# UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

*ÉCOLE DOCTORALE 270 Théologie et Sciences religieuses*

UMR 7354 : Droit, Religion, entreprise et société

# THÈSE présentée par :

**Jeronimo Panzo LUBONGO**

soutenue le : **20.11.2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur en Théologie et de Sciences Religieuses**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

# L'exclusion culturelle et le salut en Jésus-Christ dans le contexte actuel de l'Angola

**THÈSE dirigée par :**

**M. Michel DENEKEN** Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. René TABARD** Professeur, Institut catholique de Paris

**M. Ephraim RADNER** Professeur, Wycliff College université de Toronto

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. Simon KNAEBEL** Professeur, Université de Strasbourg

# REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche s'inscrit dans le souci de la Province spiritaine de l'Angola de se munir des formateurs pour faire face à la pénurie du personnel pour le service de la formation des nouveaux missionnaires. En effet, les défis de la mission augmentent face à un monde en tensions économiques, culturelles, ethniques, religieuses et politiques productrices d'exclusions d'hommes et femmes voués à la misère et à la mort. D'où l'impérieux devoir de former des missionnaires capables de rendre compte du salut en Jésus-Christ offert à toute créature. Il y a donc non seulement une question de quantité des formateurs mais aussi de formation de qualité à la hauteur des défis actuels.

Ma gratitude vise mes supérieurs spiritains d'Angola et de France, Lourenço Gimbo et Gilles Pagès, respectivement. L'un m'a sollicité pour ce projet et l'autre m'a accueilli et accordé des moyens pour cette recherche. Cette gratitude est l'expression de mon désir de m'impliquer dans le service de la formation des spiritains engagés à nouveaux frais dans un monde en quête de reconnaissance de l'humanité en tout homme et spécialement dans l'Angola en développement dont le souhait est de mettre la question humaine en priorité.

À mon directeur de thèse, mon estime et adhésion dans l'effort d'un travail intellectuel plus exigeant. Sans son accompagnement j'aurais couru *magni passus, sed extra viam* dans cette recherche théologique. Sa discrétion et ses remarques ponctuelles, m'ont fait découvrir et apprécier sa stratégie d'apprendre à penser dans la rigueur et la liberté, donc dans un authentique *sapere aude.*

Aux confrères René Tabard et Bède Ukwuije, enseignants à l'Institut Catholique de Paris je suis reconnaissant de leur soutien méthodologique de recherche en théologique africaine.

Aux membres du jury va ma gratitude pour les remarques qui montrent les limites et le fecondité de cette thèse. Elles me son chères pour l'avenir de cette recherche.

Au long de ce chemin de recherche, un réseau humain s'est tissé dans l'amitié et dans la solidarité. Je tiens à remercier mes correcteurs de textes, le confrère Charles Distel, les amis Anne-Sophie et Edmond Thiéry. Ils m'ont guéri des mes insuffisances

en langue française. Pour cette guérison Dieu soit loué en eux. Mes pensées pleines d'amitié et de reconnaissance se dirigent aussi vers mes confrères de la communauté spiritaine de Strasbourg, la communauté portugaise de Mulhouse, les couples Rescova – Elisabeth, Ngimbi – Fatima, Rafael – Isabel, Bento – Florentina, Pitra – Débora, les confrères dans le ministère presbytéral João Maria Futi, Barnabé Lelo Tubi, Morais Pucuta, Alexandre Maymona. Leur soutien d'estime et d'encouragement m'est précieux.

Tous ceux que par discrétion, probité et oubli je n'ai pas mentionnés, soyez sûrs de mon estime et gratitude. Vous êtes présents dans mon cœur qui s'est élargi grâce à votre charité.

# TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS ..... 2
TABLE DES MATIÈRES ..... 4
INTRODUCTION ..... 10
1. Genèse du sujet ..... 10
2. La problématique, la thèse et la délimitation du sujet ..... 12
3. L'intérêt, les enjeux et les hypothèses ..... 14
4. La méthode et les parties de la recherche ..... 16
5. Les trois pôles de la recherche ..... 18
PREMIÈRE PARTIE: L'EXCLUSION DANS LE CONTEXTE CULTUREL ET DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'ANGOLA ..... 24
CHAPITRE I : L'EXCLUSION DANS LA CULTURE BANTU ..... 25
I. LA CULTURE ET SA GRILLE DE LECTURE ..... 26
1. La culture ..... 26
2. Grille de lecture de la logique interne de la culture ..... 28
II. LOGIQUE INTERNE DE LA CULTURE BANTU TRADITIONNELLE ..... 30
1. La participation vitale ..... 30
2. Le système de parenté ..... 33
2.2. Le système patrilinéaire ..... 36
3. Initiation à la vie communautaire ..... 39
3.1. Les âges de la vie ..... 39
4. La stratégie défensive : la magie ..... 41
5. L'autorité des ancêtres ..... 45
6. Notion de la personne dans la culture bantu ..... 47
III. MODERNITÉ ET CULTURE BANTU ..... 49
1. De la colonisation au régime du parti unique ..... 50
2. Les étapes vers la démocratie ..... 54
3. Les tendances actuelles ..... 56
4. Bilan de la rencontre entre modernité et culture bantu ..... 65
IV. LES FIGURES DE L'EXCLUSION ..... 67
1. Les enfants ..... 67
2. Les femmes ..... 70
3. Les personnes âgées ..... 72

4. Les soldats ..... 73
5. Les autorités traditionnelles ..... 75
6. Les adversaires politiques ..... 76
7. Les minorités ethniques ..... 78
8. Les étrangers ..... 81
CHAPITRE II : DISCOURS DE L'ÉGLISE EN ANGOLA ..... 87
I. PARCOURS HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE ..... 88
1. Période des expéditions et des conquêtes (1415-1800) ..... 88
2. Période coloniale (1800-1960) ..... 90
3. Des indépendances aux deux Synodes pour l'Afrique ..... 93
4. Leçons de l'histoire ..... 98
II. LES DISCOURS DES ÉVÊQUES ..... 101
1. DE 1974 Á 1991 : du communisme à la démocratie ..... 101
2. DE 1992 À 2002 : De la guerre postélectorale à la mort de Savimbi ..... 124
3. De 2002 À 2012 : l'Angola en paix et en développement ..... 137
III. LES DISCOURS DES PAPES : JEAN-PAUL II ET BENOÎT XVI ..... 157
1. Jean-Paul II ..... 157
2. Benoît XVI ..... 163
Bilan de la première partie ..... 174
DEUXIÈME PARTIE : L'EXCLUSION DANS LES SOURCES SCRIPTURAIRES ET DANS LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE ..... 176
CHAPITRE I : LOGIQUE CULTURELLE JUIVE ET PHARISIENNE ET LA NOUVEAUTÉ DE JÉSUS ..... 177
I. LA LOGIQUE CULTURELLE JUIVE ET PHARISIENNE ..... 178
1. Les pharisiens ..... 178
2. La sainteté de Dieu ..... 180
3. Système de pureté fort ..... 181
4. La Loi et les préceptes ..... 183
5. Exode, Lévitique, Nombre et Deutéronome ..... 183
7. Le corps humain, réplique du système ..... 185
8. L'exclusion dans la logique juive et pharisienne ..... 185
II. LA NOUVEAUTÉ DE JÉSUS ET DE SES DISCIPLES ..... 187

1. La miséricorde de Dieu ..... 188
2. Le Royaume de Dieu ..... 189
3. Vers l'inclusion ..... 191
4. Stratégie offensive ..... 192
5. Genèse et prophètes ..... 193
6. Le corps dans le système de Jésus et ses disciples ..... 195
7. L'exclusion dans la nouveauté de Jésus et de ses disciples ..... 195
8. Jésus face aux exclus ..... 197
9. Jésus, l'exclu pour les exclus ..... 214
CHAPITRE II : « EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS » ET « ESPÉRER POUR TOUS » ..... 219
I. « EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS » ..... 219
1. Origine de l'adage ..... 219
3. Les temps modernes: les nouveaux mondes et les Lumières ..... 231
4. Le XX$^{è}$ siècle ..... 235
5. Renoncer au langage d'exclusion ..... 248
II. « ESPÉRER POUR TOUS » ..... 251
1. Le théologien Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ..... 251
2. À l'origine du livre : le débat sur l'espérance du salut pour tous ..... 252
3. *Espérer pour tous* : une dialectique de l'intégration ..... 255
4. La miséricorde et la justice : les causes *d'espérer pour tous* ..... 259
Conclusion : « espérer pour tous », espérer pour un monde sans exclusion ..... 261
Bilan de la deuxième partie ..... 265
TROISIÈME PARTIE: INCLUSION COMME PARADIGME SOTÉRIOLOGIQUE ..... 268
CHAPITRE I : L'EXCLUSION COMME DÉNI DE LA DIGNITÉ HUMAINE ..... 271
I. L'EXCLUSION CULTURELLE ..... 271
1. Cerner la question de l'exclusion ..... 271
2. Les apports de l'anthropologie ..... 280
3. L'exclusion : un lieu théologique ..... 285
II. LA DIGNITÉ HUMAINE ..... 288
1. La dignité humaine dans les sciences humaines ..... 288
2. La dignité humaine dans le Magistère de Vatican II et de Jean-Paul II ..... 296
CHAPITRE II : L'INCLUSION, PARADIGME DU SALUT ..... 311

I. LE SALUT ET L'INCLUSION ..... 312
1. Libération : le salut face aux situations négatives ..... 312
2. Rédemption : le salut de la condition pécheresse et mortelle ..... 315
3. Jésus ou le salut en plénitude ..... 317
4. L'inclusion, paradigme du salut dans le monde actuel ..... 319
5. Inclusion : unité dans la diversité des cultures ..... 320
6. Inclusion : préservation de l'humanité et de la planète ..... 321
7. Inclusion : développement inclusif ..... 324
II. L'INCLUSION EN JÉSUS-CHRIST ..... 327
1. Jésus : Dieu « pour nous » ..... 327
2. Jésus : « Dieu avec nous » ..... 331
3. L'inclusion pour l'Angola en paix et en développement ..... 336
3.3. L'Esprit – force de l'inclusion ..... 341
CONCLUSION ..... 344
CHAPITRE III : L'ÉGLISE AU SERVICE DE L'INCLUSION EN ANGOLA ..... 346
I. L'INCLUSION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'ANGOLA ..... 347
1. La culture bantu et sa dialectique de la vie et de la mort ..... 347
2. Vers un engagement politique responsable ..... 350
3. Le *munus* d'inclusion de l'Église ..... 352
4. L'inclusion sous l'ancrage eschatologique ..... 368
5. Lieux pertinents de l'inclusion en Angola ..... 369
II. LA RECHERCHE DES VOIES THÉOLOGIQUES DE L'INCLUSION ..... 372
1. Champ de recherche ..... 372
2. Pertinence de la recherche ..... 373
3. La question fondamentale ..... 375
4. Méthodologie ..... 375
5. Les sources ..... 376
Bilan de la troisième partie ..... 377
CONCLUSION GÉNÉRALE ..... 379
1. Pertinence de la démarche ..... 379
2. L'exclusion : l'enfer culturel et structurel ..... 380
3. L'inclusion : puissance salvifique ..... 381
4. Viens, Seigneur, pour la reconstruction humaine de l'Angola ..... 384

BIBLIOGRAPHIE ..... 387
Annexe : LES INTERVIEWS RÉALISÉES EN ANGOLA ..... 408

## SIGLES ET ABBREVIATIONS

AA : Apostolicam actuositatem

AEA : Associação dos evangélicos de Angola

AG Ad : Gentes

AM : Africae Munus

AT : Ancien Testament

ATD : Aide à toute détresse, devenu Agir tous pour la dignité Quart monde

CACS : Conselho angolano de consultação e concertação social

CEAST : Conferência Episcopal de Angola e São Tomé

CD : Christus Dominus

CICA : Conselho das Igrejas Cristãs de Angola

CNEF : Conseil national des Évangéliques de France

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

COIEPA : Comité Interecclésial pour la paix en Angola

CVR : Comité de la vérité et de la réconciliation

DC : Documentation Catholique

DH : Dignitatis humanae

DzH : Denzinger-Hünermann

DV : Dei Verbum

EA : Ecclesia in Africa

EAAT : Ecumenical association of african theologians

EN : Evangelii nuntiandi

FE : Firmes na esperança

FESA : Fundação Eduardo dos Santos

FLEC : Front de libération de l'Enclave de Cabinda

FC : Familiaris consortio

FNLA : Front national de libération de l'Angola

FONGA : Fórum das ONG's Angolanas

GS : Gaudium et Spes

I.D.H. : Indicateurs du développement humain

HV : Humanae vitae

IMBISA : Association Interrégionale des Evêques de l'Afrique Australe

LG : Lumen Gentium

MPLA : Mouvement populaire pour la libération de l'Angola

MST : Maladies sexuellement transmissibles

NA : Nostra Aetate

NT : Nouveau Testament

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

PIB : Produit intérieur brut

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

RDC : République Démocratique du Congo

RH : Redemptor hominis

SADC : South african developement community

TOB : Traduction œcuménique de la Bible

UNITA : Union nationale pour l'indépendance de l'Angola

UR : Unitatis Redintegratio

# INTRODUCTION

## 1. Genèse du sujet

Notre recherche sur *L'exclusion culturelle et le salut en Jésus-Christ dans le contexte actuel de l'Angola* résulte de notre expérience de six ans de travail missionnaire en Angola. Ce pays est en reconstruction et marche vers le développement après 41 années de guerre coloniale (1961-1975) et civile (1975-2002). Dans cette étape, l'État, l'Église et la société civile s'engagent chacun à sa façon. Mais la tentation est grande d'investir en priorité dans les domaines matériels de construction de macrostructures et d'infrastructures, au risque de reléguer au second plan le domaine humain de la réconciliation, de l'éducation et de l'apprentissage du vivre ensemble.

Le domaine de la culture, en particulier, doit être pris en compte dans les efforts pour la reconstruction et pour le développement du pays. En fait, le contact avec la population permet à tout observateur immergé de prendre conscience de l'influence de la culture traditionnelle dans la vie concrète des personnes et dans les processus de prise des décisions. On peut ainsi constater sur place que les chrétiens ont sans doute dès le commencement de l'évangélisation vécu dans une mentalité syncrétique, ce qui a pu aboutir à une sorte de double vie religieuse, la fidélité aux pratiques ancestrales étant vécue dans une clandestinité plus ou moins consciente. Cette sorte de double vie, souvent assumée sans trouble réel, se traduit, au fond, par la fréquentation simultanée des pratiques chrétiennes et des usages traditionnels[1], comme s'il n'y avait aucune contradiction entre la foi chrétienne et les croyances culturelles. Le syncrétisme est de fait ; il se situe dans l'impensé. Or, pour nombre de pasteurs et de théologiens autochtones formés en Angola autour des années conciliaires et après Vatican II, les études philosophiques et anthropologiques ont conduit à considérer les pratiques culturelles traditionnelles jadis vues comme l'expression de l'ignorance propre à *la*

[1] A titre d'exemple, les pratiques visées ont à voir avec l'initiation traditionnelle, le mariage traditionnel, la consultation d'un devin en cas de maladie, la prise au sérieux des mauvais rêves comme révélation des dangers imminents. Plus encore, la facilité d'incrimination qui entraîne l'exclusion tragique des supposés coupables du malheur – les sorciers - , qu'ils soient des enfants, des femmes ou des personnes âgées.

*mentalité primitive*[1], sous un jour nouveau, plus positif, dans l'optique d'une missiologie de l'inculturation. Du fait de son adhésion au christianisme le chrétien était élevé dans la détestation des pratiques culturelles stigmatisées comme païennes, voire inspirées par le diable. Beaucoup de pasteurs découvrent alors, au contact de la vie concrète et du travail pastoral, que les pratiques traditionnelles étaient en fait vécues dans le sentiment d'une normalité au sein des communautés chrétiennes.[2] Ce fut mon expérience.

Pour combattre cette incohérence, la stratégie des pasteurs consistait à expliquer l'excellence de l'Évangile et la bassesse des pratiques traditionnelles liées à la culture. Après quelques efforts je me suis rendu compte de que je m'étais investi dans un dialogue de sourds.

Quand mes supérieurs de la Congrégation du Saint-Esprit m'ont invité à reprendre les études pour travailler ensuite dans la formation des nouveaux candidats à la vie missionnaire, j'ai considéré cette sollicitation comme une opportunité pour étudier et approfondir le constat ci-dessus mentionné. En effet, j'ai vu que la culture était une clé pour comprendre les drames du tribalisme, de la xénophobie et de la corruption qui embarrassent les chemins de la paix et du développement de l'Angola en particulier et de l'Afrique en général. Ces pratiques, émanant de la culture traditionnelle et de la mentalité moderne, attentatoires à la reconnaissance de l'humanité en tout homme, je les condense dans une seule expression d'*exclusion culturelle ;* voire d'*exclusion, tout court.*

J'ai fait le premier pas dans mon mémoire de master, dont la recherche a visé à comprendre le salut en Jésus-Christ dans la culture traditionnelle bantu. Le salut en Jésus Christ est compris dans ce travail, non seulement comme réponse à l'exclusion, aux atteintes contre la dignité humaine si prônée et défendue par l'Évangile et par le monde de la démocratie, mais aussi comme une opportunité d'ouverture de la culture à

---

[1] L'expression *mentalités primitives* appartient à l'anthropologue et philosophe Lucien Lévy Bruhl (1857 -1939). Dans son livre *La mentalité primitive (1922),* il théorise que « les peuples des « sociétés inférieures » pensent selon des catégories et des principes différents des peuples modernes ». Il s'agit d'une pensée « prélogique », le contraire de « la pensée expérimentale développée en Occident ». Franz Boas (1858-1942) « rejette la distinction entre pensée primitive et pensée des civilisés ». Pour Boas, l'esprit humain présente « deux pôles : l'un rationnel et l'autre imaginatif, touts deux présents dans chaque société ». Les citations sont de l'article sur *mentalités* dans Jean François DORTIER (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines,* Editions Sciences Humaines, 2008, pp. 454-455.

[2] En Angola, j'ai travaillé dans deux paroisses : l'une – *S. Joao Baptista*- dans le Diocèse de Benguela, au centre ouest – de 2000 à 2003 - et l'autre - *S. Antonio do Mpinda* - dans le Diocèse de MBanza Kongo, au nord ouest – de 2003 à 2006.

l'amour chrétien, au dépassement de soi et à l'esprit critique.

Si dans le travail du master la culture bantu, dont la majorité des peuples de l'Angola fait partie, est étudiée dans sa généralité, sans acception des cas concrets actuels liés à l'Angola, la recherche en cours prend en compte cette ambition d'étudier la culture en restant attentif à l'aujourd'hui de l'après-guerre de ce pays[1] très influencé par la modernité.

Le mérite de cette recherche vient du fait de son intérêt pour la dignité humaine, pour la compréhension de la culture comme expression de l'ambivalence qui habite le cœur de l'homme et de la compréhension du salut en Jésus Christ comme un plus pour la culture et une possibilité pour être à la hauteur d'un monde globalisé par les techniques d'information et de communication, par l'économie, la politique et la transmission des savoirs. Laissons-nous interpeller par la problématique du sujet pour mieux en découvrir les contours.

## 2. La problématique, la thèse et la délimitation du sujet

Pour mieux trouver la direction et la délimitation de cette recherche, nous sommes parti d'une question fondamentale, à savoir : devant l'exclusion culturelle, quelle est la place de la dignité humaine dans la culture bantu de l'Angola actuel et quel est l'apport de l'évangélisation à cette question ? Celle-ci procède d'une requête de cohérence culturelle et chrétienne pour un vivre ensemble nécessaire pour l'avenir humain et pacifique de tous les Angolais.

Nous sommes ainsi conduit à deux recherches. D'une part la recherche, au niveau des sciences humaines, au sujet de la logique culturelle bantu, avec tous les paradoxes de la modernité, pour découvrir les stratégies culturelles qui favorisent l'exclusion des étrangers, des enfants et des personnes âgées accusées de sorcellerie, des adversaires politiques, enfin de toutes les personnes privées de droit à la vie. D'autre part, elle suppose une analyse historique de l'annonce du salut en Jésus-Christ en Angola. Ainsi, en toute logique se profile la question sotériologique au sujet du salut de tous. Nous posons donc l'inclusion comme paradigme sotériologique pour le discours sur le salut en Jésus-Christ. Nous verrons qu'il ne s'agit pas là d'une valeur morale ou sociétale extrinsèque au message évangélique auquel elle serait artificiellement appliquée, mais

[1] L'Angola a vécu 41 années de conflit armé contre le colonialisme portugais – de 1961 à 1975 -, et ensuite la guerre civile entre les mouvements de libération – de 1975 à 2002.

qu'elle procède de la dynamique même du Règne de Dieu annoncé par Jésus-Christ. Nous formulons en conséquence la thèse suivante : l'exclusion en Angola résulte de la logique culturelle et des manipulations des intérêts égoïstes ; le salut en Jésus-Christ doit alors se réaliser sur tous les modes de l'inclusion : politique, social, religieux, culturel. Au demeurant, la problématique de notre recherche vise l'analyse de l'exclusion dans la culture bantu de l'Angola et le dialogue avec le salut en Jésus Christ comme un chemin vers la conquête progressive de la dignité humaine pour tous dans ce pays.

Relativement à la délimitation du champ de recherche, nous avons choisi trois horizons : temporel, spatial et théorique. L'horizon temporel est fixé en priorité à une étape que nous privilégions. En effet, quoiqu'il y ait de fortes références au passé culturel et de l'évangélisation des Bantu de l'Angola, notre recherche priorise le moment actuel de l'après-guerre, c'est-à-dire, dès 2002[1]. Cet après-guerre est justement caractérisé par l'investissement colossal pour la reconstruction du pays, détruit et retardé par une guerre de quatre décennies[2].

En ce qui concerne l'espace, la recherche se limite aux Bantu de l'Angola. Certes, ceux-ci ont le même fond culturel que les Bantu en général auquel nous ferons quelques références, mais dès lors que l'Angola existe comme un pays, il y a, bien entendu, une construction continue de l'identité nationale des Angolais comme conséquence d'un parcours historique vécu. Même en se limitant aux Bantu de ce pays, force est d'admettre son étendue territoriale de 1 246 700 $Km^2$ et son immense mosaïque culturelle composée des groupes autochtones bantu et non bantu et d'autres qui relèvent du métissage très spécifique de la modernité.

Quant à l'horizon théorique, nous pouvons énoncer déjà quelques éléments, car cela concernerait plutôt la partie méthodologique. Cette recherche veut faire droit au dialogue entre les sciences humaines – en l'occurrence l'anthropologie, la sociologie et la philosophie – et la théologie. D'abord nous partageons la conviction selon laquelle les sciences humaines, en tant que production du savoir sur l'humain constituent un apport salutaire. Résultant de l'effort de l'homme pour se comprendre lui-même, elles fournissent autant un outillage qu'un horizon indispensable pour et à la théologie. Ainsi

[1] La marque historique de le fin de la guerre en Angola, est la mort au combat de Jonas SAVIMBI, le chef de l'UNITA – l'Union Nationale pour l'Indépendance Totale de l'Angola – en 2 février de 2002.
[2] Depuis le début de la guerre de la décolonisation en 1961, l'Angola n'a connu la fin des conflits armés qu'en 2002.

nous voulons mettre en relation dialogique les sciences humaines et la théologie pour ensemble repenser l'humain. Bien entendu pour une partie essentielle de ce qu'elle veut et peut, la théologie est en soi et comme telle une science humaine. Ce travail de croisement des deux axes pour penser l'humain constitue l'intérêt et détermine les enjeux de la thèse.

## 3. L'intérêt, les enjeux et les hypothèses

Scruter la culture bantu de l'Angola pour comprendre les mécanismes générateurs de l'exclusion et mettre en évidence une herméneutique du salut en Jésus Christ pour répondre aux défis culturels de l'Angola en développement constitue un engagement réflexif pertinent. Cet engagement consiste en particulier à faire droit à l'homme comme fin du développement, dans sa condition culturelle et croyante.

Il faut d'abord prendre en considération le risque qui guette le procès de développement de l'Angola. Ce procès, très visible par les investissements visant la création des conditions structurelles – la construction des routes, des villes, des structures de l'éducation, de la santé, etc. – a besoin d'être accompagné par un « ajustement culturel »[1] pour que les efforts du développement ne soient pas entravés par les maux inhérents à la culture angolaise. Or précisément, la question se pose très vite de savoir comment développer l'Angola sans prendre au sérieux les phénomènes de l'exclusion humaine, massifs et récurrents. Pour un développement consistant, un « ajustement culturel » qui exorcise les attitudes de la « jalousie, la soumission aveugle à l'irrationnel, la léthargie »[2], s'impose.

Il va sans dire qu'il faut étudier la culture bantu de l'Angola en profondeur pour en cerner les ambivalences. Sans taire les forces négatives qu'elle peut produire, elle renferme un actif de valeurs : les langues locales, la sacralité de la vie, la solidarité et la sauvegarde de l'environnement. En ce moment de crise de repères, la réflexion sur la culture peut inspirer et encourager l'invention de nouvelles attitudes de protection contre la banalisation et la marchandisation de la vie, de la malhonnêteté et de l'égoïsme. Une vigilance intellectuelle et interpellatrice peut donc aider à développer les

[1] Cf. Daniel Etounga MANGUELLE. *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Editions Nouvelles du Sud, 1993. Pour cet économiste, la cause principale de la misère de l'Afrique est de l'ordre culturel. Lui-même affirme : « La cause globale, la cause unique, celle qui est à l'origine de toutes les déviations, c'est la culture africaine » (p. 15). Ainsi, l'Afrique doit entreprendre un ajustement culturel sérieux, condition du salut, pour sortir de la spirale des défaites.
[2] Daniel Etounga MANGUELLE, op. cit., p. 125.

valeurs culturelles.

S'il existe un fond culturel commun et encore vivant, il faut considérer que cette culture est depuis cinq siècles interpellée par les valeurs de l'Évangile. Cette pénétration de la culture par la foi en Jésus Christ a-t-elle été bien reçue ? À considérer, par exemple, la célébration séparée du mariage chrétien et du mariage traditionnel ne doit-on pas poser la double question de savoir si cela ne cache pas des incompatibilités entre la culture et la foi ou si cela atteste, au contraire, d'une coexistence pacifique ou indifférente ? La formation des missionnaires qui a induit un incontestable déracinement de la culture contribue-t-elle à un dialogue fructueux entre la foi et la culture bantu? Notre recherche prend au sérieux cette sorte de confusion entre la culture et la foi en Jésus Christ pour en comprendre et en découvrir les implications.

L'annonce de l'Évangile ne se fait pas en dehors des conditionnements et des contextes historiques. La théologie du salut et l'histoire de l'implantation de l'Église illustrent ce conditionnement contextuel. Ainsi, repenser le salut en Jésus Christ dans le contexte de l'Angola en développement est un exercice de recherche de fidélité évangélique et de l'actualisation de l'annonce de l'Évangile aux exigences du moment. Dans cette recherche, l'herméneutique du salut vise donc l'interpellation créatrice de la culture par l'Évangile pour la fraternité au-delà des limites culturelles, comme dit Paulin Poucouta : « Pour vivre la fraternité, il faut désacraliser la terre comme paradigme de possession des biens, du pouvoir, de la culture et de la tradition »[1].

Enfin, l'intérêt et les enjeux de la thèse se synthétisent dans l'urgence de repenser le vivre ensemble par l'accueil renouvelé et cohérent de Jésus-Christ et de son Évangile pour un développement respectueux de l'humain dans le contexte actuel de l'Angola. En clair, cette thèse met en évidence le paradoxe de l'abondance, révélateur de la contradiction entre les ressources considérables de l'Angola et la pauvreté de la plupart de ses habitants.

À partir de la thèse ainsi formulée, trois hypothèses peuvent être avancées. La première saisit l'exclusion comme résultant de représentations culturelles de l'homme, sous le mode d'une dualité fondée sur la dialectique du bien et du mal. Ces représentations sont aussi la proie des manipulateurs motivés par des intentions politiques et individuelles égoïstes ou perverses. La deuxième hypothèse se réfère à

[1] Paulin POUCOUTA. *Second Synode africain. Colloque de Yaoundé (18-21 novembre 2008).* Dans revue Spiritus 2009, n° 194, p. 108.

l'insuffisance des références chrétiennes liées au témoignage et à la fidélité à Jésus-Christ et à son Évangile. Quant à la dernière hypothèse elle pointe l'inclusion comme solution pour dépasser l'exclusion. Cette solution est déjà présente dans la culture, quoique limitée, elle trouve sa solidité en Jésus-Christ, le Sauveur confessé comme « chemin, vérité et vie » (Jn 14,6)[1].

## 4. La méthode et les parties de la recherche

Pour cette recherche nous avons épousé une méthode dialogique qui engage les sciences humaines et la théologie, tout en suivant une démarche en trois parties.

Dans les sciences humaines[2] nous avons eu recours à l'anthropologie culturelle, à la sociologie et à la philosophie. Ce recours nous a aidé à construire une herméneutique de l'exclusion et de l'inclusion dans la culture bantu et dans le monde biblique. En ce qui concerne l'analyse du contexte actuel de l'Angola, nous avons utilisé la méthode qualitative moyennant les interviews et les analyses. Les interviews faites sur place des éducateurs, des autorités traditionnelles et des acteurs de l'évangélisation nous ont permis de faire l'analyse de l'exclusion dans le contexte actuel du pays. De même, pour comprendre l'engagement de l'Église nous avons analysé les discours des évêques et ceux Jean-Paul II et Benoît XVI, spécialement, lors de leurs visites en Angola.

Ainsi, dans le domaine de la théologie, la recherche ne se centre pas seulement sur les deux sources traditionnelles, les deux *loci theologici* à savoir les Écritures et la Tradition. Nous sommes en accord avec Stephen B. Bevans[3] quand il parle de *l'expérience humaine, du contexte* comme de la troisième source de la théologie, car aucun domaine de la vie humaine, aucune culture n'échappe à la présence de Dieu. Puisque cette recherche prend en compte l'homme dans son contexte culturel et de développement, elle touche à la théologie contextuelle, à propos de laquelle Bevans écrit encore : la contextualisation met en évidence le fait que la théologie doit interagir et dialoguer non seulement avec les valeurs de la culture traditionnelle, mais aussi avec le changement social, les nouvelles identités ethniques et les conflits en présence alors

[1] Nous citerons la Bible selon la TOB, édition intégrale, 10è édition, 2004.
[2] Pour des soucis méthodologiques en sciences humaines, nous avons fait une licence en anthropologie, dans la spécialité de langage, culture et développement, entre 2008 et 2009. Cette formation nous a permis de nous familiariser avec les méthodes scientifiques liées aux sciences humaines, notamment, l'anthropologie et la sociologie.
[3] Stephen B. BEVANS. *Models of Contextual Theologiy.* Orbis Books, Maryknoll, New York, U.S.A., 2002.

que le phénomène contemporain de la globalisation rencontre les différents peuples du monde[1]. »

La démarche en trois parties, nous l'avons apprise lors d'un séminaire. En effet, en janvier 2011, j'ai participé, à un séminaire méthodologique sur *l'inculturation et la responsabilité théologique en Afrique,* organisé par l'Institut Catholique de Paris. Effectivement, ce séminaire visait à aider les doctorants en recherche sur la théologie africaine à bien prendre au sérieux la question méthodologique. Pour les organisateurs du séminaire, René Tabard et Bède Ukwije, l'Église en Afrique a vécu trois phases : christianisation de l'Afrique, africanisation du christianisme et christianisation du christianisme africain. La première phase n'a pas pris en compte la culture africaine, mais la deuxième a, en revanche survalorisé les cultures sans les critiquer vraiment et la troisième, l'actuelle, critique les cultures et s'écarte d'une théologie morcelée. Pour placer les débats théologiques de l'inculturation au sein de la théologie fondamentale, ils proposent une démarche tripartite : *contextualisation, décontextualisation et recontextualisation*. Concrètement, prendre en compte le contexte socio-culturel, en considérant les apports des sciences humaines – *contextualisation* ; chercher les fondements, à partir d'autres sources, d'autres auteurs - *décontextualisation* ; soumettre le contexte aux nouveaux apports pour l'éclairer et proposer une nouvelle perspective – *recontextualisation*. Ces trois moments dialectiques organisent en trois parties notre travail.

Dans la première partie nous présentons le contexte de la question de l'exclusion et du salut en Angola. Il s'agit d'analyser la logique culturelle bantu traditionnelle et moderne. L'analyse se poursuit sur les discours de l'Église en Angola, par la recherche des thèmes qui traversent ces discours pour aboutir à la question de l'exclusion dans les discours.

La deuxième partie, celle de *décontextualisation*, nous conduit à l'analyse de la question de l'exclusion dans la Bible, en priorité le Nouveau Testament pour comprendre l'attitude de Jésus face à la question de l'exclusion dans sa culture. Pour la suite, en nous laissant conduire par Bernard Sesboüé,[2] nous cernons le principe d'*extra ecclesiam nulla salus* qui nous fournit une trame de compréhension historique de la question du salut selon la dialectique de l'exclusion et de l'inclusion. Après l'analyse de

[1] BEVANS, p. 27.
[2] Bernard SESBOÜÉ. *Hors de l'Eglise pas de salut : histoire d'une formule et problèmes d'interprétation.* Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

l'axiome de Cyprien de Carthage, un deuxième auteur est étudié. C'est Hans Urs von Balthasar dans sa perspective sotériologique de l'espérance pour tous[1].

Pour la troisième partie, nous reprenons les questions de l'analyse du contexte pour y répondre à la lumière des pistes trouvées dans la deuxième partie. Il s'agit d'approfondir la question de l'exclusion et de proposer l'inclusion comme paradigme du discours sotériologique devant le défi du vivre ensemble et de la dignité humaine en Angola.

# 5. Les trois pôles de la recherche

## 5.1. L'exclusion

Nous saisissons l'exclusion comme une notion clé pour exprimer le déni de la dignité humaine et du salut en Jésus-Christ offert à toute créature. Ce déni résulte de la logique culturelle, des structures sociopolitiques, des conceptions religieuses et des attitudes individuelles.

La culture, censée être un lieu d'humanisation, construit aussi des barrières qui freinent la reconnaissance de l'humanité en tout homme. En effet, par les liens du sang, les rites, les interdits, les alliances, la culture organise un cadre qui définit le droit à la vie et à la mort de l'homme. C'est ainsi que la culture se trouve mise devant le défi de reconnaissance de l'humanité de celui qui est hors des barrières des liens internes ou de celui qui viole les interdits ou ne pratique pas les rites, donc qui menace l'harmonie culturelle. Les réponses culturelles à ces situations vont de l'expulsion, des punitions, jusqu'au bannissement ou la mise à mort des indésirables. Cette stratégie est aussi à l'œuvre dans les structures sociopolitiques et religieuses.

L'individu participe aussi à la fabrication de l'exclusion contre soi-même ou contre l'autre. La mégalomanie, les addictions à la drogue, au sexe et le désir du pouvoir poussent chacun à considérer les autres comme des objets et moyens pour atteindre certains objectifs. Cependant, l'exclusion des autres signifie aussi l'exclusion de soi-même dans la mesure où l'on refuse de participer à la même condition humaine.

Selon les contextes, l'exclusion est un phénomène à géographie variable. Si en France, l'exclusion se réfère aux gens sans-emploi, ni logement, aux personnes

[1] Cf. Jan AMBUUM. « Salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez H-U von Balthasar », dans *Communio*, XVI, 1 – janvier-février 1991, pp. 54-70. Aussi H-U von BALTHASAR. « L'homme et la vie éternelle », dans *Communio*, XVI, 1 – janvier-février 1991, pp. 4-24.

dépendantes, aux immigrés et aux drogués, en Angola ce sont les discriminations ethniques, politiques et les disparités régionales, ainsi que l'immense majorité de pauvres face au contraste des richesses naturelles, les croyances à la sorcellerie et ses conséquences, qui sont en question. À cette étape de développement, parler de l'exclusion c'est plaider pour une société plus humaine, libre et plus solidaire.

L'exclusion comprise comme menace pour l'humanité, nous renvoie au refus de la condition humaine marquée par la finitude ou par la souffrance et par la mort. Autant dire que le désir de dépassement de la condition humaine pousse l'homme à de fausses solutions productrices de l'exclusion. Celle-ci exprime le gémissement de l'humanité prisonnière des conflits ethniques, de l'intolérance politique, du mépris des minorités, du racisme, de la haine de l'autre qui croit autrement.

Face à l'exclusion, le Dieu révélé en Jésus-Christ n'est pas insensible. Il agit comme libérateur, guérisseur, éducateur, sauveur, rédempteur, et, partant, comme celui qui inclut. De ce fait, l'exclusion devient un lieu que la théologie doit investiguer[1], lieu de la réflexion sur l'action de Dieu envers les exclus en quête d'une vie plus humaine, plus digne et ouverte à la victoire définitive sur les forces de la mort.

### 5.2. L'inclusion ou le salut en Jésus Christ

Le défi de l'exclusion invite à l'effort de la recherche des voies qui accordent la dignité humaine à tous les hommes. Ces voies nous les appelons *inclusion*. Elles existent déjà dans les cultures et dans les structures sociopolitiques, mais compte tenu des limites de la condition humaine, l'inclusion est toujours à rechercher.

L'histoire de l'humanité et même le présent nous présentent la propagation des attitudes et des actes horribles de l'exclusion : les guerres, les discriminations, l'oppression, les lynchages, les génocides…. En même temps l'esprit humain crée des mécanismes pour contrecarrer l'exclusion. Ces efforts bénéficient du concours des sciences humaines dans la mesure où elles mettent en évidence les causes de l'exclusion

[1] En Angola en particulier et en Afrique, en général de postindépendance, ce lieu théologique est pertinent comme dit Sidbe Semporé : « La conjoncture actuelle de nos pays constitue en elle-même un lieu théologique d'une formidable portée. Jamais continent n'a bouillonné d'autant de questions et d'interrogations simultanées sur l'homme, son semblable et son dissemblable ; sur le sens de la vie et la signification de l'histoire ; sur le poids des cultures et l'évolution des institutions sociopolitiques ; sur l'impact de l'invisible et le rôle des intermédiaires ; sur l'utilité des techniques et sur la nécessité de Dieu ; sur la santé et le bonheur, la misère et le pouvoir, la mort et l'outre-mort… Face à tous ces problèmes, les Églises sont invitées à rendre l'Évangile crédible aux yeux et au cœur de l'homme africain. » (S. SEMPORÉ, « Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium* 126 (1977), 11-24. Cité par Evangelista VILANOVA. *Histoire des théologies chrétiennes, XVIIIe-XXe siècle.* Paris, les Éditions du Cerf, Col. Initiations, Tome III, 1997, p. 1031)

et en même temps elles suggèrent les stratégies de l'inclusion. Ces stratégies visent entre autres la constitution d'un cadre légal, comme celui des droits de l'homme, et la proposition de l'ouverture des cultures pour plus d'enrichissement, prônant la considération des différences comme richesse. Dans cette perspective, aucune culture n'a le monopole de l'humanité. C'est dans le respect et l'accueil critique des apports de chaque culture qu'on peut avancer vers un monde plus humain, donc plus solidaire et respectueux des différences.

Dans la perspective religieuse, le Dieu révélé en Jésus-Christ s'engage contre l'exclusion, à côté de l'homme. Il est le Créateur qui appelle à *la vie et la vie en abondance* (Jn 10,10), bien entendu, à la vie éternelle. En Jésus, Dieu se déclare proche de l'homme et en faveur de l'existence. Mais l'histoire nous montre que la foi en ce Dieu est vécue sous le signe de l'infidélité de la part des croyants, d'où les horreurs de guerres de religions, les croisades, la connivence avec le système colonial de refus de la reconnaissance de l'humanité des autochtones et les autres contre-témoignages des chrétiens qui alourdissent le bilan du péché de l'Église. Ces infidélités nous invitent à la recherche des références chrétiennes dans la Bible et dans la réflexion théologique pour rendre évidente et pertinente la proposition de l'inclusion en Jésus-Christ. Dans le cadre de cette recherche nous privilégions d'une part l'analyse de l'attitude de Jésus vis-à-vis de la culture de son temps telle qu'elle apparaît dans les témoignages néotestamentaires, et, de l'autre, l'analyse historique et théologique de l'attitude de l'Église sur le principe du salut de Dieu destiné à tous les hommes.

Ainsi, la recherche sur l'inclusion devient un projet à poursuivre pour évaluer la manière dont l'évangélisation est accueillie et s'inculture. Celle-ci constitue un instrument critique visant l'enrichissement des cultures, tout en devant contribuer à leur dépassement au nom de la sauvegarde de l'humain. Plus encore, cette proposition invite à la responsabilité envers toute la création comme prise au sérieux de la mission que l'homme a reçu de Dieu, d'être l'intendant du monde créée.

L'Angola en reconstruction est un défi pour les chrétiens. Ils doivent rendre compte de leur foi à partir des actes concrets du dépassement de l'enfermement culturel et des manipulations politiques. Ces actes expriment l'inclusion en Jésus-Christ comme paradigme sotériologique du temps de la reconstruction.

### 5.3. Les Bantu de l'Angola: origines et localisation

L'Angola est habité en majorité par le groupe linguistique bantu dont les origines

divergent selon les auteurs. Certes, s'agissant d'un groupe humain sans une tradition écrite, les origines sont difficiles à découvrir, mais il est possible de les localiser dans le continent africain. Les données de la recherche nous permettent de faire l'explication de l'origine du mot **bantu**, sa localisation géographique, ses traits communs et le lieu que ce groupe humain occupe dans le contexte de l'Afrique subsaharienne.

Selon Raul Ruiz de Asùa ALTUNA[1], les premières références aux Bantu datent de 953 et elles sont attribuées à Mas'Udi dans ses descriptions de *Golden Meadows.* Cet auteur dit que les *Zindj* (nom par lequel les arabes nommaient les Bantu) ont commencé à occuper la côte Est de l'Afrique, entre le Nil Supérieur et l'océan Indien. Par ailleurs, Cosmas Indicopleustes, moine égyptien, en 547, se réfère à l'existence des relations entre les Bantu et les autres peuples, dans la côte de Zanzibar, le long de l'océan Indien, alors appelé la mer des Zindj.

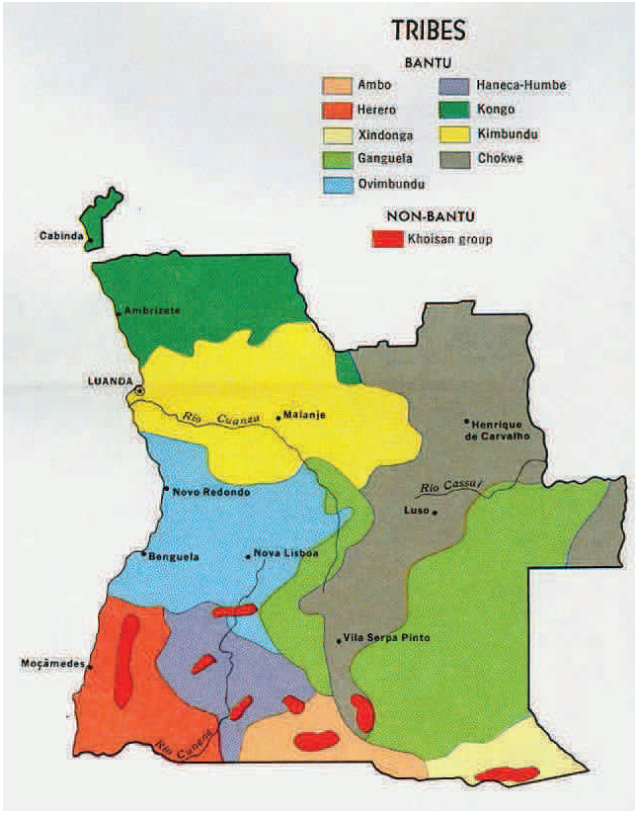


Figure 1 : Aires linguistiques de l'Angola

Sources : http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/Angola_tribes_1970.jpg (Consulté le 04.06.09).

Au début de son utilisation dans les milieux des linguistes, le mot *bantu* avait « une valeur péjorative évidente. Forgé au milieu du XIX$^{ème}$ siècle par un philologue allemand, Wilhelm Bleek, pour caractériser une grande famille linguistique, il avait dérivé très rapidement vers une signification raciale, vers une des variantes du vocabulaire appliqué aux *« nègres »* dans les classifications anthropologiques. »[2]

L'usage massif et positif du terme *bantu* a été influencé par Placide Tempels dans

[1] Cfr Pe. Raul Ruiz de Asùa ALTUNA. *Cultura tradicional Bantu,* Portugal : Ediçoes Paulinas, 2006, p. 23.

[2] Jean-Pierre CHRETIEN. « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burudi ». Dans Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOLOKO (éd.) *Au cœur de l'ethnie* : *Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique,* Paris : La Découverte/Poche, 1999, p. 139.

son livre *Philosophie Bantou*, publié en 1945. Dans cet ouvrage, Tempels affirme l'existence d'une ontologie bantu, « contre la théorie de la *tabula rasa* et l'idéologie de la différence alors dominantes, véhiculées par des penseurs comme le premier Lévy-Bruhl – *celui d'avant Les Carnets* – à l'égard de ce que l'on a appelé les *peuples sauvages »*[1].

Les Bantu, en général, sont originaires du sud-est saharien ou du lac Tchad. Il y a 2000 ou 2500 ans, ils ont commencé à migrer vers le sud du continent et au XVII[e] siècle ils sont arrivés en Afrique du Sud. Maintenant, ils sont un tiers de la population africaine et selon leur groupe linguistique (presque 200 langues), ils se trouvent au Kenya, en Tanzanie, au Rwanda, au Burundi, en Centrafrique, en Zambie, au Mozambique, au Zimbabwe, en Afrique du Sud, en Namibie, en Angola, au Congo Démocratique, au Gabon, au Cameroun, au Congo Brazzaville, au Malawi, au Botswana, au Lesotho. Outre leur ressemblance linguistique, les Bantu conservent un fond culturel commun de croyances, rites, et coutumes. En effet, c'est à partir de ce fond culturel commun que Anta Diop plaidait pour l'union culturelle africaine :

> La notion de la « culture » et de « l'unité culturelle » en Ch. A. Diop nous aide à comprendre la notion qu'il a de l'histoire. La culture ne se réduit pas aux expériences particulières des régions africaines (la civilisation Ashanti + la civilisation Congo + la civilisation Pende + la civilisation égypto-nubienne), mais à la manifestation originale et globale des cultures régionales. Selon Nations Nègres et Culture, la culture doit être comprise comme une manifestation spirituelle et globale de la communauté noire en tous les aspects : toutes les expériences (étatiques, artistiques, linguistiques, économiques, philosophiques…) accumulées par les Noirs Africains, à travers tous les temps, dès les premiers balbutiements en Égypte protohistorique.[2]

Effectivement, l'unité culturelle de l'Afrique subsaharienne se fonde sur ses origines communes de la vallée du Nil, point de départ des migrations noires, sur sa religion traditionnelle, la conception spiritualiste du monde et de la vie, sur l'humanisme qui a fécondé ses institutions sociopolitiques, sur son passé colonial commun marqué par la traite négrière. C'est cette unité culturelle qui a consolidé la « communauté de souffrance » favorisant ainsi la conscience commune de devoir faire face aux multiples contraintes (colonialisme, pauvreté, corruption, querelles ethniques)

---

[1] Grégoire BIYOGO. *Histoire de la philosophie africaine : Livre III – Les courants de pensée et les livres de synthèse.* Paris : L'Harmattan, 2006, p. 17.

[2] Théophile OBENGA, *Méthodes et conception historiques de Cheik Anta Diop.* Paris : Présence africaine, 74 (1970), pp. 9,11-12, cité par Pe. Raul Ruiz de Asùa ALTUNA. *Cultura tradicional Bantu,* Portugal: Ediçoes Paulinas, 2006, p. 29.

qui retardent le développement de l'Afrique en général et de l'Angola en particulier.

Comme la carte ci-dessus indique, l'Angola a neuf groupes linguistiques possédant un fonds culturel traditionnel unique, dans une diversité de langues porteuses des traits culturels spécifiques et de styles de vie. Dans les villes, les différences culturelles traditionnelles sont en recul considérable à cause de la modernité, du métissage des peuples et de la prédominance de la langue portugaise, adoptée comme langue nationale.

La mosaïque culturelle de l'Angola est riche et vaste. Compte tenu de son étendue, en ce qui concerne la culture traditionnelle, notre but n'est pas de viser les particularités de chaque groupe ethnique, mais de nous centrer sur les manifestations actuelles de la culture. Quant à la culture actuelle, le pays construit son identité comme nation unique et cela nous donne la possibilité de faire des considérations générales.

# PREMIÈRE PARTIE: L'EXCLUSION DANS LE CONTEXTE CULTUREL ET DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'ANGOLA

En cohérence avec la démarche méthodologique de notre recherche qui passe par trois étapes, à savoir, la contextualisation, la décontextualisation et la décontextualisation, nous étudions, dans cette première partie, le contexte de la question de l'exclusion et du salut en Angola. Il s'agit d'analyser la logique culturelle bantu traditionnelle et moderne. L'analyse se poursuivra ensuite sur les discours de l'Église en Angola, par la recherche des thèmes qui traversent ces discours pour aboutir à la question de l'exclusion dans les discours.

# CHAPITRE I : L'EXCLUSION DANS LA CULTURE BANTU

La culture bantu en Angola résulte du brassage qui se traduit de manière différenciée, mais continue, selon trois périodes historiques, à savoir : les périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale. Ces trois périodes ont été marquées par deux types de cultures : l'une traditionnelle et l'autre moderne. La période précoloniale est celle où a évolué la culture bantu. Le temps colonial, celui des relations avec l'Occident, notamment par l'intermédiaire des portugais, à partir du XV$^{è}$ siècle, amorce la rencontre de la couche culturelle traditionnelle avec la moderne. Cette couche moderne se décline en trois étapes successives : la colonisation, l'indépendance et la postindépendance.

Dans ce chapitre, nous aborderons l'exclusion culturelle bantu en quatre étapes. Après quelques repères sur la notion de culture, nous dégagerons la logique interne de la couche traditionnelle de la culture bantu. Ensuite nous nous attarderons sur la rencontre entre la modernité et les traditions bantu.

Ce voyage dans les strates temporelles, où des couches culturelles se croisent, donnera lieu, lors de la quatrième étape, à l'analyse de l'exclusion dans la culture bantu et de ses figures. Cette analyse sera suivie d'une réflexion sur le salut dans la culture bantu.

# I. LA CULTURE ET SA GRILLE DE LECTURE

## 1. La culture

Avant d'aborder ce que nous pouvons désigner comme la logique interne de la culture bantu, quelques repères sur la notion de culture s'imposent pour mieux tracer le champ de cette réflexion. La culture, en effet, a des définitions multiples, lesquelles dépendent de l'angle envisagé. En accord avec Hervé Carrier (1987), nous signalons deux acceptions de la culture. Il s'agit de la culture comme savoir et de la culture comme style de vie. Cette définition, ouverte, correspond bien à ce que nous voulons saisir comme objet et lieu d'étude :

> Retenons que le mot culture comporte une double acception : l'une plus ancienne, classique ou humaniste, qu'on applique aux « personnes de culture » , et l'autre plus moderne, anthropologique, qu'on utilise pour désigner la psychologie collective et les styles de vie typiques d'un groupe humain[1].

Le focus de notre recherche nous fait opter pour l'acception anthropologique de la culture. Tylor est l'un des premiers auteurs à se montrer sensible à une définition de la culture au sens anthropologique. Dès 1871, il définit la culture comme un « ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société.»[2] Ainsi, la culture est inhérente à l'homme et se donne comme une construction qui met le groupe ou la communauté à distance de la nature. Géza Roheim voit aussi la culture comme « tout ce qui dans l'humanité, se situe au-dessus du niveau animal. »[3] Puisque l'homme ne naît pas culturellement programmé, une des caractéristiques de la culture est sa transmissibilité par l'éducation. C'est à celle-ci que se réfèrent les coutumes, la tradition culturelle et l'héritage culturel.

Il nous faut d'emblée reconnaître ici que l'emploi singulier du terme culture doit être critiqué ; il relève de la facilité de langage. En effet, dans l'histoire de l'humanité, la culture se manifeste comme une diversité des cultures. En effet, chaque groupe humain s'identifie comme une unité culturelle, mais non sans relation avec les autres cultures. Ce sont les écarts qui justifient la pluralité des cultures, comme l'affirme Lévi-

---

[1] Hervé CARRIER. Evangiles et cultures : de Léon XIII à Jean Paul II. Médiaspaul, Paris, 1987, p. 20.
[2] M. IZARD. « Culture ». Dans Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.). Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, « 3è édition, PUF, 2007, p. 190.
[3] Géza ROHEIM. . Origine et fonction de la culture, Traduit de l'Anglais par Roger DADOUN, éditions Gallimard, 1972, p. 7.

Strauss : « Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs.»[1] Les cultures sont donc semblables et différentes les unes des autres. Les ressemblances et les différences entre les cultures sont à la base des influences résultant des transformations entre les cultures. Autrement dit, les cultures interagissent provocant des transformations par l'assimilation des nouveaux éléments ou l'abandon des éléments nuisibles ou sans pertinence.

Une des contributions importantes de l'anthropologie moderne en la matière est la dignité des cultures, car elle annule ainsi la conception des cultures supérieures et des cultures inférieures. Cette dignité se fonde sur les valeurs présentes de chaque culture. C'est ainsi que

> l'anthropologie entend créditer toutes les cultures, passées ou présentes, « primitives » ou économiquement « avancées », de la même dignité, précisément en se reconnaissant « incapable de porter un jugement d'ordre intellectuel ou moral sur les valeurs respectives de tel ou tel système de croyances ou telle forme d'organisation sociale, les critères de moralité étant pour elle, par hypothèse, toujours fonction de la société particulière où ils ont été énoncés » (Lévi-Strauss, 1983) .[2]

Vatican II a également donné son point de vue en ce qui concerne les cultures. En effet, le Concile a défini la culture comme « tout ce par quoi l'homme affirme et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps, transforme l'univers, humanise la vie sociale, conserve les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme.»[3] De cette définition on peut déduire que toute société est à la fois sujet et objet de culture ; il n'existe pas une société sans culture et aucune culture ne se donne autrement que dans la pluralité des cultures.

Ces différentes considérations nous sont utiles pour notre étude de la culture bantu dans ses pendants traditionnel et moderne. Cette étude est nécessaire pour comprendre comment la culture bantu peut accéder en toute conscience au salut en Jésus Christ, car il est difficile de sauver ce qu'on ne connaît pas et ce qu'on n'aime pas. L'étude de la culture bantu est loin d'être un simple retour au passé. La culture évolue, elle est en mutation constante, mais, compte tenu de sa transmissibilité, il y a quelques éléments de fond qui sont quasi-permanents. Ce sont ces éléments – notion de la personne, de la famille, de la vie, du culte des ancêtres, de la causalité – dont l'influence guide les

[1] Idem, p. 191.
[2] Idem, p. 192.
[3] GS, 53.1.

mentalités que nous voulons comprendre et mettre en rapport avec le salut en Jésus Christ pour que le *muntu* ait la vie en abondance, sans exclusions et sans mépriser la dignité humaine. En plus, ce retour à l'essentiel de la culture est pertinent en notre temps où l'omniprésence de la diversité trompe et fait perdre l'identité. Celle-ci est culturellement construite. Elle doit permettre à chacun d'avoir une identité qui lui admette de s'individualiser au sein du collectif auquel il appartient, tout en lui donnant les marqueurs qui le situent dans le monde qui l'entoure.

Les bantu font partie de plusieurs groupes humains et, en conséquence, de plusieurs sous-cultures. Dans ce travail, réside le défi de prendre ce qui est commun et essentiel entre les différents groupes bantu.

## 2. Grille de lecture de la logique interne de la culture

La culture, comme organisme vivant, est un ensemble structuré, en interrelation constante. La notion de l'ensemble, de l'interrelation, de l'organisme introduit la notion de la logique culturelle ou de la culture comme un système structuré. Cette notion est importante dans l'ensemble de ce travail. Définissons d'abord le système pour démontrer ensuite son utilité dans la perspective qui nous intéresse.

Le terme *système* s'entend ici en deux sens : d'abord comme *un ensemble organique réel* – on parle ainsi d'un système fluvial, digestif, solaire ; ensuite comme *un ensemble organique imaginé* – dans le sens d'un modèle, « c'est-à-dire d'un instrument d'étude, d'une réalité conçue de façon systémique ».[1] Les deux sens – réel et imaginé - ont en commun le fait d'être un ensemble organisé. C'est dans le sens d'instrument d'étude que Durant définit le système :

> Un moyen de la connaissance scientifique qui consiste non pas à décrire les phénomènes en dissociant les parties, mais à les comprendre par l'identification du réseau des relations et des contraintes qui associent leurs composantes et à les expliquer en les insérant dans un environnement dont dépend leur genèse, leur stabilité, leur déclin. [2]

Pour étudier une culture, la notion de système se donne comme un outil opératoire, comme « un moyen de connaissance scientifique » et comme moyen d'existence de la culture, car celle-ci est un ensemble organisé.

---

[1] Olivier GODARD et J-M LEGAY. « Entre disciplines et réalité, l'artifice des systèmes ». Dans M. JOLLIVET (éd.) *Science de la nature, science de la société. Les passeurs des frontières.* Paris, Editions du CNRS, 1992, p. 244.
[2] Cité par Olivier GODARD et J-M LEGAY. Op. c., p. 255.

> La culture est « système ». Elle noue en un tout organique une multiplicité et une diversité de contenus. Elle les intègre dynamiquement en une synthèse totalisatrice et cohérente. La totalité « contenante » devient ainsi plus significative que les contenus eux-mêmes. L'ensemble devient plus que la somme des composants. Entre les éléments culturels s'instaure une relation. Ces éléments s'articulent différentiellement. Comme le langage. Chaque culture articule ainsi de façon originale des signes et des significations.[1]

Considérer la culture comme un système nous aide à faire une étude rationnelle, voire logique, de celle-ci tout en évitant les rationalisations qui attribuent les problèmes culturels – les conflits ethniques, les interdits, la magie, l'organisation des villages – à l'ignorance, à la routine, au poids des traditions. Il y a donc une logique interne à la culture. Pour l'étude du système culturel bantu nous suivrons les « éléments que l'anthropologie sociale estime importants dans la constitution d'un système » culturel :[2] valeur centrale, son symbolisme, implications structurelles, stratégie et légitimation.

La valeur centrale se réfère au fondement sur lequel s'organisent les valeurs de la culture. Nous verrons que pour les Bantu cette valeur correspond à la vie. Par ailleurs, la valeur centrale se concrétise dans un symbolisme qui lui donne corps. C'est la famille pour les bantu où la vie fait corps. Les implications structurelles, quant à elles, traduisent le mécanisme de l'incorporation au sein de l'ordre des valeurs pour chaque membre de la culture. La stratégie révèle le système de défense de l'édifice culturel soutenu par la valeur centrale. Pour que le système soit valide, il lui faut une autorité qui lui accorde la légitimité. Nous prenons ces éléments pour constituer une grille d'analyse de la culture bantu traditionnelle. Cette grille, appliquée à la culture bantu, nous l'organisons de la manière suivante :

| SYSTÈME CULTUREL BANTU | |
|---|---|
| Valeur centrale | La vie comme participation |
| Symbolisée dans | le système de parenté (famille) |
| Implications structurelles | Initiation à la vie communautaire |
| Stratégie | Défensive (la magie) |
| Légitimation | L'autorité des ancêtres |

[1] Système culturel dans: http://www.meta-noia.org/META-NOIA/III/A/13.HTM (Consulté le 10 janvier 2008).
[2] Camille FOCANT. *La loi dans l'un et l'autre Testament,* Paris : Cerf, Col. Lectio Divine, 1996, p. 196.

C'est avec cette grille que nous analyserons la culture bantu afin d'en découvrir la logique interne.

# II. LOGIQUE INTERNE DE LA CULTURE BANTU TRADITIONNELLE

Douglas, dans son œuvre *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, explique comment les sociétés classifient et organisent leur monde. Le processus d'organisation d'un système socioculturel est appelé *pureté*, contrastant avec la *pollution* qui est la violation du système de classification, de ses lignes et de ses frontières. En effet, dans le cadre conceptuel qu'élabore Douglas, le terme *pureté* désigne le principe général par lequel les peuples structurent leur monde culturel à partir de l'ordre et de la classification. L'étude de la pureté est donc l'étude des structures internes ou symboliques d'une culture. L'étude de la culture bantu dans ce chapitre s'appuie donc sur la méthode de cet anthropologue britannique. En effet, notre grille de lecture de la logique interne ou du système culturel bantu s'appuie sur le sens que Douglas donne au terme *pureté.* Dans cette perspective, la logique interne de la culture bantu repose sur la *pureté* à partir de laquelle le *muntu* organise son monde symbolique.

