithique de départ et une culture monolithique cible, ce qui n'est pas envisageable dans notre contexte multiculturel. L'approche des trois cultures met en évidence l'importance de l'évaluation de chacune des deux cultures à la lumière de l'Évangile, mais dans la pratique l'approche se réduira à l'arbitraire, vu sa difficulté. Et l'approche de l'Évangile au-delà de la culture ne permet pas l'intégration de l'Évangile au sein d'une culture spécifique. En contraste avec ces modèles, le modèle alternatif de la Nouvelle Création admet que (1) la première identité culturelle des chrétiens se trouve dans la nouvelle création, qui est l'ultime but et qui est déjà à l'aube dans le présent, (2) que les vrais significations se trouvent dans le Dieu trinitaire en mission, et (3) que l'Église est cette communauté qui témoignera de la culture de la Nouvelle Création auprès des autres cultures.

Ce modèle de la Nouvelle Création permettra d'avoir une théologie de la culture, d'avoir comme base de discussion et fondement théologique (et non séculaire) la *missio Dei* et de faire une critique de la culture à la lumière de la Nouvelle Création.

Miantra LALAHARIVONY

## Notes bibliographiques

Conseil National des Évangéliques de France, *La théologie de la prospérité*, Marpent, Éditions BLF, 2012, 61 p.

Lothar KÄSER, *Animisme. Introduction à la conception du monde et de l'homme dans les sociétés axées sur la tradition orale*, Charols, Excelsis, 2010, 364 p.

Mouvement de Lausanne, *L'Engagement du Cap. Une confession de foi et un appel à l'action*, Marpent, BLF, 2011, 111 p.

Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement. Lecture du discours d'envoi en mission de Matthieu 9.35-11.1*, Charols, Excelsis, 2010, 295 p.

Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXI<sup>e</sup> siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, 214 p.

Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission. Volume 1. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, 384 p.

Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission. Volume 2. Vers une pratique évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, 310 p.

Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, Charols, Excelsis, 2012, 692 p.