En cohérence avec la grille de lecture, nous partirons de la valeur centrale du système culturel bantu, la vie comme participation, comme fondement qui organise le système de pureté bantu. Ensuite, nous aborderons le système de parenté pour comprendre comment la valeur centrale se traduit dans la vie concrète de la culture bantu. Nous poursuivrons en abordant brièvement l'initiation comme processus d'intégration des membres à la logique et à la vie culturelle. Enfin, nous ferons référence aux techniques de la défense du système culturel, la magie, et finalement nous analyserons la place des ancêtres dans la culture bantu, ceux-ci représentant une autorité auxquels tous les membres se soumettent. Cette étude détaillée de la logique interne culturelle bantu va nous permettre de mieux faire l'analyse de l'exclusion dans la culture en question et de comprendre son sens interne du salut.

## 1. La participation vitale

La valeur centrale de la culture bantu est la communauté de vie, la participation vitale. En effet la compréhension de la participation explique le comportement individuel et social bantu. Nous allons voir en quoi consiste cette participation vitale à

partir des études de Placide Tempels et de Raul Altuna.

Le muntu sait que la vie vient d'un principe de plénitude de vie communément appelé *Nzambi*, c'est-à-dire, divinité, pour les bakongo. *Nzambi* a imprégné toute la création d'un principe vital. La vie « est l'énergie, la force, le dynamisme incessant, qui imprègne tout l'univers. Elle apparaît comme une mystérieuse mystique, mais réelle et tangible dans ses concrétisations et actions continues. Tout l'univers palpite parce qu'il est dynamique, actif, vivant, puissant.[1] » Certes, tous les êtres participent du même principe vital, mais à des degrés différents. L'univers apparaît dès lors comme une toile d'araignée tissée par le courant vital. Cette conception vitaliste ne laisse pas place au vide : tout espace est occupé par des forces visibles et invisibles et les êtres sont comme des vases communicants. Au-delà de la réalité visible existe une autre réalité invisible.

1.1. Hiérarchie des êtres

Si les êtres participent du même courant de vie, cette participation est hiérarchisée, selon l'intensité d'énergie vitale. Placide Tempels, le premier à étudier la valeur centrale de la culture bantu en termes de force vitale, comprend la hiérarchie des êtres comme une pyramide. « Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et créateur, […] la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la substance et l'accroissement aux autres forces.»[2] Après Dieu viennent les archipatriarches, les fondateurs des clans qui ont reçu de Dieu la force vitale et l'ont transmise à leur descendance. Ces premiers pères ont le statut d'êtres spirituels et sont tout proches de Dieu.

Les défunts de la tribu suivent les archipatriarches, suivant l'ordre de degré de primogéniture. De même, les vivants reçoivent la force vitale selon l'ordre de naissance ou de primogéniture. « L'aîné d'un groupement ou d'un clan est, pour les bantu, de par la loi divine, le chaînon de renforcement reliant les ancêtres à leur descendance. »[3] Ainsi, les aînés ont en tout la primauté.

Après les forces humaines viennent les forces animales, les forces végétales et les forces minérales. La force vitale hiérarchisée détermine l'ordre des humains. « Celui qui est le chef dans l'ordre des humains « montre » son rang supérieur par l'emploi d'une peau d'animal royal. Le respect de ce rang de vie, le souci de ne pas se placer plus haut qu'on est ou de se tenir à sa place, la nécessité de ne pas se poser en égal vis-à-vis des

[1] Raul Ruiz de Asùa ALTUNA, Op. cit., p. 49.
[2] Placide TEMPELS. *La philosophie bantoue.* Paris : Editions africaines, 1949, p. 42.
[3] TEMPELS, p. 43.

forces relativement supérieures, tout cela pourrait fournir la clé du problème tant disputé du « tabou » et du « totem »[1]. »

### 1.2. Le dynamisme vital

En raison de la participation vitale, il y a une interaction et une interdépendance entre tous les êtres. En fait, ce dynamisme interactif est mystérieux et s'exprime de façon suivante : « Toute force supérieure peut influer sur une autre force inférieure. Puisque tous les êtres sont liés, toute la création se meut dans un système de relations actives. Les êtres influent les uns sur les autres selon leur modalité propre et selon leur degré d'énergie.[2] » L'interaction rend impossible l'isolement des êtres créés et chaque être est exposé à la diminution ou à l'augmentation de sa force vitale par l'action des autres. La magie et la religion ont comme fonction de contrôler ou de dévier l'interaction. Le culte des ancêtres s'explique évidemment par cette influence réciproque. Par le culte, les vivants valorisent les ancêtres alors que ceux-ci procurent dans le même mouvement des bénéfices aux vivants. En conséquence de ce dynamisme, il n'existe pas de moments profanes, ni de hasard, ni de solitude ; tout s'explique par l'unique courant vital agissant de manière imperceptible pour créer l'équilibre, d'une part, par le biais des forces du bien, d'autre part, par l'action des forces du mal. C'est le guérisseur qui maîtrise les forces du bien et écarte celles du mal. Le sorcier en revanche est au service des forces du mal.

Les êtres sont donc soumis à l'augmentation ou à la diminution de l'énergie vitale. Les biens que chacun possède et les bénédictions (harmonie avec les ancêtres et les vivants) augmentent la force vitale. En revanche, l'action du sorcier, réputée apporter la maladie et la pauvreté, amoindrit l'énergie vitale.

### 1.3. Exigences de la participation vitale

Dans la vie concrète, la participation vitale se traduit par quelques exigences : la fécondité, la syntonie avec la vie, la maîtrise de la parole, le surréalisme et le symbolisme.

La fécondité répond à la nécessité de vivre sans fin. En effet, la force vitale reçue est destinée à être transmise aux nouvelles générations, aux enfants engendrés. En transmettant la vie, le muntu accomplit non seulement un devoir sacré, mais il se donne

[1] TEMPELS, ibid.
[2] Raul Ruiz de Asùa ALTUNA, p. 65.

la possibilité de s'immortaliser. Le muntu revit dans ses fils. En conséquence, le renoncement à la procréation est une rupture du courant vital et un crime contre les ancêtres qui veulent continuer à vivre dans la descendance. Ainsi la fécondité justifie la valeur attribuée à la femme, en tant que mère, aux fils et à la sexualité.

La participation vitale syntonise le muntu avec la vie, avec la nature. Cette syntonie se conçoit comme « le raisonnement et le comportement affectifs, dérivés de la conscience claire à la participation vitale »[1]. En outre, cette syntonie s'exprime par l'union mystique avec la nature devant laquelle le muntu exprime la joie, danse et chante avec docilité. « La danse n'est pas en principe un pur divertissement, elle assure l'équilibre et l'union des hommes avec leurs semblables dans l'aventure cosmique. »[2]

La culture bantu est orale. La parole se cultive, se sacralise et se transforme en puissance. Comme les êtres, la parole a une hiérarchie. D'abord, la parole des ancêtres et ensuite celle des vivants. Les guérisseurs, les devins et les sorciers manipulent les forces de la nature par la puissance de la parole. La bénédiction et la malédiction sont transportées par la parole. Paul de Meester confirme que « le moyen par lequel le muntu communie aux autres est *la Parole.* Celle-ci est par excellence expression de l'être-Force, c'est elle qui déclenche les puissances vitales, actualise leur force cachée et maintient leur cohésion[3]. » Une vision du monde animée par l'énergie vitale conduit le muntu à un surréalisme. Celui-ci est mystique et métaphysique. En effet, les objets dans cette vision surnaturelle ne signifient pas ce qu'ils présentent, mais ce qu'ils suggèrent et créent. Enfin, le surnaturel renvoie au symbolisme comme moyen d'entrer en communion avec l'invisible, la force de la parole et de l'image engendrant le symbolisme bantu. La nature, les mondes végétal et animal, sont une source du symbolisme : le soleil symbolise le roi, la lune est associée à la fécondité, à l'abondance de la pluie ; l'eau purifie, guérit, féconde la nature ; le lion renvoie à la force ; l'éléphant à la royauté ; la tortue à la sagesse et à la vie longue. Puisque tout être est soumis à l'interaction vitale, le muntu vit dans un monde peuplé de symboles.

## 2. Le système de parenté

Si la participation vitale est la valeur qui inspire toutes les autres valeurs dans la culture bantu, le système de parenté représente la manière concrète de vivre la

[1] ALTUNA, p. 79.
[2] Paul de MEESTER. *Où va l'Eglise d'Afrique ?* Paris : les éditions du Cerf, 1980, p. 80.
[3] Idem, p. 79.

communauté de vie. Le système de parenté est « un réseau de relations sociales »[1] qui détermine le statut de la personne dans la culture, son appartenance à un lignage, ses devoirs et droits, règle les mariages et la transmission de l'héritage.

Deux systèmes de parenté caractérisent les bantu : le système matrilinéaire et le système patrilinéaire. Le premier est le plus dominant, mais les deux systèmes coexistent.

### 2.1. Système matrilinéaire

Dans ce système, la généalogie se construit autour de la ligne maternelle, les fils héritent de leur oncle maternel et le mariage exogame est de règle. La filiation matrilinéaire et l'exogamie, dans la culture bantu, prévalent sur la filiation patrilinéaire et l'endogamie. Ce système qui prévaut utilise le vocabulaire de parenté classificatoire et non égocentrique.

Cela signifie que partout on y appelle « père » non seulement le père, mais tous les frères du père et tous les hommes de la parenté paternelle du père tandis qu'on y appelle « mère » non seulement la mère, mais toutes les parentes en ligne maternelle de la mère, ses sœurs et cousines. On appelle donc « mon frère » ou « ma sœur » tous les enfants de ces nombreux « papas » et de ces nombreuses « mamans ».[2] Voyons donc comment le mariage est conçu, quelles sont les règles de partage d'héritage et quelle est la condition de la femme.

#### 2.1.1. Le mariage

La pratique du mariage est exogame. En fait, le garçon ne doit pas toucher, sans risque, toutes les femmes du village ou du groupe de tantes où il a été élevé. Il doit ainsi prendre sa femme dans un autre village, un autre groupe de tantes. Il en résulte que le garçon est en solidarité avec les frères et les cousins de sa femme et avec les maris de ses sœurs. C'est en raison de cette solidarité que Germaine Tillion appelle ce type de société la *république des beaux-frères.*

Le père et toute la branche paternelle élèvent les enfants du mariage, mais si le père meurt les enfants doivent aller chez leur oncle maternel. En cas de conflit entre la tribu de son père et celle de sa mère, l'enfant joue une fonction « lénifiante ». « Parce

---

[1] Henrique ABRANCHES. *Sobre os basolongo.* Belgique : édition FINA Petroleos de Angola, 1991, p. 97.
[2] Germaine TILLION. *Il était une fois l'ethnographie.* Paris : Le Seuil, 2000, p. 268.

que, en cas de guerre, il faisait la navette entre les deux groupes de combattants pour rétablir la paix : il était diplomate de naissance. »[1]

Si le grand crime dans le système patrilinéaire est l'adultère, pour la république des beaux-frères le grand crime est l'inceste qui est évité par la peur des punitions des ancêtres, des chefs de la tribu, et ce d'autant plus que l'enfant de ce crime peut être tué. L'on peut affirmer que c'est la nécessité de l'alliance qui a imposé la prohibition de l'inceste.

Enfin dans cette société matrilinéaire et exogame la résidence est patrilocale, mais l'héritage est reçu en ligne maternelle.

### 2.1.2. L'héritage

Les fils du couple marié sont élevés par leur père et la branche paternelle mais ils ne reçoivent rien de ceux-ci comme héritage. Quand le père meurt, les fils rentrent chez leur oncle maternel et les biens du père sont hérités par les fils de sa sœur, c'est-à-dire, les cousins croisés de ses enfants.

Les filles reçoivent comme héritage les biens donnés par leur père au moment du mariage ; ces biens, elles peuvent les donner, à leur tour, à leurs frères ou à leurs enfants.

### 2.1.3. La condition de la femme

La condition de la femme apparaît somme toute avantageuse. Elle est à l'origine cause de l'alliance entre les tribus. Dans le campement de son mari, l'épouse trône, telle une invitée de marque, entourée de considérations et d'honneurs. Comme les souveraines modernes, elle ne gouverne pas mais elle règne : elle ne détient pas le pouvoir, mais elle donne accès aux honneurs, facilite les alliances et contribue à renforcer la considération sociale – tout ce qui permet d'accéder au pouvoir. [2] Pour le premier mariage, la femme n'est pas libre de choisir son époux. En revanche en cas de mort du mari ou de divorce, elle peut choisir un autre homme qui lui plaît.

La mère est la plus proche parente de ses enfants dans les deux systèmes, patrilinéaire et matrilinéaire. Elle possède ses biens et les administre à son goût et elle peut donner ses biens à ses fils en héritage.

---

[1] TILLION, Ibidem.
[2] TILLION, p. 270.

### 2.1.4. Un système pacifique

Germaine Tillion (1907-2008) a réalisé en Afrique du nord le caractère pacifique du système de parenté matrilinéaire et de l'exogamie. Les bantu aussi s'organisent en groupes de familles (clans). Dans le clan on est à la fois parent et concitoyen, mais la parenté est toujours plus importante. Il en résulte que la tribu (groupe de clans) se rapproche d'une mini-république et le clan plutôt d'une monarchie.

À cause de l'exogamie, le mariage unit un clan à un autre, ce qui crée un réseau familier pacifique et solidaire. Les bantu « ont conservé en effet les traditions de la plus vénérable invention de notre espèce, je veux dire l' « exogamie », et elle les aide encore assez souvent à interrompre les guerres. »[1]

## 2.2. Le système patrilinéaire

Germaine Tillion appelle cette structure la « *république des cousins* car les hommes qui vivent dans ce système considèrent leurs devoirs de solidarité avec tous leurs parents en ligne paternelle comme plus importants que leurs autres obligations, - y compris, bien souvent, leurs obligations civiques et patriotiques. [2] » A partir de ces pratiques sur le mariage, l'héritage, le devoir de l'homme et le statut de la femme il est possible de comprendre l'essentiel du système patrilinéaire.

### 2.2.1. Le mariage

Chaque clan garde avec jalousie ses filles et ses garçons, avares de relations exogènes. « Dans le vocabulaire ethnologique, cette avarice s'appelle être endogame.»[3] Cette pratique de l'endogamie consiste à marier, de préférence, les cousins de lignage patrilinéaire. C'est pour cela que Tillion appelle ce système *république des cousins.* La cousine-épouse est appelée, dans le système patrilinéaire, *fille de mon oncle paternel.*

Dans ces sociétés endogames, les filles de la famille sont pour les garçons de la famille et, sauf nécessité impérieuse, on ne peut pas se lier par mariage à une lignée étrangère.

> Habiter à proximité de gens auxquels on n'est pas uni par des liens de consanguinité, et même de parenté légale (car les parents utérins sont, dans bien des endroits, tout juste tolérés), est une cause d'humiliation ; et, pour cette raison, on y combine à peu

[1] TILLION, p. 157.
[2] TILLION, p. 11.
[3] TILLION, p. 245.

près partout toutes les ressources de la ruse et de la violence pour interdire aux étrangers de s'installer de façon durable dans le voisinage. Le corollaire logique d'un tel état d'esprit est l'adoption « comme parent » du voisin dont on n'a pas pu se débarrasser.[1]

Le mariage est envisagé en famille, sans consulter les intéressés. Auparavant si le marié n'était pas d'accord, après le mariage, il quittait son village pour s'en aller loin. Au bout d'un certain temps d'absence il pouvait répudier sa cousine et chercher une autre femme du même clan. Mais la femme, aussi, en cas de désaccord répudiait son mari en quittant le domicile conjugal afin de rester chez son père et de ne plus retourner chez son mari.

La consolidation de l'endogamie dans les sociétés patrilinéaires s'explique par le souci de contrôler le patrimoine. D'ailleurs ces sociétés endogames, en évitant l'alliance avec les membres de lignages différents, cherchent à développer une stratégie de domination des voisins. Ils se veulent « forts, donc nombreux, prolifiques, agressifs… »[2].

### 2.2.2. L'héritage et le devoir de l'homme

L'héritage se transmet dans ces sociétés patrilinéaires aux fils. Font partie de l'héritage l'autorité du lignage et les biens (les champs, le bétail, la maison, …) du père. Pour transmettre cet héritage il y a un ordre : d'abord le fils aîné, ensuite les autres fils.

Le fils aîné hérite au moment du mariage. Les autres, en revanche, seulement après la mort du père. Les privilèges du fils aîné sont nombreux. En premier lieu il reçoit la plus bénéfique des appellations. Si le grand-père est mort on attribue son nom à l'aîné de ses petits-fils en ligne masculine. En deuxième lieu, il est le premier à se marier et ce mariage est la plus grande fête de la famille. Ensuite, le fils aîné reçoit l'autorité de prendre soin de la famille après la mort de son père ou en cas d'invalidité de celui-ci.

En général, les devoirs du fils aîné résument ceux des hommes dans les sociétés matrilinéaires et patrilinéaires : venger le meurtre d'un proche, « laver dans le sang le moindre soupçon portant sur la vertu d'une femme de la famille »[3], partager les dangers de la famille, profiter des succès et « payer » pour les membres de la famille "« le prix du sang" pour ne pas être assassiné à leur place quand l'un deux a commis un

[1] TILLION, p. 82.
[2] TILLION, p. 274.
[3] Germaine TILLION. *Le Harem et les Cousins*. Paris : Seuil, 1966, p. 144.

meurtre. »[1]

2.2.3. Le statut de la femme

Les femmes sont considérées comme un patrimoine du clan. Par elles de nouveaux membres (les fils) entrent dans le lignage. Ainsi, elles sont gardées jalousement par leurs frères et elles se destinent à être les épouses de leurs cousins. Au moment du mariage d'une jeune vierge, la famille est honorée dans la fête des noces où se fait la défloration. Elle bénéficie de la protection[2] de ses père et frères pour qu'elle ne soit pas prise et violée par des étrangers au clan ; elle peut vivre chez ses parents, ses oncles paternels, ses frères ou ses fils au cas où elle est répudiée par son époux ou quand celui-ci meurt. En cas de remariage nul besoin de repasser par le même processus. Pour ce mariage, il suffit de son accord, un repas offert aux voisins immédiats et un petit cadeau qu'elle reçoit de son mari.

Le système de parenté patrilinéaire attribue une importance excessive aux vertus de la femme (fidélité à son époux, bonne mère) et à sa virginité. Elle doit rester vierge jusqu'au mariage, se priver de tout contact avec les étrangers et une fois mariée elle doit se garder de l'adultère. Celui-ci est le principal crime pour la femme. Une femme adultère peut être assassinée par son mari, son père ou ses frères, afin de sauvegarder l'honneur de la famille.

Un des traits caractéristiques du système de parenté bantu, en particulier, et de l'Afrique subsaharienne, en général, est l'esprit de famille. Celui-ci concentre les liens généalogiques et d'alliance qui fondent la solidarité et la communauté de vie. Senghor considère la famille comme un concept clé pour comprendre la culture africaine. Ce concept englobe

> *l'ensemble de toutes les personnes qui descendent d'un Ancêtre commun* ; […] l'*organisation communautaire,* […] d'où la communauté de vie : ménages groupés dans le même « carré », repas commun, conseil de famille ; d'où la division de travail entre les hommes et les femmes, entre les jeunes et les vieux ; d'où la hiérarchie familiale […]. L'*État,* sous sa forme la plus pure – le petit royaume -, n'est qu'une grande famille, qui englobe tout un peuple. […] Le Roi est le descendant du *Conducteur du peuple.* […] La famille et l'État ne sont pas les seuls organismes communautaires qui lient le Négro-africain. Il existe, entre celui-ci et celui-là un système dont les plans se croisent : ce sont les *fraternités d'âge*, entre

[1] TILLION. *Il était une fois l'ethnographie*, p. 192.
[2] Destinées en principe à assurer la reproduction des fils de ses cousins, elles sont gardées avec jalousie au point d'être vengées par les frères et les cousins en cas de viol.

lesquels sont repartis tous les hommes, les *corporations de métiers* et les *confréries à rites secrets*.[1]

## 3. Initiation à la vie communautaire

Le système culturel est orienté par une valeur centrale, la vie comme participation, et il s'incarne dans la vie de ses membres. Or les membres d'une culture ne naissent pas programmés à la vie culturelle. Ils s'intègrent donc à la dynamique de la participation moyennant les rites de passage. L'ensemble des rites s'appelle l'initiation.

> [L'initiation] introduit dans l'ordre des valeurs fondatrices de l'identité du groupe […]. La transmission d'une telle tradition n'est pas dans l'ordre d'un savoir intellectuel qu'il faudrait apprendre par cœur […] mais plutôt d'un savoir-faire, dont l'une des modalités est le savoir dire. Tout réside dans l'ajustement de soi aux autres, aux ancêtres […], au monde.[2]

Nous allons concentrer notre étude sur les âges de la vie au cours desquels l'initiation se réalise, puis nous analyserons les structures d'un rite d'initiation et les valeurs de cette école d'entrée à la vie communautaire.

### 3.1. Les âges de la vie

De la naissance à la mort, un membre de la famille passe par une série d'initiations. En premier lieu, il faut souligner l'importance du nom attribué lors de la naissance. En effet, l'enfant, au début, n'a pas le statut de personne ; il devient membre de la communauté à partir du rite de la réception du nom de la part d'une autorité familiale. Au Cabinda, c'est le père qui donne le nom, à MBanza Kongo, le père nomme le premier fils et la mère le deuxième. « Le nom deviendra un véritable programme de vie pour celui qui l'a reçu. »[3]

Le passage à l'âge adulte est rythmé par une initiation qui varie selon les sexes. Les garçons vivent l'initiation à l'adolescence et à la saison sèche. Durant leur initiation, les adultes sont circoncis et apprennent les valeurs de la culture et de la vie adulte. Pour les jeunes filles, l'initiation est vécue soit à la première menstruation, soit à l'âge nubile.

Enfin, la mort est aussi un rite de passage ; c'est même le plus déterminant. Le

---

[1] Léopold Sédar SENGHOR. *Négritude et Humanisme.* Editions du Seuil, 1964, pp. 74-75.
[2] J.-Cl. SCHMITT. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval,* Paris, Gallimard, 1990, p. 368-370, cité par Martin PRADERE. *Des toutes les nations, faites des disciples.* Paris : Editons de l'Emmanuel, p. 119.
[3] Léon MARCEL. La sagesse africaine, ouverture sur les Evangiles. T. III, p. 8-9, cité par Martin PRADERE. Des toutes les nations, faites des disciples. Paris : Editons de l'Emmanuel, p. 121.

défunt passe du monde visible au monde invisible des ancêtres. Les vivants, par un enterrement digne et le deuil, aident le défunt à s'intégrer au monde des ancêtres. « Le défunt deviendra agent au service de la vie sur la terre.»[1] Par ailleurs, l'initiation ne se limite pas aux âges de la vie. Sa présence s'étend à d'autres domaines tels que l'apprentissage d'un métier, la transmission du pouvoir et à l'appartenance à une société secrète.

### 3.2. Structure du rite

Les rites de l'initiation à la vie communautaire se structurent en trois étapes : la séparation, la réclusion et l'agrégation.

La séparation consiste en une rupture – symbole de la mort - avec la famille et la communauté pour se déplacer à un endroit (la forêt, la savane, loin du village) où se passera l'initiation en compagnie du groupe des initiés et d'un maître. Ainsi, s'effectue non seulement la rupture avec la mère à laquelle le garçon s'accrochait, mais aussi l'abandon des habitudes infantiles.

La réclusion est la phase de marginalisation pendant laquelle se passe l'initiation. Moment décisif parce que vécu loin des siens et sous le signe du péril, des preuves de résistance et de courage. Cette phase opère « la transformation qui du 'fœtus' conduit à la nouvelle naissance ou du petit garçon à l'adulte »[2].

A l'initiation succède la phase de l'agrégation, le retour à la communauté avec un statut d'adulte. La joie et la fête rythment ce retour des nouveaux membres de la communauté qui incarnent les valeurs sacrées de la culture.

### 3.3. Valeurs de l'initiation

L'initiation, comme moment de la naissance à la culture et à la communauté, constitue une institution indispensable aux sociétés traditionnelles. Elle est au service de la société, de la personne et de la tradition.

La société transmet aux nouvelles générations l'héritage des ancêtres et le système culturel peut revivre. L'individu, d'une part, gagne son statut social de personne adulte et, d'autre part, traverse les phases de la vie soutenue par la communauté. En plus, par l'initiation, la tradition transmise d'une manière vivante et expérimentale s'incarne dans

---

[1] Martin PRADERE. *De toutes les nations, faites des disciples*. Paris, Editons de l'Emmanuel, p. 126.
[2] Luis CONJIMBE. "A iniciaçao africana e a iniciaçao cristã em Angola". Dans DIDASKO: Revista de investigação teologico-cultural, Huambo-Angola, n°20, 1995, p. 22.

la vie des personnes, passe du pensé au vécu.

Puisque dans la vie des hommes le bien et le mal coexistent, l'initiation a ses ombres : elle retarde l'actualisation de la culture à la mesure que l'initiation à la tribu invite à la répétition et au même. Par ailleurs elle renferme les initiés dans l'ethnocentrisme et place ceux-ci sous le poids de la gérontocratie.

## 4. La stratégie défensive : la magie

La culture, pour se maintenir, utilise des stratégies de défense. Les dangers d'un système culturel viennent des influences des autres cultures, des innovations, des instincts destructeurs de ses membres. Certes, l'initiation introduit les nouveaux membres aux valeurs de la culture, (cette pratique fonctionne aussi comme une défense dans la mesure où les initiés sont comme vaccinés pour résister à tout élément étranger à la culture), mais la stratégie de défense du système culturel bantu trouve, entre autres, son expression dans la magie. Pour préciser notre perspective, nous procéderons en deux étapes : la définition de la magie et la référence aux instruments et aux spécialistes de cette pratique.

### 4.1. De quelle magie s'agit-il ?

Face à un monde hostile et à des êtres qui lui font peur, l'homme a toujours inventé des techniques de protection. Ces techniques exigent un savoir et un pouvoir qui sont au-dessus des forces humaines. Selon Michel Meslin, « ce processus occulte de savoir intervient dès que les hommes se donnent la prétention de forcer une divinité, ou une puissance animant le monde extérieur, à satisfaire leur propre volonté ».[1] Notre intérêt porte sur la magie comme un savoir et une pratique de faire intervenir des puissances divines ou spirituelles au profit de l'homme. Ainsi, chaque culture a ses pratiques magiques. Ce sont les méthodes qui varient, mais « la tendance et le désir de maîtriser l'inconnu demeurent enracinés au cœur de l'homme et conduisent à des pratiques analogues ».[2]

Le contexte de la culture bantu, avec sa notion de *force vitale*, envisage la magie comme une pratique visant à capturer les forces vitales pour les mettre au service des

[1] Michel MESLIN. « La magie, ses lois et son fonctionnement ». Dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDIN-MASQUELIER (dir.). *Encyclopédie des Religions,* Bayard Editions, 1997, p. 1999.
[2] Xavier LEON-DUFOUR. « Magie ». Dans *Vocabulaire de théologie biblique.* 8ème édition, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 691.

valeurs culturelles et de l'homme menacés d'anéantissement. La capacité de capturer les forces vitales appartient à des spécialistes initiés et l'utilisation de ces forces révèle l'ambivalence de la magie. Cette ambivalence est orientée vers deux pôles : le pôle défensif qui donne lieu à la magie défensive, car elle protège et augmente la vie, et le pôle offensif appelé magie offensive, quand les forces magiques sont utilisées pour détruire, anéantir la vie. Sous sa forme défensive, la magie est l'expression de la religion traditionnelle africaine. C'est ainsi que pour Senghor, « la magie entre dans le cadre de la religion négro-africaine en tant qu'elle est *défensive,* c'est-à-dire s'il s'agit de protéger contre des actes de magie comme de tout malheur.»[1]

Quant à son fonctionnement, la magie est dirigée par des lois[2] fixes :

. La loi de ressemblance ou de sympathie : le semblable produit des effets semblables. Ainsi une poupée que la femme porte sur son dos peut attirer la fécondité ;

. La loi de contagion ou de continuité : les objets mis en contact entrent en relation d'influence. C'est le cas du chasseur qui boit le sang du gibier pour s'approprier la force, la vitesse et l'agilité de l'animal.

. La loi de participation ou d'ambivalence : un objet peut être simultanément lui-même ou autre chose. Ainsi, la salive du serpent peut agir comme un antidote ou un vaccin.

Certes, la magie passe par des objets, mais son efficacité dépend de la parole sacramentelle prononcée par le magicien.

### 4.2. Les instruments de la magie

Nous avons vu que la magie est un savoir et une pratique, un savoir présent dans les paroles du magicien et une pratique de manipulation des objets. Ceux-ci sont nommés fétiches – du latin *facticius :* artificiel. Ils sont ainsi définis : « En Afrique, objet, animal, végétal ou minéral chargé d'un pouvoir surnaturel, bénéfique ou maléfique »[3]. C'est la parole du magicien qui a la vertu de charger le pouvoir dans un objet et hors de cette parole l'objet reste sans pouvoir. Les instruments magiques peuvent être classés en deux groupes : les amulettes ou talismans et les masques.

Les premiers protègent des dangers et attirent le bonheur, tandis que les masques, d'une part, assurent la présence des ancêtres dans la vie quotidienne et, d'autre part,

[1] Léopold Sédar SENGHOR. *Négritude et Humanisme.* Editions du Seuil, 1964, p. 73.
[2] Cf. Raul Ruiz de Asua ALTUNA. Op.cit., pp. 530-532.
[3] Dictionnaire Le nouveau Petit Robert de la langue française 2008. Nouvelle édition de Paul ROBERT.

rendent présents les mythes de la vie collective. L'utilisation des masques dépend de situations multiples. Ils sont portées par des initiés au moment de la sécheresse pour implorer la pluie, au moment de la fête de l'initiation pour signifier la présence des esprits des ancêtres ; enfin, les sociétés sécrètes les utilisent pour susciter la peur et le respect. De plus, les masques renforcent la solidarité et facilitent le contact avec le monde invisible.

### 4.3. Les spécialistes de la magie

La magie imprègne toute la vie de la culture traditionnelle. Elle se fait présente au moment de la naissance de l'enfant, à l'initiation des adolescents ; aux moments des fêtes, ou encore de transmissions de pouvoirs à une autorité ; aux moments de victoire ou de défaite. Cette omniprésence est désirée par la société car la magie protège la culture en faisant disparaître tous les mauvais éléments et les mauvaises influences. Tous les membres de la culture pratiquent la magie, mais le pouvoir de cette pratique est un apanage de quelques membres de la société. En premier lieu les grandes autorités, surtout les rois, en sont fervents. « Au moment de l'intronisation, le roi devenait sacré : il accède à un rang infiniment supérieur à celui de tous les membres de la société, il devient le représentant de la société tout entière.»[1] Par ailleurs, il y a dans la société d'autres membres spécialistes de la magie. Puisque cette pratique représente un pouvoir, tous les spécialistes sont sous le contrôle du roi.

Le pouvoir magique se transmet par héritage, par initiation et par élection de la part d'un ancêtre, moyennant des expériences mystérieuses et horribles (connaissance de la culture, privations, tortures, incisions, etc.). En effet, l'initiation transforme l'individu au point de se sentir supérieur à l'autre et capable de communiquer avec les forces invisibles. La culture bantu classe le pouvoir magique entre trois spécialistes : le guérisseur, le devin et le sorcier.

Le guérisseur se charge de combattre les maladies. Celles-ci, dans la culture bantu, ont toujours une causalité mystique. Puisque la maladie est une menace à la force vitale, il y a une croyance selon laquelle la maladie résulte d'une intention maléfique de quelqu'un. Ainsi, la fonction du guérisseur consiste à neutraliser les forces malfaisantes déclenchées par le malfaisant. Pour cela le guérisseur utilise les forces présentes en lui-même et dans les plantes pour combattre la cause mystique et la maladie. Il arrive que le

[1] Ibrahim Boba KAKE et Elika M'BOKOLO (dir.). *La dispersion des bantous.* Collection Histoire générale de l'Afrique, vol. 5, Paris 1977, p. 46.

guérisseur se sente impuissant à détecter ou neutraliser la cause mystique. Cette impuissance exige donc le concours d'un devin.

Le devin est le plus important spécialiste de la magie bantu. Il maîtrise les interactions de la force vitale. Son champ d'action est plus vaste que celui du guérisseur. Il rend compte de toutes actions magico-mystiques et analyse les situations avec clairvoyance à cause de ses facultés de communication avec le monde invisible des ancêtres. Le devin, connaisseur du droit et de la morale, joue un rôle important dans la défense de la culture. Son pouvoir va jusqu'à neutraliser les éléments nuisibles à la société. Il suscite la crainte des autorités car il peut détecter et faire disparaître une autorité incompétente et nuisible à la société. Ainsi le guérisseur et le devin exercent la magie au profit de la société. Il y a un autre spécialiste de la magie, le sorcier, qui l'exerce à la façon d'un cancer qui sème la terreur et détruit la société.

Spécialiste de la magie maligne, le sorcier est considéré comme la personnification du mal. Parmi les phénomènes caractéristiques du sorcier on peut citer « la transformation en animal, souvent liée au totémisme, et le dédoublement avec bilocation. Ces phénomènes sont si courants et attestés par des témoins notables, voire des rapports de police, qu'ils troublent l'esprit le plus cartésien »[1].

La sorcellerie est le comble du déséquilibre culturel. En tout cas, l'existence du sorcier est une exigence de la société comme tuyau d'échappement à tout ce qui dépasse les limites du compréhensible. Ainsi, celui qui réussit à s'enrichir considérablement par rapport autres membres de la société, celui qui présente une intelligence hors du commun, celui qui est pervers, voire qui a une déficience physique ou mentale, enfin tout déséquilibre notoire est passible d'être expliqué par la sorcellerie.

> Quand les maux augmentent et se répètent, la communauté peut organiser une «chasse aux sorciers». Elle se réunit et accuse plusieurs individus, en se servant des méthodes magiques ou, alors, elle analyse les actions et les comportements vus comme signe de sorcellerie.[2]

Détestés et combattus par la communauté, les sorciers ont le traitement le plus terrifiant : la lapidation, l'enterrement vivant, la pendaison et l'immolation par le feu.

La sorcellerie existe donc en fonction d'une société idéale de structure communautaire et cette pratique est abominable pour les bantu mais elle joue une

---

[1] Lilyan KESTELOOT. « Bref aperçu sur la magie en Afrique ». Dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDIN-MASQUELIER (dir.). *Encyclopédie des Religions*, Bayard Editions, 1997, p. 2001.
[2] ALTUNA, p. 595.

fonction cathartique.

Certes la magie protège le système culturel, mais nous allons voir que dans la culture il y a une autre instance de soutien et de légitimation. C'est l'instance des ancêtres, les fondateurs de la culture.

## 5. L'autorité des ancêtres

Pour fonctionner un système culturel a besoin de légitimation, d'un principe qui fonde la reconnaissance de ses valeurs et pouvoirs. Cette légitimation ne procède presque jamais d'un acte fondateur identifié dans le temps, mais relève davantage d'un processus complexe. Pour les cultures de tradition écrite, une partie de la légitimation apparaît sous la forme de lois écrites, de constitutions reconnues et d'institutions structurantes. En cas de doute, de conflits de valeurs, les interprètes de la loi se prononcent en vue de dissiper le doute et de faire fonctionner le système. Il en va autrement dans une culture traditionnelle qui, telle que la bantu, n'est pas une tradition écrite. Elle se nourrit de l'autorité des ancêtres qui ne sont pas physiquement présents, mais hantent les esprits de tous les vivants. Qui sont-ils, quelle est leur forme de présence et quelles procédures sont utilisées pour les contacter ?

Herbert Spencer est à l'origine, à la fin du XIX$^{è}$ siècle, de la considération du culte des ancêtres comme fondement des religions traditionnelles ; il a mis l'accent sur la dimension propitiatoire de l'agir des ancêtres dans monde immanent[1]. Cette fonction est fort présente dans la tradition bantu. Lilian Kestellot[2] décrit trois paramètres pour comprendre le phénomène des ancêtres en Afrique : la conception pyramidale du numineux ou du sacré, la conception de la personne et la conception de la mort. En effet, la conception pyramidale du numineux se réfère à la vision hiérarchique du monde ; la conception de la personne se fonde sur le double réseau vertical et horizontal, expression de l'attachement de la personne à Dieu et à la communauté ; la mort est vécue comme une transition du monde visible vers le monde invisible. Ce monde-ci est toujours en relation avec l'au-delà.

Les ancêtres sont les fondateurs de la famille. La mort les a rendus invisibles, mais ils veillent sur la famille dans le monde invisible. Leur fonction propitiatoire

[1] Cf. Herbert SPENCER, *Principes de sociologie*, Paris, Alcan, [3]1988.
[2] Lilyan KESTELOOT. « L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains », dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDIN-MASQUELIER (dir.). *Encyclopédie des Religions,* Tome 2, Bayard Editions, 1997, pp. 1937-1942.

consiste à protéger la famille contre la maladie, les mauvais esprits, la sécheresse, l'infécondité, la désobéissance aux lois de la culture. Évidemment ils bénissent ceux qui sont en cohérence avec les lois de la culture et ils punissent ceux qui ne respectent pas les règles.

Leur présence dans le monde visible se réalise de manière diverse. D'abord les vieillards les représentent car à cause de leur âge ils sont plus proches des ancêtres. Ensuite ils peuvent, par les phénomènes de possession, apparaître dans un membre de la communauté. Il arrive aussi qu'ils reviennent par l'enfant quand une personne de premier âge agit comme un adulte. C'est le phénomène de l'enfant ancêtre[1]. Remarquons que les interprètes de la volonté et de la présence d'un ancêtre dans un possédé ou dans un enfant sont les devins, les prêtres ou les prêtresses. « C'est eux qui interpréteront les signes par lesquels les ancêtres se manifestent (orage, sécheresse, maladie, stérilité) et qui décideront des réparations du dommage causé, souvent à l'insu du ou des responsables. »[2] Les autres formes de présence consistent dans les crânes gardés en des lieux sacrés, les tombes et les arbres plantés par les ancêtres ou plantés en leur honneur.

Pour obtenir leurs bonnes grâces et apaiser leur colère les prêtres et/ou les prêtresses offrent des sacrifices : immolation d'un animal, surtout d'une poule, devant un lieu sacré. Ainsi les sacrifices abondent dans la religion bantu. Selon Raul Altuna[3], les sacrifices sont offerts quand apparaît un affaiblissement de la force vitale ou de la solidarité dans le groupe. Par ailleurs, le sacrifice favorise une relation de communion intime et d'identification avec les ancêtres et il a aussi une fonction cathartique, dans la mesure où il absorbe l'instinct violent de la communauté. Senghor va dans le même sens quand il affirme :

> Le sacrifice est, avant tout, une entrée en relation avec les Ancêtres ; mieux, une *communion :* on partage avec eux les aliments dont l'*essence* nourrira leur *double* ou *vie essentielle*. Et, chez le prêtre de la religion familiale, cette communion va jusqu'à l'*identification.* Mais le prêtre n'est que l'incarnation de la communauté : chaque fidèle se sent vivre en lui. Ainsi le sacrifice est, *réellement,* un acte de communion avec les Ancêtres et, à travers eux, avec la Divinité.[4]

---

[1] Ce phénomène intéresse également la psychanalyse contemporaine, comme en atteste l'article d'Olivier DOUVILLE, « L'enfant dit "enfant-ancêtre" et le secret des générations », in *Les secrets du corps*, Paris, Champs Psy, éditions l'Esprit du Temps, 2005/1, p. 107-120.
[2] Lilyan KESTELOOT. Ibid, pp. 1939-1940.
[3] ALTUNA, p. 493.
[4] Léopold Sédar SENGHOR. Op. cit., pp. 72-73.

Avec la référence au culte des ancêtres et à leur pouvoir, nous quittons notre rapide évocation de la logique culturelle bantu. Avant d'avancer dans la réflexion relative à l'influence de la modernité dans la culture bantu en Angola, considérons d'abord la notion de la personne dans cette vie culturelle.

## 6. Notion de la personne dans la culture bantu

Les représentations traditionnelles de la personne humaine dans la culture bantu sont différentes selon les aires linguistiques. Malgré cette diversité, on peut trouver des éléments communs dans toute l'Afrique subsaharienne. Selon les ethnies, la personne humaine est constituée de plusieurs éléments, lesquels peuvent avoir d'autres subdivisions. Comme le dit le proverbe bambara, « les personnes sont multiples dans la personne ». Clarifions d'emblée notre usage du concept de personne. Il peut y avoir une confusion entre la notion de personne et celle de caractère, « entre les catégories de personnes, les états successifs de la même personne, et les composantes de la personne »[1]. Notre réflexion porte sur les composantes de la personne humaine, desquelles nous déduirons quelques conséquences sur la vie de l'individu à la suite de l'étude de Lilyan Kestetloot sur la *notion de la personne en Afrique noire*[2].

Trois exemples peuvent nous introduire à ces composantes de la personne : pour les Duala, Bassa, Ewondo (Cameroun), la personne (*muntu*) a quatre composantes : corps, cœur, souffle et ombre.

> Les Mitsogo du Sud-Gabon sont faits de corps, de force vitale, d'esprit et d'ombre, auxquels les Fang voisins ajoutent le nom, le signe individuel et l'âme désincarnée. »[3] Selon les Bakongo, « l'homme est composé de corps (*nitu*), de sang (*menga*) qui est le siège de l'âme spirituelle (*moio*), le principe spécifique de l'homme et le nom ».[4]

Le **corps** est le support physique, l'extériorisation de la richesse interne et immatérielle de l'homme ; il est le récepteur des sensations et se détruit après la mort. Le **sang** est le siège de la vie, de l'âme spirituelle, le principe vital de l'homme qui survit à la mort. L'âme s'extériorise par l'**ombre**, son irradiation extérieure, de forme subtile et se rend invisible après la mort. Le **cœur** représente la vie affective, volitive et la conscience. Il symbolise la personnalité de l'homme. Ainsi, analyser le cœur signifie

[1] KESTELOOT, p. 1711.
[2] KESTELOOT, pp. 1711-1715.
[3] KESTELOOT, p. 1711.
[4] ALTUNA, p. 266.

scruter la totalité de l'homme. Le **nom**, pourtant, est l'essence de la personne, son identité et son être. Quand il y a un changement de fonction sociale, de statut dans la personne, le nom aussi change.

Cette diversité de composantes résulte d'une vision de la personne avec des conséquences remarquables à préciser sans prétention d'exhaustivité :

a. La personne humaine est caractérisée par une multiplicité d'éléments constitutifs qui menacent son unité. Ces éléments conduisent à une conscience d'instabilité de la personne car on croit qu'un de ses éléments peut être attaqué par des forces invisibles. Ainsi, les causes profondes de la maladie et de la mort dépassent l'ordre physique : parole mortelle (malédiction), envoûtement, mauvaises intentions inconscientes. Il y a, par exemple, la crainte des « atteintes à la personne faites en « travaillant » son nom ou son image. On vole ainsi la personnalité d'un individu ou d'un animal en le piégeant avec un miroir ou un appareil photo. (…) Cette fragilité de la personne semble bien relever de son manque d'unité, de sa facilité à se scinder en éléments qu'un étranger peut capturer et détruire à son gré »[1].
b. Cette atomisation de la personne est, par contre, vue aussi comme un avantage. Ainsi, dans les rêves on conçoit la possibilité que la personne se dédouble sous forme humaine ou animale pour *voyager* et réaliser ses intentions bénéfiques ou maléfiques. A cause de cette représentation du danger, ajoutée à celle des esprits des animaux, des ancêtres, la personne est introduite dans une logique de protection également occulte, une logique traduite par « une technique de protection contre les attaques invisibles, depuis le « blindage » de l'initiation fang, jusqu'aux amulettes, gris-gris. […] Les rites religieux sont aussi effectués pour renforcer la personne, en renouant ou en développant le contact avec les puissances supra-humaines à même de combattre les nuisances occultes » [2].
c. Autre conséquence à prendre en compte, c'est la primauté des catégories de l'invisible (êtres vivants et morts, éléments de la nature, population numineuse, divinités diverses). Cette primauté donne une vision du monde qui influence tous les secteurs de la culture. La personne est évidemment enserrée dans un double réseau de dépendances : un réseau vertical reliant aux ancêtres, aux génies et aux dieux ; un

[1] KESTELOOT, p. 1713.
[2] Ibidem.

autre réseau horizontal qui connecte la personne sur ses ascendants et collatéraux de même sang.

En introduisant la personne dans un *nœud de participations*, la conception en référence fait émerger le primat du collectif sur l'individuel. L'équilibre entre l'individu et le collectif reste un défi. Bastide parle de « deux anti-principes d'individuation : la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité, et la fusion de l'individu dans son environnement présent et passé, surnaturel et humain. « 'Tu ne peux avoir raison à toi tout seul contre ton clan', affirme avec force son vieil ami,... »[1] Dans la société traditionnelle, les membres de la communauté ne se rendent pas compte de cette tension puisqu'ils sont introduits dans la dynamique collective par des initiations et des rites. Quand la crise d'instabilité de la personne survient, il y a des rites pour accroître *la force vitale.* « Le fait d'être relié aux différents foyers de forces invisibles protectrices se perçoit donc comme une nécessité qui garantit la cohésion de la personne en elle-même, en intégration dans le groupe, tout autant que son équilibre dans le cosmos. »[2]

Il faut remarquer que la représentation de l'homme dans la culture bantu résulte de son système culturel. Par conséquent, le muntu ne se voit pas divisé en corps, sang, souffle et âme, « mais il sait bien qu'il est corps, sang, principe de vitalité et âme. Il s'exprime tout entier en ses divers aspects. Les quatre constituants de l'homme correspondent, selon P. Mayoka Massengo (1995), respectivement à la "matérialité", à la "spiritualité" et à la "sociabilité".»[3]

Cette vision de la personne chez les bantu contraste avec la vision du monde contemporain fondée sur les droits de l'homme où la personne émerge comme un sujet, un individu. Le manque d'équilibre de ces deux visions de la personne est une clé pour comprendre la crise actuelle de la culture en Angola, en particulier et en Afrique sub-saharienne. Cette crise est caractérisée par le déclin de la solidarité familiale, les conflits ethniques et générationnels.

## III. MODERNITÉ ET CULTURE BANTU

La culture se transforme, elle subit des mutations, s'adapte aux évolutions. Pour cette raison, la couche traditionnelle de la culture bantu se trouve submergée et pénétrée

[1] KESTELOOT, p. 1714.
[2] Ibidem
[3] Adolphe TSIAKAKA. *La médecine kòongó.* Strasbourg, éditions du Signe, 2008, pp. 37-38.

par la modernité[1]. En effet, la modernité est arrivée chez les bantu de l'Angola en trois étapes : en premier lieu par la colonisation, ensuite par le régime du parti unique et enfin par les aventures de la démocratie actuellement en construction. Compte tenu de ces étapes historiques nous allons traiter le phénomène de la modernité en Angola en trois parties : la culture avant et après l'indépendance, le régime du parti unique et enfin la démocratie et ses perspectives nouvelles.

## 1. De la colonisation au régime du parti unique

La modernité en Angola commence par le contact de deux mondes : celui de l'Afrique et de l'Europe par le Portugal. Une rencontre longue, marquée par des échanges économico-culturels qui ont transformé surtout les cultures des peuples rencontrés. Cette rencontre s'est transformée ensuite en drame, car rythmée par des rapports coloniaux de domination et de subordination. Après la colonisation, les peuples de l'Angola commencent la longue marche d'un vivre ensemble d'abord conflictuel, marqué par la guerre fratricide, et ensuite d'un vivre ensemble à construire par la réconciliation, la paix, la justice et la démocratie.

Les Portugais sont arrivés en Angola en 1481, à l'embouchure du fleuve Congo où ils sont entrés en contact avec le Royaume du Congo. La recherche des richesses naturelles, l'extension de l'empire et de la foi faisaient partie du canevas du projet portugais. Le long séjour[2] des Portugais a été marqué par trois étapes : celle des comptoirs pour le commerce des richesses naturelles, celle de l'esclavage – le commerce des richesses humaines - et celle de la colonisation avec l'occupation du territoire et de son organisation à leur guise.

Durant l'époque des comptoirs commerciaux, les relations entre les Portugais et les peuples rencontrés furent commerciales, diplomatiques et religieuses :

> Les relations avec les populations locales seront essentiellement d'ordre diplomatique, et ne varieront guère dans la mesure où les institutions politiques africaines sont à l'époque d'ampleur variable selon les lieux. […] De là vient qu'en Angola s'établit une réelle, bien qu'assez lâche relation de trône à trône, et que la

[1] La 'Modernité' ici « correspond à un basculement sociétal majeur fondé sur l'opposition société traditionnelle/ société moderne ». Dans ce basculement il faut prendre en compte les mots clés de la modernité : « la raison, l'individu, le progrès, l'égalité, la liberté ». Jean-François DORTIER. *Le dictionnaire des sciences humaines.* Sciences Humaines Éditions, 2008, p. 471.
[2] Il s'agit de cinq siècles, concrètement, de 1481 à 1975.

cour du royaume Kongo bénéficie du concours de lettrés et de prêtres portugais, en échange de sa bienveillance envers les opérations des navigateurs[1].

Après la découverte de l'Amérique au XVI[è] siècle, il y avait un besoin de main-d'œuvre à bon marché et résistante. Profitant de l'esclavage existant au sein des peuples rencontrés, les Portugais commencèrent à acheter des esclaves. Or les quantités désirées étaient si importantes que même des personnes libres ont étés capturées et vendues avec la complicité des autorités locales. L'opération esclavagiste constitue une perte lourde, un drame humain pour l'Angola :

> On peut estimer qu'en 3 siècles les Portugais prélevèrent sur l'Angola près de 4 millions de ses habitants : une véritable saignée, encore vérifiable aujourd'hui quand on compare le faible taux d'occupation au km$^2$ en Angola avec celui de régions intérieures de l'Afrique qui furent préservées de l'esclavage[2].

La troisième étape, celle de l'occupation coloniale, a vraiment vu le jour après la conférence de Berlin, en 1885, quand les puissances coloniales partagèrent l'Afrique entre elles, pour en finir avec les conflits de territoires entre les colonisateurs. En Angola, l'occupation territoriale s'acheva durant la Première Guerre mondiale, entre « 1914-1918, lorsqu'il lui apparut que les frontières tracées quarante ans auparavant resteraient sujettes, faute d'occupation effective, à des révisions produites par l'issue des affrontements en Europe »[3].

Parmi les éléments importants de l'époque de la colonisation effective (1885-1975) permettant d'expliquer la transformation de la culture des peuples de l'Angola, il faut souligner celui de la réalité politique. Dans les colonies, les peuples rencontrés ont été divisés en deux groupes : celui des indigènes – le groupe majoritaire - , sans droits politiques et celui des citoyens munis de droits politiques. Le statut naturel était celui de l'indigène. Pour devenir citoyen il fallait remplir cinq conditions :

1. Avoir plus de dix ans.
2. Parler correctement la langue portugaise.
3. Exercer une profession, un art ou un métier d'où il puisse tirer le revenu nécessaire à sa propre subsistance et à celle des personnes de sa famille ou des personnes qui sont à sa charge, ou posséder des biens suffisants à la même fin.

---

[1] AA. *Dossier sur les colonies portugaises : analyse d'une lutte de libération*. Éditions Vie Ouvrière, Bruxelles, 1971, p. 14.
[2] Idem, p. 17.
[3] Ibidem, p. 20.

4. Avoir un bon comportement et avoir acquis l'instruction et les habitudes présupposées pour l'application intégrale du droit public et privé des citoyens portugais.
5. Ne pas avoir été noté comme réfractaire au service militaire ni avoir été porté comme déserteur[1].

Après la deuxième guerre mondiale, surtout avec les drames de la Shoah et du goulag, la conscience de la dignité et de l'autodétermination des peuples a gagné en consistance. La création des Nations unies en 1948 et la proclamation de la déclaration universelle des Droits de l'Homme ont renforcé cette prise de conscience. Petit à petit, l'idéologie coloniale s'éclipse. Les peuples colonisés prennent conscience de leur dignité et s'organisent pour se lancer à la conquête de leur indépendance.

En Angola, la lutte pour l'indépendance a commencé le 4 février 1961. Un groupe organisé a envahi la prison de São Paulo à Luanda où étaient détenus plusieurs militants nationalistes. La réaction de la machine de l'oppression coloniale fut terrible :

> Cette opération est suivie de représailles sanglantes de la part de forces portugaises, qui tuent environ trois mille personnes à Loanda [sic](5 et 6 février) et plusieurs autres centaines quelques jours après à la Baixa-de-Cassanga[2].

Face à l'intransigeance du Portugal par rapport aux indépendances de ses colonies, trois mouvements de libération de l'Angola se lancent dans la résistance armée, soutenus par les pays voisins déjà indépendants et par quelques puissances militaires de l'époque.

> Le Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), né de la mouvance nationaliste qui émerge à Luanda à la fin des années 1950, est une alliance entre des descendants de la bourgeoisie créole de Luanda, déclassée au xx$^{e}$ siècle, des enfants de colons et des jeunes issus des élites mbundu originaires de l'intérieur des terres et formés dans les missions chrétiennes. Le Front national de libération de l'Angola (FNLA), apparu vers 1957 sous le nom d'Union des populations de l'Angola, est un mouvement très majoritairement bakongo. Enfin en 1966, l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) naît d'une scission du FNLA, menée par Jonas Savimbi, et qui entraîne dans son sillage une partie de ceux qui ne se sentent représentés ni par les élites bakongo ni par les élites créoles de la capitale.[3]

Chaque mouvement de résistance appartient majoritairement à une ethnie [4]: les

---

[1] Dossier sur les colonies portugaises, p. 37-38.
[2] Ibidem, p. 42.
[3] **http://www.universalis.fr/encyclopedie/angola/**
[4] La question ethnique en Angola est pertinente. Certes les conflits ethniques datent d'avant la colonisation, mais la situation actuelle d'exclusion ethnique a ses racines dans les groupes de la dernière résistance anticoloniale : *La géographie des groupes ethniques nationaux a joué un rôle non négligeable dans les conflits qui ont suivi l'accession à l'indépendance en 1975. Un seul des trois grands groupes ethniques angolais, le plus important, le groupe Ovimbundu (37 p. 100 de la population) est*

Kimbundu et les créoles au sein du MPLA, les Bakongo forment le FNLA et les umbundu sont les plus nombreux dans l'UNITA Cette représentation ethnique dans chaque mouvement va être une source de conflits. Ainsi, les armes utilisées pour combattre le colonisateur ont aussi servi pour la lutte entre les mouvements politiques. Pourtant chaque mouvement se donnait à soi-même la légitimité de gouverner le pays sans partage : « Particularismes ethniques ou socioculturels, erreurs tactiques, tentatives parfois réussies de diversion par des puissances extérieures se sont conjugués pour faire de l'action libératrice une œuvre lente et difficile. »[1]

En 1975 l'Angola accède à l'indépendance, grâce à la lutte armée et après la chute, au Portugal, du régime de dictature par la révolution des œillets. Les accords d'Alvor visaient à permettre une transition paisible et démocratique du pouvoir en Angola. Mais la haine entre les mouvements nationalistes et les influences de la guerre froide ont rendu cet objectif impossible à tenir.

Au moment de la proclamation de l'indépendance, le 11 novembre 1975, les trois mouvements de libération entrent en guerre civile. L'UNITA et le FNLA se trouvent à Huambo, au centre du pays, où l'indépendance est proclamée. Le MPLA contrôle la capitale, Luanda qui, à son tour, proclame l'indépendance. Ensuite le pays s'est enlisé dans une guerre civile de 27 ans, de 1975 à 2002.

---

*historiquement centré sur le territoire national. Implantés sur les hautes terres centrales du pays, dans la région de Huambo, les Ovimbundu étaient organisés en royaumes aux xv^e^ et xvi^e^ siècles, avant la colonisation portugaise. Ils ont été d'abord en relation conflictuelle puis nouèrent des alliances commerciales avec les colonisateurs, et furent les principales victimes de la traite négrière (premier facteur du faible peuplement actuel de l'Angola) tout en en étant également les acteurs (ils vendaient des esclaves aux Portugais). Entre le xvi^e^ et le xix^e^ siècle, l'Angola a été le premier fournisseur d'esclaves pour le Brésil et pour l'Amérique du Nord (et, secondairement, l'Afrique du Sud, São Tomé-et-Príncipe...). Par la suite, les Ovimbundu ont subi le travail forcé dans les plantations coloniales et pour la construction du chemin de fer de Benguela, qui traversait leur territoire. Enfin, ils ont été spoliés de leurs terres lorsque les Portugais, après la Seconde Guerre mondiale, ont développé de vastes plantations cafetières. C'est à partir de l'histoire de cette ethnie majoritaire que s'est constituée, dans les années 1960, l'U.N.I.T.A., dirigée par Jonas Savimbi (un Ovimbundu) et soutenue par la Chine populaire.*
Au nord-ouest du pays, les Bakongo (13 p. 100 de la population) sont les héritiers angolais du royaume du Kongo (xiv^e^-xvi^e^ siècles), avec lequel les Portugais ont traité et négocié dès la fin du xv^e^ siècle. Ce groupe humain transfrontalier est resté tourné vers le nord, ses élites étaient autant congolaises qu'angolaises et ses flux migratoires dirigés vers le Congo belge. Dans cette région (autour des villes de Uíge et Mbanza-Congo) est né, dans les années 1960, le Front national de libération de l'Angola (F.N.L.A.), lié aux États-Unis et au régime zaïrois du général Mobutu.
Enfin, dans la région de Luanda, les Mbundu (ou Kimbundu) (25 p. 100 de la population) forment un groupe ethnique qui a été très tôt intégré à l'économie et à la société coloniale portugaise. De cette intégration est née une élite intellectuelle et commerçante métisse luandaise (2 p. 100 de la population) qui s'est développée et a été à l'origine, en 1956, de la fondation du Mouvement populaire de libération de l'Angola (M.P.L.A.). (**http://www.universalis.fr/encyclopedie/angola/** (Consulté le 18.05.11).
[1] Dossier sur les colonies portugaises, p. 44.

Le FNLA, abandonné par ses alliés d'alors, la République du Zaïre et les Etats-Unis, se trouve dans l'impossibilité de poursuivre la guerre contre le MPLA Celui-ci, soutenu par les Cubains et les Russes, mise sur l'or noir – le pétrole - pour renforcer sa machine de guerre. L'UNITA, quant à elle, entre en guerre contre le parti dominant, en faisant valoir le charisme politique et guerrier de Jonas Savimbi, le fondateur du mouvement et le soutien des États-Unis et de l'Afrique du Sud. Pour le nerf de la guerre, l'UNITA se procure des diamants. Dans la conjoncture internationale, ce conflit s'inscrit dans le contexte de la guerre froide, où les blocs de l'Est et de l'Ouest se disputent le contrôle des ressources naturelles des pays décolonisés.

> Le MPLA, alliance complexe et fragile entre différents groupes sociaux angolais, ne sort pas indemne des années de lutte nationaliste, même si c'est à son président Agostinho Neto qu'échoit le pouvoir dès l'indépendance. Le 27 mai 1977, Nito Alves, à la tête d'une branche dissidente du M.L.P.A., tente de prendre le pouvoir. Son coup d'État échoue et une sanglante répression s'abat sur tous les dissidents potentiels et déclarés au président Neto, dont le pouvoir sort renforcé. En décembre de la même année, le MPLA devient officiellement MPLA-Parti du travail (MPLA-P.T.), et Neto instaure un régime de parti unique à la soviétique. Deux ans plus tard, en 1979, il meurt à Moscou et est remplacé par José Eduardo Dos Santos[1].

Neto est mort, mais le régime du parti unique, avec son carcan idéologique d'athéisme, d'intolérance politique et de terreur, demeura en place pendant toute la guerre civile. Celle-ci prit fin officiellement en 2002, le 4 avril, par la signature du protocole de paix, à Luena, la capitale de la province angolaise de Moxico, entre le gouvernement angolais et l'UNITA Le fondateur de ce mouvement ne verra pas ces temps nouveaux qui lancent l'Angola vers un avenir de paix, de développement et de démocratie. En effet, Jonas Savimbi est mort au combat le 22 février 2002. Son mouvement sort de cette guerre très affaibli tant militairement que politiquement. Par ailleurs, la guerre a affaibli tout le pays avec son cortège de morts, de destructions multiples et de traumatismes humains. L'après-guerre s'ouvre sur d'énormes défis : reconstructions des structures, réconciliation nationale, développement humain des Angolais et création d'un État démocratique fondé sur les droits de l'homme, la justice et la bonne gouvernance.

## 2. Les étapes vers la démocratie

La démocratie en Angola a été difficile à atteindre. Au moment de

[1] **http://www.universalis.fr/encyclopedie/angola/** (Consulté le 18.05.11)

l'indépendance, en 1975, l'UNITA et le FNLA proclament la République démocratique de l'Angola, au centre du pays, à Huambo. La guerre civile va retarder ce rêve pendant 17 ans. Durant toutes ces années le régime du parti unique a été en vigueur. Trois étapes vont conduire le pays à la terre promise de la démocratie. La première coïncide avec la chute du bloc de l'Est et de la fin de l'apartheid en Afrique du Sud.

Dès 1988, pourtant, la détente dans les relations est-ouest et l'essoufflement du régime d'apartheid en Afrique du Sud permettent une première tentative de règlement du conflit angolais. Une solution, dite liée, se dessine, en effet, entre les divers protagonistes, et l'Afrique du Sud accepte d'octroyer l'indépendance à la Namibie en 1990, en échange de la garantie du retrait des troupes cubaines d'Angola. Poussés par leurs alliés respectifs, le MPLA – qui, en 1990, abolit officiellement le système de parti unique et autorise le multipartisme – et l'UNITA acceptent également de négocier. Les pourparlers débouchent sur un accord de paix signé le 31 mai 1991, à Bicesse, dans la banlieue de Lisbonne[1].

Les accords de Bicesse donnent lieu aux premières élections multipartites en septembre 1992. Les deux partis historiques – le MPLA et l'UNITA – ne sont pas préparés au jeu démocratique. Le dernier conteste les résultats des élections et plonge le pays à nouveau dans la guerre. 80% du territoire sont contrôlés par le mouvement de Jonas Savimbi.

Une deuxième étape va avoir lieu, avec les accords de Lusaka, en Zambie, où un protocole est signé, le 11 novembre 1994, par deux représentants de Dos Santos et de Savimbi. Cependant l'absence de deux hauts responsables des groupes en guerre met en évidence l'absence de sérieux du protocole. Sur le théâtre des opérations militaires, l'UNITA est affaiblie après les sanctions des Nations unies qui empêchent l'achat des « diamants de sang », la livraison d'armes et qui ordonnent le gel des avoirs de l'UNITA, à l'étranger.

L'affaiblissement du parti de Jonas Savimbi est bien utilisé par son ennemi mortel, le MPLA sous la houlette de Dos Santos qui investit fortement dans la guerre. L'UNITA va perdre les territoires occupés et se retire de plus en plus vers l'intérieur du pays jusqu'à ce que son chef soit abattu le 22 février 2002, dans l'est du pays près de

[1]Didier PÉCLARD, « Introduction au thème "Les chemins de la reconversion autoritaire en Angola" », in *Politique africaine*, éditions Karthala, 2008/2 (n° 110), p. 5-20) ; nous citons l'auteur dans : http://www.universalis.fr/encyclopedie/angola/ (Consulté le 18.05.11)

Luena. Les survivants du mouvement sont épargnés par le gouvernement et signent le 4 avril les accords de paix à Luanda qui conduisent à la troisième étape, celle de la fin de 27 ans de guerre fratricide. Le bilan de ces années est lourd : trois cent mille morts avec une majorité de civils, des villes détruites et quatre millions de réfugiés qui se sont fixés dans les périphéries des grandes villes et surtout à Luanda.

Le conflit armé est terminé, mais la paix se vit dans l'ambiguïté. D'une part, les populations retournent dans leur village et s'efforcent de s'organiser : les routes se construisent, de nouvelles écoles et des nouveaux hôpitaux voient le jour ; les investissements étrangers s'accentuent. D'autre part, l'alternance démocratique est toujours de l'ordre de l'utopie.

Cependant, sur le plan politique, la situation est bloquée : le gouvernement retarde par toutes sortes de manœuvres dilatoires les élections générales qui devraient donner un nouvel élan au processus de démocratisation. De fait, le MPLA du président Dos Santos, auquel profite la flambée des cours du pétrole et la compétition entre les compagnies américaines, chinoises et européennes pour exploiter les gisements angolais, règne en maître face à une UNITA très affaiblie depuis la mort de son leader historique et à une opposition très morcelée. La société civile est également très étroitement surveillée, et pour la grande majorité de la population vivant au-dessous du seuil de pauvreté, les dividendes de la paix se font toujours attendre. Enfin, dans l'enclave de Cabinda, au nord du pays, où des mouvements armés luttent pour l'indépendance depuis les années 1970, une solution reste à trouver pour mettre fin au conflit dans un contexte d'extrême pauvreté (bien que la plus grande partie des réserves pétrolières du pays soient situées au large de l'enclave), et de constantes violations des droits de l'homme[1].

## 3. Les tendances actuelles

Pendant la guerre, les débats relatifs à l'Angola ont été monopolisés par les mouvements de libération transformés, après les accords de la paix, en partis politiques. En réalité, les trois partis politiques majeurs – MPLA, UNITA et FNLA – se sont mis au centre des problèmes politiques, économiques et sociaux du pays. Pour eux, le fait d'avoir fait la guerre contre le colonialisme leur donne le droit d'exclure les autres formes de participation des citoyens, comme par exemple la société civile. Même les

[1] Ibidem.

partis politiques formés après la guerre ont eu un statut inférieur. À titre d'exemple, Savimbi, le fondateur de l'UNITA, au moment de premières élections, en 1992, qualifiait de « partidecos »[1] les formations politiques de l'après-guerre. Même les lettres pastorales des évêques catholiques qui dataient des premières années de l'indépendance, étaient considérées, quand elles se référaient aux questions sociales, comme des intrusions dans les affaires laïques.

Malgré cette résistance, la fin de la guerre civile en 2002 a permis d'accorder plus de place aux autres formes d'organisations sociales, économiques et politiques. Il s'agissait principalement de la société civile, des ONG nationales et des Églises. Ces structures sociales avaient comme objectif de favoriser la participation des citoyens aux débats sociaux et politiques.

### 3.1. L'engagement courageux des Églises

Le paysage religieux de l'Angola est dominé par les Églises chrétiennes : les catholiques et les protestants. L'Église catholique, présente depuis l'arrivée des Portugais et préférée par le pouvoir colonial qui a développé avec elle des liens juridiques au sein d'un Concordat, est majoritaire. Quant aux missions protestantes, elles sont venues à la fin du XIX$^{è}$ siècle et « acceptées de mauvais gré par le Portugal du fait de traités internationaux instaurant la liberté religieuse, étaient victimes de discriminations et largement considérées comme hostiles »[2].

Si avant l'indépendance les deux groupes chrétiens vivaient une rivalité incontestable en raison des privilèges dont bénéficiait l'Église catholique, il y a un changement de la donne après l'indépendance. Le nouveau pouvoir opte pour un régime athée et place sur pied d'égalité toutes les religions. Ce nouveau statut va pousser les responsables des différentes communautés religieuses à des prises de positions communes, notamment en ce qui concerne la guerre et ses misères.

Face à cette situation, pendant la guerre civile et après celle-ci, les Églises chrétiennes ont cherché à maintenir leur droit à la parole. L'Église catholique choisit de s'exprimer, entre autres, par les lettres pastorales que nous analyserons après, par les

[1] « Partidecos » est une désignation dépréciative. Par ce mot, Savimbi signifiait, par mépris, le statut infantile et insignifiant des autres formations politiques.
[2] Christine MESSIANT. *L'Angola postcolonial. 1. Guerre et paix sans démocratisation.* Éditions Karthala, Paris, collection les Afriques, 2008, p 326.

émissions de la *Radio Ecclésia*[1], et par des initiatives comme celles des mouvements *Pro Pace*[2] et COIEPA[3]. Les protestants s'engagent aussi dans des initiatives de paix, s'organisent en groupes autonomes, ce qui rend difficile une action commune. À la fin de la dernière phase de la guerre civile, ils ont fait front commun avec l'Église catholique en faisant partie du COIEPA.

Pour s'exprimer d'une manière unanime, l'épiscopat angolais a utilisé la stratégie des *lettres* et des *messages pastoraux*. Publiés depuis le six juin 1974, après la *révolution des œillets*, ces *lettres et messages pastoraux* expriment la position de l'Église catholique concernant les questions ecclésiales, politiques et sociales du pays. Les évêques critiquent d'une part les dérives des mouvements de libération qui sont incapables de s'entendre et qui sont plongés dans une guerre fratricide et d'autre part les dangers du régime communiste athée. Ils réclament une justice économico-sociale dans un pays si riche en ressources naturelles qui ne bénéficient qu'à une minorité alors que la majorité ne vit qu'avec moins d'un dollar par jour. Ces lettres et messages traduisent le rêve des évêques pour un Angola de paix, réconcilié, où chaque personne pourrait vivre dans la dignité.

*Radio Ecclésia* est un instrument très utile aux mains de la hiérarchie pour faire entendre la voix de l'Église officielle mais permet aussi aux sans voix de se faire entendre. Malgré les contraintes des autorités politiques et le manque de moyens, elle poursuit sa mission en tenant compte de son cahier des charges qui lui fait devoir de garantir aux Angolais le doit à l'information, de diffuser les valeurs évangéliques visant une société angolaise plus juste, fraternelle et solidaire, de respecter le développement intégral de la personne, qui implique les dimensions humaine, culturelle et religieuse de l'homme et de la société angolaise, et de cultiver l'esprit de tolérance, de respect et du vivre ensemble pacifiquement.[4]

Devant la ferme volonté du gouvernement angolais de conquérir la paix par la

---

[1] *Radio Ecclesia* est l'organe d'information radiophonique de l'Eglise Catholique en Angola. Elle émet depuis le 8 décembre 1954 et a été confisquée par l'Etat en 1977 et après rendue à l'Eglise en 1997. En raison du défaut d'autorisation de l'Etat, ses émissions étaient écoutées seulement à la capitale, mais depuis 2009 elle peut être entendue partout via internet.

[2] Mouvement fondé en décembre 1999 par l'Eglise catholique en Angola pour les initiatives de paix et de réconciliation nationale.

[3] Ce Comité Inter Ecclésial pour la Paix (COIEPA) né en avril 2000, est un front commun pour la Paix et la Réconciliation, ce qui est un fait unique dans l'histoire de l'Angola, entre les Catholiques et les Protestants.

[4] cfr :http://www.radioecclesia.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=149&Itemid=504 (consulté le 5.07.2011).

guerre contre l'UNITA qui refusa les résultats des élections de 1992 et de se désarmer, les évêques de l'Angola ont affirmé ouvertement que la vraie paix provenait du dialogue et de la réconciliation. Le 28 janvier 1999, après une réunion extraordinaire, les évêques publient une lettre pastorale sous le titre *O calvário do povo angolano,* le calvaire du peuple angolais. En résumé, la lettre affirme la présence de l'Église au milieu du peuple souffrant et son devoir de faire entendre leur cri. Par conséquent, il est urgent de faire la paix, non par la guerre qui nourrit la haine meurtrière, mais par le désarmement et par le dialogue. Compte tenu du faible impact d'une lettre pastorale, les évêques créent un mouvement pour la paix, nommé *mouvement pro pace.* Ce mouvement a organisé deux congrès pour la paix, en 2000 et 2005 à Luanda. Les diocèses y ont impliqué les citoyens, sans distinction d'appartenance religieuse. Comme l'affirme Christine MESSIANT, par cette initiative, l'Église catholique visait à « mettre fin au « calvaire » que cette guerre est pour le peuple, et un appel à tous les pasteurs et catéchistes pour assurer le succès du Jour de la réconciliation, auquel toutes les autres Églises sont appelées à participer. »[1]

Conscients de l'importance d'impliquer plus de citoyens, les évêques élargissent le mouvement aux deux grands regroupements d'Églises protestantes, le CICA et l'AEA[2], créant en avril 2000 un front œcuménique pour la paix baptisé COIEPA – *Comité Interecclesial para a Paz (Comité Interecclésial pour la Paix).*

> Un tel rassemblement est inédit en Angola : l'œcuménisme jusqu'alors possible face à la guerre l'a été sur le registre de la promotion d'une « culture de paix », de l'exhortation et au terme de conflits, des actions de grâce. Ce qui change est donc l'existence d'une mobilisation pour la paix pendant la guerre, l'ampleur de l'œcuménisme et l'objet de ce rassemblement : le Coiepa entend porter la « voix du peuple », à la « réconciliation », « au processus de paix national ». Il marque, donc, l'entrée de la société civile sur le terrain civique et politique jusqu'alors monopolisé par les belligérants et la communauté internationale.[3]

La communauté internationale a hésité à soutenir la position des Églises, préférant s'allier au gouvernement dans le combat contre l'UNITA, moyennant les sanctions et l'embargo sur les armes et la vente de diamants qui était la principale ressource économique du groupe de Jonas Savimbi. Mais à l'automne 2001, le Parlement

---

[1] Christine MESSIANT. *Op. cit.,* p 333.
[2] Le CICA, *Conselho de Igrejas cristãs em Angola,* regroupe les principales dénominations historiques, nées du mouvement anglo-saxon du Réveil, socialement et civiquement engagées. L'AEA, *Associação de Evangélicos de Angola,* regroupe un grand nombre d'Églises évangéliques, dont beaucoup traditionnellement quiétistes, non engagées civiquement, certaines elles aussi anciennement en Angola, d'autres plus récemment implantées. (cfr Christine MESSIANT, op. cit., note n° 30, p 340).
[3] Christine MESSIANT. Op. cit., p. 340.

européen a fait un geste de reconnaissance des efforts des Églises en Angola, en accordant le prix Sakharov au président du COIEPA, Mgr Zacarias Camuenho.

De cette brève présentation des efforts des Églises pour la paix en Angola, il ressort qu'elles ont fait montre de courage dans leur prise de parole visant à indiquer le chemin de la paix authentique pour l'Angola, un dialogue et une réconciliation nationale, contre les chefs de guerre plutôt soucieux de construire la paix par l'élimination de «l'ennemi» politique. Cette attitude va lui permettre d'occuper une place dans la société civile encore en formation et lui permettra de prendre part à la vie politique du pays. À la fin de la guerre civile, les Églises ont accompagné la reconstruction du pays, en insistant, comme nous le verrons plus tard, sur la bonne gouvernance hors et dans les Églises. Cette bonne gouvernance se résume à la transparence et à la responsabilité dans la gestion de la chose publique ainsi qu'à la participation d'autres entités au pouvoir : les autorités traditionnelles, les associations civiques, les Églises, ce qui en somme constitue la société civile.

### 3.2. Une société civile émergente

La société civile angolaise émerge lentement à travers la prise de participation politico-sociale de citoyens et d'autres entités que l'État, notamment les partis politiques. Ces groupes sont apparus dans la revendication d'une vie digne et accompagnent la naissance progressive de la conscience pour l'autodétermination des Angolais. La société civile a ainsi crée les conditions qui ont précédé la naissance des mouvements de libération.

La spécificité du concept de société civile dans le contexte africain en général et celui de l'Angola en particulier a fait l'objet d'une intéressante étude[1] qui s'étend à l'implication de la société civile dans les questions de paix, de développement et de démocratie en Angola. Cette implication est certes amoindrie par le déficit de formation du fait de la mainmise et de la répression de l'État, mais elle manifeste cependant un progrès significatif vers des actions civiles dignes de ce nom. Pour cet auteur, P.K. Amaral Catarino, la société civile en Angola a su démontrer que la paix par le silence des armes et que la mort des ennemis ne suffisent pas au développement du pays et pour

[1] Petra Katia AMARAL CATARINO, *Société civile angolaise : contribution pour la démocratie, la paix et le développement*. Le texte complet du mémoire de master de Petra Katia Amaral Catarino se trouve en : http://www.adelinotorres.com/teses/Petra%20K%C3%A1tia%20Amaral%20Catarino_Sociedade%20Civil%20Angolana.pdf.

le bien des citoyens. La paix exige le silence des armes mais elle se concrétise et se consolide par la réconciliation des ennemis et par la participation de toute la société. Pour que le développement, la paix et la démocratie participative soient réels dans un pays, le concours de la société civile est d'une extrême importance. C'est elle qui assure l'équilibre entre les logiques du profit financier poursuivi par les acteurs économiques et la logique du pouvoir politique. Depuis 1991, année des réformes démocratiques et de la révision constitutionnelle, la société civile est réapparue. Sa contribution pour le bien du pays s'inscrit dans

> la conclusion de tâches telles que l'ampliation de la participation publique, l'encouragement du dialogue inclusif et l'édification des ponts entre les communautés locales et les institutions du gouvernement, la défense des droits de l'homme, le combat contre la pauvreté, la promotion de la réconciliation nationale et de la citoyenneté, démontrant que la société civile, comme pendant les années du conflit, continue à avoir un rôle à remplir dans l'édification d'une société vraiment juste et pacifique, orientée par les principes interactifs de la consolidation de la paix, de la démocratie et du développement durable.[1]

Le pouvoir en place, après 17 années de gouvernance du pays sans partage, a du mal à accepter la présence d'une société civile indépendante. Pour contrecarrer le mouvement émergent de la société civile, le président Eduardo dos Santos fonde, le 29 mars 1996, la FESA[2], une ONG dont la vocation consiste à promouvoir l'image du Président à partir des actions de promotion sociale. Dans le premier discours consacré à la fondation, le président reconnaît le rôle incontournable d'une société civile dans le monde moderne :

> Les sociétés modernes y compris la nôtre, nous présentent de nouvelles exigences et de nouveaux besoins qui ne peuvent pas attendre l'évolution. L'État, en tenant compte de cela, a approuvé la loi sur les associations, qui permet la liberté et l'adaptation des organismes à caractère social, dans notre pays.[3]

Il énonce ensuite les buts de la fondation :

> Cette fondation est une initiative hors pair, parfaitement insérée dans l'ensemble de celles déjà existantes qui concilient valeurs traditionnelles et valeurs modernes. Les fondations sont des instruments précieux pour la promotion du développement social et pour la promotion de la citoyenneté. Ce sont des forces qui aident à la réalisation d'actions et d'objectifs d'utilité publique et d'intérêt social dans les domaines de la recherche scientifique, de l'environnement, de l'éducation, de la

[1] Petra Katia AMARAL CATARINO, p. 142.
[2] FESA : Fundação Eduardo dos Santos – *Fondation Eduardo dos Santos.*
[3] Dans : http://fesacanadafrancais.blogspot.com/2008/10/les-10-ans-de-fesa-angola.html

santé, de la philanthropie, de la culture, des sports, des arts et de soutien aux institutions sociales, etc.[1]

Malgré cette remarquable initiative gouvernementale, la société civile, hors des influences du pouvoir en place, se consolide petit à petit. Deux conférences nationales de la société civile ont déjà eu lieu en 2007 et en 2008/2009.

C'est le FONGA[2] qui a organisé la première conférence du 6 au 8 novembre 2007 à Luanda, dans l'amphithéâtre de l'Université catholique, avec comme slogan « *bâtissons l'unité dans la diversité* ». En présence de 150 participants venus de 17 provinces du pays, des cadres de différentes organisations nationales et internationales, des représentants de l'État et des représentants de donateurs internationaux, la conférence s'est déroulée autour de trois thèmes : identité et fonctionnement du FONGA, interaction entre les organisations de la société civile et les institutions de l'État et la gouvernance et les expériences de participation des citoyens. Pour accomplir ces objectifs, les organisateurs de la conférence ont mis en avant leur connaissance des différentes organisations de la société civile et leur connaissance de son cadre légal de fonctionnement, comme il est écrit dans le compte rendu :

> En réalisant cette conférence on prétendait promouvoir le dialogue et l'échange d'expériences entre les organisations de la société civile ainsi que contribuer au renforcement de la coordination et le dialogue entre ces organisations et les institutions de l'État, les donateurs et autres acteurs sociaux.[3]

Le communiqué final[4] de la conférence soulignait d'abord l'existence sans équivoque de la société civile et son importance pour le processus de réconciliation, de développement et de démocratisation du pays, ainsi que la nécessité de valoriser les opportunités actuelles de la Constitution et de la loi des associations, surtout le décret-loi 2/07 qui crée le Conseil de Consultation et Concertation Sociale (CACS). Ensuite, le communiqué désigne les obstacles à surmonter pour un réel fonctionnement de la société civile : l'accès limité à l'information surtout à l'intérieur du pays, la culture de la peur, la participation limitée de la société civile aux décisions politiques et le faible nombre de citoyens possédant une carte d'identité. Au final, le communiqué indique les

---

[1] Ibidem.
[2] FONGA: Forum das Organizações não Governamentais Angolanas – *Forum des Organisations non Gouvernamentales Angolaises.*
[3] Texte original: Com a realização desta conferência pretendia-se promover o dialogo e a troca de experiências entre as organizações da sociedade civil assim como contribuir para o aprofundamento da coordenação e dialogo entre estas organizações e as instituições do Estado, doadores e demais actores sociais. (Relatorio: Conferência Nacional da Sociedade Civil 2007. FONGA, Luanda, 2008, p. 11.
[4] Cf. Relatorio: Conferência Nacional da Sociedade Civil 2007. FONGA, Luanda, 2008, pp. 32-34.

grandes lignes des actions à mener. Celles-ci visent à renforcer la coordination entre les membres de la société civile, à maintenir la régularité de la conférence de la société civile en ciblant des thématiques majeures. Celles-ci sont en lien avec les sans-abri, le SIDA, la bonne gouvernance au sein des associations par des comptes-rendus réguliers de leurs actions et le renouvellement des mandats, la circulation de l'information dans tout le pays en utilisant les langues nationales, l'amélioration de la participation des femmes et des jeunes, et les liens avec les milieux académiques pour une étude plus approfondie des thématiques politiques et sociales majeures du pays.

La deuxième conférence a eu lieu du 25 au 27 novembre 2008 également à Luanda, au siège de l'Assemblée nationale. Cet événement a porté principalement sur la construction de l'unité dans la diversité, plus concrètement sur la société civile comme vecteur démocratique de la participation publique. La participation y a été plus significative, puisque y participèrent 234 délégués élus de 16 provinces, invités des organes de l'administration de l'État, représentants des donateurs, des Églises et des particuliers de la société civile.

Le document de synthèse des conclusions et des recommandations insiste sur la coordination de l'organisation de la société civile, son rôle dans le processus de décentralisation et dans la préservation des valeurs culturelles qui facilitent la participation civique et politique ; l'accès transparent aux fonds publics et privés, l'autonomie et l'efficacité des organisations de la société civile, le développement du volontariat, et des dons, les problèmes environnementaux et la responsabilisation des entreprises ; la participation à l'élaboration de la nouvelle Constitution et l'implication dans le combat contre le SIDA.

Les deux discours de clôture de la deuxième conférence, prononcés par Fernando Pacheco et par le prêtre dominicain João Domingos, contenaient des propositions pour l'avenir de la société civile en Angola. Fernando Pacheco classe les organisations de la société civile angolaises en trois groupes : le premier groupe appartient à société civile étroitement liée à l'État, le deuxième à celle qui refuse tout lien avec l'État et le troisième groupe concerne celle du milieu parce qu'elle accepte de collaborer avec l'État et les autres groupes de la société civile. En effet, Pacheco veut une société civile libre de toute mainmise de l'État et indépendante :

> Dans les relations entre l'État et la société civile on ne peut s'empêcher d'attirer l'attention sur la question des politiques publiques. Nous pensons que la société civile angolaise prend des mesures très concrètes pour influencer les politiques

> publiques ; […] Quelqu'un a dit à la Conférence que nous devrions, dès lors, politiser au maximum la société et réduire au minimum la nature partisane des institutions. Si vraiment nous pouvons le faire, je crois que nous serons en train de nous diriger vers un meilleur pays. La III[e] conférence de la société civile qui se tiendra peut-être en 2009 sera un bon moment pour nous permettre d'évaluer les mesures que nous prendrons d'ici là.[1]

João Domingos rebondit sur l'impératif d'une société civile autonome, consciente de sa force participative pour la construction d'une société plus juste et fraternelle :

> Nous aurons toujours des limitations et nous exagérons, d'un côté ou l'autre, comme Pacheco a dit, mais il convient d'éviter ces excès, nous ne serons pas toujours en faveur du gouvernement, mais nous ne pouvons pas toujours être contre ; nous devrions être contre ce que nous considérons faux et en faveur de ce que nous considérons comme positif, mais nous devons marcher ensemble pour un Angola nouveau, pour un monde plus juste, plus fraternel, plus convivial et plus heureux ; en tout cela nous devons tous être engagés.
>
> La plus grande force que peut avoir un pays est son peuple, le pouvoir réside dans le peuple et pas seulement le pouvoir du vote, c'est la puissance de la voix, c'est notre participation, c'est notre conscience, c'est notre travail, ce sont nos initiatives. Nous avons trop de pouvoirs et nous sommes très responsables ; ce n'est pas seulement le gouvernement qui est responsable, nous le sommes tous.[2]

Le chemin est encore long à parcourir pour que la société civile prenne toute sa place en Angola. Les Angolais sauront s'unir non pour des intérêts ethniques, tribaux ou religieux, mais pour la paix, le développement, la justice et la dignité humaine.

---

[1] Texte original : Nas relações entre estado e sociedade civil não podemos deixar de chamar a atenção para a questão das politicas públicas. Nós pensamos que a sociedade civil ang.oglana está a dar passos muito concretos no sentido de influenciar políticas públicas ; […] Alguém disse na conferência que devíamos, a partir de agora, politizar ao máximo a sociedade e reduzir ao mínimo a partidarização das instituições. Se realmente conseguirmos fazer isso, penso que estaremos a dar passos para um país melhor. A III conferência da sociedade civil que se realizará possivelmente no ano de 2009 será um bom momento para nós avaliarmos os passos que dermos daqui até lá. (II Conferência da Sociedade Civil. Sociedade civil angolana: veículo democrático de participação publica 2008/2009. Edições firmamento, Luanda, 2009, pp89-90.)

[2] Texte original : Teremos sempre limitações e exageramos, para um lado ou para o outro, como dizia o Pacheco, mas convém evitar estes exageros, não vamos estar sempre a favor do governo, mas também não podemos estar sempre contra, devemos estar contra o que consideramos errado e a favor do que consiredamos positivo, mas devemos caminhar juntos para uma Angola nova, para uma sociedade mais justa, mais fraterna, mais amiga e mais feliz, nisso todos devemos estar empenhados. […]
A maior força que pode ter um país é o seu povo, o poder está no povo e não é so o poder do voto, é o poder da voz, é a nossa participação, é a nossa consciência, é o nosso trabalho, são as nossas iniciativas. Temos muito poder e somos muito responsáveis, não é só o governo que é responsável, somos nós todos. (II Conferência da Sociedade Civil. Sociedade civil angolana: veículo democrático de participação pública 2008/2009. Edições firmamento, Luanda, 2009, p. 91.)

## 4. Bilan de la rencontre entre modernité et culture bantu

Nous avons parcouru les quatre époques de la rencontre entre la culture bantu et la modernité en Angola. Après ce parcours, un rapide bilan s'impose avant d'aller plus loin dans la compréhension de la question de l'exclusion dans la culture. Ce bilan comprend des points négatifs et positifs.

Pour les points négatifs on retiendra :

La rencontre s'est déroulée alors que les objectifs mal définis et des intérêts parfois divergents faisaient en outre apparaître un déséquilibre de forces. Pour les peuples autochtones, la venue des Portugais signifiait le retour des ancêtres et par conséquent, le retour des plus puissants. Cette interprétation résulte de leur représentation cosmologique. En effet, la mer était la demeure des ancêtres et la peau blanche appartenait au monde des morts, précisément, aux hommes de l'au-delà de la vie. Il fallait donc adopter les pratiques des Portugais pour devenir puissant comme eux. C'est pour cela, qu'au Royaume de Kongo, le roi a obligé son peuple à abandonner les pratiques religieuses ancestrales en détruisant les fétiches. Georges Balandier fait le point sur ce détail :

> La volonté d'accéder aux connaissances et à l'efficacité rituelle, qui semblent assurer la puissance matérielle et la richesse des « étrangers » venus de Mputu (du Portugal) est peu contestable. Le christianisme et le savoir utile paraissent indissociables ; ils sont moins les moyens d'un accord avec Dieu – *Nzambi Pungu* est si distant qu'il intervient peu dans les affaires humaines – que les instruments d'un « renforcement » ; ils se situent dans un système de pensée et de croyance pour lequel : « la force, c'est l'être », et « l'être est la force », selon la formule de Placide Tempels.[1]

Quant aux Portugais, leur intérêt se résumait au commerce, à la civilisation par la colonisation et à la christianisation des peuples rencontrés. À ces divergences, il faut inclure la supériorité technique et militaire des Portugais qui se sont imposés au point de ne pas permettre des relations justes et respectueuses avec les autochtones. En conséquence, les peuples rencontrés ont subi la domination esclavagiste et colonialiste qui a conduit au complexe d'infériorité et à la dévalorisation des autochtones.

La présence des Portugais a révélé des tensions internes entre les peuples rencontrés. Au lieu de s'unir pour mieux se protéger contre l'envahisseur, les peuples autochtones se trahissaient au point que quelques-uns s'allient avec les Portugais pour

[1] Georges BALANDIER. *Le royaume de Kongo du XVI^è^ au XVIII^è^ siècle.* Hachette Littératures, Paris, 2009, p. 44.

exterminer les autres peuples.

Pendant la colonisation, les Angolais ont été divisés entre indigènes et assimilés. Les premiers, dépourvus des droits civils, étaient considérés comme sujets sans droits. Les seconds parlaient la langue du colonisateur et avaient le statut de citoyen, avec les droits correspondants. Cette hiérarchisation a eu des conséquences néfastes : déconsidération des langues autochtones, honte de vivre selon les valeurs de sa culture et vision de l'éducation comme un moyen d'acquérir le statut social.

Les mouvements de libération nationale se sont constitués sur des bases ethniques et en opposition les uns contre les autres. Ainsi, les armes utilisées pour combattre le colonisateur servaient aussi pour abattre les membres des autres mouvements. Après l'indépendance, ces oppositions se sont transformées en une terrible guerre civile.

Le christianisme, étant arrivé déjà divisé entre catholiques et protestants, a contribué à opposer les peuples autochtones, même au sein d'une ethnie. Cette opposition a eu sa part de responsabilité dans la guerre civile.

Quant aux points positifs, on pourra noter :

L'ouverture à l'Occident et à sa civilisation. C'est l'entrée des Angolais dans le mouvement de la mondialisation. Ce mouvement entraîne le brassage des peuples avec des influences réciproques.

L'accès au christianisme en ce qu'il comporte d'humain et de divin. Du point de vue humain, le christianisme, à partir du travail des missionnaires a contribué à l'accès à l'éducation, à la valorisation de langues locales et à établir les bases du dialogue entre les ethnies de l'Angola.

L'entrée dans la dynamique démocratique après la fin de la guerre froide qui divisait le monde en deux blocs. Le système démocratique donne aux Angolais l'espoir des libertés civiles et d'ouverture aux dynamiques sociales de la construction d'une nation au sein d'un État de droit.

Ces ombres et lumières constituent non seulement des clés pour la compréhension de la question de l'exclusion culturelle en Angola, mais aussi des signes d'espoir pour un avenir plus respectueux des hommes dans leur dignité et leurs différences. Afin d'aborder plus concrètement la question de l'exclusion culturelle en Angola, nous nous proposons d'étudier les figures qu'elle prend.

# IV. LES FIGURES DE L'EXCLUSION

Les formes principales qu'a revêtues l'exclusion sociale et culturelle ont été étudiées à partir d'enquêtes et d'enterviews qualitatifs faits de juillet à septembre 2009. Ces enquêtes ont été menées en interrogeant les personnes dans leur quotidien. Vu l'étendue territoriale de l'Angola, il nous était impossible de parcourir le pays dans sa globalité. Nous avons privilégié quatre villes du littoral, Cabinda, Soyo, Luanda (la ville capitale), Benguela et Huambo, une des villes du centre de l'Angola. Notre enquête ne peut prétendre au statut d'une enquête statistique représentative. Tel n'est d'ailleurs pas le but poursuivi. Il s'agit avant tout de mettre en évidence des situations-type présentes en Angola.

L'analyse des enterviews nous révèle huit figures de l'exclusion : les enfants, les femmes, les personnes âgées, les soldats, les autorités traditionnelles, les adversaires politiques, les minorités ethniques et les étrangers.

## 1. Les enfants

Parler de l'exclusion des enfants semble être contradictoire dans un contexte culturel où la valeur centrale est symbolisée par la vie. Chaque membre de la famille a le devoir sacré de transmettre et de défendre la vie, car les ancêtres se maintiennent vivants par le biais des enfants. En outre, les enfants sont le soutien des parents dans la vieillesse. Or cette vision positive de la vie à travers les enfants est mise en échec par la réalité sociale quand ces derniers sont accusés de sorcellerie, ou alors exclus du fait d'un handicap de naissance.

La sorcellerie étant considérée comme la force destructrice de la vie, celui qui s'y adonne, est appelé dans l'ethnie kikongo, *ndoki*, c'est-à-dire, celui qui éteint la flamme de la vie. Dans la représentation culturelle, le sorcier se déguise et peut utiliser d'autres personnes pour mener ses actes maléfiques. Les enfants, de par leur faiblesse, sont la proie privilégiée des sorciers. S'ils présentent des comportements hors norme dans leur prise de parole ou dans leurs actes, l'accusation de sorcellerie sera rapidement portée. Dès lors, le traitement deviendra systématiquement inhumain. Ils sont conduits aux exorcistes, torturés ou mis dans la rue. C'est le cas de Rebeca et Mado, qui avaient été livrées à un pasteur exorciste :

> Je peux parler du cas de deux filles qui ont été accusées par leurs parents de sorcellerie, un nouveau phénomène social. Avant de venir ici, elles étaient dans une

maison de prière où elles ont été châtiées. Un pasteur, souhaitant les délivrer du mal de la sorcellerie, leur interdisait de manger. Lorsque la police l'a appris, ils sont allés chercher les filles et les ont amenées ici. Aujourd'hui, elles sont avec nous car elles ont été abandonnées par leurs parents. Depuis qu'elles sont ici, les parents ne sont jamais venus les voir. Elles s'appellent Rebeca et Mado.[1]

Certaines accusations sont de l'ordre du comportement pervers. Les enfants des familles monoparentales et de familles pauvres grandissent dans la rue, sans éducation. Ces enfants survivent en adoptant des comportements de marginaux : appartenance aux bandes de voleurs ou à une bande survivant du commerce de leur corps. Ce dernier cas a clairement été relevé par une de nos sources :

« - Nous avons eu le cas d'une fille de Mbanza Kongo. Elle est restée un peu de temps mais, malheureusement, on n'a pas pu la garder. Elle a dû repartir dans sa région. Ce sont des enfants traumatisés qui rentrent dans des gangs. C'est un très grand danger. Ce n'est pas évident. Tôt ou tard, on ne peut plus vivre avec ces personnes. On devrait disposer d'un psychologue et d'un psychiatre pour accompagner ces enfants mais nous n'y sommes pas encore prêts en Angola. Cet enfant a dû vraiment partir. On voulait nous envoyer d'autres enfants dans le même cas mais nous avons refusé pour notre bien et celui des personnes qui souhaitent les envoyer ici.

- Pouvez-vous être un peu plus concrète ... quel type de comportement anormal l'enfant a présenté, posant un problème pour son insertion, et qui vous a obligé à le renvoyer ?

- D'abord, cet enfant avait déjà certains vices. Elle partait de la maison, passait la nuit dehors et ... un enfant qui a déjà eu des rapports sexuels voit bien qu'il n'y a pas de temps libre pour elle ici. Cet enfant de treize ou quatorze ans est arrivée ici avec ce vice. C'est un vice qu'elle a depuis toute petite. Puis, elle est rentrée dans un groupe formé à Benguela, nommé le « BFA ».

- Que veut dire « BFA » ?

- Cela signifie que les habitants d'un quartier ne peuvent pas rentrer dans un autre quartier. Alors, ça part en fusillades et coups de bouteille. Il y a même eu des morts. L'enfant est entré dans ce groupe. Son groupe s'appelait le groupe des 400. Un jour, elle est arrivée, fatiguée d'une nuit de confrontations, et voulait s'en prendre aux autres petites. Les petites ont pris peur et m'ont appelée : « Ma sœur, Mado veut nous tuer ». On a dû l'éloigner ce jour-là. On a parlé aux sœurs franciscaines qui, malgré mon chagrin, m'ont conseillé de ne pas revenir en arrière car tôt ou tard les autres enfants pouvaient aussi être en danger. Voilà comment cela s'est passé.[2]

Le handicap, pour les parents sans moyens peut provoquer l'abandon de l'enfant. Faute de moyens pour donner une vie digne à l'enfant handicapé de naissance, il y a des femmes qui abandonnent leurs enfants de manière choquante. À Cabinda, au nord de l'Angola, nous en avons trouvé deux exemples :

[1] Annexe, texte enterview CAB1.
[2] Annexe, texte enterview BENG4.

- Nous avons plusieurs histoires marquantes. Le cas de Clara, par exemple. C'est le cas d'une jeune fille qui a été abandonnée dans un W-C par sa mère, tout de suite après l'accouchement. Interpellées par le cri d'un enfant ou d'un bébé, des personnes se sont approchées et ont trouvé l'enfant. Elle est avec nous depuis son premier jour de vie. Elle a des troubles de la vision depuis toute jeune et elle est très complexée. Elle ne se sent pas très bien avec les filles de son âge qui vivent avec elle et elle a du mal également à faire confiance aux gens qu'elle ne connaît pas. Ceci est le premier cas.

- Juste une question sur cette fille … avez-vous réussi à trouver la mère qui l'a jetée dans les WC ?

- Personne de sa famille n'a été trouvé jusqu'à présent. Aujourd'hui, Clara a 14 ans et, pendant tout ce temps, aucun membre de sa famille ne s'est jamais manifesté. Pour le moment, elle est avec nous.

- Pouvez-vous me raconter l'histoire du deuxième cas ?

- Le deuxième cas est celui de Câmia. Si je ne me trompe pas, Câmia a été rejetée par sa mère lorsqu'elle avait à peine un an et demi ou deux ans. Au marché, les vendeurs ont remarqué un sachet qui bougeait au-dessus de la poubelle. D'abord, croyant à un animal, les personnes n'ont rien fait. Mais après, vu que le sachet n'arrêtait pas de bouger, on a décidé d'ouvrir le sachet. Une fois le sachet ouvert, les personnes ont aperçu une fille déshydratée et déformée des pieds. La fille a été amenée à la gendarmerie qui à son tour l'a amenée ici. Dans un premier temps, le bébé a eu des problèmes aux jambes. Elle ne réussissait pas à marcher. Un an après l'avoir amenée à Ponta Negra, elle a eu des bottes orthopédiques et le problème est passé. En revanche, aucun membre de sa famille ne s'est jamais manifesté jusqu'à présent. [1]

Ces cas d'exclusion des enfants nous font comprendre qu'à la cause culturelle d'accusation de sorcellerie s'ajoutent d'autres motifs : les familles monoparentales, le manque de ressources et la carence des institutions pour la protection de l'enfant et les grossesses précoces. À Huambo, au centre de l'Angola, les Sœurs du Cœur Immaculé de Marie, plus connues sous le nom de « Filles d'Afrique », se battent pour accueillir les enfants traumatisées par la perte de leurs parents pendant la guerre :

- Il faut savoir qu'ici les enfants ne souhaitent rester avec personne. Les filles veulent être seules. Nous avons le cas d'une fille qui est arrivée il y a deux ans et qui s'isole, qui souhaite rester toute seule. La première semaine a été difficile. Nous avons vécu une sensation d'impuissance. L'enfant s'isolait, elle ne souhaitait jouer avec personne. Ce sont des enfants qui ont vu certainement des gens faire des choses à leurs parents. Cette fille a dû voir ses parents mourir ou se faire tuer. Alors, elle reste isolée. Si vous l'appelez, elle essaye de couvrir son visage ou … je ne sais pas … elle a des réactions bizarres. Ou bien elle fuit, s'isole dans sa chambre, ferme la porte. Nous, on essaye de la faire parler : « Viens, parle à ta sœur de ta famille. Elle comprendra, ses parents ont été tués aussi. Discutons … ». Ce qui est curieux aussi, c'est que les enfants ne souhaitent pas parler de leur famille, de ceux qui sont restés

[1] Annexe, texte enterview CAB2.

dehors. Nous essayons de faire venir la famille et nous leurs tenons compagnie pendant qu'ils discutent ensemble.[1]

Le modèle de la famille traditionnelle, où l'enfant est une promesse de vie est bouleversé par les situations d'instabilité d'un pays touché par des décennies de guerre civile et par l'appauvrissement de la population. Ainsi il y a des familles qui n'arrivent plus à éduquer leurs filles et qui se débarrassent d'elles par de fausses accusations :

- Trois enfants sont là à cause de ça. Les parents et les membres de la famille disent ne plus savoir quoi faire car les enfants ne voient plus rien d'autre. Nous ne savons pas comment leur apprendre à ne pas voler ou à ne pas toucher à ce qui ne leur appartient pas. Mais lorsqu'elles arrivent ici, nous n'exposons rien et elles finissent donc par se comporter normalement. Il n'y a rien à voler ici. Même si elles trouvent des choses à voler, puisqu'elles suivent le comportement des plus anciennes, elles ne prennent rien. Mardi dernier, nous avons cherché une fille à Cahala. La famille affirmait que l'enfant volait. Elle est chez nous depuis trois jours et, pour l'instant, je n'ai rien trouvé d'anormal. On verra ce que l'avenir nous réserve. Nous n'avons pas non plus d'argent qui traine. L'enfant n'aura donc pas la possibilité de prendre ce qu'elle trouve. On va voir comment elle va réagir. Jusqu'à présent, tous les enfants qu'on accusait de vol n'ont jamais rien pris. Je ne sais pas si c'est parce qu'elles suivent le bon comportement des autres filles ici. Ou bien les parents ont menti pour que ces enfants soient acceptées dans l'institution. Ou bien, ce sont des parents qui ont trop d'argent et qui l'exposent, conduisant leurs enfants à voler.[2]

L'exemple des enfants-soldats montre à quel point cette exclusion sociale agit. Victimes des milices rebelles qui les ont enrôlés dans leurs rangs, ils sont aussi victimes des communautés et, parfois, de leurs pasteurs qui les accusent de n'être rien moins que des sorciers[3].

## 2. Les femmes

La culture traditionnelle assigne à la femme la fonction de mère et d'épouse. Elle fait grandir la famille par sa maternité et elle prépare les jeunes femmes à prendre la relève. Outre la fonction de mère-épouse, la femme est source d'alliance entre les familles et les ethnies par le mariage. Cette fonction peut devenir source d'exclusion pour la femme. En effet, si la femme est stérile, elle devient la cible du mépris et de conflits entre les familles, car un mariage sans enfants n'est pas toléré. Et en cas d'infertilité le premier coupable est la femme.

---

[1] Annexe, texte enterview HUAM6.
[2] Ibidem.
[3] Geneviève N'KOUSSOU. *Enfants soldat… enfants sorciers ? Approche anthropologique dans l'Afrique des grands lacs*. Paris, L'Harmattan, 2014, p. 124.

Dans la situation actuelle d'un pays sorti de la guerre, les hommes sont rares, et la plupart d'entre eux est économiquement incapable de subvenir aux besoins d'une famille. Par conséquent, les femmes se trouvent prises dans le piège d'une polygamie provoquée par un manque de moyens de subsistance. Notre interlocutrice lors de nos entretiens nous parle de cette situation :

> - Une des questions sur lesquelles nous travaillons aujourd'hui est la polygamie. Cette pratique permet à un homme d'avoir 10 femmes, par exemple. Cet homme doit alors subvenir aux besoins de ses 10 femmes et de leurs enfants. Ce que nous constatons aujourd'hui c'est que les femmes se retrouvent souvent abandonnées avec les enfants à leur charge. Une des solutions trouvées est le recours à la prostitution. Beaucoup d'entre elles me disent : « Ma sœur, j'ai un autre homme pour pouvoir subvenir aux besoins de mes enfants. » La question de l'abandon des femmes et des enfants contribue beaucoup à l'entrée de mères et de filles dans le monde de la prostitution.[1]

La plupart des femmes dans cette situation de polygamie n'ont pas eu l'occasion de se former pour pouvoir s'assumer économiquement par l'obtention d'un emploi. En fait, la logique culturelle traditionnelle décourage les femmes à se former pour avoir un emploi. Dès l'adolescence, la femme participe au système économique de la famille. Elle aide sa mère pour le ménage et pour l'agriculture. En outre l'école devient un danger pour le mariage, car par l'éducation la femme peut s'émanciper et ainsi échapper à la logique culturelle. C'est ce qu'affirme une des personnes interrogées :

> En ce moment, nous sommes inquiets quant aux questions d'éducation. Nous avons fait un repérage dans les trois municipalités et nous avons conclu que très peu de filles vont à l'école. C'est curieux : nous retrouvons un nombre plus élevé de filles au premier niveau. Au deuxième niveau, les chiffres chutent considérablement. Pour cette raison, un groupe de jeunes catholiques a embrassé le projet. Elles se déplacent dans les écoles, discutent avec les familles et les autorités traditionnelles. La première question posée concerne le budget familial. La fillette en est la première victime car elle doit, depuis très tôt, participer au budget familial. Une autre question concerne l'image de la femme. On dit que, par le passé, la femme ne devait pas aller à l'école pour qu'elle n'apprenne pas à écrire. On la soupçonnait d'écrire des lettres à d'éventuels amants. La société a alors trouvé un moyen pour empêcher la femme de rentrer en contact avec ses amants à travers les lettres écrites. Selon l'enquête, le moyen trouvé a été d'interdire que la femme ait accès à l'école. La question de la pauvreté a été également soulevée. On dit aussi que c'est le père qui empêche sa fille de continuer à l'école pour qu'elle puisse trouver un mari. Il a peur que sa fille se marie avec un paresseux capable d'agresser la famille. La famille peut prendre peur. Une autre question soulevée concerne les filles qui étudient et qui, de ce fait, ne

[1] Annexe, texte enterview HUAM 16.

trouvent pas de mari. On recherche beaucoup la sécurité. Cela veut dire que les filles cherchent très tôt un mari qui puisse leur donner ce qu'elle veut.[1]

Même si dans la tradition, la femme est destinée au mariage et à la procréation, cet état n'est pas toujours un porte-bonheur. Au moment du décès de l'époux, la femme est la cible d'attaques et de critiques de la part de la famille du défunt. Il y a aussi des ingérences de la famille dans la vie du couple qui rend instable la relation conjugale. Le récit suivant en rend compte :

> La question de la famille est aussi à revoir. Quand les maris décèdent, on enlève tous les biens aux femmes et les enfants leur sont retirés. Le dernier cas, c'est celui du décès de notre ex-commandant de la commune de Catumbela. Il est décédé en mai. Il y a 15 jours, la famille est venue pour hériter de la voiture, de la maison et des autres biens. Les enfants sont avec leur mère parce que la famille de l'époux l'accuse d'être la sorcière qui a tué son mari. Mais le problème est que l'époux est décédé à l'hôpital des suites d'une maladie. Dans ce cas, il faut enquêter. La famille vit ensemble, mais les biens sont séparés. La femme n'a aucun droit sur les achats de l'époux et le contraire se vérifie aussi. Je pense que les conflits sont la cause de l'éclatement du foyer. Il y a trop d'ingérence des familles dans les affaires du foyer ... Parfois, ils essaient de convaincre le mari de trouver une autre femme ou si le mari est pauvre, ils font pression sur la femme pour qu'elle rencontre un autre homme. Cette situation a conduit à l'éclatement de beaucoup de foyers. Il faut mener un travail commun pour arrêter cette situation en dépit des traditions. Maintenant, les femmes ont la possibilité de dénoncer les violences subies à la maison par des maris qui aiment frapper, maltraiter et offenser...Les femmes peuvent s'adresser à des foyers pour se faire conseiller. Mais il y a aussi des femmes qui frappent des hommes. Ce ne sont pas que les hommes qui frappent.[2]

Le statut de la femme dans la tradition porte en soi les ambiguïtés constatées. La modernité n'a pas apporté une solution meilleure, mais il faut considérer l'importance de la formation des femmes et mieux consolider leurs droits en tant que personnes.

## 3. Les personnes âgées

Les personnes âgées occupent une place indispensable dans la culture traditionnelle. Elles sont les gardiennes des valeurs de la culture et elles sont les responsables de la transmission de ces valeurs. Dans un contexte culturel sans tradition de l'écriture, les personnes âgées jouent le rôle de bibliothèques vivantes. Quand survient un problème de maladie grave, d'infertilité, de tensions entre les familles ou de catastrophes naturelles comme par exemple la sécheresse, il revient aux anciens de suggérer la solution par les sacrifices et les prières et de consulter les ancêtres. Ce sont

[1] Annexe, texte enterview KIBA 7.
[2] Annexe, texte enterview BAIA 15.

les personnes âgées qui sont les piliers de la culture et les gardiens des traditions.

Cette place importante accordée aux personnes âgées est source également de défis. En cas de maladie incurable d'un membre de la famille et en cas de décès de plus jeunes, les personnes âgées en sont souvent considérées responsables, à cause des pouvoirs qu'on leur accorde.

Il arrive que la famille ne soit pas unie ou que la personne âgée ne soit pas appréciée, ce qui explique les accusations de sorcellerie ou d'abandon de la part des membres de la famille. S'il s'agit d'accusations de sorcellerie, la personne impliquée court le risque d'être tuée ou expulsée du village.

L'éclatement des familles pendant la guerre, durant laquelle les villages ont été détruits et abandonnés, contribue aussi à l'insécurité des personnes âgées. Cette déstabilisation du système familial traditionnel bouscule le mode de vie fondé sur la solidarité familiale. Dans ce contexte, les personnes âgées se trouvent désemparées, comme des enfants sans parents. C'est face à cette détresse que s'organisent les religieuses, comme nous l'avons constaté lors d'un de nos entretiens :

> Dans le cadre de notre action, nous nous occupons également des personnes âgées. Pour le moment, nous n'avons pas d'institution pouvant accueillir les personnes âgées, mais nous leur prêtons assistance et nous aidons ceux et celles qui viennent nous voir. Au début de chaque année, nous organisons la fête des seniors. Nous consacrons toute une journée aux personnes âgées. Nous partageons avec eux le peu que nous avons pu collecter. Lorsqu'une personne âgée est malade, par exemple, et qu'elle est abandonnée par la famille, nous lui louons une maison. Nous avons quelques personnes âgées dans ce cas. Nos sœurs, infirmières, les accompagnent également à l'hôpital.[1]

## 4. Les soldats

L'armée est un pilier essentiel de l'État dont elle assure la souveraineté et défend l'intégrité territoriale. L'armée apparaît comme un lieu où la dignité humaine subit une fragilisation profonde, source d'exclusion. Dans quel sens l'armée est-elle une machine à exclure ? Il est inutile de dire que les guerres font des victimes humaines, surtout des victimes innocentes. Pendant les luttes anticoloniales la plupart des victimes étaient des civils. Même le conflit qui a opposé les mouvements de libération nationale a beaucoup touché la population civile. En raison des exodes, les villages ont été abandonnés au profit des faubourgs des grandes villes ou des pays voisins. Les récits de ces drames se

[1] Annexe, texte enterview CAB2.

cachent dans les mémoires des survivants. La description de ces récits est effrayante, mais elle est une thérapie pour les vivants qui ont besoin de libérer la parole et un hommage pour les défunts, victimes d'une guerre fratricide.

La population civile devient la double victime des guerres que l'Angola a vécues. Les soldats étaient recrutés parmi la population, surtout parmi les fils des pauvres. Des milliers de parents ont vu leurs fils recrutés de force pour la guerre. En maintes occasions, les cris des jeunes capturés par des soldats pour devenir militaires sont les dernières images qui sont restées dans les mémoires des parents. Il s'agissait d'un départ sans retour. Mais l'armée est aussi une machine à exclure desservie par des exclus. Le nombre exact de soldats morts pendant la guerre est inconnu. Même parmi ceux qui ne sont pas morts, il y a des drames. Beaucoup d'eux sont des mutilés laissés à leur sort ; d'autres ont perdu le sens de la vie et constituent des potentiels assassins.

Au cours de nos enquêtes, nous avons dialogué avec un prêtre qui à ses risques et périls s'est approché de ce monde inconnu et dangereux des militaires. Il nous a parlé de sa peur au début. Cependant cette peur a laissé place au souci de faire en sorte que la miséricorde de Dieu soit présente dans ces milieux.

> - Oui, je marche et je partage. Les gens me demandent : « As-tu été à la rencontre des militaires ou c'est eux qui t'ont cherché ? ». Voilà une question pour laquelle je n'ai toujours pas de réponse. Notre vie est un mystère. Quand on a une sensibilité et un désir, on surmonte les difficultés et on va à l'essentiel. Je me rappelle qu'en 2000, lors des premières interventions sur la réconciliation, notre devise était : « Notre amitié est le chemin vers la réconciliation ». Alors, je dis toujours que l'amitié efface les peurs ; le protocole et les rapports gagnent en qualité. Tout comme l'amour, l'amitié est un mystère. On ne réussit rien par la force. La clé est de savoir comment arriver à l'amitié. Je me rappelle que quand je suis arrivé en Angola, je fuyais les militaires. Je les voyais comme les pires personnes. Ça me rendait nerveux. Je les rejetais totalement. Dans les années 80, pendant mes premières années ici, je les fuyais. Puis, je ne sais pas comment, je ne sais ce qui m'a enlevé ce voile. Ceux que je rejetais sont devenus ma priorité. J'ai toujours vu ça comme une œuvre de Dieu. Ce n'est pas par curiosité … Dans les années 80, je voyais beaucoup de jeunes derrière les barricades, armés … et je me demandais comment faire pour leur parler. Mon seul souhait était de rentrer en contact avec eux. C'est ce désir qui m'a conduit à les rencontrer. Une rencontre profonde. Réconciliation, paix, droits humains, ce sont tous des concepts importants. Mais en Angola – je parle de l'Angola parce que j'y suis -, l'amitié est le plus important, la rencontre joyeuse entre frères qui s'apprécient. C'est fini le temps des interventions et des discours.[1]

Le témoignage de notre interlocuteur confirme la crainte qui habitait les soldats et le besoin d'un soutien spirituel :

[1] Annexe, texte enterview LUAN 11.

> Après une intervention devant les militaires, beaucoup d'entre eux m'ont demandé : « Est-ce que Dieu me pardonnera pour avoir commis autant de crimes, pour avoir autant péché, pour avoir fait autant de mal ? Comment sera-t-il possible ? » Marchons ensemble pour être près de Dieu. Il ne nous abandonne pas … Alors, nous avons commencé à marcher ensemble. Pour chaque intervention, Dieu m'a montré le type d'intervention à faire, le type de langage à utiliser. Il ne s'agit pas d'utiliser un langage technique, mais plutôt un langage biblique. On pouvait rester des heures et des heures à parler du fils prodigue. Ils se sont tous montrés intéressés pour voir le Nouveau Testament. En 2003, 5500 Nouveaux Testaments ont été distribués. A chaque intervention, chacun a reçu la Parole de Dieu et Dieu a donné la Paix et son Pardon. Après, j'ai réussi à avoir d'autres livres sur des histoires bibliques : « Dieu marche avec son peuple ». Tout ceci a changé notre vie. J'ai rencontré à peu près 700 militaires lors des interventions à Kuango, Luanda, Kafunfu et Luzamba. Et nous utilisions toujours des symboles de la réconciliation. Quels symboles ? Nous avons choisi un groupe de 12 soldats et nous leur avons remis 12 croix en bois. Je leur ai dit : « Maintenant, vous allez voir les apôtres de Jésus ». J'ai choisi un autre groupe de 12 et je leur ai remis 12 chapelets – le chapelet est très symbolique pour eux. Cela signifiait beaucoup pour les 12 militaires à qui j'ai remis les chapelets. Ils aimaient bien les petites cartes postales avec les saints, des choses comme ça … liées à la sainteté et à la spiritualité. C'est dans cet environnement que nous avons marché ensemble, grandi et changé. [1]

Certains soldats ne pensaient pas qu'ils étaient victimes d'une guerre fratricide. Ils expliquaient autrement la cause de la mort de leurs collègues d'armes :

> - Oui ! Beaucoup d'entre eux sont décédés, … ils ont laissé des femmes, des enfants, des collègues de travail et beaucoup d'amis. Beaucoup d'entre eux voyaient la jalousie dans le décès des collègues. « C'est sa femme qui l'a tué, c'est sa mère ! » Ils racontaient des choses comme ça. Ceci a été un problème. Mais ils utilisaient peu le mot sorcellerie. Ils préféraient parler de jalousie, trahison, … mais je savais qu'ils parlaient de sorcellerie.[2]

Le monde de l'armée en Angola reste à découvrir. Cette découverte humanise et libère la figure du soldat. Elle sert aussi à témoigner de la souffrance des familles détruites par la disparition de leurs fils.

## 5. Les autorités traditionnelles

Sous la désignation d'autorité traditionnelle, il y a tout une réalité de l'organisation locale de la population. C'est par cette organisation que les coutumes ancestrales et les langues locales ont été conservées.

Pendant l'occupation coloniale, les chefs des peuples autochtones n'ont pas eu une vie facile. Ceux qui s'opposaient à la colonisation ont été évincés. L'institution du

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.

pouvoir autochtone a survécu par convenance. C'était une manière de contrôler la population car sans les chefs locaux il est impossible d'organiser et de la maîtriser.

Le pouvoir local a survécu mais non sans être transformé. Une des transformations a consisté à modifier la pratique de la succession. Il était dans l'intérêt des colonisateurs d'avoir un pouvoir local soumis. La réduction du pouvoir des autorités traditionnelles a une conséquence non négligeable. Son pouvoir sur la population se voit circonscrit surtout dans les affaires traditionnelles : accompagner les mariages coutumiers, régler les conflits liés à la sorcellerie, orienter les rites relatifs au culte des ancêtres.

Nous avons interviewé un chef traditionnel lors de nos entretiens et voilà comment il décrit sa fonction :

> - On dit que je suis « le roi du peuple ». Par contre, moi, je pense être plutôt un serviteur du peuple. Je dis souvent que c'est moi le chef de toute la municipalité car c'est moi qui ai été choisi. Partout les gens se considèrent des « nfumo a nkanda », c'est-à-dire, des chefs ou des autorités traditionnelles, depuis Pedra de Feitiço, Quelo, Manga Grande jusqu'en Kicala Kiaku. Le « nfumo a nkanda » est le chef de toute la population. Chaque peuple, un chef. Et celui qui est à la tête de chaque peuple est celui qu'on nomme « le roi du peuple » ou « le serviteur du peuple ». Il y a le régisseur, le chef et le serviteur ou adjoint au chef qui s'occupent de toute l'administration. En revanche, toute personne qui est « nfumo a nkanda », qui voit et révèle tout, s'occupe de toute la population. Il doit même gérer des cas de sorcellerie, bref, tout. Quand on soupçonne quelqu'un de ceci ou cela, le chef du peuple à qui il appartient doit répondre de ce qui se passe dans sa municipalité. Comme je l'avais dit, je suis le roi de tous les chefs de tous les peuples. C'est la seule explication que je peux donner à ce sujet.[1]

Après les indépendances, la situation n'a pas changé. Les autorités traditionnelles vivent dans le flou et dans l'insécurité. Leur insécurité est si importante que quelques-uns sont aisément assassinés par leurs adversaires.

En résumé, les autorités traditionnelles sont une figure de l'exclusion de par la dépossession de leur pouvoir, les manipulations subies et l'insécurité vécue.

## 6. Les adversaires politiques

Cette figure de l'exclusion se réfère au manque de reconnaissance des libertés politiques protégées par les États démocratiques. En Angola, la démocratie date de 1992, quand les premières élections multipartites ont eu lieu. Auparavant le système du parti unique sévissant, les libertés politiques n'étaient pas reconnues et ceux qui osaient

[1] Annexe, texte enterview SOYO 3.

les réclamer le payaient de leur vie. Le manque de reconnaissance des libertés politiques en Angola trouve aussi sa source dans les mouvements mêmes de libération nationale. En effet, les trois grands mouvements de libération nationale, le FNLA, le MPLA et l'UNITA, ont utilisé la stratégie de la lutte armée pour libérer le pays de la colonisation portugaise. Dans un tel contexte de la lutte armée, les libertés politiques n'ont guère leur place. En outre, ces mouvements étaient en désaccord idéologique profond. Ces désaccords sont la cause directe de la guerre civile que l'Angola a vécue entre 1975 et 2002. Dans ce contexte, l'adversaire politique est un ennemi à éliminer.

Cette opposition mortifère a revêtu des contours ethniques car les mouvements de libération nationale se sont formés principalement autour des ethnies. Ainsi, l'adversaire politique devient aussi un adversaire ethnique. Cependant en Angola, les rivalités ethniques n'ont pas atteint le niveau de certains conflits ethniques, comme au Rwanda, au Burundi, au Soudan et au Kenya. En Angola, malgré tout, des indices clairs montrent tout de même la dimension ethnique de la lutte entre les mouvements de libération nationale. À titre d'exemple, dans une conférence prononcée à Huambo, en 2008, à l'occasion de la préparation du deuxième Synode des évêques pour l'Afrique, le Père Jeronimo Kahinga[1] parle de cette dimension du conflit ethnique entre les Angolais :

> Pourtant, cette ambiguïté d'apparente convivialité ethnique, si pendant des années, elle a réussi à camoufler les haines et les tueries basées sur des fondements ethniques, a disparu de manière préoccupante, suite aux élections, dans la période comprise entre 1992-1994. En octobre-novembre 1992, s'est déclenchée une violente persécution contre les partisans présumés de l'UNITA qui ont fini par être pratiquement tous identifiés, comme étant membres de l'ethnie umbundu. Au même moment, dans les zones occupées par l'UNITA, une persécution semblable contre les personnes identifiées s'est produite avec les membres du MPLA, la plupart étant originaires du Nord. Une autre vague de violence a été dirigée contre les Bakongo, en janvier 1993, suite aux affirmations selon lesquelles l'ex-Zaïre a soutenu les attaques de l'UNITA dans le nord. Il y a eu des représailles spontanées contre les Bakongo à Luanda considérés comme des Zaïrois par la partie populaire de la capitale. L'hostilité, cette fois, rejoint le ressentiment sur le rôle exercé sur le marché informel, par les commerçants bakongo, dont un grand nombre est revenu de l'ex-Zaïre dans les années 1980.[2]

---

[1] Jeronimo KAHINGA est un prêtre spiritain de l'Angola. Il a obtenu une licence en Écriture sainte à l'Institut Biblique de Rome. Après quelques années d'enseignement au séminaire interdiocésain de Huambo en Angola, il est rentré à Rome où il a obtenu un doctorat en Théologie Biblique à l'Université Grégorienne. Depuis 2011 il est le vice-recteur de l'université catholique de l'Angola à Luanda.

[2] Extrait de l'article non publié de la conférence tenue à Huambo par le Père Jeronimo KAHINGA, sous le titre « Reconciliação, justiça e paz em Africa », à l'occasion de la préparation du deuxième synode des évêques pour l'Afrique. L'extrait en portugais : *Contudo, esta ambiguidade da aparente convivência étnica, se durante anos conseguiu camuflar ódios e chacinas de tipo étnico da*

Dans un tel climat d'absence de libertés, on imagine facilement la peur des citoyens quand il s'agit de se prononcer sur des sujets politiques. Les assassinats mystérieux des figures politiques de l'opposition accentuent cette peur. Tant que les libertés politiques n'existeront pas, la seule possibilité d'exercer la politique sera assurément l'alignement sur le parti au pouvoir.

## 7. Les minorités ethniques

Le territoire angolais est peuplé par plusieurs ethnies. Cette réalité manque de visibilité compte tenu du passé colonial et de l'époque où l'État du parti unique favorisait l'effacement des différences ethniques. Malgré ces velléités, les ethnies ne se sont pas dissoutes. Des grands et petits groupes ethniques forment l'Angola.

> Parmi les diverses ethnies qui peuplent l'Angola, quatre grands groupes forment près des trois quarts de la population. Les **Ovimbundus** (37 % de la population) dans le Centre-Sud; les **Mbundus** (24 % de la population) dans le Centre-Nord; les **Bakongos** (13,2 % de la population) dans le Nord-Ouest; les **Lunda-Tchokwés** (5,4 %) dans l'Est; les **Nganguela** (6 %) dans le Sud-Est. Mentionnons également les **Nyaneka-Humbé** (5,4 %) au sud, les **Héréros** (env. 1 %), les **Ovambo** (1 %) et les **Xindonga** (1 %), les deux derniers groupes appartenant à un même sous-groupe. À côté des Bantous, on trouve des peuples *d'origine khoïsane* (quelques milliers), issus des Boshimans et des Hottentots, qui vivent près de la frontière zambienne.
>
> Les Métis représentent environ 2 % de la population. Avant l'indépendance en 1975, la communauté portugaise comptait environ 700 000 Blancs ; la plupart sont maintenant retournés au Portugal (environ 500 000 retours) ou a immigré en Afrique du Sud (environ 200 000). Toutefois, un certain nombre y vit toujours, notamment à Luanda et sur la côte ouest.[1]

La représentation des minorités ethniques repose sur certains groupes humains délaissés et d'autres groupes en quête de reconnaissance. Avant de s'intéresser concrètement à ces groupes, un rappel de la définition des minorités ethniques est utile :

---

*parte de uns e outros, caiu preocupantemente, a seguir às eleições, no período compreendido entre 1992-1994. Em Outubro-Novembro de 1992, desencadeou-se uma violenta perseguição contra os presumíveis apoiantes da UNITA que acabaram por ser identificados, praticamente todos, com a etnia umbundu. Na mesma altura, nas áreas ocupadas pela UNITA, foi incentivada uma similar perseguição de pessoas identificadas com o MPLA, na sua maior parte oriundas do Norte. Uma outra onda de violência foi dirigida contra os bakongo, em Janeiro de 1993, na sequência das acusações de que o então Zaire estaria a apoiar os ataques da UNITA, no Norte. Houve represálias espontâneas em Luanda contra os bakongo, considerados, por afinidade étnica, zairenses, na perspectiva popular luandense. A hostilidade, nesta altura, associou-se ao ressentimento étnico em relação ao papel desempenhado, no mercado informal, pelos comerciantes bakongos, muitos dos quais regressados do ex-Zaire na década de 1980.*

[1] http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/Angola.htm

> Une ethnie est un peuple qui a en commun soit une langue, une histoire, une culture, ayant ses propres institutions, et vivant sur un même territoire. De plus les ethnies sont conscientes de leur unité. Les minorités ethniques sont des peuples qui vivent sur le territoire d'un État dont la majorité est un autre peuple. Une minorité ethnique ou nationale se différencie par les critères suivants du peuple dominant :
>
> - des facteurs culturels (langue, religion, histoire, usage.., etc.) ;
> - des structures spatiales (territoire) ;
> - une identité sociale (sentiment d'appartenance) ;
> - des relations avec la majorité (interaction, mobilité, relations historiques) ;
> - un comportement de la majorité par rapport à la minorité (intégration/exclusion).
>
> Pour être défini comme minorité nationale, ces caractéristiques ne doivent pas être systématiquement présentes en même temps.[1]

Dans le contexte angolais, on constate une distribution ethnique en minorités et majorités, mais il n'existe pas un seul groupe ethnique majoritaire. Dans la mesure où elles peuvent être identifiées comme réalités socio-politiques de l'exclusion, les minorités ethniques se divisent en trois groupes : ceux qui vivent dans leur territoire et abandonnés du point de vue de développement ; ceux qui vivent dans leur territoire et réclament leur identité régionale et finalement ceux qui ne sont pas confinés à un territoire et qui se trouvent surtout dans les grandes villes.

Quant au premier groupe, délaissé, il se trouve principalement au sud de l'Angola. C'est surtout le peuple khoïsan. Dans un film/documentaire produit par Richard Pakleppa[2], en 2009, et financé par Christian Aid, sous le titre *Da terra, do fogo e da água : vozes dos sans de Angola*[3], la situation de ce peuple est bien expliquée. Les Khoïsan vivant de la chasse et de la cueillette sont un peuple non sédentaire. D'ailleurs ils sont les premiers habitants de l'Afrique australe. Les Bantu, en migrant vers les terres occupées par les Khoïsans, ont dépossédé ces premiers habitants. Depuis cette invasion, ces groupes vivent en grande difficulté par manque de terres riches en flore et en faune. Il y a une urgence à secourir ce peuple sous peine de disparition.

---

[1] Dans http://www.eurominority.eu/version/fra/resources-definitions2.asp?code_definition=41 (Consulté le 26/04/12).

[2] « Né en 1961 en Namibie. Etudes de philosophie et de théâtre à Munich (Allemagne). Doctorat d'études africaines, Université du Cap (Afrique du Sud). Cadreur. Richard Pakleppa a travaillé et voyagé pendant plusieurs années en Europe et en Asie avant de s'installer à Cape Town (Afrique du Sud). Réalisateur engagé, il a réalisé et produit de nombreux documentaires dont certains ont été présentés dans des festivals internationaux (Cinéma du Réel à Paris, Amiens, Rotterdam...). Dust sera son premier long métrage." (Dans http://www.africultures.com/php/index.php?nav=personne&no=3836 – (Consulté le 28/04/2012)

[3] De la terre, du feu et de l'eau : les voies des Koïsans de l'Angola.

S'agissant du deuxième groupe, leurs membres réclament leur identité régionale, menaçant ainsi l'identité nationale et l'intégrité territoriale, si chères au pouvoir en place. C'est le cas du Cabinda, enclavé entre les deux Congo. Ce territoire, riche en pétrole, est habité par un peuple qui se bat pour son identité depuis l'époque des indépendances. Cette revendication régionale se confond avec la revendication économique, car la pauvreté économique dans cette région soulève des interrogations au regard de la richesse de son sous-sol. Le dialogue entre le pouvoir légitime de l'Angola et les représentants des groupes revendicatifs reste flou. Or cette tension fait à l'évidence des victimes au sein des forces revendicatives et au sein des forces militaires gouvernementales.

Jean-Michel MABEKU-TALI démontre la complexité de ce conflit où règne « un climat de violence politico-militaire exacerbée, sur fond d'une économie pétrolière en expansion et des écologistes. »[1] Dans la région des Lundas, la province diamantifère de l'Angola, la revendication régionale est aussi réelle. Le Père Jeronimo KAHINGA, dans son article non publié, signale cette tension :

> Récemment, nous avons entendu parler de détentions arbitraires de personnes aux Lundas, accusées d'avoir essayé de déplacer des personnes réclamant un statut spécial pour leur région, fondée sur l'argument selon lequel la région était considérée comme protectorat à l'époque coloniale. Mais nous savons bien que la raison de ces protestations sont les différences sociales de vie, entre les chercheurs et les acheteurs de diamants de cette région qui, pour la plupart, ne sont même pas originaire des Lundas, et la population vouée à la misère et empêchée, de manière forcée, de tirer parti de ces diamants. [2]

La troisième minorité ethnique est issue du métissage entre l'Occident et l'Angola. Depuis l'arrivée des Portugais au XV$^{è}$ siècle, l'Angola a cessé d'être un territoire exclusivement composé de Noirs. Des citoyens métis et blancs peuplent ainsi l'Angola, en particulier dans les grandes villes. Ce groupe né du métissage vit dans une harmonie précaire avec les Noirs. Pendant la colonisation, le racisme rendait difficile la

---

[1] Jean-Michel MABEKU-TALI. *Entre économie rentière et violence politico-militaire : la question cabindaise et le processus de paix angolais*. Dans la revue trimestrielle Politique africaine, L'Angola dans la paix : autoritarisme et reconversions, n° 110 – juin 2008, éditions Karthala, Paris, pp. 65-83.

[2] "Muito recentemente, ouvimos falar de prisões de gente nas Lundas, por ter tentado movimentar pessoas na reivindicação de estatuto especial para a referida região, baseada no argumento de que esta região era, considerado um protectorado, no tempo colonial. Mas sabemos bem que a razão desses protestos são as diferenças sociais de vida, entre os exploradores e consumidores dos diamantes dessa região que, na maior parte, nem mesmo são naturais das Lundas, e as populações votadas à miséria e impedidas, coercivamente, de usufruir desses diamantes." Extrait de l'article non publié de la conférence tenu à Huambo par le Pe Jeronimo KAHINGA, sous le titre « Reconciliação, justiça e paz em Africa », à l'occasion de la préparation du deuxième synode des évêques pour l'Afrique.

cohabitation entre ces deux groupes, mais depuis l'indépendance, ce sont les privilèges économiques qui cristallisent les tensions. En effet, les emplois les mieux rémunérés sont le plus souvent occupés par des métis et des blancs. Ce facteur provoque des ressentiments au sein de la population noire qui se sent reléguée. Derrière les propos de l'UNITA qui revendiquent que l'Angolais soit toujours prioritaire se cache une stratégie de lutte contre la subordination du Noir angolais. Consciente de ces ressentiments, la minorité blanche et métisse de l'Angola vit dans la crainte d'une éventuelle réaction violente des Noirs mécontents des privilèges dont elle bénéficie.

## 8. Les étrangers

Les étrangers présents en Angola sont essentiellement des ressortissants africains dont la plupart entre illégalement en Angola à la recherche de meilleures conditions de vie. Ils s'investissement dans le commerce informel et dans l'extraction illégale de diamants. La majorité de ces étrangers vient du Congo Démocratique, pays qui partage une longue frontière avec l'Angola. L'instabilité politico-militaire constante, la pauvreté écrasante et les affinités ethniques sont les causes principales d'immigration illégale vers l'Angola.

Pour combattre l'immigration illégale, l'État angolais expulse massivement les étrangers, parfois dans des conditions inhumaines provoquant alors des réactions d'indignation à l'intérieur et à l'extérieur du pays. En mars 2012, une radio congolaise rapporte sur son site le drame de ses expulsions :

> Cinq mille cent soixante et un Congolais ont été expulsés des provinces de Soyo et Cabinda en Angola vers la République démocratique du Congo (RDC) entre le 5 et 16 mars. Selon le ministre provincial de l'Intérieur du Bas-Congo, Félicien Mbedi ya Kitembedi, on compte 3 233 hommes, 1495 femmes et 433 enfants parmi les expulsés « qui ont subi des conditions de refoulement très dégradantes ».
>
> Les Congolais refoulés ont transité par les postes frontaliers de Yabi et Yema, à 210 kilomètres à l'ouest de Matadi, a indiqué Félicien Mbedi ya Kitembedi.
>
> Tout en posant le problème de l'encadrement des expulsés, le ministre provincial de l'Intérieur propose l'ouverture de consulats congolais dans des villes angolaises telles que Makela, Soyo et Cabinda.
>
> Compte tenu des conditions de vie de ces Congolais chassés d'Angola, Félicien Mbedi propose la convocation d'une réunion de la grande commission mixte RDC-Angola pour examiner les questions de refoulement massif des Congolais.
>
> « Il y a une grande commission mixte qui existe réunissant les autorités provinciales de deux pays. Nous devons nous rencontrer pour discuter », a-t-il martelé.

> Au cours de ce mois, pendant la période du 5 au 12 mars, la société civile de Moanda avait annoncé que le gouvernement angolais avait expulsé 2769 Congolais de son territoire.
>
> Elle avait alors dénombré 1891 hommes, 814 femmes et 64 enfants qui venaient par vague, des centaines dans différents postes frontaliers de la province du Bas-Congo, notamment Yabi, Yema, Lufu et Kipangu.[1]

Ces expulsions s'expliquent par des raisons ethniques et politiques. En fait, les peuples situés à la frontière des deux pays appartiennent aux mêmes ethnies et entretiennent des relations fraternelles, ce qui explique la facilité bilatérale de circulation illégale. Cette situation est la conséquence de l'héritage de la division de l'Afrique lors de la conférence de Berlin en 1885 qui a alors ignoré la géographie humaine. Du point de vue politique, les deux pays sont des terres d'asile au moment des conflits armés. Pendant la guerre coloniale mais aussi lors de la guerre civile, les Angolais de la frontière ont eu recours au Congo Démocratique comme terre d'asile. De même, les Congolais de la frontière se réfugient en Angola lors des conflits armés.

Comment alors deux peuples qui s'accueillent mutuellement lors des périodes difficiles, peuvent-ils se détester ? Pour répondre à cette question, deux raisons possibles peuvent être avancées. La première consiste à voir l'étranger comme le coupable des crises économiques qui affectent le pays. C'est la stratégie du « bouc émissaire ». Devant la pauvreté des citoyens angolais et le manque d'opportunités d'emploi, l'étranger est aisément perçu comme un usurpateur des droits économiques. Un article d'un site congolais soutient cette raison en affirmant :

> L'Angola semble faire comprendre aux congolais que leur prospérité relative n'est pas à partager. Que restait-il au gouvernement congolais à faire ? Peut-être exercer son droit de réciprocité. Car, tel que les congolais sont traqués dans les pays voisins on a l'impression que les citoyens de ces pays n'émigrent pas vers la Rdc. On peut ne pas remonter jusqu'au déluge pour faire remarquer que la Rdc a été pendant longtemps la terre d'asile des Angolais fuyant le colonialisme portugais et les différentes guerres civiles qui ont ravagé ce pays.[2]

La seconde raison est d'ordre politique. En effet, au moment de la préparation des élections, le parti au pouvoir craint la récupération des étrangers pour voter. Le même article cité ci-dessus raisonne dans le même sens et invoque aussi la tendance de réciprocité de la part du gouvernement congolais :

---

[1] http://radiookapi.net/actualite/2012/03/19/plus-de-5000-congolais-expulses-dangola-en-14-jours/ (Consulté le 02/05/12).

[2] « Plusieurs Angolais expulsés du Bas-Congo », dans http://www.congoplanete.com/article.jsp?id=45262383 (Consulté le 02/05/12).

> Les Africains expulsent souvent les voisins la veille des élections. L'Angola attend des élections présidentielles. Certains Congolais accusés de soutenir les opposants angolais étaient devenus indésirables. En les expulsant, le régime angolais s'assure qu'ils ne donneront pas la victoire à l'opposition. Mais, en poussant les dirigeants congolais à la réciprocité, les dirigeants angolais se trouvent dans la situation d'arroseur arrosé. Car, ils se sont débarrassés des congolais mais, ils sont obligés d'accueillir des Angolais qui, jusque-là, vivant en RDC, étaient écartés de la vie politique. Ils peuvent constituer un vrai cheval de Troie pour le régime Mpla. Comme quoi, chaque médaille a toujours deux faces.[1]

Nous avons évoqué le Congolais comme le stéréotype de l'étranger exclu en Angola. Cependant, le Congolais n'est pas l'unique modèle de l'étranger en danger d'exclusion en Angola. Les Chinois subissent le même sort. Ceux-ci sont perçus comme s'appropriant le monopole du petit commerce au détriment de la population angolaise de plus en plus pauvre.

Au terme de ce premier chapitre, les éléments inhérents à la culture bantu et les évolutions historiques qu'elle a connues, essentiellement sous le mode de la confrontation avec la modernité, il apparaît clairement que des forces d'exclusion sont à l'œuvre dès les origines. Ce constat empêche toute idéalisation du passé, et toute diabolisation de la modernité. Il y a dans la culture bantu traditionnelle du déjà-là qui produit de l'exclusion. La modernité a pu reproduire ou amplifier ce phénomène et les mouvements de libération ont eux aussi nourri des forces d'exclusion.

Si le fondement de la culture bantu traditionnelle se caractérise par le souci fondamental de protéger la vie et de la faire croître, elle le fait au sein d'un système de parenté soutenu par des rites et des interdits. Cette vie qui est la valeur fondamentale se soumet à la vie communautaire où l'individu est invité à s'effacer. Ainsi, l'exclusion de la vie humaine peut trouver une justification dans la nécessité absolue de préserver la vie communautaire. Alors tout ce qui menace la vie est exclu, c'est-à-dire, stigmatisé, rejeté, banni.

Et pourtant, la protection de la vie est menacée par la fausse logique de la dignité humaine mais aussi par des principes erronés de détection des sources du mal. La dignité de la personne est mise en échec quand l'ordre socialement admis oblige chacun à rester à sa place, système qui aboutit à une hiérarchie sociale. Dans la culture bantu, la hiérarchie se concrétise dans la société par l'attribution d'un statut prédéterminé à ses

[1] Ibidem.

membres. Se conformer à son statut signifie accepter l'ordre des valeurs créé par la société et permet par conséquent l'harmonie sociale. En revanche, bouleverser cette ordre implique de supporter des conséquences néfastes qui vont de la répression punitive à l'expulsion de la société voire à la peine capitale. Concrètement, nous pouvons nous référer à l'exemple des droits conférés à l'aîné de la fratrie. Ce dernier hérite du nom du membre le plus important de la famille (le grand-père), il peut aussi hériter des biens de son père ou de son oncle avant leur décès, il reçoit en succession le pouvoir (diriger la famille après la mort du chef, succéder au royaume), en somme, il prime et jouit de tous les bénéfices. De même, la femme a sa place comme mère, protectrice de la vie, tandis que la femme stérile est malheureuse. L'homme libre, a des droits et des devoirs, tandis que les droits des esclaves s'effacent au profit de multiples et pénibles devoirs. Enfin, les initiés jouissent des droits dont les non-initiés ne bénéficieront qu'après l'initiation.

Quant à la lutte contre le mal qui menace la communauté, elle justifie certaines exactions. En premier lieu, sont concernés les criminels ou les usurpateurs de droits : les voleurs, les adultères, les agresseurs, les insoumis, les sorciers. Ceux-ci, parfois innocents, sont soumis à des punitions ou condamnés à mort. Puis vient le cas des enfants qui naissent avec une déficience ou une malformation. Ils sont perçus comme l'incarnation des esprits mauvais et par conséquent sont secrètement éliminés. Par ailleurs, ceux qui ont un statut social élevé, sont systématiquement éliminés dès qu'ils ne remplissent plus les conditions exigées. C'est le cas du roi[1] très âgé obligé de se suicider.

La couche moderne de la culture est née de la rencontre avec l'Europe colonisatrice, de l'implantation du régime du parti unique et de l'ouverture à la démocratie multipartite. Pendant la colonisation, l'exclusion se traduit par l'esclavage dans sa version détestable du commerce des vies humaines, par les discriminations raciales et par la distinction entre indigène sans droits civiques et assimilé bénéficiaire d'un statut proche de celui du colonisateur. Par ailleurs, l'époque de la lutte armée pour les indépendances et le temps du régime du parti unique vont alimenter la logique de l'exclusion matérielle, c'est-à-dire, de la mise à mort de l'autre, au motif des

[1] Le roi, selon le système centré sur la force vitale, doit être viril et capable de communiquer avec les ancêtres. S'il s'affaiblit il doit se suicider ou accepter d'être mis à mort par ses subordonnés. Cfr. Ibrahim Boba KAKE et Elika M'BOKOLO (dir.). *La dispersion des bantous.* Collection Histoire générale de l'Afrique, vol. 5, Paris 1977, pp. 46 – 48.

divergences idéologiques. L'héritage de l'exclusion pèse encore à l'ère de la démocratie. Parvenir au respect des libertés politiques, pour sortir d'une logique de l'autre comme ennemi à éliminer vers une logique de l'autre comme adversaire à respecter dans sa dignité, nécessite encore des efforts.

Les signes d'espérance pour la lutte contre l'exclusion se manifestent au sein de la société civile qui éveille le citoyen à la prise de conscience de sa dignité et à l'engagement pour une vie humaine plus digne et respectueuse. Cette société civile trouve son appui dans les Églises qui s'efforcent de proposer les valeurs évangéliques et de servir les exclus.

Pour clôturer cette analyse de l'exclusion dans la culture bantu, une référence aux limites ou fragilités et à la force du système culturel est indispensable. En effet, les cultures, comme la langue *d'Esope* font en même temps œuvre d'inclusion et d'exclusion. Par sa logique interne elle éprouve ses limites qui empêchent l'épanouissement de la personne humaine, comme un être appelé à la liberté et à la responsabilité. La culture peut aussi être manipulée, car son manque d'ouverture à l'autre, déjà présent avant la colonisation, et l'existence des ethnies nombreuses et diversifiées « fournit aux exploiteurs embusqués l'occasion de les opposer les unes aux autres, en appliquant les deux principes chers aux manipulateurs : *« diviser pour dominer »* ; et *«l'enfer, c'est l'autre »*[1]. Ces deux principes sont particulièrement exploités dans la majorité des conflits ethniques et xénophobes en Afrique. L'autre fragilité s'explique par la privation de liberté de conscience. Formés, à partir de l'initiation, de la formation militaire et idéologique pour réagir de façon irréfléchie, les membres d'un tel système culturel et d'un groupe idéologique sont privés du respect de la dignité humaine. Ils se laissent gouverner par des principes irréfléchis et par les émotions sans maîtrise.

Si la logique interne, les manipulations et la privation de la liberté de conscience sont des facteurs de fragilisation de la culture bantu traditionnelle et moderne, cette dernière a néanmoins des valeurs de force, atouts indiscutables pour la construction d'une humanité plus digne et inclusive. Londi Boka di Mpasi appelle ces valeurs « idéaux sacrés » et il les nomme « l'accueil et le partage, la paix, la concorde et la réconciliation, la justice et le respect de la vie en toute personne »[2].

---

[1] Londi Boka di MPASI. «La tribu, une base arrière pour la survie ». Dans revue *Spiritus n° 164,* p. 291.
[2] Ibidem, p. 289.

Le chemin moderne à parcourir pour dépasser l'exclusion dans le système culturel bantu passe par la consolidation des États de droit qui garantissent l'égalité pour tous dans tous les domaines, le respect et le droit à la légitime différence, l'éducation à la formation de conscience et à la vérité. Cependant s'agissant de l'intérêt théologique de notre recherche, la proposition du salut en Jésus Christ constitue le chemin prioritaire à suivre dans ce travail. Pour cela, nous allons poursuivre l'analyse du point de vue de l'Église catholique en ce qui concerne son positionnement par rapport à la réalité de l'exclusion en Angola.

# CHAPITRE II : DISCOURS DE L'ÉGLISE EN ANGOLA

Dans ce chapitre, nous analyserons les discours de l'Église en Angola. Par l'expression « discours de l'Église » nous entendons les textes écrits et publiés par la CEAST[1], les textes des discours de Jean-Paul II[2] et de Benoit XVI[3] lors de leurs visites en Angola en 1992 et en 2009, ainsi que les discours de ces deux papes aux évêques de la CEAST à l'occasion des visites *ad limina.*

L'analyse de textes magistériels suppose une clarification méthodologique. Bien qu'ils représentent la parole d'autorité de l'institution ecclésiale, moulés dans des genres littéraires tributaires des circonstances, déterminés par le locuteur et toujours insérés dans des contextes, ces prises de parole ont un contenu explicitement ou implicitement théologique. Notre point de vue est de considérer la théologie comme théologie induite. En effet, dans la mesure où ils prennent position sur des sujets concernant la vie de l'Église qui est en Angola, avec toute la contextualité qu'elle suppose, les discours magistériels se fondent toujours sur la mission évangélisatrice de l'Église. De ce fait, notre analyse a pour but de déceler les priorités thématiques contenues dans les discours de l'Église en Angola de 1974, à la veille de l'indépendance, jusqu'à 2012.

Trois étapes vont rythmer l'analyse des prises de parole magistérielles. La première servira à retracer le parcours historique de l'évangélisation de l'Afrique au sud du Sahara, afin de mieux situer l'Angola dans le vaste contexte africain. La deuxième étape abordera l'analyse des discours de l'épiscopat de la CEAST au cours des trois étapes de l'histoire récente de l'Angola, à savoir, la période du parti unique et de la guerre civile, la guerre postélectorale et enfin l'étape actuelle de la paix et du

---

[1] C.E.A.S.T. : Conférence Épiscopale de l'Angola et São Tomé et Principe. Le corpus de l'analyse des discours de la CEAST comporte 94 textes divisés en messages, lettres, notes et communiqués pastoraux. Les discours de 1974 à 1998 sont compilés dans un livre publié par le Secrétariat de la Pastorale de la CEAST, tandis que d'autres se trouvent aux archives papier de la CEAST à Luanda où nous les avons trouvés ; enfin, une autre partie est en version électronique sur internet dans les suivants sites de l'Église : http://www.ceastangola.net/; http://www.apostolado-angola.org/; http://www.mh2.dds.nl/port/diversos/ceast1.htm; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/june/index_po.htm; http://storico.radiovaticana.org .

[2] Nous avons trouvé 16 discours de Jean-Paul II, dont 15 furent prononcés en Angola et l'autre à Rome à l'occasion de la visite *ad limina* des évêques de la CEAST.

[3] Il y a 9 discours de Benoît XVI dont 8 ont été prononcés en Angola lors de sa visite en 2009 et l'autre à Rome à l'occasion de la visite *ad limina* des évêques de la CEAST.

développement. Au cours du troisième temps, notre analyse se focalisera sur les discours des deux papes qui ont visité l'Angola.

# I. PARCOURS HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Notre dessein est de retracer ici brièvement l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique au sud du Sahara, dans le but de mieux contextualiser l'analyse des discours de l'Église en Angola durant la période postcoloniale. Nous porterons notre regard sur trois périodes particulières : la période des expéditions et des conquêtes, la période coloniale et la période postcoloniale avec les grands moments de deux synodes des évêques sur l'Afrique. Cette brève synthèse permettra de mieux comprendre les défis de l'Église en Angola dans le contexte plus ample de l'Afrique.

Pour cette partie historique, nous nous basons sur les travaux de l'historien de l'Église en Afrique, John Baur[1]. Pour les deux synodes sur l'Afrique, nous utiliserons les deux exhortations apostoliques post-synodales *Ecclesia in Africa* (1995) et *Africae Munus* (2011).

## 1. Période des expéditions et des conquêtes (1415-1800)

Au XIV siècle, D. Henrique le Navigateur (1394-1460), a conçu le projet de trouver une nouvelle voie vers l'Inde, en contournant l'Afrique. Cette entreprise avait comme motivation la Croisade et l'ouverture de nouvelles ressources économiques. Il fallait combattre les musulmans qui occupaient le sud de l'Espagne et les anciens pays chrétiens du nord de l'Afrique. Outre le combat contre les ennemis de la foi, il y avait aussi des motivations économiques basées sur le commerce de l'or, des esclaves et des épices.

La première expédition d'Henri le Navigateur a permis la conquête de Ceuta, en 1415, la ville africaine située face à Gibraltar. Cette conquête audacieuse a motivé d'autres incursions dans le but de contourner les musulmans par la mer. Comme une des

[1] John BAUR., *2000 anos de cristianismo em África : uma história da Igreja africana*, Paulinas, Lisboa, 2002. John Baur est prêtre *Fidei Donum,* professeur de l'histoire de l'Église au Kenya et en Tanzanie, depuis 1956.

motivations était le combat contre les ennemis de la foi, il était nécessaire d'avoir l'approbation et la bénédiction papale. Après la conquête de Ceuta, le pape Martin V (1417-1431) a encouragé « le roi et les évêques du Portugal à poursuivre la croisade africaine, dans le but de propager la foi, et le pape a concédé les indulgences de la croisade (1418). »[1] Par la suite, le pape Nicolas V (1447-1455) a donné au roi du Portugal la mission de conquérir les territoires occupés par les musulmans et les païens en Afrique dans le but de « réduire les musulmans, les païens et les autres ennemis du Christ à la servitude perpétuelle. »[2] Cette mission donnée au roi du Portugal fut confirmée par la bulle *Romanus Pontifex* (1455) qui attribuait au Portugal les territoires conquis de la côte Atlantique jusqu'aux Indes. Ainsi commença l'empire maritime mondial portugais avec ses droits de juridiction ecclésiastique.

Parmi les territoires évangélisés pendant cette période, citons le Royaume du Congo, dont la capitale Mbanza Congo se trouve au Nord de l'Angola. C'est le baptême du roi Nzinga Nkuwu, nommé Afonso, et de son fils Nvemba Nzinga, le 03 mai 1491, qui marqua le début de l'évangélisation de ce royaume. La foi a suscité une adhésion spectaculaire dans ce territoire au point d'avoir donné de remarquables serviteurs comme D. Henrique[3], le premier évêque africain au sud du Sahara.

Le rythme tumultueux de l'histoire des conquêtes marqué par la proéminence du commerce de l'or et des esclaves et les mensonges de quelques missionnaires, a considérablement amoindri l'adhésion du royaume du Congo au Christ. Dans sa tentative de sauver la foi, le roi Alvaro II du Congo a essayé de demander la protection du pape pour le Diocèse de S. Salvador érigé en 1596. Malheureusement l'envoyé D. Antonio Manuel ne Vunda mourut à Rome en 1608, ayant reçu du pape Paul V (1605-1621), le sacrement des malades.

Faute de distinction entre l'activité missionnaire, d'une part, et l'activité commerciale et politique, d'autre part, la foi n'a pu s'enraciner dans les territoires occupés. En outre, au cours de la conquête, les missionnaires ont appliqué une politique d'assimilation et d'instrumentalisation du baptême comme rite de soumission des rois africains.

[1] BAUR, p. 41.
[2] Ibidem.
[3] Fils de Nzinga Nkuwu, il devient prêtre en 1520 et évêque en 1521.

## 2. Période coloniale (1800-1960)

Cette période marque la deuxième rencontre de l'Afrique avec l'Évangile. Elle se caractérise par une intensification des activités missionnaires et la fondation des Églises africaines. Trois raisons ont soutenu l'effort missionnaire : l'exploitation de l'intérieur de l'Afrique, la renaissance religieuse de l'Europe et l'établissement de l'Église au moment de la colonisation.

L'exploration géographique de l'Afrique par Livingstone (1813-1873), Henry Morton Stanley (1841-1904) et Pierre Savorgnan de Brazza (1852-1905), avait pour but non seulement la connaissance de l'intérieur de l'Afrique, alors connu comme étant le continent obscur, mais aussi le soutien au mouvement anti-esclavagiste. Ce soutien passait par la découverte des réseaux intérieurs du trafic esclavagiste en vue de les neutraliser. Le mouvement anti-esclavagiste est à l'origine des missions africaines. En effet, un groupe de chrétiens philanthropes anglais nommé *Clapham Sect* (la Secte de Clapham) a initié et encouragé ce mouvement.

Grâce à ce type d'initiatives, l'esclavage fut déclaré illégal en Grande-Bretagne en 1772, le commerce des esclaves fut prohibé en 1807, et l'esclavage aboli dans toutes les terres britanniques en 1883. Les autres États européens ont suivi l'initiative britannique, mais l'entrée en vigueur de la loi dépendait de la marine anglaise. Dans le monde arabe la lutte contre le trafic des esclaves fut initiée par Livingstone, et sur le continent européen, ce combat fut mené principalement par Lavigerie.[1]

La renaissance religieuse de l'Europe a eu lieu avec le protestantisme. Les Protestants ont combiné le vécu de l'Évangile avec son annonce. Pendant un demi-siècle (1792-1842) ils ont dirigé l'activité missionnaire en Afrique, alors que les Catholiques sortaient à peine des guerres napoléoniennes[2]. Les Piétistes[3] et les frères

[1] John BAUR, Op. cit., p. 108.

[2] Les guerres napoléoniennes sont la conséquence de la Révolution française de 1789. Elles ont eu lieu, de 1792 à 1815, sous le Premier Empire et surtout avec l'arrivée au pouvoir de Napoléon. En effet, craignant l'influence de la Révolution française les monarchies européennes se sont organisées pour combattre contre la France. (Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerres_napol%C3%A9oniennes . Consulté le 01 juillet 2013)

[3] Les Piétistes sont les membres du Piétisme, un courant de renouveau religieux issu du Protestantisme. « Mouvement à forte composante émotionnelle, le piétisme peut être considéré comme une réaction contre les tendances « mondaines » que manifesta le protestantisme à partir duXVII$^{e}$ siècle (Ernst Troeltsch) et contre le fait que les découvertes religieuses opérées par les réformateurs ne faisaient plus l'objet que d'un acquiescement de nature principalement intellectuelle. Karl Barth, notamment, a mis l'accent sur ce second aspect du piétisme ; la découverte de Luther avait été celle de la certitude personnelle du salut, fondée sur un élément « objectif » : Jésus-Christ, tel que l'avait prêché l'Église des

moraves[1] d'Allemagne, les Méthodistes[2] et la branche évangélique de l'Église Anglicane en Grande Bretagne comptent parmi les principaux groupes de renouvellement missionnaire. L'un des plus actifs a été William Carey[3], un baptiste anglais.

Pour les catholiques, un des éléments importants de la renaissance missionnaire au XIX$^{è}$ siècle, fut sans conteste la prise de conscience de l'activité missionnaire comme étant une responsabilité relevant non des puissances coloniales, en tout cas pas d'abord d'elles, mais surtout de toute l'Église. Tous les fidèles pouvaient soutenir la mission Propagande de la foi, et dont l'exécution était à la charge des sociétés missionnaires.

---

premiers siècles ; l'orthodoxie luthérienne ayant, dans une certaine mesure, donné la préférence au fondement objectif, le piétisme a voulu, face à un tel rétrécissement, retrouver l'élément personnel.
Cette appellation de piétisme a commencé par désigner de façon ironique les disciples de P. J. Spener ; elle a qualifié ensuite dans son ensemble un courant, état d'esprit plutôt que corps de doctrines fortement constituées, qui a marqué toute la pensée protestante et profondément influé sur les mouvements de réveil des XVIIIe (le méthodisme) et XIXe siècles. » (http://www.universalis.fr/encyclopedie/pietisme/ . (Consulté le 01.07.2013).

[1] Connus aussi par l'appellation de Frères Moraves. « L'appellation Frères moraves désigne une branche du protestantisme issu de Moravie, apparentée aux Frères Tchèques et rassemblée aujourd'hui dans la communion *Unitas Fratrum*. À la suite de l'excommunication, en 1412, et de la condamnation au bûcher, en 1415, du réformateur Jan Hus, un mouvement prend naissance qui revendique la liberté de prêcher et qui s'oppose à la richesse du clergé. Lors de la Réforme, ce mouvement, l'Union des Frères ou bien Frères Tchèques, se rallie au protestantisme. Le comte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) accueille cette Église, persécutée en Moravie ; elle s'installe en Saxe en 1722. Elle développera par la suite une très forte activité missionnaire, notamment au Groenland, en Afrique et parmi les esclaves des Antilles. Plus tard, des congrégations de cette Église vont s'installer aux États-Unis.
Cette Église développa sa propre doctrine, voulant retrouver la fraternité des premiers chrétiens. Ils élisent leur clergé et rejettent la hiérarchie officielle, traduisent la Bible en langue vulgaire. Dans ce mouvement, on prône l'importance de l'éducation et l'on dénonce l'intolérance religieuse. Des écoles secondaires et supérieures de bon niveau sont créées dans toute l'Europe, notamment à Neuwied, en Allemagne. De 1494 à 1550, les Frères moraves sont divisés en deux partis, le « parti mineur » et le « parti majeur ». Les Frères du parti mineur sont considérés comme les premiers anti-trinitariens.» (http://fr.wikipedia.org/wiki/Fr%C3%A8res_Moraves . Consulté le 01.07. 2013).
2 Les Méthodistes membres du «Mouvement religieux et communion chrétienne créés au XVIII$^{è}$ s. par John Wesley. C'est en 1729 qu'on appela « méthodistes » de jeunes théologiens : John Wesley, son frère Charles et George Whitefield. Provoquant un réveil religieux qui s'étendit rapidement à tout le monde anglo-saxon, le méthodisme s'est caractérisé par le souci de la vie chrétienne, l'évangélisation des foules (particulièrement du monde ouvrier), l'indifférence à l'égard des formes cultuelles et le « sacerdoce universel » admettant le ministère des laïcs. Des nombreuses subdivisions qu'a connues le méthodisme, la principale a été la constitution en Amérique, avec l'assentiment de Wesley (1784), d'un « méthodisme épiscopal » reprenant l'institution d'évêques. Les autres branches de la confession sont du type non conformiste. Il y a un Conseil méthodiste mondial depuis 1951. On compte une trentaine de millions de méthodistes répandus dans le monde entier, avec d'actives missions et des œuvres (c'est l'origine de l'Armée du salut).» (http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/m%C3%A9thodisme/69804 . (Consulté le 01 juillet 2013).
[3] « Missionnaire et linguiste britannique (Paulerspury, Northamptonshire, 1761-Serampore 1834).
Prédicateur baptiste, il a traduit la Bible dans les langues de l'Inde (bengali, oriya, marathi, hindi, assamais, sanskrit, et, partiellement, en 29 autres langues). Il est également l'auteur de grammaires et de dictionnaires (bengali, marathi, sanskrit).»
(http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Carey/111736 . Consulté le 01.072013).

Le colonialisme est un facteur concomitant de l'établissement de l'Église en Afrique Noire. En effet, les missionnaires étaient déjà présents pendant les découvertes et l'occupation du continent africain. Ces découvertes ont préparé la colonisation intensive scellée par le partage de l'Afrique entre les grandes puissances coloniales – Grande-Bretagne, Belgique, Allemagne, Portugal et France – lors de l'historique conférence de Berlin (1885). Pour l'activité missionnaire, le colonialisme fut une importante opportunité car il a mis en place des infrastructures qui ont facilité l'évangélisation. De ces infrastructures, faisaient partie « les communications, les soins sanitaires, la loi et l'ordre, dépassant les communautés tribales (mais lamentablement mis en vigueur par la force militaire) qui ont fourni la structure sur laquelle, la majorité des Églises chrétiennes se sont appuyées»[1].

La variété des sociétés missionnaires catholiques et protestantes a donné lieu à une diversité des méthodes d'évangélisation. Presque toutes les sociétés missionnaires portaient leur attention sur l'éducation et la santé, et, à la différence des siècles antérieurs, elles avaient l'obligation de construire l'Église. Cet objectif se concrétisait par l'évangélisation des grandes régions afin de former des chrétiens convaincus, la construction des écoles et des lieux de prière dans les villages, la formation de collaborateurs autochtones – d'abord les catéchistes et ensuite les prêtres.

Faisons ressortir quelques différences de méthodes d'évangélisation entre les missionnaires évangéliques et catholiques. Les premiers apprenaient les langues africaines pour faciliter la communication et la traduction de la Bible. De plus, ils fondaient des Églises africaines autonomes. C'est le secrétaire de la Société Missionnaire de l'Église, Henry Venn (1796-1873), qui a conçu les fameuses trois « *autos* » permettant de fonder des Églises africaines autonomes. Venn concevait ainsi des Églises auto-suffisantes, auto-gouvernées et auto-expansives, dirigées par un clergé et un épiscopat autochtone.

Pour les missionnaires catholiques, la priorité consistait en la formation d'une Église africaine autonome et responsable. La stratégie fut conçue en 1840, par François Libermann qui a proclamé « comme objectif des missionnaires du Saint-Esprit la formation d'un clergé africain et l'établissement d'une hiérarchie pour gérer des diocèses de l'Église Universelle, et il a placé comme priorité, dans l'agenda des

[1] BAUR, p. 108.

missionnaires la formation des prêtres. »[1] Si les missionnaires catholiques apprenaient les langues africaines c'était aussi pour faciliter la communication et pour traduire le catéchisme en priorité et la Bible. Les évangéliques rendaient plus facile le contact avec la Bible tandis que les catholiques, par précaution, préféraient donner le catéchisme aux convertis.

Une autre innovation dans la stratégie missionnaire était la coopération des femmes. Les évangéliques venaient avec leurs épouses et avec des jeunes femmes volontaires. Ces femmes partageaient leurs connaissances domestiques avec les femmes africaines. Pour les catholiques, les femmes missionnaires étaient des membres des congrégations religieuses. Leur travail missionnaire consistait notamment en l'éducation, la santé et la formation des fiancées.

Une autre caractéristique des missionnaires de l'époque coloniale fut leur réel intérêt pour la culture africaine. Cela se concrétisait par l'apprentissage des langues africaines et l'étude de l'histoire et des coutumes tribales. Il est frappant qu'ils n'aient pas fait l'étude des religions traditionnelles africaines. À quoi bon étudier des religions dont on était convaincu de l'infériorité, du caractère païen et que l'action évangélisatrice aurait vite fait d'éradiquer ? Ce fut bien entendu une erreur dommageable pour la compréhension de l'héritage religieux africain. Par ailleurs, la colonisation a dégradé beaucoup de valeurs culturelles des autochtones, lesquelles ont commencé à refaire surface qu'à l'époque des indépendances.[2]

## 3. Des indépendances aux deux Synodes pour l'Afrique

À partir de 1950, les mouvements nationalistes africains se développent et deviennent de plus en plus actifs. La décennie de 1960 a connu un processus massif de décolonisation qui s'est achevé le 21 mars 1990 avec l'indépendance de la Namibie. Les indépendances ont généré de nouveaux défis dans lesquels l'Église d'Afrique s'est impliquée. Les indépendances ont permis aux Africains de s'affirmer et de sensibiliser l'Église aux questions spécifiquement africaines.

L'affirmation de « l'homme africain » a ses racines dans le mouvement de la Renaissance africaine. Dans les années 1930, un groupe d'étudiants chrétiens laïques fonde en France le mouvement de *La Négritude.* Il s'agit de Léopold Senghor (1906-

[1] BAUR, p. 107.
[2] BAUR, p. 107.

2001) et ses amis Aimé Césaire (1913-2008) et Léon Gontran Damas (1912-1978). Ces étudiants soutenaient le projet de réhabiliter la fierté de l'homme Noir écrasé par un passé d'esclavage, de colonisation et de racisme infériorisant. Le projet de *La Négritude* s'appuyait sur les valeurs traditionnelles de la culture africaine afin d'inciter l'homme africain à prendre en main son destin. L'Afrique anglophone s'est, elle, inspirée du mouvement afro-américain *Conscience Noire* (Black Consciousness). Parmi les idéologues de la fierté noire de l'Afrique anglophone on compte les nigériens Wole Soyinka, Chinua Achebe et le kényan Ngugi wa Thion'o. Ainsi, les pays nouvellement indépendants ont pris le relais du mouvement de la Renaissance Africaine pour s'affirmer, tout en s'appuyant aussi sur l'idéologie communiste afin de contester le colonialisme. L'Église d'Afrique a connu des moments amers car elle était considérée comme un instrument au service du colonialisme. Dans les faits, cette hostilité envers l'Église se traduisait par la nationalisation des propriétés, la diffusion de la doctrine athée marxiste-léniniste, la persécution du clergé et l'idéologie de l'authenticité[1] soutenue surtout par le maréchal Mobutu au Congo Kinshasa. Cependant ces persécutions dont elle a été l'objet ont aussi permis à l'Église un travail de purification et une africanisation, confirmés par l'instauration d'une théologie africaine et par l'engagement dans les grands défis de la pauvreté, de l'ignorance, de la maladie et de la réconciliation qui préoccupent encore l'Afrique postcoloniale.

Du point de vue théologique, le point de départ de cette nouvelle Église émerge des efforts des théologiens catholiques et protestants africains qui, en décembre de 1977 ont réalisé la Conférence Panafricaine des Théologiens du Tiers Monde. Cette

[1] Cette idéologie entra en vigueur quand Mobutu est arrivé au pouvoir. « La politique de l'authenticité trouve ses origines lointaines, en 1966, dans le « nationalisme authentique » prôné dans le Manifeste de la N'sélé qui marquait la volonté de se démarquer des idéologies importées. Pour Mobutu, la recherche de l'authenticité consistait à découvrir le vrai visage des Africains et des Zaïrois tel qu'il fut façonné, jour après jour, par les ancêtres.
Cette recherche de l'authenticité suscita des réactions au sein de l'Église catholique, la seule force capable de réagir à cette période, mais elle fut rapidement réduite au silence. L'idéologie du parti unique, Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), dont le chef était le Président de la République, Joseph-Désiré Mobutu, devenu Mobutu Sese Seko Kuku Nguendu Wa Za Banga, le 12 janvier1972, aboutit à la laïcisation du pays. Le changement des prénoms chrétiens fut l'objet d'une controverse entre l'Église et l'État. Il semble avoir été une réaction à une provocation du quotidien catholique La Libre Belgique qui se moquait de la loi du 5 janvier 1972 exigeant que les mulâtres prennent des noms africains.
Par ailleurs, ce quotidien se demandait pourquoi Mobutu qui se prétendait « authentique », conservait encore ses prénoms chrétiens de 'Joseph-Désiré'. Pour relever ce défi il changea de prénom et à sa suite, à partir du 16 janvier 1972. Toute la population de nationalité zaïroise (congolaise). Dans les zones de Beni et de Lubero, cette situation fut à l'origine de déboires : plusieurs prenaient des noms à leur goût.… » (http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2006.muhemusubaositone_m&part=118057 . Consulté le 02.07. 2013).

conférence a vu naître l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (EAAT – *Ecumenical Association of African Theologians*) : « Avec 70 participants de 21 pays africains et presque 30 observateurs de l'Asie et de l'Amérique, cette rencontre fut vraiment constructive et son communiqué final affirmait avec satisfaction : « La Théologie africaine a déjà émergé et elle est vivante. » Le document décrivait le contexte, les sujets abordés, les sources et les perspectives futures. »[1]

Après ce moment inaugural, la Théologie Africaine a pris position sur l'inculturation défendue par Ngindu Mushete, la contextualité et la libération représentées par Jean-Marc Ela ainsi que sur la théologie noire sud-africaine à laquelle Buthelezi a beaucoup contribué. Il est bon de remarquer la contribution de la théologie contextuelle qui met en évidence une des problématiques telles que l'exclusion sociale. E. Fasholé-Luke à la Conférence de Los en 1975 a rappelé la nécessité d'admettre les causes internes des maux africains : l'exploitation des pauvres par la classe gouvernante africaine. On peut ajouter à cette cause la logique culturelle incapable de s'adapter aux contextes modernes.

Les évêques africains ont dénoncé avec courage les dérives des États africains et les ont accompagnés sur les chemins sinueux de la transition démocratique. Outre son intervention sur les questions politiques et sociales (éducation et santé) l'Église catholique en Afrique est consciente de la nécessité de sa purification intérieure et de l'inventivité à développer pour faire face aux nouveaux défis. C'est dans ce sens que le Cardinal Malula, deux ans avant sa mort, a créé un *profil pour le prêtre de l'an 2000 au Zaïre*[2]. Dans ce profil, le cardinal reconnaissait l'effort des prêtres qui, en conformité avec Vatican II, comprenaient leur ministère comme un service en se solidarisant avec le peuple de Dieu. En revanche, le même cardinal invitait à surmonter trois tendances dangereuses : le désir exagéré pour l'argent, le pouvoir et les relations contradictoires avec les femmes. Ces réalités minent profondément la crédibilité du clergé africain.

C'est ce souci de transformation de l'Église en Afrique qui est à la base de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques tenu à Rome, du 10 avril au 8 mai 1994 sur le thème *l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice dans la perspective de l'an 2000 : « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8)*. Ce rassemblement historique constitue un complément au concile Vatican II, car le Synode fut une

[1] .BAUR, p. 463.
[2] Cf. Cardinal Malula. « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre », dans *La documentation catholique,* n° 1961, 1er mai 1988, pp. 463-469.

réflexion profonde sur la présence de l'Église et son futur en Afrique. Les enseignements du Synode portent l'espérance de l'Église en Afrique. L'Église est présentée comme modèle pour toute l'Afrique. Elle est de la famille de Dieu. C'est une famille coresponsable, solidaire et subsidiaire, donc inclusive, centrée sur l'Eucharistie, le repas de la famille de Dieu.

La question de l'inculturation[1] fut la question centrale du synode. En englobant « tous les domaines de la vie de l'Église et de l'évangélisation : théologie, liturgie, vie et structure de l'Église »[2], l'inculturation est comprise comme « l'insertion du message évangélique dans les cultures »[3], afin de transformer ses valeurs et d'enraciner le christianisme dans les cultures. Cette évangélisation des cultures se fonde sur les mystères de l'incarnation et de la rédemption. Cependant, le synode reconnaît la complexité du processus de l'inculturation et recommande non seulement son renouvellement permanent, et donne deux critères d'authenticité pour la bonne réalisation du processus : « la compatibilité avec le message chrétien et la communion avec l'Église universelle [...]. Dans tous les cas, on doit prendre soin d'éviter tout syncrétisme. »[4]

Lié au thème de l'inculturation, le sujet de l'importance et de la place des laïcs a retenu l'attention du Synode. Cette partie importante du peuple de Dieu constitue pour le Synode l'objet et surtout le partenaire de la mission de l'Église. Pour que les ministères laïques soient assurés il faut procurer aux laïcs une formation profonde sur la Parole de Dieu et sur la doctrine sociale de l'Église.

Dans le domaine de la justice et de la paix, les questions récurrentes et les maux endémiques de l'Afrique, - pauvreté, corruption et formation - ont été largement abordés. Le synode a demandé plus de justice entre le Nord et le Sud, a dénoncé « la malhonnêteté de certains gouvernants corrompus qui, de connivence avec des intérêts privés locaux ou étrangers, détournent les ressources nationales à leur profit »[5] et a ajouté la demande « de faire rentrer ces fonds indûment détournés »[6]. En plus, l'Église en Afrique s'est engagée, d'une part, à former la conscience démocratique des citoyens

[1] Pour une approche diachronique et synchronique de la question de l'inculturation, on pourra se référer avec profit à Henri DERROITTE & Claude SOETENS (éd.), *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999
[2] Ecclesia in Africa, 62.
[3] Idem, 59.
[4] Idem, 62.
[5] Idem, 113.
[6] Ibidem.

africains et, d'autre part, à être une Église transparente « car quiconque ose parler aux hommes de justice doit aussi s'efforcer d'être juste à leurs yeux. »[1] Enfin, les moyens de communication sociale ont été envisagés sous un double aspect : un lieu à évangéliser et un moyen pour diffuser l'évangile.

Un deuxième synode fut annoncé par Jean Paul II, le 13 novembre 2004, et confirmé par Benoît XVI, le 22 juin 2005, qui, le 17 juin 2006, a annoncé le thème : *L'Église au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre… Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14).* « Pour Benoît XVI, il s'agit de donner une « nouvelle impulsion à l'évangélisation, à la consolidation et à la croissance de l'Église et à la promotion de la réconciliation et de la paix sur le continent africain »[2].

Ce synode insiste sur le témoignage, comme le suggère le titre de l'exhortation post-synodale *Africae munus,* l'engagement de l'Afrique pour le Christ, accueilli par des cœurs convertis et actifs dans la vie concrète et au sein de l'Église, laquelle est invitée à donner l'exemple de la bonne gouvernance. *Africae munus* se divise en deux parties, d'une part l'adhésion profonde à Jésus-Christ et, de l'autre, le témoignage fort en faveur de la réconciliation, la justice et la paix en Afrique. Ce continent est accablé par des maux divers : les épidémies du paludisme, du SIDA et de la tuberculose, l'analphabétisme, la pauvreté, fruit de la confiscation des richesses naturelles par une minorité, l'intolérance religieuse, la pollution de l'environnement, la croissance du taux de criminalité, la machine mortifère de la migration. Les maux liés à l'exclusion culturelle, tels que les luttes fratricides entre ethnies, l'humiliation de la femme au nom de la tradition, la sorcellerie avec son cortège d'accusations des enfants et des personnes âgées, y abondent aussi.

Pour combattre ces maux, le document conseille de se dévouer à la réconciliation, la justice et la paix. Concrètement ce conseil se traduit par le vivre en Église comme famille de Dieu, idée chère au premier synode, qui se concentre sur l'attention portée à l'autre. Cette voie se traduit aussi par le travail de formation de consciences réceptives à l'appel de Jésus-Christ. L'Église est appelée à être un modèle pour que son message soit crédible. Comme l'écrit *Africae Munus, «* Pour que votre message soit crédible, faites

---

[1] Idem, 106.

2 Paulin POUCCUTA . « Un deuxième synode africain », dans *http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id_breve=464*. Cf. Maurice CHEZA, *Le deuxième synode africain. Justice, paix, réconciliation*, Paris, Karthala, coll. « Chrétiens en liberté/Questions disputées », 2013.

que vos diocèses deviennent des modèles quant au comportement des personnes, à la transparence et la bonne gestion financière. »[1]

À la lumière de ce synode, la réconciliation, le visage de la nouvelle évangélisation en Afrique, sont des mots clés pour faire face à la question de l'exclusion :

> Le visage de l'évangélisation prend aujourd'hui le nom de réconciliation, « condition indispensable pour instaurer en Afrique des rapports de justice entre les hommes et pour construire une paix équitable et durable dans le respect de chaque individu et de tous les peuples ; une paix qui […] s'ouvre à l'apport de toutes les personnes de bonne volonté au-delà des appartenances religieuses, ethniques, linguistiques, culturelles et sociales respectives ».[2]

En s'intéressant aux problèmes concrets de l'Afrique, le synode se montre favorable à la théologie pastorale, « c'est-à-dire à un ministère pastoral très concret, dans lequel les grandes visions de l'Écriture Sainte et de la Tradition sont appliquées à l'œuvre des évêques et des prêtres à un moment et en un lieu déterminés. »[3] Les défis de la dignité de la personne humaine, de la paix, de la justice et du développement sont immenses. L'Église, de par sa foi en Christ vainqueur du mal, vit de l'espérance. C'est sous le signe de cette vertu que le deuxième synode a été célébré[4].

Pour clôturer ce chapitre il importe de résumer les leçons que l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique apporte à la réflexion sur l'exclusion culturelle et sur le salut en Jésus.

## 4. Leçons de l'histoire

L'étape des conquêtes a été influencée par le principe du salut des âmes. Ce salut était transmis par le baptême considéré comme un rite de soumission à Dieu et aux conquérants. Malgré ce principe fondateur, la foi en Jésus Christ a été favorablement accueillie par quelques autorités africaines, comme le roi D. Afonso au royaume du Congo.

L'étape de la colonisation constitue une évolution dans la conception de la mission. En effet, le mouvement anti-esclavagiste très soutenu par les missionnaires protestants a lié l'annonce de l'Évangile à la restitution de la dignité humaine de noires

[1] *Africae Munus* 104.
[2] AM 174.
[3] AM 10.
[4] AM 172.

victimes de l'esclavage. Par ailleurs, les protestants se sont engagés dans l'étude des langues africaines et la traduction de la Bible, permettant ainsi l'accès à la Parole de Dieu aux peuples évangélisés. Chez les catholiques, la mission était considérée comme étant de la responsabilité de tous les chrétiens sous la direction du pape. Cette époque a été dynamisée par des hommes et des femmes instigateurs de la mission. Ainsi, Libermann (1802-1852) a choisi d'impliquer la Congrégation du Saint-Esprit dans la formation d'une église locale africaine autonome. Daniel Comboni (1831-1881), sensible aux souffrances des africains, assume la devise *l'Afrique ou la mort* et fonde une double famille religieuse, masculine et féminine, les Comboniens, pour christianiser l'Afrique. Lavigerie (1825-1892), fondateur des Pères Blancs en 1868, évangélise en langue locale en s'adaptant à la vie des africains. Anne M. Javouhey (1779-1851), fonde la Congrégation de S.-Joseph-de-Cluny pour donner à l'Afrique un visage féminin de la mission. Malgré les dérives de la colonisation, de la confusion entre évangélisation et civilisation et le mépris des religions traditionnelles africaines, la mission a été positive.

L'époque allant des indépendances à nos jours est notamment marquée par le rejet de l'Église. Identifiée à une institution tout entière au service de la colonisation, l'Église a dû faire un travail de mémoire et mettre en évidence son engagement pour la dignité de l'homme qui, souvent, allait, au contraire, dans le sens d'une solidarisation avec le peuple et une critique des institutions coloniales.

Grâce au Concile Vatican II et à la naissance de la théologie africaine, l'évangélisation de l'Afrique entre dans une nouvelle phase. L'Église prend résolument un visage africain, étant notamment de plus en plus assumée par des Africains. Le Concile a donné la possibilité d'approfondir le concept de l'évangélisation. Celle-ci « ce n'est pas sauver les âmes, ni planter l'Église, mais annoncer l'Évangile de Jésus Christ visiblement présent et opérant par les paroles et les actes. Jésus, c'est le contenu essentiel et le principal agent de la Bonne Nouvelle de l'évangile. »[1] Nous vivons en effet, une époque de l'évangélisation en profondeur qui prend la personne en compte dans sa culture, son milieu et ses problèmes pour la transformer de l'intérieur afin qu'elle se renouvelle et devienne aussi une force de transformation du monde.

L'intérêt de la recherche du salut dans la culture est ici déterminant, car la

[1] Léonard Santedi KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* Paris, Karthala, 2003, p. 20.

naissance de la théologie africaine donne la possibilité de pénétrer en profondeur les cultures africaines et de les transformer par la force de l'Évangile pour que la dignité humaine soit une réalité. L'assemblée spéciale du Synode des évêques sur l'Église en Afrique a évidemment légitimé la voie théologique de l'inculturation de la foi dans toutes les dimensions culturelles, liturgiques, sacramentelles et communicationnelles. Le deuxième Synode pour l'Afrique, centré sur la réconciliation, la justice et la paix est venu conforter la notion d'inculturation comme constitutive de la dimension interculturelle. L'avenir incertain de l'Afrique a besoin de l'engagement de chrétiens convertis, animés par une espérance fondée sur Celui qui a vaincu la mort.

Au sujet de l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique, il faut souligner le manque d'engagement officiel de l'Église[1] pour l'étude des cultures comme moyen de valoriser, d'une part, le don de Dieu présent en elles et, d'autre part, de comprendre la logique interne de la conception de la vie de la part des Africains. Ce manque fut évidemment l'expression de l'idéologie de la *tabula rasa* d'un moment de la négation de la dignité des cultures de peuples colonisés non occidentales et par la préoccupation centrée sur les problèmes plus visibles : l'esclavage, la pauvreté et l'éducation.

En résumé, l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique met en évidence la créativité des hommes et des femmes de foi, les conditionnements historiques et l'évolution du concept d'évangélisation. Promouvoir la dignité humaine dans les cultures marquées par la logique exclusiviste attentatoire de cette dignité, exige de regarder le passé pour ne pas répéter ses fautes et profiter des immenses possibilités du moment présent pour étudier et transformer, par la force de l'Évangile, l'univers culturel des africains.

Concrètement, en Angola, quelle est la portée des discours de l'épiscopat par rapport à l'évangélisation en général et à la lutte contre l'exclusion pour le salut des hommes et de femmes de ce pays ? C'est le but du chapitre suivant.

[1] *Africae Munus* insiste sur cette étude, déjà recommandé par *Ecclesia in Africa*, pour mieux inculturer l'Évangile et évangéliser les cultures : Pour réaliser cette communion, il serait bon de revenir sur une nécessité évoquée lors de la première Assemblée synodale pour l'Afrique : une étude approfondie des traditions et des cultures africaines.(AM 36)

# II. LES DISCOURS DES ÉVÊQUES

## 1. DE 1974 Á 1991 : du communisme à la démocratie

La période de 1974 à 1991 est faite de moments difficiles allant du début de l'indépendance de l'Angola et aux seize ans du parti unique. Ces années sont marquées par le conflit armé entre les anciens mouvements de libération nationale et par l'athéisme de l'idéologie marxiste-léniniste.

Les nombreux défis, qui relèvent de la survie ou en tout cas de la liberté de l'institution ecclésiale, vont pousser l'épiscopat angolais à se démarquer de l'Église coloniale accusée de complicité avec la colonisation. Une autre thématique présente dans les discours est celle du combat contre l'athéisme. Sur le fond de ces deux thématiques, les évêques vont s'opposer à la guerre entre les frères du même pays et vont mener une profonde réflexion pastorale pour le renouvellement et l'approfondissement de la foi.

Faute d'acceptation des différences politiques, religieuses et ethniques, cette période a produit de nombreux cas d'exclusion que nous pensons pouvoir classer en cinq types : l'étranger, l'ethnie (de l'autre), l'Église, la famille et les jeunes.

### 1.1. Effets positifs de l'indépendance et de la culture

La révolution des œillets au Portugal, survenue le 25 avril 1974, renverse le régime fasciste qui est mal en point avec les guerres coloniales. Après des années de guerre dans les colonies, la population portugaise s'exaspère de la perte des vies humaines et du poids de la guerre. C'est pour ces raisons qu'eut lieu la révolution des œillets, dont les protagonistes furent les militaires. Une des conséquences de cette révolution a été la fin de la guerre dans les colonies et leur accès à l'indépendance.

En Angola, l'indépendance est prononcée le 11 novembre 1975. Cet évènement a été préparé par les accords d'Alvor où les mouvements de libération de l'Angola et le gouvernement portugais ont conduit des négociations pour préparer la transition et aider les mouvements de libération à mieux faire face au nouveau contexte à venir.

Ce changement de situation politique va avoir des répercussions dans l'Église. Durant l'époque coloniale, elle était une pièce importante du système. La fin du régime colonial va amener l'Église à avoir un nouveau positionnement. L'Église s'est empressée de se réjouir de l'indépendance, de la meilleure prise en compte à venir de la

culture angolaise et de l'évangélisation. Ces trois points vont aider à construire une nouvelle image de l'Église, désormais éloignée de la logique coloniale.

La nouvelle donne a débuté avec la publication de la première lettre pastorale, le 6 juin 1974. Sous le titre *Carta pastoral sobre o momento cristão de Angola*[1], en cinq points et une conclusion, l'épiscopat angolais traite de la conjoncture politique de l'Angola où l'Église trouve sa place dans la construction de la paix, en utilisant les sources de la foi chrétienne et de la doctrine sociale de l'Église.

Par l'indépendance, l'Angola allait entrer dans le pluralisme politique et l'Église se montre prête à soutenir ce pluralisme par l'éveil de la conscience des chrétiens dans cette nouvelle réalité et par la définition de l'identité de l'Église dans ce nouveau contexte.

> Il est pourtant obligatoire de participer à l'édification et à la gestion de l'ordre temporel. Aucun chrétien conscient ne doit fuir cette responsabilité (Cfr. AA. 14). Effectivement, l'Église qui n'a aucune politique sinon celle de l'Évangile, est ouverte au pluralisme des options de la part de ses membres. Il est évident, cependant, qu'il n'y a pas de choix quand il s'agit de partis extrémistes. Le chrétien ne peut adhérer à aucun parti qui inclut dans son idéal des principes totalitaires, matérialistes, racistes, tribalistes ou autres principes du même genre.[2]

Ainsi, l'Église rappelle aux laïques le devoir de participer à la vie politique sans oublier la foi qui doit nourrir leur engagement. Pour les prêtres, il est question d'être

> L'homme de l'union, de la charité et de la paix. Cependant le prêtre ne doit être ni un leader politique ni un militant de Parti, il a l'indéfectible devoir de promouvoir parmi ses fidèles la prise de conscience politique, mais uniquement à la lumière de l'Évangile.[3]

Alors que la colonisation était un obstacle au droit à l'auto-détermination des peuples et au droit à la promotion de la culture locale, l'Église a elle clairement milité pour ces droits. C'est dans la lettre pastorale du 10 janvier 1975, avant la proclamation de l'indépendance, que les évêques publient leur position, sous le titre *Sobre a Igreja e a cultura angolana*[4]. Sans détour, l'Église se réjouit de l'indépendance de l'Angola et réaffirme son ouverture à la culture africaine :

---

[1] Lettre pastorale sur l'élan chrétien de l'Angola.
[2] CEAST, Secretariado de Pastoral. Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.7.
[3] Idem, p. 8.
[4] Sur l'Église et la culture angolaise.

> Manifestant notre joie pour le prochain accès de cette terre à l'indépendance, nous sommes favorables à une plus grande ouverture de l'Église au peuple africain, en étant incarnés plus profondément dans la nouvelle société.[1]

L'incarnation de l'Église dans la culture africaine s'inspire des directives du Magistère de l'Église, concrètement et du discours du pape Jean XXIII qui rappelle que « [l'Église] ne s'identifie à aucune culture, ni même avec la culture occidentale, laquelle est toutefois strictement associée à son histoire. » [2]

L'argument de l'incarnation de l'Église dans la culture africaine s'appuie sur *Africae terrarum*, le message du pape Paul VI, publié le 20 octobre 1967. Dans ce message, le pape souligne les aspects positifs de l'héritage culturel africain : le profond sentiment de la vie spirituelle, l'idée de Dieu, l'importance de la famille, sans oublier les ombres qui rendent la culture moins humaine et moins conforme à l'Évangile.

### 1.2. Le défis de l'athéisme

Dès l'indépendance du pays, l'EMPLA a pris le pouvoir, en chassant les autres mouvements de libération nationale, notamment le FNLA et l'UNITA, lesquels sont entrés en résistance armée. Le premier mouvement fut neutralisé rapidement et l'autre a continué le combat jusqu'en 2002.

Soutenu pendant la guerre coloniale par les pays communistes, l'EMPLA a adopté l'idéologie marxiste-léniniste avec son athéisme militant comme orientation politique. Dans cette logique, la foi en Dieu était considérée comme une expression de l'obscurantisme et donc un mal à éradiquer. Ainsi, les confessions chrétiennes, surtout l'Église Catholique ont vécu dans un climat d'hostilité active traduit, entre autres, par la confiscation des biens, la pression sur les travailleurs et les fonctionnaires croyants et une propagande hostile. André Vela NGABA décrit cette stratégie d'hostilité envers l'Église :

> Déjà en 1977 l'Angola vivait ouvertement l'option marxiste-léniniste comme ligne idéologique officielle. Ainsi, face à l'Église, ont été mises en place des campagnes visant à 'athéiser' le peuple. Dans les écoles et dans les autres secteurs ils ont commencé à enseigner la doctrine marxiste-léniniste, ayant comme objectif d'étouffer le phénomène religieux.

---

[1] CEAST, Secretariado de Pastoral. Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.15.

[2] Citation traduite par nous de portugais: «Ela (a Igreja) não se identifica com nenhuma cultura, nem mesmo com a cultura ocidental, à qual todavia a sua história está estritamente associada.» In: *Alocução aos escritores e artistas negros, em Roma, no seu II Congresso*, in Acta Apost. Sedis 1959 pg. 260. cité par CEAST, Secretariado de Pastoral. *Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998*, p. 16)

> Pendant ce temps, les biens de l'Église Catholique ont été nationalisés : le Grand Séminaire de Luanda, la Radio Ecclesia, les écoles, les collèges et les postes médicaux. D'autres difficultés sont apparues pour l'Église, comme le refus d'entrée dans le pays pour certains missionnaires étrangers et une forte pression sur les employés et les fonctionnaires catholiques qui, dans certains cas, étaient empêchés d'accéder à de hautes fonctions publiques à cause de leur profession religieuse.[1]

Pour résister à cette hostilité, les évêques, dans leur discours, ont rappelé la Constitution de la République qui consacre la liberté religieuse pour tous ; ils ont clairement démontré les dangers de l'athéisme et ils ont appelé les chrétiens à être fidèles à la foi.

Le 22 novembre 1976, à la fin de la deuxième assemblée ordinaire de la Conférence Épiscopale, est publiée une note pastorale intitulée *Nota pastoral sobre a guerra e a liberdade religiosa*[2], dans laquelle les évêques se réfèrent à la joie de la célébration du premier anniversaire de l'indépendance nationale, manifestant leur appréhension sur la guerre qui se propage dans tout le pays et pointant les graves infractions contre la liberté religieuse consacrée dans la loi fondamentale de la nation, aux articles 7 et 25. Les évêques décrivent les infractions en sept points :

> Propagande agressive de l'athéisme dans les écoles et dans les comices ;
>
> Mépris des croyants et opposition envers eux à cause de leurs convictions et pratiques religieuses, en contradiction avec les dispositions constitutionnelles (cf. art. 18) ;
>
> Accusation d'être un réactionnaire par le simple fait de professer la foi chrétienne, ou de participer aux actes du culte ;
>
> Fréquentes profanations des temples, objets et images sacrés, et jusqu'à l'eucharistie, avec l'impunité notoire de ses acteurs ;
>
> Pillage des Missions et autres Institutions ecclésiales, devant la passivité, sinon la connivence, de certains responsables politiques;
>
> Violations et fouilles de maisons de missionnaires et même de résidences épiscopales par les agents de l'autorité dépourvus de lettres de créances suffisantes, avec des armes, sachant que la Constitution protège l'inviolabilité du domicile (cf. arts. 17 et 24).
>
> Les prétextes avancés pour des tels comportements se révèlent infondés ;
>
> Il faut déplorer la détention arbitraire de prêtres en raison de soupçons jamais prouvés, ainsi que leur maintien en détention pendant plusieurs mois sans procès et sans aucune assistance légale (cf. art. 23).[3]

---

[1] André Vela NGABA. *Angola: a voz profética dos Bispos da CEAST (1975-2002)*, pp. 26-27.
[2] Note pastorale sur la guerre et la liberté religieuse.
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 49.

Après avoir pointé ces violations de la liberté religieuse, les évêques font appel à la compréhension et à la bonne volonté de dirigeants politiques en ces termes :

> Les évêques de l'Église catholique en Angola[1] font confiance à la compréhension et à la bonne volonté des dirigeants politiques pour éviter les frictions, solutionner les différends et trouver les meilleurs moyens pour mener tout le peuple angolais à reconstruire, en communion, ce pays plein d'espérance.[2]

La position de l'Église en Angola sur l'athéisme se manifeste plus intensément dans la lettre pastorale datant du 14 décembre 1977, sous le titre *Carta pastoral no cinquentenário de Sta Teresa do Menino Jesus como padroeira das Missões*[3]. Articulée en quatre parties, cette lettre présente la situation de l'Église en Angola, le phénomène religieux, la réponse des chrétiens et le témoignage de la vie chrétienne. C'est dans la première partie que l'on trouve le refus de l'athéisme, liée à la condamnation du capitalisme, telle qu'elle existe dans la doctrine sociale de l'Église[4]. Sur l'athéisme de l'idéologie marxiste-léniniste, les évêques prennent position :

> Avec la même clarté toutefois l'Église déclare ne pas pouvoir accepter une idéologie qui refuse l'existence de Dieu et se montre radicalement incompatible aux principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'homme.
>
> Le fait d'imposer le matérialisme athée à une population structurellement spiritualiste et croyante comme celle de l'Angola, nous semble une violence qui peut entraîner les plus funestes conséquences au sein de la famille angolaise, qui mérite beaucoup de respect et d'amour.[5]

L'athéisme n'est pas seulement contraire aux valeurs de l'Église mais il est aussi défavorable aux familles à qui on impose l'éducation des enfants, en méprisant les droits des parents :

> Les parents fréquemment nous manifestent leur désolation en voyant leurs fils, non seulement les adolescents, mais même les enfants, envoyés vers des pays lointains avec de graves risques pesant sur leur foi et également le manque de respect des droits des parents[6].

Il faut aussi remarquer que l'athéisme est contraire à la liberté de conscience :

---

[1] L'expression « *Église Catholique en Angola* » renvoie à la résistance de l'épiscopat angolais devant la tentative de l'État angolais de vouloir créer une église catholique séparée de Rome, à l'exemple de la Chine. Cf. António M. S. S. NEVES. *Justiça e paz nas intervenções da Igreja Católica em Angola (1989-2002).* Tese de Doutoramento, Lisboa 2011, nota 101, p. 194.

[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 50.

[3] Lettre pastorale au cours du cinquantenaire de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus comme patronne des missions.

[4] Cf. Pop. prog. 26 et Quadrag. Anno, 109.

[5] . CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp. 53-54.

[6] Idem, p. 52.

> Il est pourtant illusoire, d'avoir la garantie de la liberté de conscience et de culte, si d'elles on exclut la complémentaire "liberté d'expression, de réunion et d'association" (16) ou, comme l'exprime la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, sans la liberté d'opinion et d'expression qui inclut la liberté de, sans interférences, avoir des opinions et de recevoir, chercher et transmettre des informations et des idées...[1]

Résister à l'athéisme est, pour l'épiscopat angolais, le devoir de tous les chrétiens. Cette résistance est basée sur une triple stratégie :

D'abord la conscience de ses droits :

> Que tout croyant cherche à avoir la conscience de ses droits. Il n'est pas permis de penser en discriminations sociales basées sur la croyance religieuse - comme le garantissent publiquement les plus hauts responsables du Parti et de la Nation[2].

Ensuite le témoignage de vie chrétienne :

> Il est toujours utile de rappeler que nous avons tous la grâce et la responsabilité en tant que chrétiens catholiques, de "bâtir l'Église". L'heure est arrivée de témoigner de notre foi avec une action caritative, bonne, prévoyante, sociale et fraternelle[3].

Finalement, les chrétiens en Angola, doivent se sentir catholiques, unis au pape, pour éviter le piège d'une église nationale :

> Les Évêques de l'Angola invitent tous les diocésains à dire avec conviction et par la pratique - nous croyons en l'Église Catholique dont la tête visible est le pape Paul VI, à qui nous sommes fermement unis, non avec les liens de sujétion, mais avant tout avec les liens de la foi et de la Charité, et dans une adhésion fraternelle et indéfectible[4].

Le défi de l'athéisme a beaucoup bouleversé l'Église en Angola, de 1977 à 1991. Hors la confiscation des quelques bâtiments de l'Église qui servaient à l'éducation et à la santé, il y a eu des chrétiens, prêtres et laïques qui ont été arrêtés et torturés. Si l'athéisme militant n'a pas fait disparaitre l'Église, elle n'a cependant pas pu endiguer ses effets. Certes, avec la disparition du communisme soviétique, qui comme un fleuve irriguait l'athéisme militant dans les mentalités de beaucoup d'Angolais, l'athéisme est encore présent. L'indifférence religieuse, la faiblesse des repères moraux et la foi superficielle constituent un style de vie qui séduit encore nombre d'Angolais.

### 1.3. L'approfondissement de la foi chrétienne

Un pays qui passe de l'époque coloniale à l'indépendance où prédomine l'illusion

---

[1] Idem, p. 53.
[2] Idem, p. 58.
[3] Idem, p. 59.
[4] Ibidem.

du communisme athée comme meilleur système politique, exige des efforts d'adaptation de la part de l'Église. Dans ce contexte, les évêques se lancent dans un travail d'approfondissement de la foi pour résister aux défis du moment. Cet approfondissement se réalise à différentes occasions :

La visite du pape Jean-Paul II au Kenya en 1980 a permis de parler du sens chrétien du travail ;

La V$^{ème}$ Assemblée Générale des Évêques sur *La famille chrétienne* (1980) va aider à réfléchir sur le sens de la famille dans le contexte politique du pays ;

La célébration du VIII$^{ème}$ centenaire de Saint François d'Assise met à l'honneur le thème de la fraternité universelle et de la paix ;

L'Année sainte de la Rédemption en 1984 sert à développer le thème de la réconciliation;

La célébration de 5 siècles d'évangélisation l'Angola en 1991 fut propice pour une catéchèse systématique sur les sacrements de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire, le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie.

A ce stade, il est intéressant d'analyser quelques aspects de cet approfondissement de la foi.

### 1.3.1. Le sens chrétien du travail

La fête du travail est célébrée le 1$^{er}$ mai. Le marxisme-léninisme, que le pays a adopté juste après son indépendance en 1975, considère le travail comme un élément important pour la révolution socialiste dont l'objectif est la construction d'un homme nouveau, libre de l'exploitation des riches et de la religion. Profitant de la visite de Jean-Paul II au Kenya, les évêques angolais se saisissent des paroles du pape pour affirmer le sens chrétien du travail. Ils commencent à souligner le respect que le pape a pour la culture africaine : «  Au sein de la richesse du message papal, nous sommes heureux de mettre en évidence le respect de l'Église pour les valeurs africaines et le respect des droits et devoirs civiques de l'Africain chrétien.[1] » Cette référence aux valeurs de la culture africaine et aux droits et devoirs civiques de l'Africain, a pour but de faire prendre conscience aux Angolais des valeurs de leur culture, lesquelles sont plus importantes que celles de l'idéologie athée. Parmi ces valeurs, les évêques soulignent la solidarité. Celle-ci, alliée à la valeur du travail serait un atout pour combattre la faim qui

[1] Idem,  p. 77.

mine l'Afrique et qui la met à genou avec les mains tendues vers l'aide alimentaire. C'est par le travail que l'on dissipe la faim. Pourtant, le travail dépend de la préservation de la vie. Dans le contexte des années 1980, préserver la vie, c'est nourrir les affamés.

> Mais sans travail on ne supprime pas la faim. La journée de travail qui vient de se terminer rappelle au citoyen sa valeur humaine ; pour le chrétien elle rappelle également la figure exemplaire de S. Joseph travailleur, travailleur que nous devons imiter. Comme valeur temporelle, le travail est source de richesse et de perfection. Comme valeur chrétienne, cependant, il est source de revenu et il est libérateur.[1]

Si pour le chrétien, combattre la faim par le travail est un devoir moral, l'engagement politique représente un levier qu'il ne peut pas négliger. Il incombe aux chrétiens d'assumer les tâches politiques tout en rendant possible que l'esprit évangélique puisse illuminer la dimension politique chère à l'organisation de la société. En effet, à Nairobi, « le pape a lancé un appel aux chrétiens à s'engager dans les tâches politiques afin d'animer la société africaine dans l'esprit de l'Évangile. »[2] En cela, les évêques ne font que reprendre la doctrine sociale de l'Église qui, depuis Léon XIII considère l'engagement politique des chrétiens comme une nécessité pour participer à la création d'un monde plus juste. *Gaudium et spes* insiste sur la présence indispensable des chrétiens dans le monde de ce temps.

### 1.3.2. La sanctification des familles

Le synode des évêques sur la famille chrétienne, tenu en 1980, va ouvrir d'interminables réflexions pastorales sur l'institution familiale. Si en Europe, au moment du synode, la famille fait face aux conceptions de la liberté, de l'individualisme et des idéologies, en Angola la famille est aussi agressée par la pratique accentuée du concubinage et de l'avortement, par la guerre qui sépare les familles et multiplie les veuves et les enfants orphelins.

Dans la *Nota pastoral sobre a santidade da instituição familiar*[3], publiée le 28 août 1980, la crise de la famille est clairement mise en avant :

> Étant donné la crise profonde qui aussi parmi nous traverse l'institution familiale - l'augmentation du nombre de divorces et de mariages subséquents en dehors de la loi

[1] Idem, p. 78.
[2] Ibidem.
[3] Note pastorale sur la sainteté de l'institution familiale.

> du Christ et de la saine raison nous préoccupe- nous regardons avec une grande détermination et espérance les travaux et les résultats du Synode.[1]

À l'occasion des célébrations des cinq siècles d'évangélisation de l'Angola (1484-1984), le thème de la famille apparaît comme une priorité pastorale. À Pâques de la même année, est publiée une longue lettre pastorale sous le titre *Carta pastoral sobre a dignidade e legítima autonomia da familia*[2]. La famille est considérée comme *le point de départ de toutes les sociétés*[3]. En deux parties, la lettre traite de la dignité de la famille, sa légitimité et son autorité, surtout dans l'éducation des enfants, et de la relation entre le Christ et la famille. Les différentes atteintes à la famille n'échappent pas au regard des évêques : les expériences sexuelles pré-matrimoniales, la polygamie, le divorce, l'avortement et la violation des droits des parents de choisir l'éducation qui convienne à leurs enfants.

Contre l'avortement la parole des évêques est sans détours :

> Disons non à la mode de ceux qui légalisent l'avortement. La perte de vies humaines, tout au long de notre histoire nationale, et encore aujourd'hui, détruit l'Angola, ce qui nécessite, en termes de réalisme politique, que cesse l'augmentation du nombre des nouvelles victimes sous couvert de légalité. Il faut endiguer les taux de la mortalité infantile, qui atteint des niveaux alarmants et que les parents soient éduqués afin que la paternité s'exerce en pleine responsabilité.[4]

Malgré ces paroles vigoureuses contre l'avortement, les pratiques ont augmenté dans la même proportion que la promotion des moyens de contraception. En 1989, dans le *Mensagem pastoral sobre as exigências da paz*[5], publié le 15 février, les évêques s'étonnent et avertissent :

> Nous sommes stupéfiés de voir encore en Angola des personnes qui favorisent la promotion des contraceptifs et de l'avortement. Ce n'est pas seulement une question d'éthique et de morale chrétienne, c'est une question de survie nationale. Si ce ne sont pas nous les Angolais qui habitons dans notre pays, ce seront des étrangers qui viendront y habiter. La guerre, l'utilisation de contraceptifs et l'avortement, tout cela conduit à ce résultat catastrophique.[6]

Face à un système éducatif communiste qui ne reconnaît pas le droit des parents de choisir l'éducation pour leurs enfants, les évêques se réfèrent aux Droits de l'Homme : « La Déclaration universelle des droits de l'homme dispose explicitement

---

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 79.
[2] Lettre pastorale sur la dignité et la légitime autonomie de la famille.
[3] O ponto de partida das demais sociedades. CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 102.
[4] Idem, p. 108.
[5] Message pastoral sur les exigences de la paix.
[6] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 201.

(article 26, paragraphe 3) que "les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants." Ainsi, c'est une violation du droit fondamental, d'imposer une seule école ou un modèle unique d'éducation.[1] »

Les défis sont là pour être relevés. Pour cela, il est nécessaire de délivrer une parole d'espoir avec un avenir béni par Dieu et une place fondamentale accordée aux familles :

> Il est de notre conviction que, avec l'aide de Dieu et main dans la main, la famille angolaise, une fois de plus, surmontera le défi. Pour cela contribueront beaucoup le bon exemple et l'abnégation des couples : en témoignant de leur foi dans la vie familiale, en agissant en conformité avec les exigences de l'Évangile, en respectant spécialement la fidélité conjugale.[2]

1.3.3. L'exemple et la protection des figures de sainteté

La vie chrétienne se nourrit aussi de l'exemple et de l'intercession des saints. L'exposé de la doctrine chrétienne passe aussi par la présentation des hommes et des femmes dont la sainteté de vie est reconnue par l'Église Universelle. Pour nourrir la foi des Angolais, quatre modèles de sainteté émergent : Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (1873-1897), Sainte Thérèse de Jésus (1515-1582), Saint François d'Assise (1181-1226) et la Vierge Marie.

Le cinquantenaire de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Patronne des Missions, célébré en 1977 dans un contexte marqué par un athéisme très hostile à l'Église en Angola, va donner l'occasion à l'Église d'évoquer la mission et d'encourager, malgré le climat hostile, tous les chrétiens au témoignage de la vie chrétienne. L'hostilité envers l'Église va jusqu'à la volonté de la paralyser, « en un mot, on a l'impression que l'on cherche à paralyser l'Église, l'empêchant de travailler, comme autrefois, pour le peuple, dans les différents domaines de la promotion intégrale. »[3]

Dans ces circonstances il est question de témoigner de la vie chrétienne, dans le respect de la doctrine en demandant l'intercession de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus proclamée patronne universelle des Missions Catholiques, il y a précisément cinquante ans :

> Approfondissons comme elle, sans cesse, l'Évangile de l'amour et du salut ; gardons, comme elle, le culte profond de l'Eucharistie, nous nourrissant du Corps et du Sang

[1] Idem, p. 110.
[2] Idem, p. 118.
[3] Idem, p. 54.

> du Seigneur. Par notre constance et persévérance nous pouvons gagner beaucoup dans l'évangélisation et dans le bien spirituel.[1]

Les célébrations du quatrième centenaire de Thérèse de Jésus, à Avila - Espagne, le 15 octobre 1981 sont l'occasion de la publication d'une note pastorale sous le titre *Nota pastoral a propósito do quarto centenário de Santa Teresa de Jesus*[2], publiée le 11 février 1982. De cette sainte, les évêques soulignent trois aspects pour nourrir la foi des missionnaires, des catéchistes et encourager les vocations religieuses : il s'agit de l'action et de la contemplation, de la catéchèse et de la prière. Pour les évêques, parler des saints (es) est un signe de communion avec l'Église Universelle :

> Nous aussi, pasteurs des églises en Angola et São Tomé, en communion avec toute l'Église, nous voulons l'invoquer, avec tout le peuple de Dieu confié à nous comme un exemple de vie chrétienne extraordinaire, de sorte que, secondant le désir du Saint-Père, cette année jubilaire soit de «renouveau dans la foi, l'espérance, l'intériorité religieuse du peuple fidèle, dans le témoignage de la vie chrétienne, dans le comportement individuel, familial et social.[3] »

En 1982 est célébré le huitième centenaire de la naissance de Saint François d'Assise. Une lettre pastorale est publiée le 31 août 1982 sous le titre *A propósito do oitavo centenário de São Francisco de Assis*[4] pour souligner son amour pour Dieu et pour toute la création, son message de fraternité universelle et de paix. Ce message est tellement important pour notre monde que la ville d'Assise a demandé aux Nations unies d'instituer le 4 octobre comme Journée mondiale de la Fraternité entre les peuples :

> La ville d'Assise a demandé à l'ONU de déclarer le 4 Octobre 1982, date de clôture du centenaire, Journée mondiale de la fraternité entre les peuples de la terre. Mais comment pouvons-nous aspirer à la fraternité entre les peuples de la terre, si nous ne l'avons pas encore parmi les gens de notre pays ? Et combien nous manque encore pour y arriver ![5]

La figure de sainteté la plus connue du peuple est la Vierge Marie. La prière du rosaire est très appréciée parmi les catholiques du pays. Il y a aussi des églises dédiées à Marie et des sanctuaires mariaux. Conscients de cette dévotion à Marie, les évêques demandent au pape l'autorisation de faire de la Vierge Marie la patronne et reine de l'Angola. Par la *Nota pastoral sobre a padroeira da nação*[6], publiée le premier mars

---

[1] Idem, p. 61.
[2] Note pastorale à propos du quatrième centenaire de la Sainte Thérèse de Jésus.
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 84.
[4] À Propos du Huitième Centenaire de Saint François d'Assise.
[5] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 98.
[6] Note pastorale sur la patronne de la nation.

1985, les évêques annoncent l'accord du pape :

> Aujourd'hui, grâce à Dieu, nous vous annonçons, chers diocésains, cette grande nouvelle : le Saint Père, le pape Jean-Paul II, vient de confirmer, par une note apostolique, le choix fait par nous - les évêques, les missionnaires et les fidèles - de la Vierge Marie, sous l'invocation de Cœur Immaculé, comme Patronne de l'Angola. [...] Par la permission du même Siège Apostolique, la fête liturgique sera célébrée toutes les années le samedi avant le dernier dimanche d'octobre, comme moment culminant du mois du Rosaire.[1]

1.3.4. La réconciliation avec Dieu et entre les hommes

L'Année sainte de la Rédemption proclamée par Jean-Paul II en 1984 et le Synode des évêques sur *La réconciliation et la pénitence dans la Mission de l'Église,* réalisé en 1983, ont donné lieu à l'exhortation apostolique *Reconciliatio et Paenitencia*, publiée en 1984. En Angola, cela a été l'occasion de parler de la réconciliation comme élément indispensable pour favoriser la paix. Une note pastorale sous le titre *Nota pastoral sobre a reconciliação*[2] a été publiée à l'issue de la première Assemblée Générale Ordinaire des évêques réunis à Luanda, du 13 au 17 février 1984. Dans cette note, les évêques rappellent leur mission primordiale : annoncer l'amour de Dieu et la fraternité entre les hommes car ils sont tous créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette mission est rendue difficile à cause du péché qui sépare l'homme de Dieu et instaure une inimitié meurtrière entre ceux-ci, depuis la chute d'Adam et Ève (cf. Gen. 3, 9-10). Ainsi, la guerre en Angola est aussi l'expression de ce péché des origines qui refuse Dieu, d'où la nécessité d'entamer le chemin de réconciliation et de pénitence. Mais la réconciliation est d'abord don de Dieu en Jésus Christ qui appelle l'homme à la conversion :

> Don et grâce de Dieu, ce changement radical du cœur, présuppose et exige de la part de l'homme l'adhésion honnête et courageuse à la vérité, l'unique chemin de la réconciliation puisque la réconciliation exige l'acceptation préalable de l'autre comme personne égale et, partant, avec le droit inviolable d'être traité comme interlocuteur. C'est la voie véritable de la réconciliation.[3]

Se référant à la situation de guerre qui détruisait l'Angola, les évêques déclarent :

> Qui veut la survie et la dignité de notre pays n'hésitera pas à réaliser tous les efforts pour mettre fin à la guerre, pour que la grande famille angolaise soit véritablement réconciliée. Les Angolais désirent la paix, et ils en ont le droit, car il n'y a pas

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp.120-121.
[2] Note pastorale sur la réconciliation.
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 100.

d'autre alternative : ou l'extermination de la population, ou la réconciliation de la Patrie.[1]

Pour promouvoir la paix dans le pays, la note pastorale indique quelques comportements à adopter : organiser une semaine de prière pour la paix, avant la fin de l'Année sainte et inviter les chrétiens d'autres Églises à entrer en communion de prière et d'engagement pour la paix.

### 1.3.5. La catéchèse de l'initiation chrétienne à l'occasion des 5 siècles d'évangélisation

En 1987, les évêques décident d'instaurer un quinquennat de préparation pour célébrer les 5 siècles de l'évangélisation. Ils investissent dans l'approfondissement doctrinal des sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation et eucharistie. Quatre lettres pastorales vont donner corps à ce programme: *Carta pastoral sobre a evangelização e o Baptismo* (03.04.1987)[2]*, Carta pastoral sobre o Baptismo e a Consagração* (11.05.1988)[3], la *Carta pastoral sobre o Baptismo e a Eucaristia* (01.01.1989)[4] *et* la *Carta pastoral sobre o Baptismo e a Confirmação* (01.01.1990).[5]

Composée de trois parties, la *Lettre pastorale sur l'évangélisation et le Baptême*, publiée la première année de la préparation, insiste sur l'annonce de la Bonne Nouvelle comme ordre reçu du Christ à destination de tous et qui mobilise l'engagement de tous les chrétiens et pas seulement des responsables de l'Église. En outre, l'annonce de la Bonne Nouvelle suscite l'adhésion à la foi par la réception du baptême, le sacrement du salut, la conversion et la fraternité en Jésus Christ dans l'Église, la grande famille des enfants de Dieu. Relativement à l'Angola, parler de l'évangélisation et du baptême par le biais de cette lettre revenait à inviter à la conversion des mentalités et à la foi adulte capable de répondre aux défis de l'idéologie athée. En effet, les fonctionnaires publics, les jeunes recrutés à l'armée et les parents, entre autres, se trouvaient empêchés par le pouvoir politique de pratiquer leur foi. Il fallait stimuler la fidélité à la foi :

> La nouveauté de vie que le baptême instaure en nous, n'est pas seulement une connaissance intellectuelle de Dieu et une confession théorique de Jésus Christ comme Seigneur. La naissance d'en haut est pour nous une réalité vitale qui se répercute, de manière incisive, dans le moral et le social.[6]

---

[1] Idem, 101-102.
[2] Lettre pastorale sur l'évangélisation et le Baptême.
[3] Lettre pastorale sur le baptême et la Consécration.
[4] Lettre pastorale sur le baptême et l'Eucharistie.
[5] Lettre pastorale sur le baptême et la Confirmation.
[6] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 160.

La deuxième année est publiée la *Lettre pastorale sur le Baptême et la Confirmation.* Cette lettre pastorale, divisée en deux parties insiste sur le baptême comme appartenance au peuple de Dieu, sauvé par Jésus et animé par l'Esprit Saint. Quant à la confirmation, il est question de prendre au sérieux la consécration comme exigence de sainteté et d'engagement de chacun à sa condition de prêtre, religieux ou laïque. Le Baptême et la consécration invitent à une cohérence de vie :

> Mais il y a quelque chose de très sérieux dans notre environnement. On note fréquemment une dichotomie dans la vie de nos laïques. Beaucoup sont chrétiens en Église et païens dans la vie. Ils prétendent louer Dieu dans le culte, mais ils ne le font pas dans leur vie réelle. Il s'agit d'un manque de respect de la foi. Le culte, la prière et la vie sont des moments qui s'intègrent et existent les uns pour les autres. Souvent cette séparation réside dans la structure mentale. Nous devons évangéliser durant toute la vie. On ne doit pas permettre que, à côté de la foi, il y ait des poches de paganisme qui coexistent pacifiquement avec elle. Nous devons évangéliser tout notre être : les idées, les sentiments et les attitudes.[1]

Pour la troisième année du quinquennat, les évêques abordent le thème du rapport entre le baptême et l'eucharistie. Dans une longue réflexion articulée en cinq parties, il est question de faire le lien entre Christ, Église et sacrements, de voir l'eucharistie comme mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, comme présence du Seigneur, comme banquet pascal et comme signe de l'unité et lien de charité. L'introduction fait référence à la première eucharistie célébrée en Angola :

> Le 29 mars 1491, quand les missionnaires sont arrivés en Angola pour commencer l'annonce de la Bonne Nouvelle, pour régénérer nos ancêtres par l'eau et par l'Esprit Saint, le premier acte - nous ne pouvons pas en douter – a été d'ériger un autel et de célébrer l'eucharistie. C'était la première messe en Angola ![2]

Plus doctrinale que pastorale, la lettre invite les chrétiens à penser l'eucharistie comme le sacrement central vers lequel s'ordonnent tous les autres sacrements, à prendre le dimanche aux sérieux, comme jour de l'eucharistie par excellence et à se laisser transformer par ce sacrement pour dépasser les défis de la guerre :

> En effet, à cause de la guerre qui tue et détruit tant de vies innocentes, de nombreux Angolais, même les chrétiens, ont perdu tout respect pour la vie humaine. On tue pour une raison quelconque, et la vie des personnes est continuellement menacée de sorte que, au lieu d'être des frères les uns envers les autres, nous sommes devenus des ennemis qui nous éliminons sans pitié. Famille angolaise, courage ! Lève-toi! L'heure est arrivée de l'embrassade fraternelle, de l'amour évangélique qui jamais ne

[1] Idem, 183.
[2] Idem, p. 181.

se laisse vaincre par le mal, mais surmonte le mal par le bien. L'heure est arrivée de nous unir dans la vérité, dans la justice et dans l'amour.[1]

La quatrième année est dédiée à réflexion sur le Baptême et la Confirmation. Ici le baptême est vu comme sacrement de la naissance à la nouvelle vie de l'Esprit et la confirmation comme le sacrement de la maturité chrétienne, reçu après une préparation sérieuse. En effet, la *Lettre pastorale sur le Baptême et la Confirmation,* publiée le premier janvier 1990, comprend deux parties. La première partie intitulée *la pentecôte du chrétien,* insiste sur la dimension pneumatique de la confirmation. Il s'agit d'un sacrement de l'effusion de l'Esprit et de la perfection baptismale. Quant à la deuxième partie, *le chrétien de la pentecôte*, elle vise la dimension apostolique de ce sacrement. C'est la dimension du témoignage et de la cohérence de vie que les évêques mettent en avant pour stimuler la vie chrétienne fortifiée au cours des cinq siècles de christianisme en Angola :

> Les cinq siècles de christianisme en Angola et à S. Tomé, dont nous célébrons la commémoration, sont une opportunité pour nous interroger sur la façon de vivre et sur l'expansion de la foi chrétienne ; nous sommes appelés à la défendre et à la diffuser, comme témoins du Christ, oints et consacrés par son Esprit.[2]

1.4. Le témoignage de vie et la définition des priorités comme méthode de l'évangélisation

À propos du témoignage de vie et de la définition des priorités, il y a deux messages pastoraux de référence : le *Mensagem pastoral sobre um renovado compromisso de vida na nossa Igreja* (20.11.1986)[3] et le *Mensagem aos religiosos por ocasião da Comissão Mista alargada* (25.03.1990)[4].

Le premier s'appuie sur le message du pape Jean-Paul II aux évêques de l'Angola lors de la visite ad limina du 23 mai 1986. Si l'approfondissement de la doctrine est important, il faut aussi l'allier à une vie de cohérence. Cette cohérence de vie concerne tous les membres de l'Église : les prêtres, les religieux et les laïques. A propos des prêtres, il est dit :

> La qualité de cette mission doit être accompagnée par une cohérente qualité de vie sacerdotale. En effet, appelé pour annoncer le mystère du Christ ressuscité, le prêtre

[1] Idem, pp. 203-204.
[2] Idem, p. 232.
[3] Message pastoral sur le compromis de vie renouvelé dans notre Église.
[4] Message aux religieux - à l'occasion de la réunion de la commission mixte élargie.

est appelé aussi à le manifester dans sa vie, afin que les fidèles puissent l'imiter comme lui imite le Christ.[1]

Pour les religieux :

Consacrés totalement à Dieu et au service des frères par l'action de l'Esprit Saint, et engagés à suivre et à imiter le Christ par la profession des conseils évangéliques, faites vôtre la cause du Christ qu'est l'Église. Et étant la mission fondamentale de celle-ci, l'évangélisation du monde, faites de votre consécration le mode privilégié d'évangélisation des hommes de notre temps, par votre façon radicale de vivre les béatitudes et la disponibilité généreuse d'annoncer l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre.[2]

Et pour les laïques et les catéchistes :

Rendre "l'Église présente et opérante" dans le milieu où vous vivez - la famille, le travail, la société - car l'Église est réellement le sacrement universel du salut.

[... ]

Mais n'oubliez pas que "l'homme contemporain écoute avec la meilleure bonne volonté aussi bien les témoins que les maîtres, ou s'il écoute les maîtres c'est parce qu'ils sont aussi des témoins" (E.N. 41). D'où, cherchez à être un modèle pour l'ensemble du troupeau, vivant vous mêmes et votre famille ce que vous prêchez aux autres, comme le recommande l'Apôtre (Tit. 2, 7-8).[3]

Quant à la définition des priorités, il est contenu dans le message publié après la rencontre des évêques avec les supérieurs majeurs des congrégations religieuses présentes en Angola. Parmi les priorités, les évêques mentionnent l'unité de l'Église, la formation du clergé local et du laïcat et indiquent quelques domaines d'action. En effet, l'unité est une urgence, car « dans une Église qui vit dans un pays divisé par la guerre, que sera l'urgence du présent sinon, et avant tout, le témoignage d'une Église vivant unie, en communion ? »[4]

Les secteurs d'action à privilégier sont ceux de « l'inculturation, l'investigation culturelle et le dialogue avec les cultures africaines, l'utilisation de moyens de communication sociale et la réhabilitation des marginaux. »[5]

Ces priorités se révèlent pertinentes pour une évangélisation de qualité et contextuelle, mais avec la guerre qui faisait des ravages, les priorités se sont concentrées sur elle. Il était impossible de changer la pensée sur la guerre à partir de ses conséquences afin de toucher les cœurs des belligérants.

---

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 138.
[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 139.
[3] Idem, 140-141.
[4] Idem, p. 235.
[5] Idem, p. 237.

1.5. Contre la guerre : ses causes et ses conséquences

L'aspiration de vivre en dignité, en fraternité et dans le bonheur est un idéal qui s'éloignait de plus en plus du sol angolais à cause de la guerre. Pendant la colonisation, la guerre anticoloniale pouvait se justifier par le droit à l'autodétermination des peuples, soutenu par les Nations unies après la deuxième Guerre Mondiale. Après l'indépendance, la guerre entre les mouvements de résistance anticoloniale, manquait de motif légitime parce qu'elle semait la mort, le désespoir, le malheur dans un pays où le frère est devenu un ennemi parce qu'il appartenait à un mouvement politique, ou à une ethnie différente.

L'Église en Angola, dès la veille de l'indépendance, n'est pas restée inactive contre ce monstre puissant qu'est la guerre. Il était question non seulement de dénoncer les injustices et les terribles conséquences de ce mal, mais aussi de suggérer des solutions possibles.

Parmi les causes de cette guerre, il y avait la haine entre les mouvements de libération nationale. Cette haine résultait de l'intolérance politique entre ces mouvements qui considéraient que l'appartenance idéologico-politique prime sur la citoyenneté. Pour les évêques, cet amalgame était très dangereux au point qu'ils l'ont dénoncé à la veille de l'indépendance :

> À cet égard, il est impératif de recommander ici la nécessité de définir avec justice ce qu'est un Angolais. Une telle définition ne peut pas être fondée ni sur la couleur ni sur des discriminations arbitraires que la raison et la foi condamnent. Tous - Noirs, Blancs, Métisses et autres - nous sommes insuffisants pour faire de l'Angola un grand peuple et une grande nation, dans laquelle chacun puisse s'occuper des tâches que la construction d'un monde nouveau impose.[1]

À l'occasion de l'année de la rédemption célébrée en 1984, les évêques publient une note pastorale pour souligner la réconciliation avec Dieu par Jésus Christ tout en dénonçant la haine qui transforme les frères en ennemis :

> Nous parlons aux hommes réels plongés dans des situations concrètes. Le peuple à qui nous annonçons la rédemption vit des problèmes qu'aucun honnêtement ne peut ignorer. En effet, notre pays est victime d'une haine amère qui génère la guerre fratricide, avec toutes les horreurs qui toujours l'accompagnent.[2]

Dans les causes de la guerre il y a la pauvreté spirituelle qui empêche de reconnaître l'amour de Dieu. En Jésus, Dieu nous fait ses enfants et frères les uns les

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.11.
[2] Idem, p. 100.

autres. Cette pauvreté spirituelle est mentionnée dans le *Mensagem pastoral sobre o jubileu do quinto centenário da evangelização*[1], publié le 21 novembre 1990 :

> Pauvres sommes nous, tous les hommes, les uns par pénurie de biens spirituels, et les autres par pénurie des biens matériels. Pauvres sommes nous spécialement, les fils de l'Angola, qu'une guerre fratricide réduit à la misère depuis de longues années.[2]

Les conséquences de la guerre sont déplorables : vagues de réfugiés vivant dans des situations difficiles, nombre important de victimes humaines, sous-développement, dégradation morale,... Lors de la célébration des 10 ans de l'indépendance, la *Carta pastoral : reflexão pastoral de dez anos depois da independência : firmes na esperança*[3], publiée le 27 février 1986, les évêques ont dressé le bilan des calamités de la guerre :

> Nous, les Angolais, célébrons les dix ans de l'indépendance qui malheureusement sont dix ans avec les armes à la main. Comme si cela ne suffisait pas, le spectre de la guerre s'élargit de plus en plus, la guerre fratricide qui va décomposer le pays. Même les forces étrangères font de notre terre un champ de bataille. Nous sommes décimés physiquement et moralement. La fine fleur de notre jeunesse tombe au front des combats. Et beaucoup des victoires annoncées sont des victoires de la mort et de la destruction. [...]
>
> Elle serait longue la liste des calamités qui nous entourent dans cette guerre. Parmi elles figurent les "déplacés", ces Angolais faits étrangers dans leur propre pays, souvent indésirables à cause de leurs origines ou de la langue qu'ils parlent.[4]

Mais il n'est pas seulement question d'être opposés à la guerre et d'en détailler ses conséquences. Dans leurs discours, les évêques suggèrent des solutions et invitent les chrétiens à entreprendre des gestes de paix et à prier.

Parmi les solutions proposées il y a le fait d'interpeller les autorités nationales et internationales. Aux autorités nationales, les évêques demandent d'arrêter la guerre opposant les mouvements de libération nationale entre eux : « Les autorités publiques doivent faire tous les efforts pour mettre fin à la guerre qui depuis treize ans se fait sentir dans certaines parties de l'Angola. »[5]

En 1989, les autorités ecclésiales font remarquer que c'est d'abord aux Angolais de chercher à mettre fin aux conflits armés. En effet, « ce n'est pas aux étrangers de résoudre notre problème. C'est à nous-mêmes. Cependant est bienvenue toute véritable

---

[1] Message Pastoral sur le jubilé du Vème centenaire de l'évangélisation.
[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.243.
[3] Lettre pastorale : réflexion pastorale de dix ans de après l'indépendance - "firmes dans l'espérance".
[4] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp. 129-130.
[5] Idem, p. 13.

aide que nos frères africains peuvent nous donner. »[1]

Dans le contexte de la guerre froide, il était pertinent de se tourner aussi vers les puissances internationales du moment : les États-Unis et la Russie :

> Allons plus loin. Nous adressons aussi notre appel aux grandes puissances, dont nous savons que l'influence est décisive pour la paix ou la guerre sur certains points du globe. Nous nous référons en particulier aux dirigeants des États-Unis d'Amérique et de l'Union Soviétique, dont la récente réunion a représenté pour le monde une lueur d'espoir.
>
> Au nom de Dieu et du Peuple angolais qui souffre, nous demandons: aidez l'Angola à vivre.[2]

Mais le chemin qui mène à la vraie paix s'appelle réconciliation. Celle-ci suppose le pardon, le dialogue, l'adhésion à la vérité et l'accueil de l'autre :

> La paix sans frontières - c'est le thème du Message du Saint Père pour la Journée mondiale de la paix de cette année, justement déclarée "Année Internationale de la Paix" : Paix sans frontières entre idéologies, sans frontières entre frères.
>
> Cette paix, comme nous le dit le Message du pape, s'obtient par la solidarité, le dialogue et la fraternité.[3]

Quant à l'adhésion à la vérité :

> Don et grâce de Dieu, ce changement radical du cœur, avant tout suppose et exige de la part de l'homme l'adhésion honnête et courageuse à la vérité, l'unique chemin de la réconciliation ; puisque la réconciliation exige l'acceptation préalable de l'autre comme personne égale, avec le droit inviolable d'être traité comme un authentique interlocuteur. Celle-ci est la voie véritable de la réconciliation. Par conséquent, rien n'est plus contraire aux voies de la réconciliation qu'un climat persistant de mensonge systématique.[4]

Certes, la réconciliation, le pardon, l'accueil de l'autre et le dialogue conduisent à la paix. Mais pour que la paix soit solide, la société doit sortir du système du parti unique pour entrer dans la dynamique de la démocratie dont les valeurs fondamentales sont la liberté et l'égalité. C'est ainsi que l'épiscopat angolais n'a pas caché sa joie quant le pays a ouvert ses portes à la démocratie pluraliste en 1990 :

> Nous nous réjouissons bien sûr de la démocratisation, désirant voir créés les mécanismes et les conditions pour que le peuple puisse s'exprimer librement, puisse voir sa volonté respectée dans toutes les institutions, en particulier dans celles fondamentales, celles qui détiennent le pouvoir.[5]

---

[1] Idem, p. 215.
[2] Idem, p. 131.
[3] Idem . p. 134.
[4] Idem, p. 100.
[5] Idem, p. 241.

1 .6. Les figures de l'exclusion

Parmi les sources du conflit qui s'est déroulé entre l'indépendance et la démocratie pluraliste, l'exclusion était bien présente sous la forme du rejet de l'étranger, de la stigmatisation ethnique et religieuse, de l'instrumentalisation de la femme et de la jeunesse.

Nous avons repéré cinq figures d'exclusion : l'étranger, les ethnies, la religion, la femme et les jeunes.

1.6.1. L'étranger

À l'aube de l'indépendance, les Portugais présents en Angola ont été la cible d'hostilités de la part des mouvements de libération nationale. Quand on parle des Portugais en Angola à l'époque coloniale il faut prendre en compte deux réalités : d'abord les Portugais blancs et ensuite les autochtones noirs devenus Portugais de deuxième classe par le levier de l'assimilation. C'est cet ensemble que les mouvements de libération ont considéré comme étant étranger et dès lors passible d'être dépossédé ou exécuté. À ce groupe s'ajoutent d'autres populations européennes, africaines et asiatiques immigrées en Angola.

Pour sauver leur vie, plusieurs étrangers on dû quitter le pays, laissant derrière eux leurs avoirs. Les évêques dénoncent cette persécution, injuste et dangereuse pour le progrès du pays, amorcée déjà à la veille de l'indépendance.

> L'exode massif de la population d'origine européenne, capverdienne et asiatique et les grandes migrations internes - conséquences de l'insécurité et du malaise - créent des vides difficiles à combler et compromettent l'organisation sociale de notre pays, levier indispensable pour son développement harmonieux et progressif.[1]

La notion de l'étranger dans le contexte des turbulences de l'indépendance de l'Angola est très confuse. Il ne s'agit pas de ne pas avoir la nationalité angolaise, mais surtout d'être confondus avec les bénéficiaires du système colonial et de ne pas être affilié à un mouvement de libération nationale. Cette confrontation entre personnes et idéologies va déchirer la mosaïque du tissu humain de l'Angola.

1.6.2. Les ethnies

Chaque mouvement de libération nationale a eu de l'influence dans chacun des grands groupes ethniques de l'Angola. Le FNLA avait plus d'influence parmi l'ethnie

[1] Idem, pp. 24-25.

*bakongo* située au Nord, le MPLA parmi les Kimbundu et les *Créoles*[1] du centre Nord Est et l'UNITA parmi les Umbundu du centre Sud. L'opposition ethnique entre les mouvements de libération existait même avant l'indépendance. Cette opposition s'est transformée en haine mortelle à tel point que les mouvements se sont opposés les uns aux autres. Après l'indépendance, cette haine a pris de l'ampleur pour se transformer en guerre que les évêques ont, à juste titre, qualifiée de fratricide.

Dans une lettre pastorale publiée le 29 juin 1976, les évêques regrettent l'escalade de la violence entre frères de la même patrie :

> Nous regrettons la vague de violence, de haine et d'incompréhension qui augmente dans certaines régions, déchirant les plaies et ouvrant des sillons qui compromettent la paix, l'harmonie et la fraternité de la Famille angolaise. [..] Il importe que les enfants de la même Patrie ne se considèrent jamais comme des ennemis, mais uniquement comme des adversaires politiques.[2]

Dans la lettre publiée lors des dix ans de l'indépendance, les évêques font aussi référence au caractère tribaliste et ethnique de la longue guerre angolaise

> La fraternité, qui ne connaissait pas de frontières géographiques, a donné lieu à une balkanisation psychologique de la famille angolaise. Le tribalisme s'est aggravé, par le biais des moyens de communication sociale. Le respect de la vie de l'autre passe au deuxième plan.[3]

### 1.6.3. L'Église

Après l'indépendance, le MPLA, le parti qui a pris le pouvoir et qui a instauré le régime du Parti unique, a choisi le marxisme léninisme avec son athéisme militant comme orientation politique. À cause de la foi et des accusations de complicité avec le régime colonial, l'Église a subi des persécutions multiples allant de la perte de beaucoup ses biens immobiliers à l'emprisonnement et à l'assassinat de certains de ses membres.

Le calvaire de l'Église a commencé par la propagande antireligieuse, décriée dans la *Carta pastoral no cinquentenário de Santa Teresinha do Menino Jesus como*

---

[1] « Créoles est un terme qui désigne les personnes très liées aux colonisateurs portugais, ayant perdu ou méprisé leur identité locale, ou appartenant au groupe des métis. Plus concrètement, le terme « créole » se rencontre depuis le début de la colonisation française, emprunté au portugais. C'est en effet le mot portugais crioulo, passé au français par l'intermédiaire de l'espagnol, vraisemblablement, qui a donné le substantif créole. Le mot portugais dérive du verbe criar, signifiant élever, nourrir, allaiter et de son participe passé criado, domestique, serviteur, valet. L'emploi du terme en français est attesté dans la région des Caraïbes vers 1670 où il sert à désigner toute personne africaine, européenne ou métissée née et élevée aux colonies. Très vite, sans doute vers 1680-1685, il commence à qualifier « un certain jargon qui n'a que très peu de ressemblance avec la langue portugaise et qu'on nomme langue créole... » (Premier Voyage du sieur de la Courbe fait à la côte d'Afrique en 1685). » Oruno de LARA, *Langue créole*, dans http://www.universalis.fr/encyclopedie/langue-creole/ (Consulté le 11.01.2013).

[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 42.

[3] Idem, p. 130.

*padroeira das Missões*[1], publiée le 14 décembre 1977 :

> La communauté chrétienne continue à expérimenter douloureusement une propagande systématique de l'athéisme contre les croyants par des profanations sacrilèges de temples et d'objets sacrés[2].

Dans la même lettre, les évêques critiquent l'expropriation des biens de l'Église, surtout de la *Radio Ecclesia* interdite de transmettre et ensuite nationalisée :

> Nous sommes très étonnés du silence qui, il y a plus d'une année et demie, fut imposé à la Radio Ecclesia - Radio Catholique de l'Angola. Au peuple qui appréciait et estimait tant la Radio Ecclesia et n'arrête pas de nous interpeller, et aux organismes internationaux qui continuellement nous interrogent, nous devons dire que la Conférence Épiscopale a tout fait pour mettre fin à cet état de choses, clarifiant tous les doutes et prétextes présentés.[3]

Il y a eu aussi le recours à l'intimidation et à la détention du personnel de l'Église, ce qui fit l'objet de contestations dans la *Nota pastoral sobre a guerra e a liberdade religiosa*[4], rendue publique le 22 novembre 1976 *:*

> On déplore la détention arbitraire et l'emprisonnement prolongés de prêtres basés sur des soupçons gratuits jamais prouvés. Ces prêtres ont été maintenus plusieurs mois sans aucun procès et donc sans bénéficier d'un débat contradictoire et d'une assistance légale.[5]

En outre le pire n'a pas été évité : l'assassinat de missionnaires. Ainsi en 1985 l'Église a été endeuillée par l'assassinat de quatre missionnaires. Par la *Nota pastoral sobre a morte de quatro missionários*[6] l'épiscopat angolais déplore, le 30 août, cette cruauté :

> Dans un court laps de temps, l'Église a été en deuil à trois reprises : par la mort violente du Père Jean Étienne (à Malange), le 26 mai, par celle du Père Moretto (à Camabatela), cruellement assassiné le 27 du même mois, et par celle de deux missionnaires sur le chemin de Môngwa-Chiulu. Leur mort symbolise l'amour refusé par la haine, la paix confrontée avec la violence, avec l'aliénation de l'Angolais, qui voit en son frère un ennemi à liquider, ce qui profite seulement aux étrangers, avec la ruine et la destruction du pays.[7]

1.6.4. La famille et la femme

La famille a subi de lourdes épreuves dues à la guerre et l'idéologie marxiste

---

[1] Lettre Pastorale sur le Cinquantenaire de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus comme patronne des missions.
[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 52.
[3] Idem, p. 53.
[4] Note pastorale sur la guerre et la liberté religieuse.
[5] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 49.
[6] La Note pastorale sur la mort de quatre missionnaires.
[7] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp. 122-123.

léniniste. En effet, les conflits armés se sont soldés par la séparation des membres de la famille. Parfois l'époux était incorporé de force dans l'armée avec une faible probabilité de retour, parfois la femme était enlevée par des militaires et également plusieurs enfants ont été séparés de leurs parents pour aller faire des études dans un pays communiste, principalement à Cuba.

La guerre a perturbé en profondeur l'ordre social, au point de provoquer une augmentation des divorces et des unions en marge du mariage.

Quant à la politique de natalité, la famille a subi les effets négatifs de la promotion des contraceptifs et de l'avortement. Selon les évêques, cela met le pays en danger en raison de la diminution de la population et de la dépravation morale :

> Il nous apparaît singulièrement étonnant qu'il y ait encore en Angola certains qui fassent la promotion des moyens contraceptifs et qui vulgarisent l'avortement ! Il n'est pas seulement question d'éthique et de morale chrétienne, c'est une question de survie nationale. Si ce ne sont pas nous les Angolais qui habitons notre terre, ce sont les étrangers qui viendront l'habiter. La guerre, l'utilisation de moyens contraceptifs et de l'avortement, tout cela conduit à des résultats catastrophiques.[1]

Les évêques avertissent aussi que l'utilisation des contraceptifs peut en quelque sorte entraîner l'esclavage de la femme :

> La libération de la femme angolaise si vantée trouve ici sa plus sarcastique frustration. En effet, par l'utilisation des méthodes contraceptives et abortives, la femme est droguée, stérilisée, sacrifiée. Cela s'avère être en réalité une nouvelle forme d'esclavage des femmes.[2]

1.6.5. Les jeunes

Les acteurs de la guerre ne pouvaient se passer des jeunes. Ils ont massivement été incorporés dans les forces militaires et envoyés au front. Hormis ce problème d'incorporation, il y avait la question de l'éducation pour les jeunes, monopolisée par les pouvoirs publics sans que les parents puissent intervenir, ce qui contrevient à la Charte de Droits de l'Homme qui leur accorde le droit de choisir librement le type d'enseignement pour leurs enfants.

Quant à la présence des jeunes dans l'armée, les évêques la comprennent comme étant légitime s'agissant d'un devoir civique. Mais ils se sont opposés au fait que dans l'armée les jeunes soient empêchés de pratiquer leur religion :

---

[1] Idem, p. 210.
[2] Ibidem.

> Et nous ne pouvons pas oublier la situation de nos jeunes, qui, en répondant à leur devoir civique du service militaire, sont empêchés de pratiquer et exprimer leur foi et de participer à la vie sacramentelle et liturgique de la communauté croyante, en contradiction avec les articles 7,18 et 25 de la Loi Fondamentale de notre Pays.[1]

En ce qui concerne l'éducation des nouvelles générations, les évêques rappellent le droit des parents inscrit dans la Déclaration Universelle de Droits de l'Homme :

> Le caractère massif, idéologique, athée et militant de l'éducation en vigueur dans l'Enseignement Officiel, nous pousse une fois encore à rappeler et à recommander l'exercice effectif du droit fondamental et inaliénable des parents de choisir l'éducation pour leurs enfants (Art. 26, n° 3, de la Déclaration Universelle de Droits de l'Homme).[2]

Après treize années de guerre, le constat est clair : le pays s'appauvrit en potentiel humain, surtout avec la disparition des jeunes qui sont la force motrice d'une société :

> Terminez la guerre. Le pays ne la supporte plus. Nous manquons de jeunes. C'est un pays presque sans jeunes ; en plus, pour un pays qui commence à être souverain, quelle nation donnera-t-il ? Qu'avons-nous à léguer à nos successeurs ? Une nation de mutilés, des enfants et des vieux ? La meilleure valeur que nous avons c'est notre population. L'Angola, pour être le pays qu'il mérite, a besoin de toute sa population, qui est encore insuffisante.[3]

Cette étape est la plus cruciale pour l'Église et pour la population angolaise. L'Église a été critiquée par les partisans de l'athéisme qui l'ont combattue en dénigrant les préceptes religieux, en usant de l'expropriation et de la destruction des infrastructures. La population a vécu la contradiction d'appartenir à un pays nouvellement indépendant, mais en état de souffrance en raison de la guerre fratricide qui a provoqué la famine, l'affaiblissement des valeurs morales et la dégradation des conditions de vie. L'espoir en des jours meilleurs va être refroidi durant la période suivante en raison du conflit postélectoral.

## 2. DE 1992 À 2002 : De la guerre postélectorale à la mort de Savimbi

Après plusieurs pourparlers entre les belligérants, les accords de paix sont signés à Lisbonne le 31 mai 1991. La fusion des deux armées ennemies – celle de l'UNITA et celle du MPLA – réalisée le 27 septembre 1992, ouvre la voie à la démocratie. Il fallait cependant passer par l'étape des élections pour avoir la légitimité de gouverner le pays.

[1] Idem, p. 158.
[2] Idem, 159.
[3] Idem, p. 174.

Le vote eut lieu les 29 et 30 septembre 1992 et immédiatement, les résultats ont été contestés par l'UNITA Cela va entraîner le pays dans une décennie de guerre civile très meurtrière. Pourtant, avec la mort au combat du leader de l'UNITA, le 22 février 2002, la paix revient pour demeurer jusqu'à nos jours.

Pendant cette période marquée par le deuil et la souffrance, les évêques vont maintenir l'espérance de la paix. Ils pointent du doigt les ambitions des belligérants qui peinent à accepter les règles de la démocratie. Ayant recours à la richesse de la foi, ils appellent à la conversion, à la prière et à la découverte de l'amour de Dieu. Et puisque la guerre ouvre les portes de la souffrance, les évêques rappellent les douleurs du peuple pour hâter la venue de la paix.

Conscients aussi de la privatisation du processus de paix par les combattants, les évêques créent en 1999 le Mouvement Pro Pace pour rassembler les autres forces non armées et la société civile, dans le but d'aboutir à une paix durable dans le pays. L'appel à ces forces est réalisé le 14 mars 1999 dans le message pastoral *A reconciliação nacional : Mensagem dos Bispos de Angola sobre o dia nacional de reconciliação*[1]*:*

> Nous comptons sur les associations qui promeuvent les Droits de l'Homme, parce que, sans le respect de la dignité humaine nous ne pouvons pas parler de la réconciliation et encore moins de la paix. Nous comptons sur la société civile, en particulier sur les membres qui, indépendamment de leurs choix politiques ou religieux, recherchent la paix non seulement pour l'Angola, mais aussi pour toute l'Afrique.[2]

2.1. Dénoncer la guerre et soutenir le chemin de la démocratie

Face aux incertitudes de l'avenir de la démocratie en Angola, les évêques redoublent leurs efforts. Mais quand le retour à la guerre s'impose, ils la dénoncent tout en démontrant les intérêts économiques des seigneurs de la guerre.

Pendant la préparation des élections de 1992, les évêques présentent la position de l'Église. Elle s'abstient de toute intervention politique tout en encourageant le pays à s'engager sur la voie de la démocratie et des Droits de l'Homme. C'est le contenu du *Mensagem pastoral sobre as prôximas eleições : às portas da segunda república*[3]*,* publié le 19 août 1992.

---

[1] La réconciliation nationale: Message des évêques de l'Angola sur la journée nationale de la réconciliation

[2] A reconciliação nacional : Mensagem dos Bispos de Angola sobre o dia nacional de reconciliação, 14 mars 1999, § 5.

[3] Message pastoral sur les prochaines élections: 'aux portes de la deuxième république'.

> Un candidat ou un Parti doit garantir qu'il va agir pour le bien commun et le respect des Droits de l'Homme. L'électeur chrétien prendra cela en compte quand il choisira son candidat aux élections législatives ou aux présidentielles.[1]

Quant la guerre éclate, l'Église insiste sur la nécessité d'un cessez-le-feu et dénonce la volonté de chacun d'élimination réciproque entre les partis : « Plus attentatoire à l'esprit de famille, c'est le recours à l'élimination physique des adversaires politiques, réels ou supposés. »[2]

L'ampleur de la guerre est telle que les évêques lancent un appel au secours le 22 octobre 1992 dans le *Mensagem pastoral sobre a crise eleitoral : « salvai-nos que perecemos ».*[3] Dans ce message la frustration de la population est bien décrite :

> L'Église ne peut pas se conformer à cet état de frustration et de souffrance dans lequel la population se voit immergée à nouveau. Pour cela nous sommes venus parler en son nom, criant à tous les politiques et responsables du processus électoral de l'Angola : « Sauvez-nous car nous périssons" (Mt 8,25).[4]

Parmi la population en souffrance il y a celle de l'enclave du Cabinda où se multiplient des victimes innocentes :

> Des informations alarmantes nous arrivent sur les souffrances du peuple du Cabinda à cause de la guerre qui continue là-bas. Les meurtres d'innocents se multiplient, ainsi que la destruction des maisons et des villages dévorés par des incendies volontaires. On dirait une campagne de terre brûlée.[5]

Pour résoudre le conflit postélectoral, il y a des pourparlers à Lusaka, de 1993 à 1995 entre les deux opposants, mais sur le terrain, la progression de la guerre contraste avec l'esprit de dialogue en cours. Le recrutement des jeunes dans l'armée augmente ainsi que l'importation des armes. Devant ce contraste les évêques dénoncent la situation par un véhément appel publié le 13 mars 1995 sous le titre *Mensagem pastoral sobre a situação post-Lusaka : « veemente apelo »*[6] et demandent une rencontre sérieuse entre les deux grands responsables politiques, José Eduardo dos Santos et Jonas Savimbi :

> Les gestes les plus efficaces viennent d'en haut. Il y a longtemps qu'on a divulgué la nouvelle de la rencontre entre le M. le président de la République et le M. le président de l'UNITA La Nation attend, émue, cette rencontre exemplaire pour la réconciliation nationale. Au nom de tous ceux qui l'attendent, nous demandons ici la

---

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 287.
[2] Idem, p. 339.
[3] Message pastoral sur la crise postélectorale:"sauvez-nous car nous périssons".
[4] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.291.
[5] Idem, p. 294.
[6] Message pastoral sur la situation post-Lusaka: "véhément appel".

très urgente réalisation de cette rencontre, qui nous semble décisive pour le processus de paix.[1]

Quand les évêques se rendent de plus en plus compte du mépris du dialogue en vue d'une solution pacifique du conflit, ils regrettent l'insensibilité des autorités politiques. Etant responsables des souffrances de leur propre population, ces autorités sont plus coupables que les esclavagistes et les colonialistes du passé. C'est le *Mensagem pastoral sobre o perigo do regresso à guerra : « Angola, onde vais ? »*[2], rendu public le 10 octobre 1998, qui fait la description de cette situation :

> La société de notre temps a honte du commerce des esclaves Noirs, que de nombreux Angolais ont subi durant les siècles passés du colonialisme. Aujourd'hui les Angolais ne sont pas vendus comme esclaves par les négriers, mais sont condamnés par la guerre à un état de vie semblable, si ce n'est plus douloureux que la leur. Il n'y a qu'une seule différence : ceux qui soumettaient les Angolais à une telle situation étaient des étrangers ; ceux qui aujourd'hui font subir aux Angolais des semblables tourments sont leurs frères de couleur, race et patrie ![3]

Dans le même message, les évêques abordent la question des tensions ethniques aggravées par la guerre, au risque de reproduire la déplorable situation que le Rwanda venait de vivre quatre années auparavant :

> Aggravant cette situation, il y a des tensions ethniques qui nous préoccupent beaucoup. Nous ne pouvons pas cacher que, du moins en apparence, la cible privilégiée de la violence, même des policiers, sont des personnes de certaines ethnies. S'agit-il de simples coïncidences ? Est-ce dû à la seule intolérance politique ? Ou aussi ethnique ? Quoi que ce soit, c'est une intolérance insupportable.
>
> Ce qui est certain, c'est que si nous ne mettons pas un terme à cette dérive, et ce par tous les moyens en notre pouvoir, nous risquons de "Rwandiser" l'Angola, que Dieu nous en préserve ! Cela conduirait tout droit à un suicide sans précédent dans notre pays.[4]

Certes, les évêques dénoncent la haine entre les anciens mouvements armés anticoloniaux, mais ils n'oublient pas un autre élément sans lequel la guerre ne pourrait pas perdurer. Il s'agit du nerf de la guerre, des richesses du pays, surtout du pétrole et des diamants, dont la vente rend possible l'achat des armes. Ils concluent que si l'Angola avait été pauvre en ressources naturelles, la guerre aurait peu duré.

> En scrutant certains aspects de cette guerre, aucun observateur impartial ne peut convaincre qu'elle est faite par amour de la Patrie qui tombe en ruine et non pour les richesses qui sont convoitées. Il a déjà été dit, et avec raison, que le mal de l'Angola

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp.344-345.
[2] Message pastoral sur le danger de retour à la guerre : «Angola, où vas-tu? »
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 357.
[4] Idem, p. 387.

est d'être riche. S'il était pauvre il ne serait pas en guerre. Peut-être qu'on ne lui aurait pas fourni des armes, sachant qu'il ne pourrait pas les payer.[1]

Les immenses ressources naturelles étaient l'énorme obstacle presque impossible à franchir pour parvenir à la paix et à la démocratie. Mais la souffrance de la population était telle que l'Église ne pouvait pas se résigner. Quand les appels de l'Église se sont heurtés à cette difficulté, une autre stratégie basée sur la foi a alors été développée. Celle-ci était fondée sur trois piliers, l'appel à la prière, à la conversion et la découverte de l'amour de Dieu.

2.2. Prière, conversion et redécouverte de l'amour de Dieu

Les discours de l'Église en Angola ne se limitaient pas aux destinataires politiques. Ils s'adressaient aussi à la population, aux hommes et femmes croyants. L'objectif était d'inviter à l'accueil et à la pratique de la foi dans le contexte du conflit postélectoral, les voies à suivre étant celles de la prière, de la conversion des mentalités et de la redécouverte de l'amour de Dieu.

La prière nourrit l'espérance. Elle *s'inspire* des figures persévérantes et courageuses de la Bible :

> Le Carême est pour nous les chrétiens un temps opportun, durant lequel nous devons prier plus et mieux. Dans l'Évangile nous trouvons des témoins éloquents de la prière à imiter. Apprenons de la foi du centurion qui demande la guérison de son serviteur (Lc 7,1-4) ; de l'humilité par laquelle le publicain demande le pardon de ses péchés (Lc 19,9-14) ; de la persévérance par laquelle la Cananéenne demande la guérison de sa fille (Mt 15, 21-28). Nous recommandons que soit intensifiée avec ces mêmes sentiments la prière pour la paix.[2]

De l'Afrique australe arrivent aussi des soutiens de prière pour la paix en Angola. Les évêques de cette région ont organisé en juin 1998, dans leurs diocèses, des campagnes de prières et de jeûne pour la paix en Angola. Ce geste symbolique a été très fort pour les chrétiens. Ce signe de solidarité a été apprécié par les évêques de l'Angola qui, à leur tour, ont invité les chrétiens du pays à entrer dans le même courant de prière. Par la prière, les chrétiens entrent dans la dynamique de la conversion, condition pour la paix et le salut du pays. « Pour cette raison, **la paix et le salut de notre pays doivent passer par la conversion de nous tous,** à partir des plus hauts responsables politiques jusqu'au dernier des citoyens. »[3]

---

[1] Idem, p. 317.
[2] Idem, p. 307.
[3] Idem, p. 309.

Cette conversion est clairement pensée : elle a pour but l'ouverture du cœur afin d'accepter l'autre comme frère, de vivre dans la tolérance exigée dans une société démocratique et de partager les richesses du pays. Cette invitation à la conversion est explicitement formulée dans la *Carta pastoral pour ocasião do cessar fogo assinado em Lusaka : « corações ao alto »*[1], publiée le 08 décembre 1994.

Mais la conversion n'est pas une formule magique. Elle est un don de Dieu, le premier à nous aimer en son Fils Jésus Christ et à nous apprendre à aimer. Lors de la préparation du jubilé 2000, la dernière étape de la préparation consistait pour l'épiscopat angolais à inviter les chrétiens à redécouvrir l'amour de Dieu en Jésus Christ :

> Voici le but de cette lettre pastorale : aider les chrétiens et les hommes de bonne volonté à redécouvrir, en 1999, les richesses tant de leur filiation divine que de leur fraternité humaine reflétées dans la vie sociale. Une excellente occasion pour que nous puissions comprendre la profondeur de ces paroles de Jésus : "Vous êtes mes frères" car "un seul est votre Père, Celui qui est dans les cieux" (Mt 23, 8-9).[2]

Le recours aux ressources de la foi chrétienne est une vraie bataille pour nourrir l'espoir de la fin du calvaire de la population victime de la guerre.

### 2.3. Le calvaire de la population

La population est la première victime de cette guerre qui a suivi les élections, commencée dans les grandes villes. À cause des guerres antérieures, la majorité de la population a abandonné les villages pour s'entasser dans les périphéries des villes, multipliant ainsi l'apparition et le développement de bidonvilles. Par ailleurs, à côté des effets directs de la guerre, la mort, les blessures, les enlèvements, la panique et la peur, il y a des effets collatéraux, tels que la faim et la désorganisation morale. Les évêques se réfèrent à ces conséquences pour mieux faire comprendre le calvaire de la population aux autorités politiques et à la communauté internationale.

Le 5 août 1995, lors de la fête de Notre Dame d'Afrique, l'épiscopat publie le *Mensagem pastoral sobre o absurdo da guerra.*[3] Afin de protester contre les insupportables conséquences de la guerre sur la population, et particulièrement contre la faim, les évêques écrivent :

> Celui-ci est un des aspects de la guerre qui tue avec de nombreuses armes, jusqu'à utiliser même l'arme de la faim. La population ne comprend pas cette guerre, et nous

[1] Lettre pastorale à l'occasion du cessez-le-feu signé à Lusaka : "élevons notre cœur".
[2] *Perfeitos como o Pai Celeste (Mt 5,48),* Carta Pastoral dos Bispos de Angola e S. Tomé, 11.11.1999.
[3] Message pastoral sur l'absurdité de la guerre.

> sommes avec elle. La population se confie à ses pasteurs et lui fait des confidences, ce qu'elle ne fait pas avec ses dirigeants politiques. Nous pouvons confirmer que sa frustration et ses révoltes sont profondes.[1]

« L'arme de la faim » désigne l'opposition des belligérants à toute aide humanitaire. En effet, la population meurt de faim, non seulement par manque d'aide alimentaire, mais surtout parce que les responsables politiques s'opposent à l'arrivée de l'aide dans certaines régions du pays :

> Les organisations humanitaires ont fait preuve de diligence pour que leur soit garantie la sécurité et qu'elles obtiennent le feu vert pour les vols aériens d'aide humanitaire. Mais leurs efforts ont été réduits à néant. La population continue à mourir de faim.
>
> **Face à cette situation, nous ne pouvons pas ne pas nous adresser publiquement ici au Gouvernement et à l'UNITA** À celle-ci nous demandons qu'elle revoie son attitude envers les avions de l'assistance humanitaire, de sorte à ne jamais répéter les graves incidents qui ont déjà eu lieu, lesquels ont provoqué d'énormes souffrances à la population, du fait de la suspension de l'aide attendue.[2]

Un autre problème signalé dans les discours de l'épiscopat est la désorganisation morale. C'est à l'occasion du Congrès Eucharistique du Diocèse de Benguela, tenu en juillet 1995, qu'est publiée la *Carta pastoral sobre a saúde do país*.[3] Dans cette lettre les évêques regrettent les abus sexuels et autres crimes perpétrés en toute impunité, sous couvert de la guerre. Le calvaire de la population est si profond qu'il nous introduit aux figures de l'exclusion de l'étape du conflit postélectoral.

### 2.4. Les figures de l'exclusion

Durant cette période du conflit postélectoral, les discours de l'épiscopat soulignent d'abord les attitudes qui sont source de l'exclusion pour ensuite parler de ses figures. Ainsi, l'accent est mis sur le tribalisme/ ethnocentrisme, le mépris des Droits de l'Homme, la dilapidation des ressources naturelles du pays et les diffamations contre l'Église.

Le tribalisme et sa traduction sociopolitique, l'ethnocentrisme, a provoqué la persécution et la mise à mort de plusieurs personnes. Autrement dit, dans le contexte d'une guerre fratricide, les critères pour distinguer l'ennemi sont fondés sur des références tribales ou ethniques, comme la langue, les liens familiaux ou encore la région d'origine. Ce contexte de guerre induit évidemment un total mépris des droits de

---

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.312.
[2] Ibidem.
[3] Lettre pastorale sur la santé morale du pays.

l'homme. Avec le droit à la vie, les droits les plus violés sont ceux des enfants, des malades et de la propriété[1].

Dans ce contexte, le nerf de la guerre tient une place primordiale. Un pays si riche en ressources naturelles, n'est pas un lieu pour vivre dignement si l'ambition de l'accumulation des richesses matérielles domine les cœurs des responsables politiques. Pour réaliser leurs ambitions, ils s'opposent à tous ceux qui les dénoncent et qui rappellent le nécessaire respect des Droits de l'Homme et le devoir vital de construire un pays démocratique. L'Église d'Angola, grâce à son action courageuse visant à mettre des mots sur les maux du pays, va par conséquent subir une campagne de diffamation et de calomnie, visant à neutraliser son action :

> Engagée pour la préservation de la santé morale, et luttant pour renforcer dans le pays la conscience d'un sain patriotisme basé sur les principes annoncés, l'Église déplore que de mauvaises intentions et même des diffamations et calomnies pouvant donner lieu à des actions judiciaires, se conjuguent parfois pour neutraliser son rôle, reconnu par beaucoup comme nécessaire pour une authentique réconciliation et une salubrité éthique à l'heure actuelle.[2]

Voyons quelles sont les figures de l'exclusion, victimes des comportements dénoncés dans les discours de l'épiscopat.

### 2.4.1. Le massacre des Bakongo

La guerre qui suivit les élections a eu des effets dévastateurs dans les grandes villes du pays. Dans la capitale, Luanda, l'UNITA et le gouvernement du MPLA se sont opposés, provoquant d'énormes pertes humaines, surtout chez les partisans de l'UNITA qui était minoritaire dans la ville. L'armée de l'UNITA, écrasée et expulsée de la capitale, il fallait aussi chasser tous les membres de ce parti politique armé. C'est ainsi que le vendredi 22 janvier 1993, les Bakongo furent victimes d'une persécution sanglante. Ce jour est resté dans l'histoire comme le « vendredi sanglant ».

Les Bakongo massacrés durant ce « vendredi sanglant », étaient surtout des Angolais réfugiés au Congo, ex-Zaïre durant la guerre coloniale, pays d'où ils sont revenus progressivement après l'indépendance de l'Angola. À Luanda ils vivaient dans les bidonvilles et se distinguaient par leur manière de s'habiller et par la langue kikongo ou lingala, apprise dans le pays de l'exil. Du point de vue économique, ils se sont

[1] Cf. Mensagem pastoral sobre a paz e a conversão: 'a saúde do povo' (07.03.1993), in CEAST. *A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.305.*
[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, pp. 359-360.

investis dans le commerce informel et ils en avaient le monopole.

Après ce génocide, dont le gouvernement n'a pas assumé la responsabilité, l'épiscopat angolais publie, le 11 février 1993 la *Nota pastoral sobre a grave situação do país : « o sangue do teu irmão grita até mim » (Gen. 4,14)*[1] pour protester vigoureusement contre ces assassinats :

> Excessivement pénibles sont les nouvelles largement répandues sur les tragiques événements qui viennent d'endeuiller nos frères Bakongo de la ville de Luanda. Agressions, pillages, viols, mutilations, meurtres et autres infamies contre la vie, furent le prix inhumain que plusieurs personnes innocentes ont payé pour les supposées fautes des autres.[2]

Pour les évêques, les causes de ce massacre sont de probables représailles contre les "Zaïrois" qui ont participé à la guerre de l'Angola pour soutenir l'UNITA En clair, les Bakongo ne sont pas acceptés à Luanda comme de vrais Angolais et ce pour plusieurs raisons : leur style de vie similaire à celui de l'ex-Zaïre, où ils étaient exilés, leur pratique du *lingala*, leur monopole sur le commerce informel et le fait de se présenter comme étant originaires de l'ancien Royaume du Congo ; de fait, ils sont considérés comme des opposants au MPLA et de potentiels soutiens de l'UNITA Cette stigmatisation, pour les évêques est inacceptable dans un État de droit :

> La participation présumée des zaïrois à la guerre de l'Angola semble avoir servi de prétexte pour dissimuler un plan de vengeance contre les Bakongo, qui a donné lieu dans cette ville (Luanda) à une explosion de haine tribale, à une injustice qui crie jusqu'aux cieux. **S'il y avait certes des délinquants, il n'est pas admissible de les confondre avec toute une ethnie, ni de faire la justice par ses mains.**[3]

Les évêques demandent que justice soit faite, c'est-à-dire que les coupables soient jugés et condamnés et que les victimes soient indemnisées. Le gouvernement a promis d'intervenir pour punir sévèrement les criminels. Cette promesse restera cependant lettre morte.

Au nord de l'Angola, dans l'enclave[4] dU Cabinda, un autre groupe Bakongo, les Cabindais, est victime de la guerre postélectorale. En fait, le conflit au Cabinda date depuis l'indépendance de l'Angola. Ce territoire, riche en pétrole, n'a aucune frontière territoriale avec l'Angola. Il s'agissait d'un protectorat portugais issu des accords signés

---

[1] Note pastorale sur la grave situation du pays: "le sang de ton frère crie jusqu'à moi" (Gen. 4.14).
[2] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 301.
[3] Idem, p. 301.
[4] En effet géographiquement, Cabinda est une *exclave* de l'Angola, car ce territoire n'est pas entouré totalement par un pays, mais par deux pays et par l'océan Atlantique. C'est pourtant par erreur qu'on l'appelle enclave.

avec les autorités locales en 1882 dans la localité de Simulambuco. Depuis 1954 le Cabinda a été annexé administrativement à l'Angola. Après la décolonisation en 1975, il est resté attaché à l'Angola.

Dans les années 1960, un mouvement anticolonialiste a été fondé sous le nom de FLEC[1]. Lors de la décolonisation, du fait de sa faible influence, ce mouvement n'était pas présent aux accords d'Alvor qui ont organisé la décolonisation de l'Angola. Pendant la guerre civile, ce mouvement s'est lié d'abord au FNLA, puis à l'UNITA pour combattre le gouvernement angolais dans l'espoir de libérer le Cabinda. Maintenant ce mouvement est affaibli à cause de tensions internes qui le divisent, mais aussi de la puissance militaire du gouvernement angolais. Cependant, le sentiment d'être un peuple à part de l'Angola et l'espoir de se séparer en vue d'une indépendance, habitent l'esprit de la majorité des Cabindais. Ce sentiment est d'autant plus nourri par la pauvreté alors que la région possède des richesses naturelles qui profitent au gouvernement angolais.

Lors de la guerre postélectorale, des militaires de l'UNITA présents à Cabinda combattaient contre le gouvernement angolais. Pendant ces combats, l'armée du gouvernement a commis des sévices contre la population dans les villages en prétextant que celle-ci avait collaboré avec les militaires de l'UNITA et du FLEC. Ce sont ces exactions que condamne l'épiscopat dans le *Mensagem pastoral sobre a crise post-eleitoral : « socorrei-nos que perecemos »,*[2] publié le 22 octobre 1992.

> Des nouvelles alarmantes nous arrivent sur la souffrance du peuple du Cabinda à cause de la guerre qui s'y déroule encore. Les meurtres des innocents se multiplient, ainsi que la destruction des maisons et des villages dévorés par des incendies criminels. Cela ressemble à une campagne de terre brûlée.
>
> Le peuple n'est pas coupable de la guerre et a encore moins à être placé entre deux feux. Les éliminer comme des ennemis en les accusant de ne pas avoir rejeté l'ennemi, c'est ignorer ce que vous feriez si vous étiez à leur place. C'est une injustice flagrante que tant d'innocents paient de leur vie pour des intérêts étrangers.[3]

Les évêques insistent sur le dialogue pour résoudre le conflit cabindais :

> **La seule voie digne de l'homme pour résoudre le cas du Cabinda, c'est le dialogue.** C'est pourquoi nous demandons instamment aux parties en conflit de déposer les armes et de s'asseoir à la table des négociations pour discuter du problème, soutenues éventuellement par une médiation. Nous espérons que les

[1] FLEC : Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (Front de Libération de l'Enclave du Cabinda). C'est le mouvement de lutte pour la libération du territoire de Cabinda, exclave de l'Angola, par la séparation politique.
[2] Message pastoral sur la crise postélectorale : au secours car nous périssons".
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 294.

> fidèles du Cabinda, en pleine communion avec toute hiérarchie de l'Église, sauront bien jouer leur rôle dans le temps présent.[1]

Le sentiment d'exclusion ethnique des Bakongo dans le contexte national angolais, est un cas que l'on peut transposer à d'autres groupes ethniques du pays. Si l'Église ose aborder ce sujet explosif afin de trouver une solution, l'État à l'inverse préfère l'ignorer pour entretenir l'illusion d'*une patrie unie* que l'on chante dans l'hymne national.

### 2.4.2. Les jeunes

Les jeunes apparaissent comme victimes de l'exclusion en référence à deux situations : la guerre et l'exploitation sexuelle. En effet, les belligérants ont besoin des jeunes pour faire la guerre. Massivement recrutés dans les deux armées en conflit, les jeunes voient leurs vies hypothéquées par les seigneurs de la guerre. Les filles sont victimes d'une exploitation sexuelle massive dans les régions touchées par la guerre et dans les grandes villes où beaucoup d'elles survivent par le commerce de leur corps.

À deux reprises, les évêques dénoncent l'instrumentalisation déplorable des jeunes. Beaucoup d'entre eux sont recrutés pour faire la guerre alors même qu'ils n'ont pas atteint l'âge exigé[2] et que les accords de paix sont signés :

> Si les accords de paix ont été signés pour l'Angola, nous ne comprenons pas les raisons pour lesquelles s'intensifient encore des deux côtés **les préparatifs de guerre,** avec la circulation des armes et la poursuite du recrutement de jeunes hommes n'ayant pas l'âge requis pour le service militaire![3]

Ce recrutement se fait dans la brutalité, ce qui provoque les vives protestations des mères et des jeunes : « Viennent jusqu'à nous des cris de mères et de jeunes eux-mêmes, qui sont obligés non seulement de prendre à nouveau les armes, mais même de le faire dans des conditions inhumaines et brutales. »[4]

L'Église s'attaque aussi au sort des filles qui font l'objet d'exploitation sexuelle. En 1995, dans la *Carta pastoral sobre a saúde moral da nação,*[5] publiée le 23 juillet, les évêques parlent de la maladie morale du pays. Ce faisant, ils visent bel et bien ceux qui conduisent le pays dans cette voie infernale :

---

[1] Ibidem.
[2] Le service militaire obligatoire en Angola se fait en principe à partir de 18 ans. Pendant les années de la guerre civile le critère de l'âge n'était pas respecté.
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 343.
[4] Idem, 370.
[5] Lettre pastorale sur la santé morale de la nation.

[...] notre société est moralement malade.

Sa santé morale ne peut pas exister quand l'homme - et particulièrement la femme - cessent d'être sujets de l'organisme social pour en devenir un objet de consommation, à travers l'exploitation hédoniste du sexe et du profit. La maladie morale est plus grave quand des crimes abominables, tels que l'enlèvement organisé des filles, le viol, le vol, la corruption, l'homicide, au lieu d'être assumés par ses auteurs, sont de manière irresponsable attribués à la guerre.[1]

La faim aggrave la dégradation morale du pays. Elle est à l'origine d'autres fléaux sociaux, entre autres la prostitution juvénile, à laquelle fait référence le *Mensagem pastoral sobre os problemas sociais : « carta aos angolanos »*[2]*,* publié le 19 mars 1998 :

La faim dans notre pays. C'est un mal flagrant, qui est à la base d'autres maux sociaux: le vol à main armée, la prostitution des mineurs en particulier, la constitution de groupes de marginaux,...[3]

En soulignant les maux qui touchent les jeunes, les évêques rappellent que c'est l'avenir du pays qui est en danger, car un pays ne peut pas progresser si les nouveaux citoyens ne sont pas protégés et préparés pour l'avenir. Cependant il y a aussi la question des accusations de sorcellerie qui touchent surtout les personnes âgées, qui sont la bibliothèque et la sagesse vivantes d'un pays.

2 .4.3. Les personnes accusées de sorcellerie

Les accusations de sorcellerie se fondent sur la représentation traditionnelle des forces occultes du mal. Cette représentation est fondée sur l'interprétation selon laquelle certaines personnes, par l'utilisation de pouvoirs occultes, peuvent nuire à d'autres personnes, pouvant même les faire mourir. Il revient aux gardiens de la tradition, les devins et les médecins traditionnels, de détecter ces personnes et de les neutraliser par la torture ou la mise à mort. Dans un contexte d'instabilité provoqué par la guerre, la faim et les maladies, la population utilise les moyens à sa disposition pour en trouver les responsables. En mars 1998, les évêques dénoncent cette pratique criminelle contre les personnes âgées et les enfants:

Nous avons des données sérieuses qui nous permettent de dire: c'est une véritable calamité, les assassinats de nos concitoyens qui, sous couvert d'une accusation non fondée, sont purement et simplement éliminés, parce que désignés comme étant des "sorciers". Nous ne nous attardons pas sur la description des détails de cette pratique

[1] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p.346.
[2] Le message pastoral sur les problèmes sociaux : "lettre aux angolais".
[3] CEAST. A Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998, p. 380.

> ignoble qui, nous semble-t-il, s'étend avec plus ou moins d'importance sur tout le territoire national. Il suffit de mentionner les cas où des fils ont tué à coups de bâtons leur père ou leur mère, simplement parce que quelqu'un les a accusés d'être des "sorciers", sans plus de preuves que celles de l'imagination. Le plus étonnant est que cette accusation de « sorcellerie » tombe aussi souvent sur les enfants et surtout les adolescents.[1]

Dans la majorité des cas, les accusations de sorcellerie sont basées sur des motifs qui dépassent la peur traditionnelle des sorciers :

> Souvent, la raison d'un tel homicide se fait dans l'intérêt de l'accusateur : vieilles inimitiés, l'envie et la haine de la religion, etc. Nous avons les cas de nos catéchistes exécutés par des représentants de sectes. Dans ces cas, la prétendue "sorcellerie" des catéchistes repose sur une vie honnête et un statut social qui les met en valeur. [2]

Une autre dérive qui relève de la tradition, concerne le sort des veuves. Dans certaines régions, les veuves sont mal vues par les parents des époux décédés. On les soupçonne d'être complices de la mort des époux et pour se venger les membres de la famille de l'époux réclament les biens du défunt sous le prétexte d'en être les héritiers.

> La vie en Angola se trouve encore menacée par certaines coutumes "traditionnelles", qui, par leur dureté et leur injustice rendent presque impossible la vie de leurs victimes. Nous nous référons à la question des veuves. **Dans certaines provinces existe la coutume consistant à déshériter entièrement la femme qui a eu la disgrâce de perdre son mari.**[3]

Pour lutter contre ces pratiques, les évêques demandent aux autorités civiles de prendre leurs responsabilités, en ne permettant pas aux citoyens de se rendre justice eux-mêmes et en légiférant contre les accusations de sorcellerie et contre la spoliation des veuves. Au fond, c'est aussi le défi de la mise en œuvre d'un État de droit dans lequel les citoyens puissent vivre en égalité de droits et en dignité.

Un des indices de la faiblesse de l'État de droit, c'est la modicité des conditions de vie des employés de la fonction publique.

### 2.4.4. Les employés de la fonction publique

Un État de droit requiert une fonction publique solide et opérante. La fonction publique est au service des citoyens pour les éduquer, les faire vivre en bonne santé, en sécurité et en justice. Or durant cette étape du conflit postélectoral, la fonction publique ne fonctionnait pas dans tout le pays. En outre, dans les régions où elle existait, elle n'était pas opérante à cause entre autres des mauvaises conditions de travail et de vie.

---

[1] Idem, p. 378.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

Hormis la guerre qui a paralysé la fonction publique il y avait aussi la question de la mauvaise gestion des richesses du pays. Elles ont été surtout utilisées pour faire la guerre, en alimentant le commerce d'armes de plus en plus meurtrières. Cette situation était incontestablement préjudiciable à la population d'un pays riche en ressources naturelles :

> La vie de nos populations est encore difficile. **Les richesses de notre terre** ne peuvent pas continuer à être gaspillées pour les armes de destruction, mais doivent être utilisées avec justice, et mises au service du développement et du bien-être des citoyens.[1]

La fonction publique est inopérante car les employés ne sont pas bien payés et par conséquent beaucoup d'entre eux quittent leurs emplois en raison des faibles salaires qui sont en outre payés avec un retard considérable :

> Nous nous inquiétons que les fonctionnaires de la fonction publique, notamment ceux des hôpitaux et des écoles, quittent leur travail dans des proportions aussi importantes, en raison du retard de paiement de leur salaire, et ce afin de chercher d'autres moyens de subsistance.[2]

## 3. De 2002 À 2012 : l'Angola en paix et en développement

De 2002 à nos jours, l'Angola a vécu dans la paix après la fin du conflit armé. Cette paix a été acquise après la mort au combat, le 22 février, du leader de l'UNITA. Dès lors, le pays s'est lancé sur les chemins de la reconstruction et du développement. Les routes se construisent pour favoriser la communication entre les grandes villes, les services publics - éducation et santé - enregistrent d'importants investissements et la vie politique se consolide par l'apprentissage de la démocratie. Dans cet élan de développement, l'Angola reçoit, en mars 2009, le pape Benoît XVI qui prononce des discours qui, entre autres, rappellent l'indispensable tâche de la reconstruction humaine du pays. Trois préoccupations dominent les discours de l'épiscopat dans cette étape : la consolidation de la démocratie, le développement humain et la dimension sociale de la foi.

### 3.1. Consolider la démocratie

Au cours de cette étape de la fin de la guerre civile, le discours de l'épiscopat va insister sur la fin des hostilités. Après la mort de Jonas Savimbi la tentation pouvait

[1] Idem, p. 373.
[2] Idem, p. 374.

exister pour le gouvernement d'éliminer les adversaires politiques, ceci afin d'empêcher un vrai dialogue avec les membres de l'UNITA Il fallait également pousser la réflexion vers la justice, surtout sociale et économique, face à la contradiction d'un pays riche en ressources naturelles, dans lequel la majorité des citoyens vit dans la pénurie et dans la mendicité à cause des exclusions politiques, de la soif du pouvoir et de la dilapidation des richesses. L'Église, pour sa part, va délimiter les frontières entre la foi et la politique pour aider les fidèles à ne pas abdiquer ni leur foi ni leurs devoirs de citoyens libres et responsables. Pour mieux aider la consolidation de la démocratie l'épiscopat encourage et se propose d'aider les citoyens à mieux exercer leur droit de voter en pleine conscience et dans la liberté.

### 3.1.1. La paix pour la démocratie

Désireux d'une paix solide qui ne passe pas par l'extermination de l'ennemi, les évêques expriment leur position dans une note pastorale publiée le 12 mars 2002 sous le titre *Dai-nos a paz ! Nota pastoral dos Bispos Católicos de Angola e S. Tomé* [1]. Pour eux, la paix exige l'engagement de tous et donc pas uniquement des belligérants :

> Sans tomber dans un optimisme démesuré, car le cadre n'est pas seulement de lumières mais aussi d'ombres, nourrissons notre espérance de paix en lui donnant une raison d'être, avec la collaboration désintéressée de tous: le Gouvernement, l'UNITA, les Églises et les autres citoyens.[2]

La paix passe aussi par le langage et des gestes bienveillants et d'apaisement que les évêques sollicitent du gouvernement, et elle se consolide également par le pardon entre les frères qui ont été séparés par la haine meurtrière :

> En effet, la guerre se fait entre les fils du peuple qui, en uniforme et armés, obéissant aux ordres, se persécutent et se tuent les uns les autres, provoquant des plaies profondes dans le cœur. Seul le baume du pardon réconciliateur peut les guérir.[3]

La guerre ayant déplacé de nombreuses personnes, la paix va favoriser le retour de ceux-ci qui demandent aussi l'appui de l'aide humanitaire sans laquelle la paix restera fragile. La situation humanitaire des déplacés est si misérable que les évêques plaident aussi en leur faveur :

> Ici nous lançons un appel urgent aux Nations unies ainsi qu'à d'autres organismes de bienfaisance en faveur des déplacés, afin qu'ils ne cessent de nous aider à les aider, en procurant le secours humanitaire dont ils ont encore besoin.[1]

---

[1] Donnez-nous la paix ! Note pastorale des évêques catholiques de l'Angola et St. Tomé.
[2] Dai-nos a paz ! Nota pastoral dos Bispos Católicos de Angola e S. Tomé, § 1.
[3] Idem, § 3.

Cette note pastorale nous montre que sans la paix, le pardon et le retour des déplacés il est impossible d'avancer vers la démocratie. Cependant, la paix qui favorise la démocratie se nourrit aussi de la justice.

3.1.2. La justice pour la démocratie

On le sait, sans justice pas de paix ni de démocratie. La pauvreté relève de l'injustice. Face à la situation humiliante de la misère humaine, la Conférence des évêques de l'Afrique Australe (IMBISA) a tenu une assemblée plénière à Harare, au Zimbabwe, du 30 juillet au 8 août 2001, pour réfléchir sur la pauvreté et la justice économique dans cette partie du continent. Étant donné l'importance du sujet de la pauvreté et de la justice, l'épiscopat angolais a décidé d'approfondir cette réflexion dans le contexte du pays. C'est ainsi que le 10 novembre 2001 est publiée une *Exortação pastoral dos Bispos Católicos de Angola : justiça e pão para todos*.[2] Cette exhortation annonce un plan pastoral pour 2002 centré sur les questions de justice et de pauvreté. Il s'agit de réfléchir et d'agir davantage pour faire face aux défis de la paix, de la justice et de la pauvreté. Pour obtenir la paix il faut en terminer avec la guerre. Mais une paix du silence des armes ne suffit pas. La paix n'est pas compatible avec la pauvreté qui assaille le peuple angolais. De même la paix a besoin de justice :

> La paix et la justice vont de pair, de sorte que « quand l'une est menacée, les deux vacillent; quand la justice est offensée, la paix est également en danger » (ibidem). Par conséquent, dans la mesure où l'on travaille pour la justice, on édifie la paix.[3]

En 2002, la paix est enfin signée. Les conditions sont alors réunies pour approfondir la paix par la justice, surtout la justice économique. Dans ces circonstances, un message pastoral sur la justice économique voit le jour, le 28 octobre 2006, sous le titre *Pour une justice économique.* Ce document divisé en cinq parties parle de l'Église, de la justice dans l'économie et du bien-être social, de la pauvreté et de l'abondance, de la nécessité de soutenir le bien commun, de l'accès à l'information et de la vision d'une justice économique et sociale.

---

[1] Idem, § 8.
[2] Exhortation pastorale des évêques catholiques de l'Angola : justice et pain pour tous.
[3] Exortação pastoral dos Bispos Católicos de Angola: Justiça e pão para todos, dans http://www.mh2.dds.nl/port/diversos/ceast1.htm (consulté le 14.12.12)

Tout au début du document se pose la question de savoir si les ressources naturelles font le malheur de l'Angola au point de détruire l'avenir du pays. Les évêques évitent la voie du fatalisme et s'orientent vers le chemin de l'espoir :

> Pour identifier le chemin le plus faisable pour notre pays, l'Église nous invite à suivre les fondements de sa doctrine sociale sur la destination universelle des biens, la préférence pour les pauvres, le bien commun, la subsidiarité, la participation et la solidarité.[1]

C'est à partir de ces principes de la doctrine sociale de l'Église que le document développe la réflexion sur la justice économique. L'Église insiste sur le « paradoxe de l'abondance » qui se fonde sur l'effroyable contraste entre les richesses naturelles du pays et la pauvreté de la majorité des citoyens, entre l'abondance qui profite à quelques-uns et la pénurie qui s'abat sur l'écrasante majorité. C'est un constat moralement inadmissible, d'où la nécessité de rappeler la responsabilité de l'État de soutenir le bien commun, ce qui est normalement sa raison d'être. Cette responsabilité de l'État, appliquée sérieusement, est une des conditions pour établir la justice économique et la paix sociale :

> La justice économique et la paix sociale sont atteintes en suivant le principe du bien commun. [...] Ce principe est lié à la promotion intégrale de la personne humaine et de ses droits fondamentaux. Parmi ces exigences, on peut mentionner la réalisation de services essentiels pour toutes les personnes et pour chaque individu.[2]

Concrètement, pour l'Angola, il s'agit, pour l'État, « d'utiliser correctement les revenus des ressources naturelles »[3] et que le budget général de l'État soit juste et équilibré. Il s'agit d'agir en sorte que, par exemple, l'investissement dans l'armée et la défense ne soit pas prioritaire par rapport aux domaines de la santé et de l'éducation :

> Dans le budget général de l'État, nous sommes surpris par la grosse partie attribuée à la Défense. L'Éducation et la Santé, en 2006, ne représentent que 10,7% du budget, pour 14,8% pour la Défense et la Sécurité. Dans un climat de paix, on ne voit pas la logique de cette disparité.[4]

Une autre exigence liée à l'adoption du régime démocratique est celle de la transparence dans la gestion du bien commun, en favorisant l'accès à l'information aux citoyens. Particulièrement, il s'agit de l'accès à l'information de la gestion des revenus tirés des richesses du pays, un accès illégalement interdit dans le domaine pétrolier par

---

[1] Pour une justice économique, §2.
[2] Idem, § 6.
[3] Ibidem.
[4] Idem, § 7.

la Loi sur les activités pétrolières[1].

Le dernier point présente la vision de l'Église sur la justice économique et sociale. Celle-ci est basée sur le principe selon lequel donner le nécessaire aux pauvres est un devoir et non une faveur ou un effet de la charité, ce qui n'est que de la justice. Ce qui est donné provient du bien commun dont l'État a la gestion, d'où le devoir d'utiliser à bon escient les abondants revenus du pétrole et des ressources minières, pour mettre fin au « paradoxe de l'abondance ». Cette saine gestion passe par plusieurs obligations : le devoir de transparence dans l'utilisation des ressources publiques et dans les contrats avec les sociétés pétrolières et minières, celui de développer les secteurs de l'éducation, de la santé, de l'agriculture, de prêter attention aux familles, enfin, une gestion de l'économie responsable, participative et attentive à la préservation de l'environnement. Sans cette justice, la démocratie restera lettre morte. Les évêques ne font là que rappeler la doctrine du bien commun et de la destination universelle des biens que l'Église a théorisé depuis saint Thomas d'Aquin et professée dans la doctrine sociale depuis Léon XIII, et actualisé depuis dans *Gaudium et spes.*

### 3.1.3. L'Église et la politique

Les interventions de l'Église pour la paix, la justice, le bien commun et la dignité humaine perturbent les bénéficiaires de la guerre et de l'exclusion. Pour éviter les manipulations politiques, l'Église exprime clairement sa position, qui est basée sur la morale, la préservation de la dignité humaine fondées sur la foi en Dieu trinitaire révélé en Jésus qui aime l'homme plus que tout. Il ne suffit pas de clarifier ses positions, mais il est aussi indispensable de former des responsables proches du peuple, c'est-à-dire des catéchistes. Également, les fidèles ont besoin d'une éducation politique car être chrétien n'est pas incompatible avec l'engagement politique, pour accomplir en toute conscience ses devoirs de citoyen et participer au bien commun.

Une difficulté liée à la confusion entre l'Église et la politique est apparue dans l'enclave du Cabinda où les indépendantistes peinent à réaliser leur espoir de se séparer de l'Angola. Ils trouvent dans l'Église un lieu pour exprimer leur souffrance, pour résister à l'adversité et pour tisser des liens entre eux. Depuis la création du diocèse de Cabinda en 1984, D. Paulino Fernandes Madeca en a été l'évêque titulaire, étant lui-même originaire de cette région. En 2005, il prend sa retraite à 75 ans et un évêque

[1] Cf. Lei n° 10/04 de 12 de Novembro, artigo 77.

originaire de Luanda, D. Filomeno Vieira Dias, est nommé évêque titulaire, le 11 février, par le pape Jean Paul II. Cette nomination provoque un mouvement de contestation d'une ampleur jamais vue dans l'histoire de l'Église en Angola. Cette contestation a comme protagonistes un groupe de prêtres, de catéchistes et de laïques.

Deux actes majeurs vont illustrer cette résistance : le premier est l'agression physique, le 18 juillet 2005, de l'administrateur apostolique, D. Eugénio Dal Corso, alors évêque de Saurimo, nommé pour gérer le diocèse de Cabinda avant l'investiture de l'évêque titulaire. En réponse à cet acte, à l'initiative de la CEAST, la paroisse de l'Immaculée Conception où l'acte a eu lieu, est provisoirement fermée et son curé, le père Jorge Casimiro Congo, est suspendu. Des perquisitions ont été menées pour trouver les agresseurs. Les investigations ont permis d'appréhender plusieurs jeunes.

L'autre acte a été la suspension, du 10 août au 6 décembre 2005, des messes par les prêtres diocésains en protestation contre la détention des jeunes suspectés de l'agression et contre la suspension du prêtre de la paroisse où a eu lieu l'attaque. Cependant, au fond, il s'agissait surtout de faire pression afin que la nomination contestée soit annulée. C'est dans ces conditions que s'est installée la crise de l'Église à Cabinda, avec la majorité des fidèles qui ont décidé de prier à part, menés par les catéchistes, en geste de protestation contre la suspension des prêtres et la nomination de l'évêque non cabindais.

La stratégie de la CEAST pour résoudre la crise va consister en des dialogues multiples avec les acteurs de la crise, des communiqués de presse pour faire face aux rumeurs sur la division de l'Église à Cabinda et sur la prétendue complicité politique des évêques concernant le problème de Cabinda. Lors de la réunion extraordinaire de la CEAST, qui s'est tenue à Luanda le 10 octobre, les évêques regrettent la situation et les informations infondées de la presse nationale et internationale sur la crise. En effet, « la CEAST regrette que certains organes de la presse nationale et internationale se prêtent à diffuser des nouvelles sans fondement et souvent visiblement erronées sur le sujet en question »[1].

Quant aux prêtres, les évêques les rendent responsables d'avoir suspendu les messes :

[1] *Conclusões da reunião extraordinária da CEAST, Luanda, 10/10/2005*, dans http://igrejangolana.blogspot.fr/2005/10/concluses-da-reunio-extraordinria-da.html

> La décision des prêtres de "suspendre les messes paroissiales", ce qui provoque tant de scandales et de préjudices dans la vie des fidèles, est de l'exclusive responsabilité de ces prêtres. À plusieurs reprises ils ont étés invités par l'autorité compétente à reprendre l'exercice du ministère pour lequel ils ont reçu le sacerdoce.[1]

Le communiqué se termine par l'invitation à la prière pour l'union de l'Église dans la région :

> Enfin, nous invitons tout le peuple de Dieu à élever des prières au Père céleste pour qu'il éclaire les esprits, bouge les cœurs et reconstitue la communion ecclésiale dans cette partie de l'Église de Dieu de la Conférence épiscopale d'Angola et S. Tomé.[2]

Cette crise est la manifestation d'une relation précaire entre l'Église et la politique, mais illustre surtout les crises identitaires, économiques et politiques qui défient le juste équilibre entre la foi, la culture et la politique.

Pour la formation des responsables de l'Église, le groupe le plus visé est celui des catéchistes. Ils sont avec la population, loin des villes pour la majorité, là où la manipulation politique et les intimidations sont très fréquentes. En réponse à cette situation délicate pour les catéchistes, la *Nota pastoral aos catequistas*[3]*,* publiée le 30 octobre dans le contexte de préparation des élections générales de 2008, reconnaît le problème et donne des orientations. En effet, les catéchistes sont les ambassadeurs de la Parole de Dieu devant les communautés qu'ils animent. Leur autorité religieuse et morale au sein de ces communautés explique qu'ils soient courtisés par les partis politiques en quête des voix des électeurs :

> Nous savons que de nombreux catéchistes sont sujets à des incitations et subissent même des pressions pour agir en tant qu'activiste politique dans tel ou tel parti. Cette pratique est tout à fait répréhensible et incompatible avec le rôle de catéchiste. Le catéchiste, comme tout autre citoyen, a le droit de vote pour le parti de son choix, mais il n'est pas un activiste politique.[4]

Si les catéchistes doivent éviter de militer dans un parti politique, ils ont tout à fait le devoir de collaborer pour renforcer la démocratie par l'éducation civique des citoyens frappés par la peur de participer à la vie politique en raison du traumatisme de la guerre. Pour le bien de la démocratie, la collaboration des catéchistes est primordiale :

> Le vote doit être libre. Nous demandons aux catéchistes de tout faire pour collaborer à la création de l'atmosphère de liberté et de transparence. L'éducation pour le vote libre, juste et transparent est une bonne garantie pour l'avenir de notre pays.

---

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.
[3] Note pastorale aux catéchistes.
[4] CEAST, Nota pastoral aos catequistas, 30/10/2008.

> Les lieux de culte doivent être complètement apolitiques et ne peuvent servir pour mener n'importe quelle propagande politique.[1]

La contribution de l'Église à l'éducation politique des citoyens va trouver une autre expression lors de la préparation des élections législatives de 2008. Après la tragédie des élections de 1992 qui a plongé le pays dans une autre guerre meurtrière, les citoyens ont été réticents pour exercer leur droit de vote. Or, sans le vote des citoyens, la démocratie est inexistante. L'Église va aider les citoyens à considérer le devoir de voter comme un élément indispensable de la démocratie.

C'est le 15 novembre 2006 que l'épiscopat publie le message pastoral sous le titre *Os desafios das próximas eleições em Angola*[2]. En six points, cette lettre traite de la relation entre l'Église et la politique, de l'importance des élections et de l'obligation de respecter les résultats des votes, et de la responsabilité politique de tous les citoyens qui se traduit par un vote libre et responsable. Pour éviter les mauvaises interprétations des prises de positions politiques de l'Église, les évêques précisent leur but : donner leur vision de l'homme et réveiller la responsabilité politique des citoyens. Il est pourtant hors de question que l'Église soutienne un parti politique en particulier. En revanche, elle est favorable à une politique orientée vers le bien commun et attentive aux défavorisés:

> L'Église n'opte pas pour un parti politique, mais elle souligne que toute politique doit être menée dans l'intérêt de tous, en particulier des plus défavorisés. Par conséquent, nous voulons vous adresser, chers frères et sœurs, un mot bref sur le défi des prochaines élections, en particulier nous souhaitons attirer votre attention sur certains aspects que nous considérons comme essentiels, en tenant compte non seulement des attentes mais aussi des tensions, des peurs et des excès qui caractérisent des moments semblables.[3]

Dans un pays marqué par une guerre nourrie par la haine et les divisions idéologiques profondes, l'intérêt de l'Église pour la politique a comme objectif la responsabilisation des acteurs politiques et des citoyens pour la construction d'un pays plus humain et solidaire. Les évêques se réfèrent à ce projet dans un communiqué lors des célébrations des 30 ans de l'indépendance de l'Angola :

> « Les vieilles choses sont passées » (Ap. 21,4). Maintenant, dans la confiance bâtissons la cité des hommes sans exclusions et assujettissements politiques, économiques, culturels et régionaux, sans l'indifférence des riches devant l'indigence des pauvres. En ce moment, nous répétons l'appel déjà fait à l'occasion du dixième

[1] Ibidem.
[2] Les défis des prochaines élections en Angola.
[3] CEAST, Os desafios das próximas eleições, 15/11/2006.

anniversaire de l'indépendance : « Personne ne doit être mis à part en ce qui concerne le développement du pays » (FE 15), Angola, je te l'ordonne : « Lève-toi et marche » (Lc 5,24,7,14).[1]

3.2. Le développement humain

Pendant la guerre civile, l'enrôlement de force des jeunes dans les deux armées ennemies belligérantes, les combats qui ont eu lieu sur tout le territoire, la faim et d'autres malheurs propres à ces situations de conflits, ont détruit un nombre inconnu de vies humaines. Après la fin de la guerre, les séquelles continuent à affecter le potentiel humain du pays. À vrai dire, le développement humain est un des défis majeurs de l'Angola :

> Avec un indicateur de développement humain (I.D.H.) parmi les plus faibles du monde (0,381 en 2002, 166e rang mondial), une espérance de vie à la naissance de moins de 40 ans, un taux de mortalité infantile de 154p. 1000, des systèmes éducatifs et de santé déplorables, des villes sans équipements et gonflées par l'afflux des réfugiés de la guerre, l'Angola n'en est qu'au tout début de sa reconstruction.[2]

L'épiscopat a une approche variée concernant le développement humain. Les efforts de l'après-guerre vont porter sur la lutte contre les maladies, le développement des périphéries, le combat contre la corruption et le réveil de la conscience morale.

Parmi les maladies endémiques existant en Angola, il y a le paludisme, le choléra et le SIDA. Puisque les deux premiers peuvent être guéris, l'Église porte une attention spéciale à l'épidémie du SIDA. Le 12 mars 2002, l'épiscopat se prononce officiellement sur le SIDA dans un document intitulé *A Igreja perante o SIDA : Mensagem pastoral dos Bispos católicos de Angola e S. Tomé.*[3] Structuré en cinq parties, ce document est une prise de conscience de la gravité de l'épidémie du SIDA, qui est une menace mondiale surtout pour l'Afrique et donc aussi pour l'Angola. L'Église se tourne en priorité vers les malades du SIDA :

> Quelle que soit l'origine du SIDA, le malade est toujours un être humain, avec tous les droits de n'importe quel homme ou femme. Le plus important est son état de santé ; alors plus de soins et d'attention seront fournis par la famille et par la société.[4]

Pour lutter contre cette maladie, l'Église prône la volonté, la continence et la fidélité des mariés. Mais le grand défi de la prévention, c'est la dégradation morale

---

[1] Comunicado da CEAST em prol dos 30 anos da Independência de Angola, 10/11/2005.
[2] Philippe Gervain-Lambony, Angola, dans **www.universalis.fr/encyclopedie/angola**,
[3] L'Église face au SIDA : Message pastoral des évêques catholiques de l'Angola et S. Tomé.
[4] L'Église face au SIDA : Message pastoral des évêques catholiques de l'Angola et S. Tomé, 12/03/2002, § 8.

traduite par la prostitution, la précocité des pratiques sexuelles chez les adolescents, souvent encouragée par la propagande de l'utilisation du préservatif. Avec ses convictions, l'Église se propose de collaborer dans la lutte contre le SIDA et, sans pessimisme, encourage les recherches scientifiques afin de trouver un remède efficace.

Après les élections législatives de 2008, tenues les 5 et 6 septembre, l'Église aborde à nouveau la question du développement par la *Nota pastoral : Angola após as eleições*[1], publiée le 15 octobre de la même année. Dans cette note, il est rappelé aux vainqueurs des élections qu'ils doivent réaliser les promesses contenues dans leur programme électoral, mais surtout qu'ils doivent développer les périphéries, prêter attention aux défavorisés, notamment à la jeunesse qui, faute d'une éducation sérieuse, verse dans la délinquance. Il est aussi souligné que cette tâche revient à la société civile et aux familles.

Cependant, le développement du pays, soulignent les évêques, a un autre obstacle à franchir avec détermination : c'est la corruption en lien avec le trafic d'influence :

> Il est urgent de combattre avec intensité « la corruption et le trafic d'influence » lesquels ont été récemment critiqués, et de fort belle manière, par Monsieur le Président de la république. Ladite corruption est un grave obstacle aux investissements, à la création des emplois et au développement du pays, par conséquent elle devrait être bannie de toutes les sphères sociales. À cet égard, nous appelons nos chrétiens à être un exemple dans cette lutte.[2]

L'Église s'engage aussi dans cette tâche urgente de développement du pays centré sur l'homme. Elle est consciente de sa mission d'être le sel et la lumière pour éviter la dégradation de l'humain et soutenir les acteurs du développement :

> De toute façon, l'Église, mère et maîtresse, ne peut pas être absente de ce processus, mais elle est invitée à jouer le rôle du sel et de la lumière, qui lui a été confié par le Christ : du sel pour éviter la corruption habituelle et la lumière pour illuminer ceux qui les sauvegardent.[3]

Ce rôle d'être sel et lumière se concrétise aussi dans l'approfondissement de la foi en Jésus Christ et dans la formation de la conscience morale. C'est dans le *Mensagem pastoral : nosso viver e agir em Cristo*[4], publié 15 octobre 2008, que cette mission est approfondie. Conscients de son importance, les évêques décident de s'en occuper pendant deux ans, sous la forme d'un programme pastoral. Pour la première année, la

---

[1] Note pastorale : Angola après les élections.
[2] Nota pastoral : Angola após as eleições, 15/10/2008.
[3] Ibidem.
[4] Message pastoral : notre vivre et agir en Christ.

priorité a été de réfléchir à la relation personnelle au Christ afin d'éclairer l'identité du chrétien en Christ et de déterminer son étendue morale. La deuxième année a été consacrée à la dimension sociale de la foi en Christ.

La relation personnelle au Christ, étudiée la première année, a consisté à contempler la dimension filiale du Christ, sa priorité pour le service d'autrui et le soutien de tout homme, en se faisant le pèlerin de l'humanité. Par la contemplation du Christ, le chrétien est invité à grandir dans la conscience morale, le lieu le plus intime de l'homme, le domaine de la décision et de la distinction du mensonge et de la vérité. Pour vivre en homme responsable, chacun est invité à s'ouvrir à sa conscience et à se laisser éduquer dans la rectitude, dans la vérité et dans la certitude.

> L'une des tâches les plus importantes, aujourd'hui, c'est la formation d'une conscience droite, véritable et éclairée, puisque l'un de plus grands drames est la destruction systématique de la conscience, qui va de pair avec la destruction de la conscience du péché. Même au sein des communautés chrétiennes de nos pays, la mauvaise conscience est présente dans de nombreux domaines, en raison des expériences politiques que nous avons vécues dans les dernières décennies et de l'ignorance religieuse. Il est nécessaire de faire face, dans la catéchèse et dans la formation pastorale, à la formation de la conscience. C'est certainement un projet de toute une vie et qui concerne toutes les facettes de la morale chrétienne. La sensibilité de la conscience dans la vie du chrétien est une des meilleures conditions pour garantir la croissance spirituelle.[1]

À partir de cette lettre, il est clair que le développement humain, pour l'Église, va au-delà des conditions matérielles, de l'éducation et de l'espérance de vie. Ce développement inclut nécessairement la conscience, le lieu où l'homme construit sa dignité et reconnaît celle des autres. Il n'y a pourtant pas de développement humain véritable sans la prise en compte des questions éthiques.

### 3.3. La dimension sociale de la foi

Le discours des évêques va au-delà de la critique de la guerre, de la haine et de la corruption. Pour eux, il s'agit surtout que les Angolais aient une foi profonde et agissante. Désireux d'une vie chrétienne de qualité à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église en Angola, la CEAST a dédié les années 2009 à 2010 à la réflexion sur la dimension sociale de la foi. C'est l'aboutissement d'un projet pastoral de six ans amorcé en 2005, motivé par la lettre apostolique de Jean-Paul II, *Tertio millennio Ineunte (6.1.2001),* qui invite toute l'Église à se faire au large, *Duc in altum (Lc 4,5).*

[1] Mensagem pastoral : nosso viver e agir em Cristo, 15/10/2008.

L'exhortation apostolique post-synodale *Pastores gregis (16.10.2003)*, qui fait également partie du projet pastoral, insiste sur le rôle de l'évêque comme serviteur de l'Évangile de Jésus Christ et porteur de l'espérance du monde.

Pour ce thème de la dimension sociale de la foi, le document épiscopal central est la lettre pastorale qui s'intitule *Nosso agir e vive rem Cristo : a dimensão social da Fé*[1], publiée le 20 novembre 2009. Cette lettre se structure en deux parties précédées d'une introduction et terminées par une conclusion. L'introduction fait le rappel de l'indispensable lien entre la foi et la vie :

> La foi en Jésus-Christ, l'unique Sauveur, que nous annonçons et que nous célébrons dans la liturgie doit devenir vie, parce qu'il ne suffit pas de connaître la foi ou de la célébrer (1 Cor 9.1 6; Mt 7:21), mais il faut aussi la vivre, parce que, comme le dit Saint Jacques: «La foi sans les œuvres est morte» (Jc 2:14-17).[2]

Avant l'annonce des deux parties du document, le texte fait un rappel sur les étapes du sextennat[3].

Quant aux deux parties, la première opère un examen de conscience sur la vie interne des communautés chrétiennes et la deuxième examine l'action des chrétiens visant à construire une société plus juste. Il y a donc des aspects positifs à souligner : la vie liturgique, la prière, l'implication pour le développement humain. Cependant, il existe également des zones sombres : la dichotomie entre la foi et la vie, la mauvaise organisation structurelle et économique interne, l'absence de transparence financière et une communication défaillante dans et hors de l'Église. Ces aspects négatifs font l'objet de suggestions d'améliorations : « En un mot, nous sommes invités à vivre plus intensément la coresponsabilité fraternelle et la charité, comme signe de la perfection qui distingue le disciple du Christ, non seulement au niveau des sentiments, mais aussi dans la pratique. »[4]

Un regard sur la société angolaise fait aussi ressortir des points positifs : la tenue des élections législatives le 5 septembre 2008 et l'ambiance pacifique postélectorale, le

---

[1] Notre agir et vivre en Christ : la dimension sociale de la Foi.
[2] O nosso agir em Cristo – dimensão social da Fé, 20.11.2009, § 1.
[3] Ibidem. Le pape Jean-Paul II, de vénérable mémoire, a lancé un défi à toute l'Église dans le troisième millénaire: «Duc in Altum», Église, *fais-toi au large*. Ce défi a été assumé par l'Église de Dieu en Angola et São Tomé et nous cherchons à y répondre avec notre plan pastoral du sexennat 2005-2010. Partant des trois fonctions de l'Église - prophétique (docere), sacerdotale (sanctificare) et royale (regere - gouverner), nous avons cherché à nous mettre au large, dans l'annonce renouvelée et approfondie de l'Evangile (Duc in altum in docendo - 2005-2006) , dans la redécouverte de la présence sanctificatrice du Christ dans la liturgie (Duc in altum in sanctificando - le biennal 2007-2008) et dans la révision de notre façon de vivre et d'agir dans le Christ (Duc in altum in regendo - le biennal 2009-2010).
[4] Ibidem.

processus de reconstruction du pays, la consolidation de la démocratie, la prise de conscience de plus en plus profonde du respect des droits de l'homme, la création d'associations chrétiennes. Les points négatifs demeurent cependant : sur le plan politique, la démocratie se heurte au manque de liberté de la presse, les discriminations politiques constituent un obstacle à l'accès de tous les citoyens à la pleine égalité des chances. Sur le plan économique, il y a l'écart entre les riches et les pauvres qui augmente, la pratique exagérée de l'usure, le développement inégal entre les régions selon qu'elles sont situées plus ou moins loin de la capitale. Sur le plan socioculturel, les valeurs morales déclinent et les différences culturelles sont exploitées pour diviser les individus. Dans la vie religieuse, il y a une inflation des dénominations religieuses qui perturbent l'harmonie sociale par de fausses guérisons et d'autres manipulations contraires au processus de réconciliation entre les citoyens. Parmi les maux de la société d'aujourd'hui, la corruption tient la première place. L'Angola est l'un de pays le plus corrompu du monde, d'où l'urgence de combattre ce fléau :

> La prévention et l'éradication de la corruption dans la société sont essentiellement de la responsabilité de l'État, mais le soutien et la participation des individus et des groupes de la société civile ainsi que des organisations communautaires sont également indispensables.
>
> La seule façon efficace d'éradiquer la pauvreté, c'est d'abord d'éradiquer la corruption.[1]

La conclusion est une invitation faite aux Angolais d'éviter la richesse qui est contraire aux principes évangéliques, comme le montre la parabole du riche insensé (Lc 12, 19-21). Pour le bien du pays et pour la cohérence entre la foi et la vie en Angola, il y a l'exemple de Zachée à suivre ainsi que l'étude de la doctrine sociale de l'Église.

### 3.4. Les figures de l'exclusion

L'analyse de cette étape de la paix et du développement nous fait découvrir quatre principales figures de l'exclusion : les malades du SIDA, les victimes de la sorcellerie, les adversaires politiques et la famille culturelle et chrétienne.

#### 3.4.1. Les malades du SIDA

Face à l'épidémie du SIDA, mal comprise par une population n'ayant pas accès à l'information scientifique et éthique, l'épiscopat intervient par le biais du *Mensagem*

[1] Idem, § 14.

*pastoral : a Igreja perante o SIDA*[1]*,* rendu public le 12 mars 2002. En cinq points, ce document fait état de la gravité de cette épidémie dont 70% des malades se trouvent en Afrique subsaharienne, de sa compréhension, de la personne malade et de la prévention.

Si en soi le SIDA est préoccupant en raison de l'impossibilité actuelle d'en guérir, des conséquences dans les familles, les entreprises et les pays, sa représentation chez les malades et les personnes non infectées aggrave la dangerosité de la maladie, à cause du manque d'information à son sujet. En effet, les malades vivent dans le refus et dans le désespoir car « Le SIDA est devenu la maladie qui peut-être coûte davantage à être acceptée par les patients. Ces patients se sentent condamnés à mort encore dans la fleur de l'âge, la plus productive de la vie. »[2] De son côté, la société a tendance à refuser les malades et à les considérer comme coupables :

> D'une part, les victimes de ce fléau ne sont généralement pas facilement acceptées par la société et même par leur propre famille. Les raisons sont bien connues. Parfois, la peur est infusée par contagion à travers une simple intimité, même si la contagion ne s'est pas produite. D'autres fois, c'est la pudeur du propre malade blessé à l'idée d'un comportement sexuel désordonné, ce qui est généralement la cause d'une telle grave maladie, mais ce n'est pas toujours le cas.[3]

Pour écarter les accusations infondées il est important de connaître les facteurs de la contagion. Dans le contexte de l'Angola, le contexte de la guerre avec ses dérèglements d'ordre sexuel, constitue un facteur de contagion. Il y a aussi la pornographie et la prostitution dans les grandes villes, où pour survivre quelques femmes vivent du commerce de leur corps. Compte tenu des multiples causes de contagion et de la dignité des malades, la culpabilisation de ceux-ci n'est pas une attitude responsable. Les malades sont des personnes à traiter en toute dignité :

> Quelle que soit l'origine du SIDA, le patient est toujours une personne humaine, avec tous les droits revenant à un homme ou une femme. Et plus grave est l'état de sa santé, plus les soins et l'attention de la famille et de la même société sont nécessaires.[4]

Puisque le SIDA est pour le moment incurable, il faut investir dans la prévention. Cette prévention, pour les évêques, passe par l'éducation des mariés à la fidélité. Quant aux jeunes et à tous ceux qui ne sont pas encore mariés, l'Église promeut la continence, la volonté et la maîtrise de soi.

---

[1] Message pastoral : l'Église devant le SIDA.
[2] Mensagem pastoral : a Igreja perante o SIDA, (12.03.2002), § 2.
[3] Idem, § 3.
[4] Idem, § 8.

Les évêques refusent l'opinion courante selon laquelle le SIDA est un châtiment de Dieu envoyé en raison des péchés des hommes. En fait, l'épidémie du SIDA invite tout le monde à protéger et respecter le corps. Par conséquent, l'Église s'engage dans l'information relative au SIDA et dans la promotion de la responsabilité. Concrètement, par le service de la Caritas présente dans tous les diocèses, l'Église travaille à la prévention de cette épidémie et à l'accompagnement des malades.

3.4.2. Les victimes de la sorcellerie

La sorcellerie est une pratique très ancrée dans la culture traditionnelle et constitue un défi pour l'Église et la société. Notre intérêt est tourné vers le regard que porte l'Église angolaise sur cette réalité après la guerre et en quoi la sorcellerie participe au processus de l'exclusion. Trois documents font référence à cette pratique. Le premier est un rapport tiré d'une enquête réalisée en 2006 dans le cadre de la réflexion du biennal (2007-2008) dédiée à la sanctification. On constate dans cette enquête que la pratique de la sorcellerie par les chrétiens est faite pour répondre à des difficultés liées à la maladie et à la mort :

> Une autre donnée très importante est que la mentalité et la pratique de la sorcellerie sont très présentes chez de nombreux catéchistes en activité.
>
> Les plus forts moments de la vie de famille - maladie, décès, etc. - sont généralement des moments propices à la consultation des devins, des sorciers, etc.[1]

C'est l'impuissance face aux situations extrêmes que sont la maladie et la mort qui réveille la pratique de la sorcellerie. En outre, il y a aussi la crainte des esprits, souligné par le pape Benoît, qui défie la foi en Jésus Christ. La richesse spirituelle de cette visite papale, réalisée du 20 au 23 mars 2009, a conduit les évêques à publier un message pastoral sous le titre *Visita do Santo Padre : uma mensagem, um desafio*[2], publié le 30 mars de la même année. Dans ce message, les évêques se réfèrent à l'invitation du pape faite aux agents pastoraux d'aider les personnes prisonnières de croyances superstitieuses :

> Maintenant c'est à vous, frères et sœurs, de présenter le Christ ressuscité à vos concitoyens. Beaucoup vivent dans la peur des esprits, des pouvoirs néfastes qu'ils croient être menaçants; désorientés, ils arrivent à condamner les garçons et même les

[1] 2007-2008 : anos de santificação. Dans **http://igrejangolana.blogspot.fr/2006/12/2007-e-2008-anos-da-santificao.html**

[2] visite du Saint Père : un message, un défi.

personnes plus âgées, parce que - disent-ils - ce sont des sorciers. Qui peut s'adresser à eux pour annoncer que le Christ a vaincu la mort et tous ces pouvoirs obscurs ?[1]

Ceux qui ont peur des esprits sont des victimes de la sorcellerie, mais des victimes dangereuses car en accusant les enfants et les personnes âgées de sorcellerie, ils font d'autres victimes. Au sein de la société angolaise, la pratique de la sorcellerie constitue un défi en ce temps de paix et de développement. C'est ainsi que dans une note pastorale du 21 novembre 2012, intitulée *A paz esteja convosco*[2] les évêques réfléchissent à la problématique de la sorcellerie. Ils reconnaissent l'ancienneté du problème et ne peuvent pas se taire face à son importance :

> Comme chacun le sait, la sorcellerie est un problème qui vient de loin. Mais aujourd'hui elle a pris des proportions si grandes qu'elle perturbe la vie des chrétiens, détruit les liens familiaux et affecte les relations entre les gens. Souvent, elle va jusqu'à troubler l'ordre public, en raison de la pratique de la justice privée.[3]

Dans cette note pastorale, la sorcellerie est vue comme une pratique liée au diable et une fausse religion. Le recours à cette pratique a pour but l'acquisition de biens matériels, de richesses. Contrairement aux valeurs chrétiennes, l'acquisition de la richesse est considérée comme un fin en soi. Par conséquent, le recours aux empoisonnements, tromperies et fausses accusations est réalisé sans scrupules.

Pour lutter contre la sorcellerie et éviter de nouvelles victimes innocentes, les évêques invitent les chrétiens et les non chrétiens à se laisser conduire par le Christ vainqueur du Diable, à ne pas avoir peur :

> Christ illumine les chemins de notre voyage vers Dieu notre Père et le Père de tous les hommes. Et s'Il s'est permis d'être tenté, c'était pour nous donner l'exemple de la résistance au diable. Cet exemple s'applique à tous, chrétiens et non-chrétiens, parce que le Fils de Dieu est venu sur terre pour le salut de tous.
>
> Le diable a peur du Christ et aussi peur de ceux qui croient en Jésus et Lui font confiance. N'ayons pas peur du diable. En cela aussi, l'Apôtre Jacques nous exhorte en disant: « Résistez au diable et il fuira loin de vous". Dans chaque être humain, baptisé ou non, Dieu aime et protège son image. Donc, nous disons avec S. Paul: «Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?" (Rm 8, 12).[4]

### 3.4.3. Les adversaires politiques

La guerre civile est encore très présente dans l'esprit des citoyens angolais. Pendant les années du conflit, la liberté de choisir un parti politique et la liberté

---

[1] Mensagem pastoral. Visita do Santo Padre : uma mensagem, um desafio, (30.03.2009)
[2] La paix soit avec vous.
[3] Nota pastoral : a paz esteja convosco, (21.11.2012).
[4] Idem.

d'expression ont étés purement et simplement bafouées. Avec la fin de la guerre civile, les libertés politiques sont en principe accessibles à tous les citoyens. Cependant, elles se heurtent aux obstacles que sont l'intolérance et la négation des différences.

En 2009, dans le message sur *la dimension sociale de la foi*, les évêques critiquent la discrimination sociale fondée sur les origines politiques, qui est un obstacle contraire à la réconciliation, à la paix et à la démocratie :

> En dépit de la paix, il existe encore une certaine discrimination sociale à différents niveaux. Nous devons faire en sorte que l'accès au marché de l'emploi et aux autres biens soit réalisé sur le principe de l'égalité des chances, que les promotions soient obtenues par le mérite et non par des relations et que nous tendions une main fraternelle et sincère à tous, en dépassant les frontières partisanes, raciales, ethniques et religieuses.
>
> Il y a un besoin de dépolitiser progressivement la société afin que l'on puisse voir les citoyens, non liés à des partis politiques, occuper des postes de direction et de gouvernance.[1]

Au moment de la préparation des élections de 2012, les évêques ont rappelé l'importance de rendre non partisanes les institutions publiques, pour le bien de la démocratie et de la paix. Avec ce rappel, il s'agit de mettre l'accent sur l'accès à l'emploi, dans un contexte où il est plutôt habituel de favoriser les membres du parti politique au pouvoir.

> Il existe des structures sociales qui, de par leur nature, doivent être non partisanes et donc indépendantes de tel ou tel parti. Ce sont les postes de la fonction publique.
>
> Par conséquent, les enseignants, les médecins, les infirmières et les autres membres du personnel public devraient être nommés hors toute appartenance partisane et sans aucune discrimination.
>
> La même chose s'applique aux forces de l'ordre. Celles-ci n'ont pas été instituées pour protéger un parti, mais pour défendre les personnes, quelle que soit leur appartenance politique. Agir autrement, c'est ignorer la démocratie ou sinon la tuer.[2]

Hormis la question du manque d'objectivité relativement aux nominations au sein des institutions publiques il y a aussi celle de la liberté de manifester qui a maintes fois été violée avant les élections de 2012.

Force est de constater l'attitude courageuse des évêques qui dénoncent l'intolérance politique qui affecte la démocratie en Angola et porte atteinte aux droits des adversaires politiques du pouvoir en place.

---

[1] Mensagem pastoral : o nosso agir e vive em Cristo: dimensão social, (21.11.2009).
[2] Nota pastoral (22.03. 2011).

3.4.4. La famille culturelle et chrétienne

Durant la guerre civile, la famille a subi le drame de la séparation et de la déstructuration marqué par l'absence de conditions normales de formation d'une famille, c'est-à-dire le mariage d'un homme et d'une femme qui se promettent de vivre dans l'amour, dans le respect et décidés à donner naissance et à éduquer leurs enfants. La déstructuration de la famille renvoie aussi aux enfants « orphelins » dont les pères sont vivants et qui fuient leurs responsabilités. Si la famille est malade, alors la société l'est aussi.

Soucieuse de voir une base de la société et de l'Église bien constituée, l'épiscopat angolais s'est investi courageusement dans la réflexion sur la famille pendant trois ans, de 2011 à 2013, comme le montre le contenu de trois documents épiscopaux : les messages pastoraux sur *la famille et le mariage, la famille et la réconciliation* et *la famille et la culture*, datés respectivement des 27 octobre 2010, 17 novembre 2011 et 21 novembre 2012.

Le premier document s'articule en deux parties. La première présente la famille actuelle, ses lumières et ses ombres et la deuxième s'occupe de la vision biblique et du magistère de l'Église sur la famille. Actuellement la famille est déstructurée par les années de conflit et par les influences de la mondialisation. Les conséquences d'une telle déstructuration sont très visibles :

> Rappelez-vous juste certaines aberrations, comme la violence conjugale, l'infidélité conjugale, le viol des mineurs, les accusations de sorcellerie portées contre les enfants et de nombreuses autres pratiques inhumaines dont la liste interminable scandalise les hommes et les femmes de bon sens.[1]

Avant la guerre civile, l'institution familiale était stable et elle bénéficiait du concours des familles pour la préparation des mariages :

> En regardant de près nos familles, et ciblant en particulier la période immédiate après l'indépendance, nous voyons que, avant la résurgence de la guerre, le mariage avait une grande valeur, et était respecté par toutes les couches sociales. Du paysan à l'ouvrier et du fonctionnaire au dirigeant, tout le monde voyait le mariage comme le point de départ de l'émergence d'une nouvelle famille. Sa préparation impliquait les familles des deux jeunes prétendants et très sérieusement.[2]

En invoquant les sources bibliques, l'Église rappelle les trois propriétés du mariage – l'unité, l'indissolubilité et la fidélité -, sans oublier l'égalité de nature et la

[1] Os Bispos da CEAST, X semana da vida consagrada, §3.
[2] Idem, § 2.

dignité de l'homme et de la femme :

> Ainsi, la communion, l'égalité de nature et la dignité sont les trois éléments qui forment la base d'un mariage solide, selon le plan de Dieu, qui dit : "Pour cette raison l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair »(Gn. 1, 24).[1]

Quant au Magistère de l'Église, il thématise les sources bibliques sur le mariage pour affirmer son caractère institutionnel voulu par le Créateur (cfr. VH, 8), sa définition comme sacrement de l'amour (cfr. GS 48) ouvert à la fécondité (cfr. GS 50). Par le mariage, la famille devient la cellule basique et vitale de la société (cfr. GS 52) et le lieu primordial de l'éducation de la personne humaine (cf. FC 36). Ces thématiques si chères à la famille issue du mariage, l'aident à ne pas se transformer en source d'exclusion. En effet, les unions libres, la polygamie, l'homosexualité et la pratique volontaire de l'avortement sont clairement les expressions du mépris de la dignité humaine dont la famille constitue un indispensable gardien. Face à la dégradation de la famille dans la société actuelle, la famille chrétienne est invitée à œuvrer pour défendre les valeurs de la société :

> Enfin, l'ensemble du témoignage de la famille chrétienne est une force vive dans la société, puisque l'on ne peut pas construire une société forte, sans familles fortes. Reléguer la famille à un rôle subalterne et secondaire, l'excluant de la place qui lui revient dans la société, causerait un grave préjudice à la croissance réelle du corps social.[2]

Le deuxième document présente la famille comme étant l'école du pardon et de la réconciliation. Dans son état actuel la famille n'est pas encore prête à jouer ce rôle important. Elle est malade en raison des fausses idéologies, des conséquences des années de la guerre, des dégâts causés par les accusations de sorcellerie, de l'importance exagérée de la dot, de la mise à l'écart des veuves et de la polygamie. Pour aider les familles afin qu'elles soient au service de la paix, de la justice et de la réconciliation, les évêques invitent les communautés chrétiennes, l'État, les médias à tout faire pour les aider à se reconstruire. La conclusion finale du document synthétise cette invitation en ces termes : « Faisons en sorte que nos familles redeviennent une école de réconciliation, qui est un ferment de paix et d'amour de plus en plus étendu pour inclure tous les fils et filles de l'Angola et S. Tomé-et-Principe. »[3]

Le troisième document s'intéresse au lien entre la famille et la culture. Divisé en

[1] Idem, § 5.
[2] Idem, § 24.
[3] Mensagem Pastoral Família e reconciliação, (17.11.2011), § 11

quatre points, ce document approfondit d'une part la compréhension du rapport entre la famille et la culture et d'autre part la compréhension des cultures dans leur diversité. Une attention spéciale est portée à la famille dans la culture en Angola, en soulignant ses aspects positifs et négatifs.

Le point fort est la position de l'Église sur les familles ; cette conception accorde à la famille une dignité supérieure à celle qu'elle reçoit des différentes cultures du pays. En outre, les cultures changent et sont porteuses des valeurs diverses et variées sur les familles. Parmi celles-ci, le texte énumère la vénération des ancêtres, le respect des lignages, l'amour et le respect de la vie, la notion élargie de la famille et l'hospitalité. En ce qui concerne les valeurs négatives, en plus de celles évoquées dans les documents précédents, il faut regretter la mentalité fétichiste et les accusations de sorcellerie portées contre les enfants et les personnes âgées.

Face à ces réalités génératrices d'exclusion, la dimension culturelle de la famille n'a rien à perdre si elle se convertit à l'Évangile. L'Église à son tour a le souci de tout faire pour que la famille ne s'enferme pas seulement dans une dimension culturelle :

> L'Église enseigne que la famille n'est pas seulement un produit de la culture humaine, pour défendre sa durabilité et sa priorité parmi toutes les autres institutions, même l'État doit la protéger et la promouvoir. Elle est la première dans la vie des gens, même si elle est soumise à des transformations socioculturelles.[1]

Ces trois documents sur la famille convergent sur l'affirmation selon laquelle la famille en Angola subit des transformations qui l'empêchent d'être vraiment protectrice de la vie, d'où l'indispensable mobilisation de tous pour la sauver, d'où l'importance du témoignage et de l'implication des chrétiens pour que la famille, par la force de l'Évangile, protège la vie.

[1] Mensagem pastoral sobre a família e a cultura, (21.11.2012).

# III. LES DISCOURS DES PAPES : JEAN-PAUL II ET BENOÎT XVI

L'Angola a eu deux visites papales. D'abord celle du pape Jean-Paul II, du 4 au 10 juin 1992, pour célébrer le cinquième centenaire de l'évangélisation de l'Angola (1491-1991). Ensuite, il y eut la visite de Benoît XVI, entre le 20 et le 23 mars 2009, lors de son premier voyage en Afrique débuté au Cameroun du 17 au 20 mars 2009, où il a remis l'*instrumentum laboris* de la deuxième assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique.

Durant ces visites, plusieurs discours ont été prononcés. Des discours riches en contenu théologico-pastoral, politique et social. Leur analyse commence par la mise en évidence des thématiques principales pour ensuite aborder leur contenu relatif à l'exclusion et au salut.

## 1. Jean-Paul II

Au cours de son neuvième voyage en Afrique, le pape Jean-Paul II a visité, du 4 au 10 juin 1992, l'Angola et São Tomé et Principe. À cette époque l'Angola vivait un contexte religieux et politique spécial en raison de la célébration du cinquième centenaire de l'évangélisation, de la fin du régime du parti unique[1] et de la fin de la guerre civile[2].

Pendant la guerre, l'Église a témoigné de sa solidarité envers la population meurtrie et s'est prononcée contre la guerre. La paix qui s'annonçait devait fournir les conditions d'instauration d'une démocratie multipartite et de construction d'un État de droit. Pour mieux s'adapter aux nouveaux temps, l'Église est entrée dans un processus de renouvellement afin de réunir les chrétiens égarés par la tempête de l'athéisme militant, de les affermir face aux sectes et aux églises évangéliques et d'aider le pays dans l'indispensable travail de la reconstruction humaine.

La visite du pape Jean-Paul II s'est donc inscrite dans ce contexte de positionnement de l'Église face aux changements politiques et militaires. Ainsi, les

[1] Le parlement angolais a autorisé le multipartisme le 26 mars 1991.
[2] Le 31 mai 1991, dos Santos et Savimbi signent les accords de paix à Estoril au Portugal.

discours[1] du pape vont privilégier l'hommage à l'évangélisation et aux évangélisateurs, l'inculturation de la foi et le témoignage chrétien, la justice et la paix. Sur l'exclusion, le pape cible surtout les attitudes qui en sont à l'origine.

1.1. Hommage à l'œuvre de l'évangélisation

En visite dans la ville de Mbanza Congo, l'ancienne capitale du Royaume du Congo, le pape prononce, le 8 juin 1992, un discours centré sur l'évangélisation de l'Angola. C'est dans cette région que les missionnaires, venus avec les navigateurs portugais, ont apporté l'Évangile au Royaume du Congo au XVI$^{e}$ siècle. C'était le début de la première étape de l'évangélisation de l'Angola. L'autre étape commencera au XIX$^{e}$ siècle, avec l'arrivée des missionnaires du Saint Esprit.

Le pape rend hommage aux missionnaires qui, animés par le mandat du Christ consistant à apporter la Bonne Nouvelle à tous les peuples, ont risqué leur vie pour que les Angolais soient aussi héritiers du salut en Jésus. Cependant le péché des hommes, notamment l'esclavage, les guerres de conquêtes et la colonisation, ont été un élément négatif durant ce moment fondateur de l'évangélisation de l'Angola. Pour le pape, le souvenir de ces moments est en fonction d'une prise de conscience pour un accueil toujours renouvelé de l'Évangile en Angola. En effet, « Si, aujourd'hui, nous rendons grâce à Dieu pour tous ceux à qui l'Angola doit l'évangélisation, c'est parce que nous voulons montrer à la fois le besoin de l'Évangile aujourd'hui et pour l'avenir de votre pays. »[2]

Le pape a également rendu hommage aux catéchistes. Ceux-ci sont des laïques autochtones qui ont maintenu la flamme de la foi au sein du peuple, surtout là où le missionnaire ne pouvait pas rester. Cela a été aussi manifesté au cours de la guerre civile. Reprenant le même hommage aux catéchistes, le pape a souligné, le 9 juin 1992, dans la cathédrale du diocèse de Benguela, le sacrifice de leur vie pour réaliser la noble mission de l'évangélisation. Pour exprimer l'admiration du pape aux courageux

[1] Notre analyse se fonde sur 16 discours prononcés par Jean-Paul II à diverses occasions en Angola et aussi sur le discours prononcés à Rome, le 22 octobre 2004, lors de la visite *ad limina* des évêques de la CEAST.

[2] "Se hoje damos graças a Deus por todos aqueles a quem Angola deve a evangelização, é porque desejamos mostrar ao mesmo tempo a sua necessidade nos dias de hoje, e para o futuro da vossa Pátria." ( *Apelo do Santo Padre durante a celebração da palavra na esplanada da Catedral de M'Banza Congo, 8 de Junho de 1992.*)
Dans **http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1992/documents/hf_jp-ii_hom_19920608_cabinda-angola_po.html** (Consulté le 21.01.13).

catéchistes, Jean-Paul II a déclaré: « Le pape vous devait cette louange. »[1]

1.2. Inculturer la foi et en témoigner

Le travail d'évangélisation s'est peu intéressé au dialogue entre foi et culture. Ce manque est à l'origine de l'éloignement de la foi chrétienne de la part des chrétiens, un éloignement caractérisé par l'image d'un christianisme de vernis. Pour que la foi entre dans la vie des chrétiens, Jean-Paul II fait appel à l'inculturation et à l'évangélisation des cultures. S'il ne précise pas le sens de l'inculturation, il s'attarde sur l'évangélisation des cultures.

S'adressant aux prêtres, religieux (euses) et aux autres acteurs de la pastorale à Luanda, le 4 juin 1992, le pape, après avoir souligné l'importance des travaux des pionniers de la mission, indique aux missionnaires présents les tâches les plus urgentes à accomplir pour une évangélisation de qualité dans cette ère de reconstruction du pays. Parmi ces tâches, l'évangélisation des cultures apparaît en premier lieu :

> Maintenant, pour évangéliser la culture, il faut commencer par évangéliser les gens qui l'ont produite ; en fait, l'expérience enseigne que l'évangélisation n'est pas vraiment possible, si l'Évangile *ne répond pas aux aspirations de la population* et si l'annonce du message ne tient pas compte des concepts et des valeurs culturelles qui lui sont propres et qui ne sont pas incompatibles avec l'Évangile.[2]

La réponse « aux aspirations de la population » fait allusion au lien entre l'évangélisation et la promotion humaine. Ainsi, évangéliser rime avec le respect de la langue et de la culture des destinataires, ainsi qu'avec le dialogue des cultures pour mieux distinguer les valeurs qui promeuvent et défendent la dignité humaine. Dans son discours, le pape rappelle un autre élément indispensable à l'évangélisation : le témoignage de vie de l'évangélisateur.

> À cet égard, je vous exhorte, chers frères et sœurs, à élever un courageux et rayonnant témoignage au Royaume de Dieu dans toute sa grandeur, dans ces terres bien-aimées de l'Afrique. Ce jour-là, car il ne serez plus vous à vivre, mais le Christ

---

[1] « O Papa devia-vos esta homenagem de louvor." (*Discurso do Santo Padre aos catequistas na Catedral de Benguela, 9 de Junho de 1992.*
Dans http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/june/documents/hf_jp-ii_spe_19920609_benguela-catechisti_po.html (Consulté le 21.01.13).

[2] "Ora para evangelizar uma cultura, temos de começar por evangelizar o povo, que a produziu; com efeito, a experiência ensina que essa evangelização não é possível verdadeiramente, se o Evangelho *não dá resposta aos anseios do povo* e se o anúncio da mensagem não assume os conceitos e valores culturais que lhe são próprios e que não estejam em contradição com o Evangelho." Discurso do Santo Padre aos sacerdotes, religiosos, religiosas e outros operadores da pastoral. Luanda, 4.06.1992. (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/june/documents/hf_jp-ii_spe_19920604_luanda-sacerdoti_po.html ( Consulté le 21.01.13).

en vous (cf. Ga 2, 20), on pourrait dire que Jésus-Christ est véritablement devenu angolais, et alors vous aurez son Évangile inculturé ici.[1]

L'insistance sur le dialogue évangélique des cultures et le témoignage de l'évangélisateur nous amènent à considérer que pour Jean-Paul II l'inculturation en Angola est une priorité. Dans cet objectif, le pape recommande vivement la formation des laïques dans la doctrine sociale de l'Église. Par cette formation, ils pourront acquérir les principes des valeurs chrétiennes pour transformer la société selon les valeurs de l'Évangile, et les principes avec lesquels ils témoigneront de la foi dans la vie quotidienne.

### 1.3. La paix et la justice

À Huambo, au centre du pays, une des régions très marquée par la guerre, le pape a célébré en public la première eucharistie en Angola. Son homélie s'est focalisée sur la thématique de la paix et de la justice. Il a abordé la question de la paix parce que le pays a été martyrisé et traumatisé par la longue guerre civile qui arrivait enfin à son terme grâce aux accords de paix signés par les responsables des belligérants. Mais il n'oublie pas la justice car là où elle fait défaut la guerre s'installe.

La guerre est le fruit de l'injustice. En Angola l'injustice a un visage marqué par la logique de la confrontation sans dialogue, par le mépris de la dignité humaine, par les discriminations politiques, ethniques et religieuses. Face à la guerre, le pape invite les Angolais à abandonner le conflit et à adopter la culture de la paix par la reconstruction humaine des consciences, par le dialogue et enfin par le respect de la dignité humaine.

Si l'aide de la communauté internationale et de l'Église est importante, c'est surtout aux Angolais de s'engager pour une paix authentique et durable.

> Mais surtout, l'Angola a besoin de s'aider lui-même. Chers Angolais : c'est avec le travail, l'honnêteté, la solidarité entre tous, sans regarder si le voisin est du Nord ou du Sud, avec l'amour de la patrie, avec la culture des vertus sociales que votre pays peut se développer et atteindre la place importante qui lui appartient au sein du concert des Nations.[2]

---

1 Neste sentido, vos exorto, amados irmãos e irmãs, a elevar um corajoso e irradiante testemunho do Reino de Deus em toda a sua grandeza, nestas amadas terras africanas. Nesse dia, porque já não sereis vós a viver, mas Cristo em vós (Cfr. Gl 2, 20), poder-se–á dizer que Jesus Cristo se tornou verdadeiramente angolano, e então tereis o Seu Evangelh**o** inculturado aqui. (Ibidem)

2 "Mas Angola precisa sobretudo de se ajudar a si própria. Queridos angolanos: é com o trabalho, com a honestidade, com a solidariedade entre todos, sem olhar se o vizinho é do Norte ou do Sul, com o amor à Pátria, com o cultivo das virtudes sociais, que o vosso País se poderá desenvolver e alcançar o lugar de relevo que lhe compete no concerto das Nações." Homilia do Santo Padre durante a concelebração eucarística aos fiéis da Arquidiocese do Huambo, 5 de Junho de 1992.

Pour le pape, le rôle de l'Église n'est pas de proposer un modèle de société, mais de proposer des principes évangéliques structurés dans la doctrine sociale de l'Église. Ces principes, accueillis par les Angolais, les aideront à bâtir une société de paix et de justice. L'Église propose dans sa doctrine une conception de la dignité humaine révélée par Dieu le Père en Jésus Christ, une conception nécessaire pour un vivre ensemble respectueux de la personne, de la famille et de la communauté humaine.

> Sur la base de la doctrine sociale de l'Église existe la conscience de la dignité et de la valeur de la personne humaine et des communautés naturelles, telle que la famille. Selon la vérité chrétienne, la personne humaine est sacrée pour plusieurs raisons : parce qu'elle a en soi l'empreinte de Dieu, qui l'a créée à son image et à sa ressemblance, car elle a une vocation divine à la communion avec Dieu, parce que Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est devenu semblable à nous en tout excepté le péché (Hébreux 4, 15). Tout au long de la Sainte Écriture, se retrouve la forte idée de la valeur et de la dignité de la personne. L'Église y puise sa sensibilité à la valeur sacrée de la personne humaine, ce qui lui permet d'être considérée comme "entendue dans l'humanisme» (Sollicitudo rei socialis, n 7).[1]

Quant à la justice, elle est fruit du respect de l'autre, dans ses droits et dignité, dans la juste distribution des richesses du pays. Mais la justice, pour le pape, reste imparfaite sans l'amour vécu par Jésus et par Lui transmis aux disciples comme marque d'identité (cf. Jn 34,35). À la fin de l'homélie, le pape encourage et bénit les acteurs de la paix et de la justice :

> Soyez bénis tous ceux qui contribuent à l'œuvre de justice et de paix dans votre Patrie. Soyez bénis tous ceux qui ouvrent leur cœur à Dieu, à être des agents de paix et d'amour, dans cette nation bien-aimée qui est l'Angola.[2]

### 1.4. Dénoncer l'exclusion

Dans ses discours, Jean-Paul II dénonce abondamment l'exclusion en faisant référence aux exclus et aux pratiques contraires à la dignité humaine. Pour faire face à l'exclusion, le pape propose de la dépasser et lui-même se montre solidaire avec les

---

(http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1992/documents/hf_jp-ii_hom_19920605_huambo-angola_po.html) Consulté le 21.01.13.

[1] "Na base da Doutrina Social da Igreja, está a consciência da dignidade e valor da pessoa humana e das comunidades naturais, como a família. Segundo a verdade cristã, a pessoa humana é sagrada por vários títulos: porque tem dentro de si o selo de Deus, que a criou à Sua imagem e semelhança; porque tem uma vocação divina de comunhão com Deus; porque Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, se fez em tudo igual a nós, excepto no pecado (Hb 4, 15). Ao longo da Sagrada Escritura, perpassa a ideia forte do valor e dignidade da pessoa. Daí a Igreja retira a sua sensibilidade perante o valor sagrado da pessoa humana, o que lhe permite ser tida como "entendida em humanismo" (Sollicitudo Rei Socialis, 7)." (Ibidem)

[2] "Sejam abençoados todos quantos estão contribuindo para a obra da justiça e da paz na vossa Pátria. Sejam abençoados todos quantos abrem o seu coração a Deus, para serem agentes da paz e do amor, nesta querida Nação que é Angola." (Ibidem)

exclus par la prière et par l'estime.

À Luanda, lors de la rencontre avec les membres de la pastorale, le pape honore la mémoire des chrétiens morts durant la guerre civile à cause de la foi. Parmi ces martyrs il y a des prêtres, des religieux et des laïques. Les victimes de la confrontation idéologique sont rappelées à Huambo, dans l'homélie de la célébration eucharistique. Le calvaire des familles dispersées par la guerre est rappelé à Lubango. Dans cette ville et à Luanda, le pape déplore les victimes de l'avortement, une pratique qui est contraire à la valeur de la vie chère à la culture traditionnelle. Les victimes du commerce lointain de l'esclavage sont également déplorées à MBanza Congo. Ayant rencontré les jeunes dans la capitale, le pape dénonce leur souffrance traduite par les traumatismes de la guerre et par l'incertitude de l'avenir qui les plonge dans l'immobilisme et l'indifférence.

Quant aux pratiques génératrices de l'exclusion, le pape dénonce à Huambo l'importation des mauvaises habitudes qui ne sont pas conformes à l'identité traditionnelle angolaise, ainsi que les discriminations idéologiques et ethniques. Aux jeunes à Luanda, la tendance à l'indifférence, l'absence des valeurs et l'invasion de pratiques culturelles néfastes sont pointées du doigt.

A Cabinda, Jean-Paul II n'oublie pas de porter un regard critique sur la culture traditionnelle, laquelle soumet les personnes à la peur des mauvais esprits. Lors de la visite *ad limina* des évêques de l'Angola et de São Tomé et Principe, le 22 octobre 2004, la sorcellerie et la polygamie ont été présentées comme faisant partie des maux qui perturbent la vie des Angolais[1].

Le combat contre l'exclusion est difficile mais possible. Le pape suggère la destruction des murs et des obstacles pour donner une place et une voix à ceux qui n'en ont pas. Pour les jeunes il est urgent d'investir sur l'éducation à la liberté et au discernement, sur la recherche de ce qui est bon et sur le refus de la facilité. Aux évêques, le pape demande qu'ils contribuent à l'approfondissement de la foi des chrétiens.

> « Dans ce but, une initiation chrétienne adéquate est nécessaire, qui conduise les baptisés, d'une part, à surmonter des conceptions ancestrales telles que la sorcellerie

[1] Cfr. Discours du pape Jean-Paul II aux évêques de la conférence épiscopale d'Angola, São Tomé et Principe en visite ad limina, dans : http://storico.radiovaticana.org/fr1/storico/200910/327999_discours_du_pape_jean_paul_ii_aux_eveques_de_la_conference_episcopale_d_angola_sao_tome_et_principe_en_visite_ad_limina_apostolorum.html. (Consulté le 04.08.2012).

ou le concubinage et, de l'autre, à se rebeller contre la mentalité sécularisée ou même agnostique qui règne. »[1]

La défense de la dignité humaine est un combat fondamental pour le pape. Arrivant à l'aéroport de la capitale angolaise il a promis de prier pour les souffrants : «Vous tous je vous porterai dans ma prière, en particulier ceux souffrant du deuil, ceux qui ont perdu leurs parents, ceux qui souffrent de la faim et de l'incertitude du lendemain. »[2] De même dans son dernier discours à l'aéroport, il revient sur les exclus en ces termes :

> En privilégiant quelqu'un, ils seraient ceux qui souffrent, en concret, les familles qui ont des problèmes et ceux qui n'ont aucune famille : le pape n'oubliera pas facilement les nombreuses souffrances des Angolais ! À chacun d'entre eux va, en ce moment du départ, une pensée chaleureuse et une bénédiction particulière.[3]

## 2. Benoît XVI

Après la visite de Jean-Paul II en juin 1992, l'Angola se retrouve à nouveau plongée dans la guerre déclenchée après les résultats contestés des élections de septembre 1992, guerre qui prit fin en 2002. Les années de paix qui suivent permettent de relancer la reconstruction du pays et la croissance économique, favorisée par la montée du prix du pétrole dont l'Angola est l'un des plus grands producteurs en Afrique. La vie politique a aussi enregistré quelques améliorations : du 5 au 6 septembre 2008 ont eu lieu les élections législatives et les élections présidentielles sont reportées l'année suivante. La paix s'installe avec le silence des armes, mais la croissance économique a peu d'incidences sur la vie quotidienne de la population.

C'est dans ce contexte politique de l'affirmation de la démocratie et le contraste économique entre la croissance et la pauvreté de la population que le pape arrive en

---

[1] Discours du pape Jean-Paul II aux évêques de la conférence épiscopale d'Angola, São Tomé et Principe en visite ad limina, dans : http://storico.radiovaticana.org/fr1/storico/200910/327999_discours_du_pape_jean_paul_ii_aux_eveques_de_la_conference_episcopale_d_angola_sao_tome_et_principe_en_visite_ad_limina_apostolorum.html. Consulté le 04.08.2012.

[2] "a todos vos terei presente na minha oração, especialmente aqueles que sofrem o luto, a orfandade, a fome e a incerteza do amanhã." (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/june/documents/hf_jp-ii_spe_19920604_arrivo-angola_po.html) Consulté le 21.01.13.

[3] "A privilegiar alguém, seriam aqueles que sofrem, as famílias com problemas e ainda quantos nem uma família têm: o Papa não esquecerá facilmente o sofrimento de tantos angolanos! Para todos eles vai, nesta hora da partida, um pensamento solidário e uma bênção particular." (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/june/documents/hf_jp-ii_spe_19920610_congedo-angola_po.html) Consulté le 21.01.13.

Angola. Cette visite fortifie le rôle de l'Église qui n'a de cesse d'interpeller les autorités politiques et de soutenir la société civile pour que la question humaine soit une priorité dans le projet de reconstruction du pays.

Les discours du pape[1] développent, d'après notre analyse, trois thématiques : la précarité de la majorité de la population, les principes pour la reconstruction nationale, l'attention aux femmes et aux jeunes. En ce qui concerne l'exclusion, le pape fustige l'exploitation sexuelle de jeunes, l'avortement, les accusations de sorcellerie contre les personnes âgées et les enfants. Dans la même perspective, les pratiques telles que la corruption, le tribalisme et l'égoïsme sont dénoncées comme étant irrespectueuses de la dignité humaine.

2.1. La précarité de la population

À son arrivée à Luanda, le pape prononce son premier discours à l'aéroport international 4 de Fevereiro. Il débute par ses salutations aux autorités civiles, religieuses et à la population de l'Angola. Ensuite vient le souvenir de la visite, en 1992, de Jean-Paul II, passionné par la mission. Cet infatigable voyageur du Christ, en s'adressant à tous, a montré le chemin vers Dieu, « invitant tous les hommes de bonne volonté à écouter la voix de leur conscience formée dans la droiture, et à construire une société de justice, de paix et de solidarité, dans la charité et le pardon réciproque.[2] »

Poursuivant son discours, le pape évoque sa propre expérience, lui qui, originaire d'un pays qui a connu la guerre provoquée par des idéologies inhumaines et par la division entre frères, se sent proche des populations visitées. Mais la terrible expérience de la guerre a suscité dans les cœurs des allemands une envie de rétablir la paix et la fraternité. Ayant vécu une guerre longue et meurtrière, les Angolais peuvent aussi, par le dialogue et le respect de l'autre, construire un avenir de paix et de bonheur. Cet avenir de bonheur tarde à venir, car les immenses richesses matérielles du pays contrastent avec la misère qui frappe la majorité de la population. Pour exprimer la souffrance de la multitude des pauvres, le pape leur prête sa voix :

> À l'intérieur de vos frontières, se trouvent malheureusement encore tant des pauvres qui demandent le respect de leurs droits. Il n'est pas possible d'oublier la multitude

[1] Notre analyse se fonde sur 9 discours, dont 8 prononcés en Angola, précisément à Luanda, du 20 au 23 mars et un discours prononcé à Rome lors de la visite *ad limina* des évêques de la CEAST.
[2] Benoît XVI, voyage au Cameroun et en Angola, textes officiels des discours. Edition Salvator, Paris, 2009, p. 72.

> des Angolais qui vivent au-dessous du seuil de la pauvreté. Ne décevez pas leurs attentes ![1]

Le combat contre la pauvreté est un défi qui exige le concours du Gouvernement et de la société civile. Ces acteurs du combat contre la pauvreté auront beaucoup à gagner s'ils s'inspirent des valeurs de l'Évangile présentées par l'Église dans sa doctrine sociale.

### 2.2. Des principes pour la reconstruction nationale

Lors de sa rencontre, au palais présidentiel de Luanda, avec les autorités politiques et civiles ainsi que le corps diplomatique le 20 mars 2009, Benoît XVI prononce son discours centré sur la reconstruction et le développement de l'Angola. Les autorités politiques présentes ont la lourde responsabilité de relever le pays :

> Chers amis, vous êtes les artisans et les témoins d'un Angola qui se relève. Après vingt-sept années de guerre civile qui ont dévasté ce pays, la paix a commencé à prendre racine, portant avec elle les fruits de la stabilité et de la liberté. Les efforts tangibles du Gouvernement pour mettre en place les infrastructures et rénover les institutions indispensables au développement et au bien-être de la société ont fait refleurir l'espérance parmi les citoyens.

Ce travail mené pour relever le pays est indispensable, mais pour qu'il soit efficace et soit viable, il doit se baser sur des principes éthiques tels que la priorité du bien commun, l'espérance active, la conversion du cœur pour éradiquer la corruption, la coordination au niveau national et international et l'attention aux familles menacées par la pauvreté et par les dangereuses politiques de *la santé reproductive*[2]. Benoît XVI présente ces principes comme étant nécessaires pour la reconstruction et le développement de l'Angola en particulier et de l'Afrique en général. Le pape n'oublie pas et bénit les citoyens dévoués qui dans le silence se donnent sans mesure pour le bien commun :

---

[1] Idem, 73.

[2] *Santé reproductive* est une expression qui se réfère à la responsabilité du système reproductif humain, avec tous ses enjeux éthiques, religieux, économiques et anthropologiques. « La santé reproductive, qui s'inscrit dans le cadre de la santé telle qu'elle est définie par l'OMS, s'intéresse aux mécanismes de la procréation et au fonctionnement de l'appareil reproducteur à tous les stades de la vie.
Elle implique la possibilité d'avoir une sexualité responsable, satisfaisante et sûre ainsi que la liberté pour les personnes de choisir d'avoir des enfants si elles le souhaitent et quand elles le désirent.
Cette conception de la santé génésique suppose que les femmes et les hommes puissent choisir des méthodes de régulation de la fécondité sûres, efficaces, abordables et acceptables, que les couples puissent avoir accès à des services de santé appropriés permettant aux femmes d'être suivies pendant leur grossesse et offrant ainsi aux couples la chance d'avoir un enfant en bonne santé. » (http://www.who.int/topics/reproductive_health/fr/ . Consulté le 3 juillet 2013).

> Dans diverses régions du pays, les exemples ne manquent pas d'enseignants, de travailleurs sociaux et de fonctionnaires qui avec des faibles revenus, servent avec intégrité et dévouement la communauté humaine à laquelle ils appartiennent. De même, le nombre de personnes engagées dans des activités de volontariat au service des plus nécessiteux augmente. Que Dieu bénisse et qu'il multiplie toutes ses bonnes volontés et leurs initiatives au service du bien ![1]

Ces personnes portent l'espérance de l'Angola, de l'Afrique et du monde. Il est souhaitable que ce dynamisme de l'espérance grandisse dans tous les hommes et les femmes de ce monde car «tout comportement humain droit est espérance en action. Nos actions ne sont jamais indifférentes devant Dieu ; et elles ne le sont pas non plus pour le développement de l'histoire. »[2]

Le pape garantit que l'Église s'engage aussi, à sa manière, à aider en Afrique les pays en reconstruction et en développement. Elle le fait à sa manière car elle est en priorité présente « - par la volonté de son divin Fondateur - aux côtés des plus pauvres de ce continent. »[3] Cette présence se concrétise par de nombreuses activités éducatives, sanitaires et sociales que les membres de l'Église mènent dans les lieux d'insertion. L'action de l'Église est soutenue par son Fondateur, Jésus Christ qui appelle toute l'humanité à la conversion du cœur et à l'ouverture à l'autre. Ce chemin de conversion est aussi, pour le pape, une richesse à transmettre aux responsables politiques et il les invite à l'emprunter :

> Le chemin spirituel du chrétien est celui de la conversion quotidienne. L'Église invite tous les responsables de l'humanité à l'emprunter, afin que cette dernière puisse suivre les chemins de la vérité, de l'intégrité, du respect et de la solidarité.[4]

2.3. L'attention portée aux jeunes et aux femmes

L'Angola en reconstruction a besoin de bien gérer ses ressources naturelles afin de combattre la pauvreté et construire les structures indispensables au pays, telles que les routes, les administrations de l'État, les écoles, les hôpitaux. Certes les richesses matérielles sont importantes mais elles ne servent à rien si la plus grande richesse d'un pays n'est pas mise en valeur. Cette richesse – les personnes – mérite une attention spéciale pour un véritable développement du pays.

Benoît XVI dans ses discours n'a pas oublié cette richesse première d'un pays.

---

[1]Benoît XVI, voyage au Cameroun et en Angola, textes officiels des discours. Edition Salvator, Paris, 2009, p. 76.
[2] Ibidem.
[3] Idem, p. 79.
[4] Ibidem.

Dans le premier d'entre eux, il se préoccupe des victimes des inondations du Cunene, une province du sud de l'Angola. Ses discours aux jeunes et aux femmes révèlent l'attention spéciale qu'il leur porte.

Le 21 mars, le pape rencontre les jeunes au Stade dos Coqueiros. S'adressant à eux, il leur parle de l'espérance, des souffrances et du courage dans la prise de décisions. L'espérance est au cœur de la jeunesse.

> Rencontrer des jeunes est, pour tous, bienfaisant ! Ils ont sans doute beaucoup de problèmes, mais ils portent en eux tant d'espérance, tant d'enthousiasme, tant d'envie de recommencer. Chers jeunes, vous détenez en vous la dynamique de l'avenir.[1]

Au nom de cet avenir caché en Dieu, les souffrances qui éclipsent la joie des jeunes n'ont pas le dernier mot. Le pape connaît le calvaire de beaucoup de jeunes Angolais :

> En même temps, je vois présents ici – mais il y a en des milliers d'autres – de jeunes Angolais qui sont mutilés à cause de la guerre et des mines, je pense aux torrents de larmes que tant de vous ont versés à cause de la perte de membres de vos familles, et il n'est pas difficile d'imaginer les sombres nuages qui couvrent encore le ciel de vos rêves les plus beaux…[2]

Ces souffrances peuvent décourager les jeunes et les entraîner dans la recherche des plaisirs faciles et dans la paralysie qui empêche de prendre des décisions définitives. En ces circonstances il est impératif d'insuffler le vent du courage dans les cœurs des jeunes :

> Je vous le dis : Courage ! Osez prendre des décisions définitives parce que ce sont les seules qui ne détruisent pas la liberté, mais qui lui donnent la juste orientation, en permettant d'avancer et de faire quelque chose de grand dans la vie. La vie n'a de valeur que si vous avez le courage de l'aventure et la certitude confiante que le Seigneur ne vous laissera jamais seuls.[3]

Si le pape fait découvrir aux jeunes l'espérance et le courage pour dépasser les obstacles et marcher vers un avenir meilleur, aux femmes, il est question de les confirmer dans la digne tâche de protéger la source de la vie, de découvrir la dignité et de ne pas abandonner leur rôle fondamental au sein de la famille. C'est à l'occasion de la rencontre avec les mouvements catholiques pour la promotion de la femme, dans la paroisse de Santo Antonio de Luanda que Benoît XVI s'adresse aux femmes. Il les salue avec affection et les invite à protéger la vie :

---

[1] Idem, p. 94.
[2] Idem, p. 96.
[3] Idem, p. 99.

> En raison du motif qui nous réunit ici, j'adresse une salutation pleine d'affection et d'espérance aux femmes auxquelles Dieu a confié les sources de la vie : vivez et misez tout sur la vie, parce que le Dieu vivant a misé sur vous ![1]

Mais le pape reconnaît que la femme n'est pas importante de par ce qu'elle fait, mais parce qu'elle « est un autre « moi » dans l'humanité commune. Il faut reconnaître, affirmer et défendre l'égale dignité de l'homme et de la femme : tous les deux sont des personnes, à la différence de tout être vivant dans le monde autour d'eux. »[2]

Pour le pape, la reconnaissance et la défense de la dignité des femmes passe aussi par leur présence dans la vie publique. Si cette présence doit être affirmée et défendue, même en ayant recours aux instruments juridiques, il est indispensable de ne pas mépriser ou décourager le rôle de la femme « à l'intérieur de la famille : leur contribution au bien et au progrès de la société a là une valeur réellement inestimable, même si elle est peu considérée » (*Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1995, n. 9).* »[3]

2.4. L'opposition aux attitudes génératrices de l'exclusion

Les discours de Benoît XVI que nous analysons touchent aussi la problématique de l'exclusion. D'une part il fait référence aux exclus, tels que les pauvres qui réclament leurs droits dans un pays béni en ressources naturelles, les femmes et les jeunes filles victimes de l'exploitation sexuelle, les personnes âgées et les enfants accusés de sorcellerie. D'autre part il dénonce les attitudes génératrices de l'exclusion, à savoir, la corruption, l'avortement et l'exploitation sexuelle, l'importation de modèles de comportements nocifs, les accusations de sorcellerie résultant de la peur des esprits, le tribalisme et les rivalités ethniques, le concubinage et les pratiques de la religion traditionnelle. Compte tenu des analyses antérieures sur les figures de l'exclusion qui incluent les victimes citées par le pape, notre regard se portera en conséquence sur les attitudes entraînant l'exclusion.

Lors de sa rencontre avec les autorités politiques à Luanda, la corruption a été stigmatisée comme étant un de fléau à éradiquer :

> Chers amis, avec un cœur intègre, magnanime et plein de compassion, vous pouvez transformer ce continent, libérant votre peuple du fléau de l'avidité, de la violence et du désordre en le conduisant sur le chemin indiqué par les principes indispensables à

[1] Idem, p. 114.
[2] Idem, p. 115.
[3] Idem, p. 117.

> toute démocratie civile moderne : le respect et la promotion des droits de l'homme, un gouvernement transparent, une magistrature indépendante, des moyens de communication sociale libres, une administration politique honnête, un réseau d'écoles et d'hôpitaux fonctionnant de façon adéquate, et la ferme détermination, basée sur la conversion des cœurs, d'éradiquer une fois pour toutes la corruption.[1]

Dans ce même discours, il regrette les pressions qui pèsent sur les familles. Parmi ces pressions, le pape cite l'exploitation sexuelle des jeunes filles qui plonge celles-ci dans des traumatismes et dans l'humiliation. Liée à l'exploitation sexuelle, il y a également la pratique de l'avortement qui est légitimée au nom de la santé reproductive.

À la chapelle de la nonciature apostolique de Luanda, le pape a prononcé, le 20 mars 2009, un discours aux évêques de la CEAST. Parmi les sujets abordés il y a eu celui de l'importation de cultures néfastes véhiculées par les moyens de communication moderne. Ces cultures que le pape ne nomme pas concrètement, infiltrent dans les consciences le « relativisme diffus pour qui rien n'est définitif et qui tend au contraire à ériger le moi personnel et ses caprices comme la mesure de toutes choses »[2]. Face à ce défi, le pape invite les évêques à faire de sorte que « la voix des catholiques soit toujours présente dans le débat culturel au sein de la nation [3]», ayant recours aux « outils de communication lui permettant d'offrir à tous une interprétation chrétienne des événements, des problèmes et des réalités humaines. »[4] Face aux modes culturelles le pape propose un profil pour tous les chrétiens : « Le chrétien dont la foi est adulte et mûre n'est pas celui qui suit la mode et les dernières nouveautés, mais celui qui vit profondément enraciné dans l'amitié du Christ. »[5]

Collabore aussi à l'exclusion la peur des esprits résultant d'une vision ancestrale du monde. Dans son homélie à l'église de São Paulo de Luanda, avec les évêques, les prêtres, les religieuses et les religieux, les mouvements ecclésiastiques et les catéchistes, le pape critique la peur des esprits : « Ils sont nombreux à vivre dans la peurs des esprits, des pouvoirs néfastes dont ils se croient menacés ; désorientés, ils en arrivent à condamner les enfants des rues et aussi les anciens, parce que – disent-ils – ce sont des sorciers. »[6] Face à cette peur qui transforme en victimes innocentes des enfants et des personnes âgées, le pape affirme qu'il ne faut pas laisser les accusateurs vivre selon leur

[1] Idem, p. 77.
[2] Idem, p. 82.
[3] Idem, p. 83.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Idem, p. 91.

culture et leur vision du monde, d'où l'invitation faite aux chrétiens de manifester leur conviction, leur foi en Jésus-Christ qui a vaincu la mort. Par conséquent,

> Si nous sommes convaincus et avons fait l'expérience que, sans le Christ, la vie est inachevée, qu'une réalité – la réalité fondamentale – lui fait défaut, nous devons être également convaincus du fait que nous ne faisons d'injustice à personne si nous lui présentons le Christ et lui donnons la possibilité de trouver de cette façon, non seulement sa véritable authenticité, mais aussi la joie d'avoir trouvé la vie. Bien plus, avons-nous le devoir de le faire ; c'est un devoir d'offrir à tous cette possibilité dont dépend leur éternité.[1]

Le dimanche 22 mars 2009, Benoît XVI a célébré l'eucharistie avec les évêques de l'I.M.B.I.S.A. à l'esplanade de Cimangola à Luanda. Une multitude d'Angolais venus de plusieurs endroits du pays y ont assisté. À un moment de son homélie, le pape se réfère au tribalisme, aux rivalités ethniques et à l'égoïsme. Ces « sombres nuages du mal ont aussi assombri l'Afrique, y compris cette nation bien-aimée, l'Angola. »[2] A notre avis, les rivalités ethniques sont alimentées par un égoïsme toxique que le pape dénonce :

> Et que dire de l'égoïsme insidieux qui fait se replier les individus sur eux-mêmes, divise les familles et, supplantant les grands idéaux de générosité et de dévouement, conduit inévitablement à l'hédonisme, à la fuite vers de faux paradis à travers l'usage de la drogue, à l'irresponsabilité sexuelle, à l'affaiblissement du lien matrimonial, à la destruction des familles et à l'élimination de vies humaines innocentes par l'avortement.[3]

En plus de dénoncer ces mauvaises habitudes, le pape propose des voies pour les dépasser. S'agissant des rivalités ethniques et de l'égoïsme, maux très anciens de l'humanité, la saine voie à suivre pour les chrétiens est celle de la fidélité au don du baptême :

> Soyez fidèles à ce don, certains que l'Évangile peut affermir, purifier et ennoblir les profondes valeurs humaines présentes dans votre culture d'origine et dans vos traditions : l'unité de la famille, le profond sens religieux, la célébration joyeuse du don de la vie, la considération pour la sagesse des anciens et pour les aspirations de la jeunesse.[4]

Au peuple qui a vécu les douloureuses expériences de la fureur destructrice du tribalisme, des rivalités ethniques et de l'égoïsme, le pape se veut encourageant :

Cela nécessite temps, effort et persévérance. Ce travail doit commencer dans nos

[1] Idem, p. 92.
[2] Idem, p. 105.
[3] Idem, p. 106.
[4] Idem, p. 104.

cœurs, dans les petits sacrifices quotidiens requis pour être fidèle à la loi de Dieu, dans les petits gestes par lesquels nous manifestons que nous aimons notre prochain – notre prochain quelle que soit sa race, son ethnie ou sa langue – dans la disponibilité à collaborer avec lui pour construire ensemble sur des bases durables.[1]

Enfin, Benoît XVI prononce dans la salle du Consistoire, le 29 octobre 2011, un discours riche sur la question de l'exclusion culturelle en Angola à l'occasion de la visite *ad limina* des évêques de l'Angola et de S. Tomé et Principe. Dans ce discours, il pointe trois écueils qui sont enracinés dans la culture traditionnelle et qui pèsent sur de nombreux chrétiens angolais. Il est question du concubinage comme obstacle au mariage chrétien, de la religion traditionnelle qui est contraire au respect de la vie et les vestiges du tribalisme ethnique.

Le concubinage, l'union d'un homme et d'une femme sans passer par le sacrement du mariage, défie le sens de ce sacrement. Les évêques en Angola travaillent pour faire comprendre la valeur du mariage chrétien et le pape soutient cette mission :

> Le nombre réduit de mariages catholiques dans vos communautés indique un obstacle qui pèse sur la famille, dont nous connaissons la valeur irremplaçable pour la stabilité de l'édifice social. Consciente de ce problème, votre Conférence épiscopale a choisi le mariage et la famille comme priorités pastorales du triennat en cours. Que Dieu comble de fruits les initiatives pour le bien de cette cause ! Aidez les couples mariés à acquérir la maturité humaine et spirituelle nécessaire pour assumer de façon responsable leur mission d'époux et de parents chrétiens, en leur rappelant que l'amour sponsal doit être unique et indissoluble, comme l'alliance entre le Christ et son Église. Ce trésor précieux doit être sauvegardé à tout prix.[2]

La religion traditionnelle est passée au crible pour y détecter les pratiques non conformes à la dignité humaine. Le pape demande l'engagement de l'épiscopat angolais pour la défense des victimes et pour aller plus loin dans l'étude de ces pratiques. Il souhaite que cette tâche soit réalisée en collaboration avec le gouvernement et la société civile afin de mieux éradiquer les éléments nocifs de la religion traditionnelle.

En faisant état du tribalisme ethnique, le pape édulcore la gravité du problème en employant le terme de *vestiges du tribalisme ethnique.* Cependant, force est de constater qu'il s'agit d'un problème existant même au sein de l'Église car il y a le constat de refus

---

[1] Idem, p. 107.

[2] DISCOURS DU PAPE BENOÎT XVI AUX ÉVÊQUES DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ANGOLA ET DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE (C.E.A.S.T.), EN VISITE «AD LIMINA APOSTOLORUM». (http://www.radiovaticana.org/FR1/articolo.asp?c=545861 ) Consulté le 04/08/2012.

des responsables de l'Église originaires d'autres ethnies. Au sein de l'Église ces pratiques sont à éradiquer, et en la matière, Benoît XVI est intransigeant :

> Enfin, je voudrais parler des vestiges du tribalisme ethnique, perceptibles dans les attitudes des communautés qui tendent à se refermer sur elles-mêmes, en n'acceptant pas les personnes originaires d'autres parties de la nation. J'exprime mon appréciation pour ceux d'entre vous qui ont accepté une mission pastorale en dehors des frontières de leur groupe régional et linguistique, et je remercie les prêtres et les personnes qui vous ont accueillis et aidés. Dans l'Église, comme nouvelle famille de tous ceux qui croient dans le Christ (cf. Mc 3, 31-35), il n'y a de place pour aucun type de division. « Faire de l'Église la maison et l'école de la communion : tel est le grand défi qui se présente à nous dans le millénaire qui commence, si nous voulons être fidèles au dessein de Dieu et répondre aussi aux attentes profondes du monde» (Jean-Paul II, *Lettre Novo millennio ineunte*, n. 43). Autour de l'autel se réunissent les hommes et les femmes de tribus, de langues et de nations diverses qui, partageant le même corps et le même sang de Jésus Eucharistie, deviennent frères et sœurs appartenant réellement à la même famille (cf. Rm 8, 29). Ce lien de fraternité est plus fort que celui de nos familles terrestres et que celui de vos tribus.[1]

À la fin de ces considérations relatives aux contradictions entre la foi chrétienne et la culture, le pape invite à mettre à l'honneur la raison et la foi :

> Je voudrais conclure ces considérations par des paroles que j'ai prononcées à mon arrivée à Luanda, au cours de la visite que j'ai mentionnée : « Dieu a accordé aux hommes le pouvoir de s'élever avec les ailes de la raison et de la foi, au-dessus de leurs inclinations naturelles. Si vous vous laissez emporter sur ces ailes, il ne vous sera pas difficile alors de reconnaître dans l'autre un frère, né avec les mêmes droits humains fondamentaux ». Oui, bien-aimés pasteurs d'Angola et de São Tomé et Príncipe, formez un peuple de frères, que j'embrasse et que je salue d'ici.[2]

Dans ce deuxième chapitre, nous avons procédé à l'analyse des discours de l'Église en Angola pour comprendre comment est abordée la question de l'exclusion culturelle et la réponse proposée du salut en Jésus-Christ.

Le parcours historique de l'évangélisation de l'Afrique au sud du Sahara donne un cadre social et ecclésial de ces discours. En réalité, ces discours ont été produits dans le cadre social des bouleversements postcoloniaux très marqués par la guerre civile et par l'idéologie athée du marxisme-léninisme. Quant au cadre ecclésial, l'Église a fait face au processus de son africanisation du fait de la fin de la colonisation. Cela a eu pour conséquence que les Africains ont pris en charge leur Église et fait en sorte que celle-ci ne soit pas confondue avec une Église coloniale.

---

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.

Les discours de l'Église en Angola traduisent l'engagement politique, théologique et culturel des responsables de l'Église. L'engagement politique visait à s'opposer à la guerre fratricide et au communisme athée en utilisant les outils de l'argumentation et de la dévotion. En effet, les hommes d'Église se sont attachés à montrer tout le mal qu'il y a à se faire la guerre entre frères du même pays. Quant à l'athéisme la stratégie visait démontrer la contradiction entre cette option et l'âme religieuse des Angolais. En outre, l'athéisme dans sa version militante entrait en contradiction avec la liberté religieuse garantie par la loi constitutionnelle angolaise[1]. En clair, le combat politique consistait dans le refus du système du parti unique et de son corollaire, la dictature. Pour cela il fallait insister sur la démocratie pour sortir du monopartisme et adopter le pluripartisme, lequel est plus en adéquation avec les Droits de l'Homme et le respect des libertés politiques.

L'engagement théologique s'est traduit par l'approfondissement de la foi chrétienne, à partir des sacrements de l'initiation chrétienne. Une place importante a été accordée aux sacrements de la réconciliation pour rappeler aux Angolais la force du pardon reçu et donné au cours du processus de pacification du pays, ainsi qu'au mariage, institution chère à l'Église et qui fonde la société. Par la dévotion à Marie, proclamée, en 1985, Patronne de l'Angola, et aux saints, les évêques ont donné aux chrétiens un moyen de nourrir la foi pour résister à la tentation de la construction d'une société sans Dieu.

A propos de la question de l'exclusion, nous avons vérifié sa présence dans tous les discours. En général, l'exclusion découle des conséquences désastreuses de la guerre (morts, blessés, réfugiés, déplacés). L'exclusion se réfère aussi aux tensions tribales et ethniques, à l'intention de faire disparaître l'Église, de détruire la famille, de discriminer les malades du SIDA et à la chasse à ceux qui sont qualifiés de sorciers. L'exclusion se traduit dans ses figures ou ses représentations concrètes : les étrangers, les ethnies, l'Église, les jeunes, les femmes, les victimes de la sorcellerie. L'exclusion est pourtant le paradigme de la personne dépouillée structurellement et matériellement de sa dignité.

Cependant, notre recherche porte en priorité sur la question de l'exclusion culturelle bantu entendue comme conduisant à la non reconnaissance de l'humanité de l'autre. À cet effet, les discours de l'Église en Angola donnent des éclairages. C'est ainsi qu'on constate que l'exclusion culturelle est une des causes de la guerre fratricide

[1] Cf. Lei Constitutional de Angola, artigo 41.

car les factions en guerre en Angola ont été formées sur des bases ethniques. En dehors du contexte de la guerre, l'exclusion culturelle bantu se révèle dans d'autres domaines. C'est le cas des accusations de sorcellerie portées contre les enfants et les personnes âgées, ou encore celui de la veuve qui est privée de tout bien à la mort de l'époux, ou bien du tribalisme ethnique au sein de l'Église, lequel a été dénoncé par Benoît XVI lors de la visite *ad limina* des évêques de la CEAST en octobre 2011.

Les discours de l'Église présentent le salut en Jésus-Christ comme un don à accueillir, à approfondir et à mettre en pratique. Ce don transforme radicalement tout homme, au point de se transformer aussi en don de l'accueil de l'autre et à modifier la société à l'aune des principes évangéliques. Certes, le salut en Jésus-Christ est un surplus pour les chrétiens et pour la société. Cependant les discours de l'Église mettent en lumière le manque de courage des chrétiens qui vivent encore prisonniers de l'égoïsme, de la peur des esprits malins et de la logique tribale, d'où l'appel à la conversion et à l'étude de la doctrine sociale de l'Église.

Un autre constat implicite réside dans la faiblesse de l'étude de la culture traditionnelle. En effet, elle fait parler d'elle dans les cas négatifs de sorcellerie, de tribalisme, de dépossession des veuves, ou de mauvaises actions des chrétiens. Pour mieux la comprendre, son étude se révèle pertinente. Relativement au problème de la communication, il y a des améliorations à apporter. Ainsi, les discours sont publiés en portugais, la langue nationale. Or, il y a un grand nombre de chrétiens analphabètes ou qui ne maîtrisent pas le portugais. Il est donc nécessaire d'améliorer la communication entre l'Église et ses fidèles.

## Bilan de la première partie

Avec l'étude du contexte de la culture bantu et des discours de l'Église, nous terminons la première partie. Ce parcours du contexte culturel et de l'évangélisation nous a démontré la complexité de la question de l'exclusion car elle concerne toute la société, y compris les chrétiens. En réalité la question de l'exclusion nous conduit à des problématiques sociales, éthiques et ecclésiales. C'est en effet une question sociale car l'exclusion empêche la construction d'une société où chacun puisse avoir sa place. En lien avec cette réalité, il y a la dimension éthique où la dignité de tous et de toute personne devrait être respectée afin qu'aucune personne ne soit soumise à des intérêts égoïstes. Enfin, il faut remarquer que la question théologique et ecclésiale résulte du

fait que la foi chrétienne est tiraillée par des tensions internes à propos de cette question de l'exclusion. Ajoutons le fait que les chrétiens, face à la problématique de l'appartenance ethnique, à la peur des esprits et des opposants politiques, se montrent hésitants et prennent peu en compte les principes évangéliques.

Pour éclairer ces questions et esquisser une proposition de l'inclusion comme paradigme sotériologique actuel devant la question de l'exclusion, nous passons à la deuxième partie consacrée à la décontextualisation. Il sera question de chercher dans les sources scripturaires, dans la tradition de l'Église et dans la réflexion théologique des pistes sur la question de notre étude.

# DEUXIÈME PARTIE : L'EXCLUSION DANS LES SOURCES SCRIPTURAIRES ET DANS LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Nous venons d'analyser le contexte de l'exclusion et du salut en Angola, particulièrement dans la culture bantu, avec tous les paradoxes de la modernité. Cette deuxième partie est consacrée à la décontextualisation. Il s'agit en gros d'analyser la question de l'exclusion hors du contexte de la première partie. Concrètement, dans le premier chapitre, nous tracerons un parcours biblique, en nous attachant notamment dans le Nouveau Testament à comprendre l'attitude juive, notamment pharisienne et celle de Jésus et de ses disciples face à la question de l'exclusion dans la culture de leur temps. Les deux attitudes représentent deux logiques opposées de la dialectique de l'exclusion et de l'inclusion pour exprimer le salut.

Dans le deuxième chapitre, avec Bernard Sesboüé, nous aborderons le principe d'*extra ecclesiam nulla salus* qui nous fournit une trame historique de la question du salut selon la dialectique de l'exclusion et de l'inclusion dans l'Église. Après l'analyse de l'axiome d'Origène et Cyprien de Carthage un deuxième principe sera étudié. Ce principe est celui d'*espérer pour tous* cher à Hans Urs von Balthasar qui nous conduit à la compréhension et aux implications théologiques du salut plus inclusif.

# CHAPITRE I : LOGIQUE CULTURELLE JUIVE[1] ET PHARISIENNE ET LA NOUVEAUTÉ DE JÉSUS

Dans les traditions juives et particulièrement pharisienne, d'une part et dans la nouveauté du message évangélique et de la pratique du Jésus des évangiles peuvent être mis en évidence des phénomènes d'exclusion. La question historique et théologique du pharisaïsme du temps de Jésus est complexe[2]. La question pharisienne ne sera abordée ici que sous l'angle typologique tel que les Synoptiques et Jean la mettent en œuvre. La nouveauté de Jésus et de ses disciples telle que la tradition néotestamentaire la présente met en relief la miséricorde de Dieu dans la logique du Royaume qui, au scandale de certains gardiens de la tradition, inclut ceux qui selon une lecture rigoriste de la Torah doivent être à juste titre exclus. Dans les quatre évangiles, il y a, d'une part l'opposition plus active des pharisiens à Jésus, en comparaison aux autres factions juives et, d'autre part, l'action également active de Jésus par rapport à ses disciples. L'objectif est donc de constater que l'opposition se réalise essentiellement entre Jésus et les pharisiens. Autrement dit, nous entendons ici pharisiens au sens de « pharisiens des écrits néotestamentaires ».

Pour ce faire, les sources utilisées seront en priorité les Écritures. Il s'agit d'ausculter la Parole de Dieu comme source primaire de la Révélation. Le choix de ces deux situations qui permettent d'analyser l'apport du salut en Jésus-Christ à la question de l'exclusion vient du fait que les conflits entre Jésus et la culture juive et pharisienne sont d'une actualité étonnante. Cette analyse vise les actes du Jésus pré-pascal, en ayant comme toile de fond la Passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. En réalité, «la vie terrestre de Jésus comporte des « épiphanies » secrètes dont le vrai sens se dévoile à

[1] Nous prenons l'appellation *Juif* dans le sens de membre du peuple d'Israël. En effet, cette appellation remonte du retour de l'exil de Babylone. Ces retournés de l'exil se distinguaient des autres peuples par l'observance du sabbat et de la pratique de la circoncision.

[2] On pourra se reporter à Simon-Claude MIMOUNI. *Le judaïsme ancien du VI^è s. avant notre ère au III^è s. après notre ère*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2002. Une approche historique et théologique de la question pharisienne se trouve dans André PAUL, *À l'écoute de la Torah. Introduction au judaïsme*, Paris, éditions du Cerf, 2004. Cf. aussi Jacob NEUSNER, *How the Talmud Works*, Boston, editions Brill, 2002.

partir de « l'épiphanie » du mystère pascal. »[1]

Du point de vu méthodologique, nous suivrons la perspective de l'analyse anthropologique à laquelle procède Camille Focant[2] quand il se base sur des considérations de J.-H. Nierey[3] et Mary Douglas[4] pour parler du rapport de Jésus à la Loi dans l'évangile de Marc.

# I. LA LOGIQUE CULTURELLE JUIVE ET PHARISIENNE

Cette première étape est consacrée à l'analyse de la logique culturelle juive et pharisienne confrontée à la nouveauté de Jésus. Nous débuterons par une présentation du groupe des pharisiens et leur tendance conservatrice à laquelle s'opposa Jésus avec ses disciples.

Après la référence aux pharisiens, l'analyse suivra cette grille inspirée par Camille Focant[5] :

| LOGIQUE CULTURELLE JUIVE ET PHARISIENNE | |
|---|---|
| **Valeur centrale** | La sainteté de Dieu |
| **Symbolisée dans** | La création et son ordre |
| **Implications structurelles** | Système de pureté très fort, tendance à l'exclusion |
| **Stratégie** | Défensive |
| **Légitimation** | Ex, Lv, Nb, Dt |

## 1. Les pharisiens

Au temps de Jésus, les juifs, sous l'occupation romaine, étaient constitués en différentes factions religieuses qui avaient en commun Abraham – le père fondateur -, la foi en Dieu de l'Alliance et les Écritures. Le comportement envers les occupants, les

[1] Raymond WINLING. *La bonne nouvelle du salut en Jésus Christ.* Paris : Cerf, 2007, p. 263.
[2] Camille FOCANT (dir.). *La loi dans l'un et l'autre testament.* Col. Lectio divina 168. Paris : 1997, pp. 175-205.
[3] Jerome H. NIEREY. « The idea of purity in Mark's Gospel » in http://www.nd.edu/~jneyrey1/Purity-Mark.html.
[4] "A symbolic approach to Mark 7" in http://www.nd.edu/~jneyrey1/symbolic.html (Consulté le 5 mai
[5] FOCANT,. p. 196.

rivalités et les interprétations divergentes des Écritures ont donné lieu à des factions religieuses, dont les plus connues sont : les sadducéens, les zélotes, les esséniens, les baptistes et les pharisiens.

Les sadducéens, formant un parti sacerdotal, collaboraient avec l'occupant, contrôlaient le pouvoir sacerdotal et s'opposaient à tout changement dans le domaine religieux. Peu nombreux et nationalistes, les zélotes s'exprimaient par des rébellions et des attentats. Allergiques à tout compromis avec l'occupant, les esséniens se sont retirés au désert. Protagonistes du réveil religieux, les baptistes pratiquaient le baptême pour la conversion et le pardon des péchés. Qu'en est-il des pharisiens ? Le mot « pharisiens » signifie « séparés ». Ils s'opposaient aux aristocrates sadducéens par le savoir et la rigueur fidèle à la Torah. En effet, l'interprétation minutieuse de la Loi et la vision apocalyptique du monde caractérisait ce groupe[1].

Héritiers des scribes érudits, les pharisiens développaient une loi orale parallèle à la Loi écrite et s'efforçaient de la transmettre au peuple. Ainsi, ils voulaient diriger l'observance de la Loi et des traditions au point de se désigner eux-mêmes comme des compagnons (*haverim* en hébreu). À la fin du deuxième siècle après Jésus-Christ, leur enseignement a été organisé dans la Mishna. Ils ont ensuite rédigé le Talmud babylonien et le Talmud palestinien. Leur position envers la Loi dépassait la simple interprétation car ils l'adaptaient aux nouvelles situations. Un exemple d'adaptation vient « de la Torah écrite (en particulier dans l'Exode et le Lévitique) [elle recommande] que tous les sept ans le pays soit laissé sans cultures, que tous les esclaves hébreux soient libérés et que toutes les dettes soient annulées.»[2] L'influence de l'économie romaine, basée sur l'argent, rendait impossible l'annulation des dettes par les banquiers, car en annulant celles-ci ils resteraient privés de sources de crédit. Pour contourner ce principe, les pharisiens suggérèrent que la dette soit contractée devant des tribunaux pour que le créancier puisse obtenir son argent sans violer la Loi.

Outre la fonction d'interpréter la Loi, les pharisiens soutenaient aussi une vision apocalyptique du monde. Cela consistait surtout en la croyance de l'avènement d'une figure messianique chargé d'inaugurer un monde nouveau sur la terre, de ressusciter les morts, de procéder au jugement final, de récompenser les justes et d'infliger le châtiment éternel aux injustes.

---

[1] Pierre GRELOT, *L'espérance juive au temps de Jésus*, Paris, Desclée, 1999[2], nouvelle édition revue et augmentée, « Jésus et Jésus-Christ » n. 62.
[2] Gérard CHENUET (éd.). *Jésus en son temps.* Paris : Sélection du Reader's Digest, 1992, pp. 213-214.

Leur lieu d'influence n'était pas le Temple, mais la synagogue, « un indispensable sanctuaire d'étude, de prière et de réflexion.»[1] Cette influence doctrinale, de conduites et de rites leur a fait prendre la place des prêtres. Cependant, leur influence croissante a provoqué des rivalités internes qui ont donné naissances à deux courants : l'un conservateur représenté par Shamaï, docteur de la Loi, et l'autre libéral de maître Hillel.

A l'époque de Jésus, les pharisiens totalisaient 6000 membres. Leur influence s'étendait aussi au sanhédrin. Cette prééminence a produit chez eux de l'orgueil, de l'ostentation, de l'hypocrisie et la condamnation des moins zélés. Pour cela, ils furent l'objet de critiques de la part des autres factions religieuses et surtout de Jésus qu'ils ne cessaient d'accuser et de condamner.

## 2. La sainteté de Dieu

Au cœur de la culture juive existe la conviction en un Dieu fondateur d'un peuple à partir d'Abraham et libérateur du même peuple sous la conduite de Moïse. À Abraham Dieu présente un projet de former un peuple et d'établir une alliance de fidélité, de protection et surtout d'amour. Ce Dieu se révèle comme l'unique devant qui aucun dieu n'existe, comme étant toujours présent et en contact avec l'homme. C'est pourtant le Dieu unique, nommé YHWH et les patriarches – Abraham, Isaac, Jacob –, Moïse et la Loi qui sont au cœur de la culture juive.

Étant unique et au-dessus de tout, YHWH se présente aussi comme le créateur de tout à partir du néant. En créant le monde, YHWH ne fait pas seulement exister les êtres mais aussi leur place dans un ordre. Cette capacité d'organiser, de hiérarchiser est propre à Dieu. Ainsi, la création est une existence organisée.

L'idée d'ordre va revêtir une si grande importance qu'elle sera liée au concept de sainteté. En effet, celle-ci est comprise comme séparation et refus du mélange. Sachant que seul Dieu peut créer un vrai ordre sans lequel la création n'existe pas, YHWH va être perçu en priorité sous l'angle de la sainteté[2].

---

[1] Idem, p. 215.

[2] L'anthropologue Mary DOUGLAS interprète le système juif et pharisien en n'excluant pas le sens spirituel de la sainteté. Elle fait le constat du sens prédominant de ce terme dans la culture juive. Pour cela, elle affirme : « La sainteté est l'attribut de Dieu. Sa racine signifie : séparer. Ce mot, a-t-il d'autres sens ? Toute enquête sur la cosmologie devrait commencer par l'étude des notions de puissance et de danger. Dans l'Ancien Testament, la bénédiction est source de tous les biens, et le retrait de la bénédiction est source de tous les dangers. La bénédiction divine rend la terre fertile, donc apte à faire vivre les hommes » (M. DOUGLAS. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, p. 69). Et encore : « Il ne s'agit évidemment pas de bonté au sens humanitaire, d'une bonté embrassant tous

En fait, le Dieu saint crée l'homme à son image et à sa ressemblance. Or créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme doit par conséquent considérer la sainteté comme un attribut qui perfectionne son être, car le créateur invite l'homme à la sainteté : « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu. » (Lv. 19,2, TOB).

La sainteté sera donc la valeur centrale dans le judaïsme. Une sainteté certes conçue sous la perspective de l'ordre qui est un pouvoir de Dieu. « M. Douglas remarque que la sainteté de Dieu lui donne pouvoir de bénir et de maudire, c'est-à-dire de créer l'ordre et le désordre. »[1] Dans la logique de sainteté comme ordre et séparation, devenir saint signifie « respecter les séparations fondamentales établies par la création. »[2]

## 3. Système de pureté fort

À partir de la valeur centrale, la sainteté de Dieu, le judaïsme organise son système de pureté, l'attribution d'une place à chaque chose et d'une chose à chaque place. Ce système trouve son expression dans les trois principales règles de pureté concernant les lieux, les gens et les temps. Par conséquent les règles de pureté déterminent celles de l'impureté. On peut parler d'un système de pureté fort[3]. Les règles de pureté étaient liées, d'abord, au Temple, le symbole principal de la culture pharisienne, et destinées aux prêtres. Certains interprètes radicaux, entre autres les pharisiens, ont étendu ces règles jusqu'aux moindres recoins de la vie concrète du peuple juif. Quant au Temple, pour les sacrifices, on utilisait des animaux parfaits physiquement, c'est-à-dire purs. Pour offrir le sacrifice il faut un prêtre saint, de la bonne lignée, pur et sans imperfections physiques. Le lieu pour offrir le sacrifice était évidemment le Temple de Jérusalem, « microcosme de la création ».[4] Seul un Israélite sans handicap pouvait participer à l'offrande. En plus, le moment déterminait le type de sacrifice à offrir.

---

les hommes. Justice et bonté sont des signes de sainteté, et sont incluses en elle, mais la sainteté est faite d'autre chose encore. » (p. 70) Et finalement Douglas constate l'évolution du concept : « Dès l'époque du premier Concile de Jérusalem, les apôtres préconisèrent une interprétation spirituelle de la sainteté ». (p. 79)

[1] Camille FOCANT. O. c., p. 189.

[2] Ibid.

[3]« Un système est dit « fort » quand la pression est grande pour conformer le corps social à ses normes. Au contraire, il est dit « faible » quand cette pression est faible. » (Camille FOCANT. O. c., p. 201)

[4] Camille FOCANT. O. c., p. 190.

**La règle des lieux**. La Mishna, au traité Kélim 1, 6-9, se réfère au dix degrés des lieux de sainteté, en ordre croissant, c'est-à-dire, du degré inférieur au degré supérieur de sainteté : la terre d'Israël, les villes (de la terre d'Israël) entourées des remparts, l'intérieur des remparts (de Jérusalem), le mont du Temple, le *hel* (espace intérieur délimité par la barrière), la cour des femmes, la cour des israélites, la cour des prêtres, entre le porche et l'autel, le sanctuaire et le Saint des saints. C'est donc la terre d'Israël qui est le lieu où réside la sainteté par excellence et, par conséquent, les terres éloignées d'Israël et les terres païennes sont moins saintes voire impures.

**La règle concernant les individus.** La classification de la sainteté des individus dépend, d'une part de l'intégrité corporelle et de la lignée familiale. Elle est, d'autre part, liée à la proximité avec le Temple. En effet, la liste de personnes obligées d'assister à la lecture du rouleau d'Esther montre cette hiérarchie :

> les prêtres, les lévites, les israélites, les convertis, les esclaves affranchis, les prêtres inaptes [enfants illégitimes de prêtres], les *Netins* [esclaves du Temple], les *Mamzers* [bâtards], les castrats, les eunuques par nature, ceux dont les testicules sont abîmés, ceux qui n'ont pas de pénis.[1]

**La règle des temps.** L'organisation des temps suit l'ordre suivant :

> En tête vient le sabbat lié à la création et au repos divin, puis la pâque liée à la création d'Israël, puis le jour du Pardon, les Tabernacles, la fête du Nouvel An, les jours de jeûne, la fête des Sorts (*purim*), les demi-fêtes (*moed qatan*). Pour chacun de ces temps la Mishna donne des règles spécifiques.[2]

En fait, les trois règles ci-dessus déterminent les degrés de sainteté, de l'ordre. Par conséquent ne pas être en harmonie avec cet ordre signifie être frappé par l'impureté selon le degré de la disharmonie. Un exemple des degrés de l'impureté affectant les hommes se trouve dans le traité de *Kélim* 1,5 de la Mishna.

> En 1,1-3 du même traité on indique une hiérarchie dans la souillure en citant une série de « pères (générateurs) d'impureté » : 1. Il y a les choses qui communiquent l'impureté aux gens et aux récipients par contact (par exemple une chose rampante [et morte], la semence mâle) ; 2. C'est dépassé par la charogne ; C'est dépassé par celui qui entre en relation avec une personne qui a ses règles ; 4. C'est dépassé par le cas de celui qui a un flux, par sa salive, sa semence, son urine ; 5. C'est dépassé par (l'impureté) ce qui est monté par celui qui a un flux ; 6. (L'impureté de) ce qui est monté (par celui qui a un flux) est dépassé par ce sur quoi il est étendu ; 7. (L'impureté de) ce sur quoi il est étendu est dépassée par (l'impureté de) celui qui a

[1] Tosefta, au traité *Megillah* 2,7, cité par Camille FOCANT. O. c., p. 191.
[2] Camille FOCANT. O. c., p. 191.

un flux ; 8. (L'impureté de) l'homme qui a un flux est dépassée par l'impureté de la femme qui a un flux ; 9. (L'impureté de) la femme qui a un flux est dépassée par (celle) du lépreux ; 10. (L'impureté du) lépreux est dépassée par (celle) d'une mesure d'ossements ; 11. Tout cela est dépassée par (l'impureté d'un) cadavre…[1]

En effet, l'impureté s'acquiert par le contact avec ce qui est interdit. Et le fondement des interdits se trouve dans l'ordre de la création qui agit par séparation, Dieu créant en distinguant et en séparant. On comprendra aisément, comme nous le verrons, que la séparation entre pur et impur génère immanquablement un système d'exclusion.

## 4. La Loi et les préceptes

Les règles de pureté orientaient la vie des Juifs au temps de Jésus. Leur fonction était d'empêcher l'invasion de l'impureté afin de protéger la Loi et l'intégrité du peuple. C. Focant cite le proverbe de R. Aqiba qui illustre ce souci : « La tradition est une barrière [protection] pour la Torah ; les dîmes une barrière pour la fortune ; les vœux une barrière pour l'abstinence ; le silence une barrière pour la sagesse » (*M. Abot* 3,14). »[2] Toute cette stratégie défensive contre l'impureté trouve sa source dans la Torah. Ainsi le souci de protéger le système de pureté contre la souillure omniprésente a provoqué la formulation de 613 préceptes. Ceux-ci ne sont qu'explications en détail des dix paroles de la Torah.

Si les règles de pureté rituelle organisaient les lieux, les temps, les personnes et les choses, il y avait aussi une particulière attention portée aux règles alimentaires. Pour cela, « sur 341 règles concernant la vie des personnes à la maison, pas moins de 229 concernent directement ou indirectement la table et la convivialité ».[3] En fait, c'est surtout le système de pureté élaboré par les pharisiens qui insistait sur les règles de la consommation. Ainsi, dans l'évangile de Marc, sur six discussions entre les pharisiens et Jésus, quatre se concentrent sur la nourriture.

## 5. Exode, Lévitique, Nombre et Deutéronome

Le système juif et pharisien trouve sa légitimité particulièrement dans le

[1] Ibid., pp. 191-192.
[2] Ibid., p. 192.
[3] Ibid., p. 193.

Pentateuque. Pour les juifs et les pharisiens, plus sensibles à l'aspect législatif de la Torah, leur intérêt se concentrait davantage sur les livres de l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Ces livres, centrés sur un personnage central – Moïse – et sur un libérateur tout-puissant – YHWH, se réfèrent à la libération d'Israël de l'Egypte, l'Alliance, la transmission de la Loi, le séjour d'Israël dans le désert, la condamnation de la génération de l'Exode et sa mort dans le désert, le testament et la mort de Moïse qui voit le pays promis sans pouvoir y entrer.

Les pharisiens se chargeaient d'appliquer la Torah à chaque instant de la vie quotidienne, moyennant « un corps de lois pratiques (arguments, règles, jurisprudence, toutes les « traditions des anciens ») pour le transmettre aux générations successives d'interprètes de la Torah »[1]. Cette application concrète de la Torah a donné lieu à une tradition orale attribuée, pour la légitimer, à Moïse qui l'a reçue de Dieu.

Si l'on veut comprendre les parties privilégiées par le système juif et pharisien, il faut prendre en compte les dix commandements (Ex 20, 1-17 ; 5) et les abominations du Lévitique (11) et du Deutéronome (14). Si les dix commandements, en effet, furent déployés en 613 préceptes, les abominations ont inspiré les préceptes et les interdits pour empêcher l'invasion de l'impureté. Avec Mary Douglas, nous comprenons que les abominations ont un but. Celui-ci vise à préserver la sainteté comprise comme «l'unité, l'intégrité, la perfection de l'individu et de ses semblables »[2] et éviter la confusion qui contrarie l'ordre de la création.

> Ces règles d'évitements permettaient aux hommes d'exprimer matériellement la sainteté à chaque rencontre avec le règne animal et à chaque repas. L'observance des prescriptions alimentaires serait donc une partie significative du grand acte liturgique qu'était la reconnaissance de Dieu et son adoration – acte qui culminait dans le sacrifice du Temple.[3]

Dans un travail postérieur sur le livre du Lévitique, notre auteur se rend compte, que, hors le sens de l'ordre de la création, il y a un autre sens que les règles révèlent : le mystère de la liberté et de l'amour de Dieu. Par exemple, l'élection d'Israël ne relève pas d'un mérite. « D'aucune manière une personne ne peut mériter d'être choisie par Dieu. Dieu a choisi Israël en toute liberté, et ses prophéties ainsi que ses promesses son devenues la destinée d'Israël. »[4]

---

[1] Gérard CHENUET (éd.). O. c., p. 212.
[2] Mary DOUGLAS. De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, p. 73.
[3] DOUGLAS, p. 76.
[4] M. DOUGLAS. *L4ANTHROPOLOGUE ET LA Bible. Lecture du Lévitique,* p. 281.

## 7. Le corps humain, réplique du système

Le corps humain est un lieu où la logique culturelle s'exprime. Autrement dit, le contrôle social se vérifie aussi dans le contrôle du corps. En effet, la loi dans le monde juif et pharisien trouve sa protection moyennant la tradition. De même, le corps humain se protège de l'extérieur par la peau et les vêtements. Par exemple, les règles relatives aux vêtements permettent la distinction des sexes (Cf. Dt 22,5) et la fonction sacrée des prêtres (Cf. Ex 28).

En outre, les orifices du corps sont plus soigneusement protégés. Les organes sexuels et la bouche trouvent une protection spéciale. Les flux de ses organes sont à éviter car ils sont porteurs de l'impureté. Pour la bouche, la surveillance se fait aussi pour qu'elle n'absorbe pas les aliments interdits. La barrière pour ne pas souiller la bouche va jusqu'aux préceptes de laver les mains et les plats. La sainteté de Dieu, comprise comme séparation, s'exprime donc dans le corps qui doit être protégé de toute souillure. Une somatique de la pureté répond à l'appel de Dieu à la sainteté.

## 8. L'exclusion dans la logique juive et pharisienne

L'exclusion dans le monde juif et pharisien résulte de sa logique interne. De ce fait elle circonscrit plus qu'elle exclut. La séparation d'Israël d'avec les nations païennes ne consacre pas une supériorité avérée par rapport aux autres pays et tribus, mais procède de cette mystique de l'élection d'un peuple choisi sans acception de ses mérites et dont la vocation est de témoigner de son Dieu. Si donc il faut considérer l'exclusion, il faut envisager deux niveaux : le niveau interne relatif aux membres du monde juif et pharisien et celui externe traduisant la relation avec les étrangers. Cette exclusion, quant à elle, ne vise pas directement la suppression de la vie humaine, la mort, que nous appelons exclusion structurelle. Mais si elle vise la mise à mort, comme dans le cas de la peine capitale, de l'assassinat, du génocide, nous n'en sommes plus à l'exclusion, mais à l'éradication.

### 8. 1. L'exclusion à l'intérieur du monde juif

La sainteté de Dieu vue dans la logique juive et pharisienne comme séparation, ordre et intégrité constitue la valeur de référence pour déterminer l'ordre culturel. Par conséquent, cette conception de sainteté trouve sa réplique dans la classification des places dont le centre est le temple de Jérusalem ; la classification du temps dans laquelle

le sabbat est au sommet ; et la classification des personnes à laquelle nous nous intéresserons en détail.

L'exclusion intraculturelle, c'est-à-dire, entre les membres de la culture juive, résultant de l'ordre culturel, est perceptible dans les règles qui gouvernent les relations entre individus. Selon cette règle, la classification des personnes suit l'ordre suivant : les prêtres, les lévites, les israélites, les convertis, les esclaves libres, les fils illégitimes des prêtres, les esclaves du temple (les *natins*), les bâtards (les *mamzers*), les eunuques, ceux qui ont les testicules abîmés, ceux qui n'ont pas de pénis[1]. En fait, c'est la sainteté comprise comme intégrité qui inspire la classification des personnes et cette classification est en accord avec l'ordre du Temple où ceux qui n'ont pas l'intégrité généalogique et physique restent à la périphérie.

Ceux qui ne sont pas aux normes avec l'ordre établi ou le violent se vouent à l'exclusion structurelle traduite comme dépouillement de la dignité au sein de la culture juive. En ce sens, sont exclus les pécheurs publics – les collecteurs d'impôts au service des dominateurs étrangers et les prostitués -, les impurs physiques (cf. Lv 21, 16-20) – les lépreux, les femmes en menstruation, les aveugles et les boiteux. Ces exclus ne sont pas dignes d'offrir le sacrifice au Temple. En plus, ils sont vus comme sources de l'impureté. Qui adopte leur style de vie ou les touche se rend donc impur. Pour récupérer la pureté il doit suivre les rites de purification. Dans cette logique d'exclusion à l'intérieur de la culture juive, se profilent trois figures d'exclusion, à savoir, les malades, les handicapés et les pécheurs publics.

Réellement, il n'y a que deux figures de l'exclusion si on regroupe les handicapés et les malades dans la catégorie de pauvres. Qu'en est-il des étrangers ?

### 8.2. L'exclusion envers les étrangers

Le système de pureté juif du temps de Jésus distinguait nettement les juifs par rapport aux autres peuples en vertu de la généalogie, de la circoncision, de l'organisation du temps et de la diète alimentaire. Ces quatre observances renforçaient l'identité des juifs et indiquaient ceux qui sont dans l'Alliance et ceux qui sont hors de l'Alliance.

À cause de ses observances, les relations avec les étrangers étaient interdites pour les juifs. L'apôtre Pierre confirme cette interdiction : « Comme vous le savez, c'est un

[1] Cf. T. Megillah 2.7,

crime pour un Juif que d'avoir des relations suivies ou même quelque contact avec un étranger. »[1] De plus, ceux qui n'avaient pas l'intégrité physique – les lépreux, les aveugles, les boiteux, les eunuques, … - étaient vus comme des étrangers, c'est-à-dire, à la marge de l'Alliance et de la société juive. Certes, les étrangers n'étaient pas définitivement exclus du système. Il y avait une stratégie d'intégration de l'étranger. Il s'agissait de convertir le païen au judaïsme. Mais les convertis recevaient l'appellation de *prosélytes* (cf. Mt 23,15). Quand les étrangers sympathisaient avec le système, ils entraient dans la catégorie des *adorateurs de Dieu* ou *ceux qui craignent Dieu.* (cf. Ac 13,16).

En résumé, l'exclusion de certains humains dans le monde juif et pharisien résultait de la sainteté comprise comme séparation, ordre et intégrité. L'organisation de la société reproduisait le système de pureté en vigueur. Ainsi, la dignité d'un individu se mesurait à l'aune de son appartenance généalogique au peuple juif, de son intégrité physique et de son observance de la Torah, ce qui l'identifiait comme appartenant au peuple élu, en relation privilégiée avec YHWH, le Dieu Tout-Puissant. Jésus, juif de naissance, va bouleverser la logique culturelle et religieuse juive et pharisienne, à partir d'une nouvelle perception de Dieu et par conséquent de l'homme.

## II. LA NOUVEAUTÉ DE JÉSUS ET DE SES DISCIPLES

Les pharisiens s'efforcent d'inviter leurs contemporains à la fidélité à la tradition, Jésus en revanche propose à ses disciples et à ses contemporains une interprétation créatrice de la Loi et de la tradition. Le tableau proposé par C. Focant[2] donne une clé de lecture pertinente pour mettre en évidence les nouveaux critères évangéliques qui, à partir de la révélation de la paternité de Dieu et la prédication du Règne par Jésus, mettent à mal le système d'inclusion-exclusion instauré par le rigorisme pharisien. La critique du Temple et la relativisation de la Loi subvertissent le système religieux.

[1] Ac. 10,28. TOB.
[2] FOCANT, p. 196.

| SYSTÈME DE PURETÉ DE JÉSUS ET SES DISCIPLES | |
|---|---|
| **Valeur centrale** | La miséricorde de Dieu |
| **Symbolisée dans** | Le Royaume de Dieu |
| **Implications structurelles** | Système de pureté plus faible, tendance à l'inclusion |
| **Stratégie** | Offensive |
| **Légitimation** | Genèse, Prophètes |

# 1. La miséricorde de Dieu

Le Dieu Père qui est au cœur de la prédication de Jésus et, par la suite, de ses disciples, se fonde sur la révélation de la miséricorde de Dieu. La miséricorde, dans le sens de « sensibilité à la misère, au malheur d'autrui, pitié par laquelle on pardonne le coupable ». [1] Son sens profond s'éclaire à partir de la *héséd* hébraïque :

> *Héséd* est le terme hébreu équivalent à miséricorde. La Vulgate traduit ce mot par miséricorde, clémence et grâce ; la TOB a élargi l'aire sémantique de *héséd :* fidélité, amitié, bonté, bienveillance, loyauté, amour, pitié, bienfait, grâce, faveur, fidèle, généreux. L'usage premier du mot est profane. Dans les écrits de la sagesse : faire *hésed* à quelqu'un, c'est faire pour lui quelque chose de bien, la nature de cette bonne chose étant fonction du besoin ou de l'attente de son bénéficiaire. Celui qui agit ainsi est un '*ish héséd,* un homme de bien » (Is 57,1 ; Pr 11, 17). Un roi qui fait *héséd* est le bienfaiteur de son royaume (Pr 20, 28 ; 2Ch 6,42 ; 32,32 ; 35,26). La *héséd* est une bienveillance qui va jusqu'à la bienfaisance, une bonté qui fait des bontés.[2]

L'usage religieux de ce terme est lié à l'Alliance et est le contenu de celle-ci : amour, fidélité, loyauté, force et protection. *Héséd,* en effet, n'est pas lié à une qualité, mais à un acte, à « une chose qui est faite »[3]. En résumé, l'*héséd* de YHWH est essentiellement amour, fidélité et salut envers l'homme. En fait, YHWH

> apporte de bonnes choses, fait du bien à ceux qui en sont bénéficiaires, selon leur besoin et leur attente. Si ceux-ci sont en danger ou dans la nécessité, comme Abraham (Gn 20,13) ou David (1S 20,8), leur faire *héséd,* c'est leur apporter une aide, leur montrer de la compassion, les sauver, leur pardonner.[4]

Dans son système de pureté, Jésus se révèle comme le visage de la miséricorde de

[1] Bernard-Marie FERRY. « Miséricorde ». Dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible.* Publié sous la direction du Centre : informatique et Bible Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987, p. 847.
[2] Jean-Pierre PREVOST (dir.). *Nouveau Vocabulaire Biblique.* Paris : Bayard, 2004, p. 153.
[3] Ibid., p. 151.
[4] Ibid., p. 152.

Dieu. L'Épître aux Hébreux, le nomme « grand prêtre miséricordieux » puisqu'il est devenu « en tout semblable à ses frères » (He 2,17). Luc met en relief les actes de la divine miséricorde de Jésus : il considère les pauvres comme ses préférés (4,18 ; 7,22), il ne craint pas les pécheurs et leur offre son amitié (5,27. 30 ; 7,34 ; 19,7). Sa miséricorde a le trait spécial d'un amour universel car il a une bienveillance envers les femmes et les étrangers et il veut que «toute chair voie le salut de Dieu» (3,6).

Certes Jésus est le visage de la valeur centrale de son système, mais à tous ceux qui entrent dans ce système, d'abord les disciples, il leur donne pour commandement et viatique d'être miséricordieux :

> « comme votre Père est miséricordieux » (Mt 5,48). En réalité, la miséricorde doit se traduire en tendresse envers les misérables, comme fit le bon samaritain (Lc 10, 30-37) ; en pitié à l'égard de ceux qui offensent et qui ont des dettes (Mt 18,23-35). Enfin, le disciple « ne peut fermer ses entrailles » devant un frère qui se trouve dans la nécessité : l'amour de Dieu ne demeure que dans ceux qui exercent la miséricorde (1Jn 3,17)[1].

## 2. Le Royaume de Dieu

Les premiers mots de Jésus dans l'évangile Marc se réfèrent au Royaume de Dieu : « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » (1,15). Le français distingue « royauté », la dignité ou le pouvoir du roi et le « règne », l'exercice de ce pouvoir, tandis que « royaume » désigne le champ d'exercice du règne. L'hébreu a aussi les trois termes pour distinguer les trois sens du « royaume » : *mᵉlûkāh, malkût* et *mamlākāh.* Mais le grec ne connaît qu'un seul terme, *basileia*, qui exprime les trois sens du royaume.

L'idéologie royale circulait dans tout le Proche-Orient ancien. Pour les voisins d'Israël, la royauté concernait les humains et les divinités, mais la distinction de ce qui concerne chaque partie n'était pas claire. Pour eux, les dieux sont des rois dans le sens où ils sont des créateurs et représentés par des hommes divinisés en tant que rois. Israël, en revanche, fidèle à son monothéisme, attribue « la dignité royale à son Seigneur, bien qu'une telle affirmation soit cantonnée à un nombre réduit de textes, essentiellement le psautier et les prophètes exiliques et post-exiliques. »[2] L'Ancien Testament voit la concrétisation du royaume de Dieu dans la création dont il est l'auteur, dans la victoire

[1] Jules CAMBIER et Xavier LEON-DUFOUR, « Miséricorde », dans Xavier LEON-DUFOUR et al. (dir.). *Vocabulaire de Théologie Biblique.* 8ᵉ édition, Paris, éditions du Cerf, 1995, p. 771.
[2] Daniel BACH. « Royaume de Dieu », dans Jean-Pierre PREVOST (dir.), p. 1133.

sur l'Égypte, les autres dieux et royaumes d'où il libère son peuple, et dans l'obéissance à la Torah. En réponse à cette obéissance, Dieu accorde la paix, le bonheur et le salut à son peuple (Is. 52,7 ; 44,6 ; Ez. 20,36-37). En plus, la littérature apocalyptique envisage l'étendue de la royauté de Dieu sur tous les royaumes de la terre et sa durée éternelle (Dn 2,47 ; 2,18 ; 4,27). La même littérature, annonce la fin des royaumes du monde et leur substitution par le royaume de Dieu, « sans intermédiaire humain (Dn 2,34.44). »[1]

La notion de Royaume de Dieu «est spécifique du Nouveau Testament et en particulier des évangiles synoptiques »[2] ; elle constitue l'idée centrale de la prédication de Jésus. En Marc cette expression apparaît 14 fois, en Luc 39 fois, en Matthieu 32 fois. Celui-ci préfère l'expression « Royaume des cieux » d'origine rabbinique puisque les rabbins évitent de prononcer le nom de Dieu. Ce royaume n'est pas d'ordre terrestre, mais transcendant, universel et d'origine céleste.

Jésus se présente comme celui qui apporte le royaume. Avec lui, « Dieu est maintenant personnellement à l'œuvre. Son règne s'est approché (Mt 12,28b). »[3] Par sa prédication, ses exorcismes et actes de puissance – les miracles - Jésus prouve la présence sans équivoque du royaume, sans effacer, pour autant sa dualité : le royaume est actuel dans le mystère et l'humilité, mais aussi futur dans la gloire et la lumière. Cependant, il faut souligner la réserve de Jésus à propos du titre de Roi.

> Il l'accepte en tant que titre messianique répondant aux promesses prophétiques (Mt 21,1-11p), il lui faut le dépouiller de ses résonances politiques (cf. Lc 23,2), pour révéler la royauté « qui n'est pas de ce monde-ci » et qui se manifeste par le témoignage rendu à la vérité (Jn 18,36s).[4]

Pour faire partie du royaume il faut pratiquer et accepter ses exigences dont la première est la foi en Jésus. En effet, en vertu de la foi, les publicains et les prostituées précéderont les pharisiens dans le Royaume de Dieu (Mt 23,13.15.27.29). Ensuite, il y a la conversion (*metanoia*) dans ses deux exigences : changer d'esprit (Mc 1,15) et abandonner les intérêts exclusivement terrestres (Lc 9,62 ; Mt 22, 1-14). Cependant, l'adhésion à Jésus doit susciter l'obéissance (Mt 19,17) et l'amour du prochain (Mt 25, 31-46). Par ailleurs, la foi reste l'exigence la plus importante car « le Royaume demeure cependant un libre don de la part de Dieu (Lc 12, 32) pour lequel Dieu appelle (Mt 22,1-

[1] Idem, p. 1134.
[2] Idem, p. 1133.
[3] Claude TASSIN et al, *Les Évangiles: textes et commentaires*, Paris : Bayard Compact, [2]2001, p. 323.
[4] Raymond DEVILLE et Pierre GRELOT. « Royaume ». Dans LEON-DUFOUR, Xavier et al. (dir.), op. cit., p. 1148.

14) de manière urgente (Lc 21, 29-31). »[1] Paul précise que ce Royaume n'a rien à voir avec l'observance de prescriptions alimentaires (Rm 14,17), ni avec l'éloquence (1Co 4,20) mais il est justice, paix et joie (Col 1,11-22). Quant aux écrits johanniques, l'insistance se place sur la conversion désignée par l'expression *naître de l'eau et de l'Esprit* (Jn 3,3.5), l'équivalent du baptême.

## 3. Vers l'inclusion

Jésus subvertit le système culturel juif et pharisien, en lui apportant une interprétation inspiratrice d'un comportement nouveau favorable à la vie et qui détruit les limites imposées par la culture. Il guérit quand il veut, parce que le sabbat est fait pour l'homme et non l'inverse ; il guérit qui il veut parce que l'homme ne se réduit pas à ses appartenances ni à ses déterminations ; il mange chez qui il veut et parle à qui il veut. Dans la praxis du Règne Jésus fait apparaître Dieu dans toute sa liberté. Les lois du temps et des lieux sont bouleversées.

**La règle des temps.** Jésus considère le sabbat non comme une opposition entre faire et ne pas faire, mais une dualité entre faire le mal et faire le bien. Faire le bien à tout homme qui en a besoin, favoriser la vie n'a pas de limite de temps. Ce qui est interdit pour Jésus c'est de collaborer dans les actions porteuses de mort. Lui-même se considère « maître même du sabbat » (Mc. 2,28) car il oriente ce jour vers la promotion de la vie. Le sabbat n'est pas rejeté mais il est interprété autrement, réorienté vers son origine : non plus comme un principe d'organisation du temps balancé entre temps de travail et temps de repos, mais bien comme un principe de compassion : un temps en faveur de l'homme, consacré à l'action bonne, au salut.[2] Le sabbat n'est pas ce temps où tout s'arrête, qui magnifierait la paresse éthique au nom de la Loi, mais ce jour de la semaine où l'on doit « se réjouir de l'existence de Dieu et de la sienne propre »[3].

**La règle des lieux.** Jésus veut réformer le Temple (Mc 11,15-17) et lui donner un sens nouveau. Cette réforme consiste en l'abolition des barrières de pureté pour que le Temple soit non seulement la maison du Seigneur mais aussi « la maison de prière pour toutes les nations » (11,17). Quant aux sacrifices offerts au Temple, ils restent au-dessous du double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain (12,

[1] BACH, p. 1135.
[2] FOCANT, p. 198.
[3] Jürgen MOLTMANN, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre,* Paris, éd. du Cerf, 1977, p. 43.

33). Mais bien plus qu'une réforme, parmi d'autres, ce que Jésus annonce n'est finalement rien d'autre que la disparition du Temple (13, 1-2) ; au moment de sa mort le voile du Temple se déchire (15,38). Cela signifie la fin de la présence prioritaire de Dieu dans le Temple. Dieu est désormais le plus intime de l'homme, fait à son image, et cette présence resplendit en Jésus. Le moment chrétien est précisément celui où les hommes découvrent qu'il n'est plus besoin d'aller à Jérusalem pour adorer Dieu en esprit et en vérité (Jn 4,23).

**La règle des gens et des choses.** Il n'y a plus de personnes intouchables. Le contact se fait avec les personnes interdites, car par sa puissance de guérison (Mc 1,27) et de pardon (2, 10) Jésus se dirige de préférence vers les nécessiteux : lépreux, possédés, pécheurs et hémorroïsses. Par ailleurs, Jésus relativise la pureté extérieure (la purification des mains et des ustensiles ménagers) pour mettre en relief le comportement intérieur qui vient du cœur (7, 1-23). En conséquence il annule les interdits alimentaires (7,19), partage la table des pécheurs (2,15) et ouvre les portes du royaume non seulement aux juifs (6, 35-44), mais aussi aux païens (8,1-10).

Relativement à l'alimentation, le Jésus de Marc annule les interdits : « Ainsi il déclarait purs tous les aliments » (7,19). Ainsi il s'oppose aux prescriptions du Lévitique 11. Cette opposition de Jésus ne signifie pas l'annulation de la Torah car Jésus préserve l'essentiel de celle-ci : quand il parle de la voie pour hériter la vie éternelle (10,19), il fait référence au décalogue (Ex. 20, 12-16 ; Dt. 5,16-20) ; en ce qui concerne le grand commandement (12,29-30) il s'inspire du *shema* (Dt. 6, 4-5) et du Lévitique 19,18.

Les règles du système de Jésus et de ses disciples préservent l'essentiel de la Loi qui est de permettre la réalisation de la mission chrétienne universaliste, sens exclusion des païens. En effet, les aspects de la loi que Jésus a relevé « sont ceux qui auraient imposé des limites à la mission chrétienne vers les païens. L'intention de Marc est de montrer que la participation au Royaume est offerte par la mission chrétienne à tous les peuples, y compris aux païens.[1] »

## 4. Stratégie offensive

La préservation de l'ordre d'un système de pureté exige une stratégie. Quand le

[1] FOCANT, p. 200.

système contrôle ses frontières en utilisant les interdits ou les préceptes, comme les pharisiens, pour empêcher l'impureté qui bouleverse l'ordre établi, en ce cas la stratégie est défensive. A contrario, si le système ne craint pas l'impureté et la déloge à partir d'une puissance qui habite le porteur du système, la stratégie en ce cas est offensive. C'est le cas du système de pureté de Jésus et de ses disciples.

C. Focant recourt à l'étude de Kl. Berger et son concept de « sainteté/pureté offensive » pour mieux comprendre la stratégie offensive de Jésus. Bleger comprend le concept de « pureté/sainteté offensive »

> comme une pureté/sainteté qui n'est pas blessée ni menacée par l'impureté, qui n'est pas une qualité passive qu'il faudrait seulement préserver et toujours protéger, elle qui peut être flétrie. La pureté/sainteté offensive est au contraire une pureté qui se propage à partir de celui qui en est porteur. Elle est contagieuse, elle peut rendre pur l'impur, elle gagne du terrain, elle est expansive et donc aussi missionnaire et universaliste. Elle est dynamique, victorieuse dans tous les cas, elle déloge toute l'impureté par contact et n'est pas menacée par elle. Cette pureté/sainteté agit de la même façon qu'agissait intérieurement l'impureté. Les rapports des forces sont ici et maintenant renversés.[1]

Cette idée de pureté/sainteté offensive se concrétise dans l'évangile de Marc. En réalité Jésus ne recule pas devant les sources d'impureté : il purifie le lépreux (1,40-45), il se laisse toucher par l'hémorroïsse (5,25-34) et entre en conflit victorieux contre les démons en terre païenne (5,1-20).

La sainteté de Jésus n'est pas seulement une vertu morale, mais aussi une puissance contagieuse qui exorcise toutes les sources de l'impureté, enfin, qui arrête le mal qui bouleverse la vie. L'exorcisme[2], arme efficace de la stratégie offensive de Jésus, réduit le territoire de Satan, source de l'impureté, et libère les êtres humains pour qu'ils soient habités par l'Esprit Saint.

## 5. Genèse et prophètes

Dans un premier temps, le système de pureté de Jésus et de ses disciples trouve sa

---

[1] Klaus BERGER. *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer.* Novum Testamentum, t. 30, 1988, p. 240, cité par C. FOCANT. O. c., p. 186.

[2] L'exorcisme est la pratique d'adjurer et de conjurer les esprits mauvais, le démons qui habitent un être humain, un objet et un lieu. Cette pratique se fonde sur une représentation du corps humain comme un réceptacle de l'esprit bon (saint) ou mauvais (démon). Selon cette représentation, le monde est un champ de bataille où s'opposent l'esprit bon et l'esprit mauvais. Dans les évangiles, les esprits mauvais, malgré leurs actions dangereuses sont toujours inférieurs en puissance à l'Esprit de Dieu. Jésus apparaît ainsi comme celui qui a l'Esprit de Dieu en plénitude. C'est l'Esprit de Dieu qui pousse Jésus au désert (Mc 1, 12-13) pour vaincre Satan, le prince des esprits mauvais.

légitimité dans la continuité de la Genèse et des Prophètes. Mais au fond, Jésus fonde en lui-même la légitimité de son système dans la mesure où il est vraiment « Fils de Dieu » (Mc 15, 39).

Dans la Genèse, l'idée de Dieu unique et créateur va de pair avec le système de Jésus. Ce Dieu crée le monde en fonction de l'homme qu'il crée à son image et ressemblance (cf. Gn 1,26). Par ailleurs, l'homme est créé libre et en relation avec Dieu qui ne rompt pas sa relation avec lui, malgré ses fautes, qui sont autant d'infidélités. En dehors de la création, l'Alliance entre Dieu et Abraham est une preuve de la bonté et de la fidélité du Créateur, une alliance marquée par des promesses de vie et de bénédiction universelle (cf. Gn 22, 17-18).

On peut trouver aussi l'enracinement du système de Jésus et de ses disciples dans la tradition prophétique. En effet, les prophètes sont les gardiens de l'Alliance entre Dieu et son peuple. Mais cette Alliance se trouve marquée par l'incohérence de l'homme suscitant l'incertitude et la tension entre le créateur et son peuple. Par les prophètes Dieu menace, juge son peuple, non pour l'anéantir mais pour continuer à lui faire grâce.

Moïse, « que le Seigneur rencontrait face à face » (Dt 34,10), est le portrait d'un véritable prophète. Parler « face à face » est la caractéristique essentielle de Moïse : « c'est uniquement par là que pouvaient venir ses œuvres, là que pouvait s'enraciner la Loi devant indiquer à Israël la voie à suivre dans l'histoire »[1]. Par Moïse, Dieu fait la promesse de susciter un autre prophète qui sera la présence divine au milieu de son peuple (cf Dt 15,18). Isaïe aussi, à partir du chapitre 6, face aux échecs des rois d'Israël, annonce un roi idéal à venir. En réalité, la vie des prophètes, de Moïse à Jean Baptiste, est marquée par les tensions, les souffrances à cause des accusations d'infidélités d'Israël et des nations et de l'annonce du jugement de Dieu. Malgré ces accusations, le prophète « est destiné à montrer qu'en Dieu la restauration et le salut ont le dernier mot »[2].

Jésus, donc, s'inscrit dans la tradition de prophètes. Il est reconnu comme un prophète (Jn 4,19), mais il est plus qu'un prophète. Certes, il a le comportement d'un prophète, mais la différence entre lui et les prophètes est radicale : au lieu d'« oracle de YHWH », expression propre aux prophètes, Jésus emploie « en vérité, en vérité je vous

[1] Joseph RATZINGER. *Jésus de Nazareth.* Paris: éditions Flammarion, 2007, p. 24.
[2] « Introduction aux livres prophétiques » dans TOB, édition intégrale, 10ème édition, Paris: les Éditions du Cerf, 2004, p. 440.

dis » ; « il invite à le suivre (*akolouthein*) et à croire en lui, ce qui est sans précédent. »[1] Enfin, affirmer que Jésus est plus qu'un prophète équivaut à affirmer sa divinité.

## 6. Le corps dans le système de Jésus et ses disciples

Le principe de pureté étant subverti par Jésus et ses disciples, le contrôle du corps physique devient de moindre importance. C'est ainsi que dans l'évangile de Marc, Jésus, en utilisant sa salive, touche la langue du muet pour qu'il parle (7,33) et les yeux d'un aveugle pour lui donner la vue (8,23). Par sa bouche, Jésus mange avec les pécheurs (2,15) et annule les interdits alimentaires (7,19). Pour les disciples, se laver les mains avant de manger n'est pas prévu (7,2). C'est que l'impureté n'est pas extrinsèque, mais intrinsèque : ce n'est pas ce que l'homme ingère qui le rend impur, mais ce qu'il produit en paroles et en actes.

Si le contrôle du corps n'est pas prioritaire, il y a cependant au moins un organe qui est étroitement encadré : le cœur. Celui-ci symbolise l'intériorité et la conscience. C'est là où la personne humaine se retrouve soi-même et prend ses décisions ; c'est le lieu où s'exerce la liberté. La surveillance est, dans le système de pureté de Jésus et de ses disciples, faite de l'intérieur. Jésus a le pouvoir de découvrir l'impureté de l'intérieur. Il détecte la condamnation contre lui des pharisiens qui raisonnent dans leurs cœurs, pour avoir pardonné et guéri un paralytique (2,6.8) ; il reproche l'endurcissement du cœur de ses disciples (8,17). En revanche, Jésus montre aussi le côté positif du cœur. Une bonne prière vient d'un cœur confiant (11,33) ; l'amour de Dieu vient du cœur (12, 30.33).

## 7. L'exclusion dans la nouveauté de Jésus et de ses disciples

Fondée sur la miséricorde de Dieu, comme valeur centrale, la prédication du Règne de Dieu n'organise plus l'humanité en castes plus ou moins pures, mais selon son adhésion ou son refus au royaume de Dieu qui « s'est approché » (Mc 1,15) par la présence de Jésus. L'inclusion et l'exclusion vont dépendre, en fait, de la puissance miséricordieuse de Dieu en lien avec la foi active de l'homme et non de la généalogie, de l'intégrité physique et de la stricte observance des rites. L'exclusion n'est cependant

[1] José Luis SICRE. "Prophète, prophétie", dans Jean-Yves LACOSTE (éd.). *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris : PUF, 2002, coll. « Quadrige », p. 946.

jamais du fait de Dieu, mais du sujet lui-même, s'auto-excluant. Judas en est le prototype : il s'exclut du groupe des disciples, la rupture de communion étant de son fait et non pas de celui de Jésus.

### 7.1. L'exclusion comme négation de Jésus

Marc représente Jésus comme exorciste, ayant le pouvoir d'expulser les esprits impurs (1,25), comme démiurge possédant un titre spécial, « le Saint de Dieu » (1,24). Ce pouvoir et ces titres placent Jésus dans la sphère de Dieu Tout Puissant et Saint. En effet, la toute-puissance de Dieu et sa sainteté sont au service de la miséricorde et du royaume où le pauvre et le pécheur trouvent la vie et le pardon par la grâce. Par conséquent, l'exclusion va se comprendre comme le refus libre d'adhérer à la personne de Jésus et au commandement de l'amour. L'*exousia* de Jésus ne s'impose pas par la sidération de l'interlocuteur, ni par une maïeutique qui cherche à prouver la supériorité du maître sur le disciple.

Est donc exclu de la nouveauté de Jésus « celui qui a honte de moi » (8,38), et celui qui a dans son cœur des intentions mauvaises : « inconduites, vols, meurtres, adultères, cupidité, perversité, ruse, débauche, envie, vanité, déraison » (7,21-22). Dans la nouveauté de Jésus, l'impureté se localise dans le *cœur,* dans la conscience. La sainteté se situe alors dans l'adhésion à Jésus favorisée par la grâce de Dieu et par la liberté intérieure (cf. 10,21). Saint Paul théorisera cette réalité en mettant la circoncision du cœur avant celle du corps (Rm 2, 17-29).

### 7.2. L'inclusion par l'annulation des frontières

Le système de pureté de Jésus révèle sa stratégie d'effacement des frontières territoriales, ethniques et rituelles qui favorisent l'exclusion des pauvres et des pécheurs. Il s'agit, pour Marc, d'une stratégie missionnaire avec le but de « prêcher et d'offrir une adhésion totale au royaume de Dieu à tous les peuples, incluant les païens.»[1]

Cette stratégie, dans l'évangile de Marc, se concrétise dans les références géographiques qui dépassent la sainteté des lieux du système juif et pharisien. Ainsi, la multitude qui suivait Jésus venait «de Galilée, de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée, d'au-delà du Jourdain, du pays de Tyr et Sidon.» (3,7-8). Jésus lui-même est allé dans le

[1] Jerome H. NIEREY, «The idea of purity in Mark's Gospel», loc. cit.

territoire des païens (cf. 4,35) ; le possédé « se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui» (5,20) ; la confession de Pierre a eu lieu à « Césarée de Philippe » (8,27) une ville non juive et enfin, Jésus a ordonné de proclamer l'évangile «à toutes les nations» (13,10). Il s'agit donc bien d'une annulation des frontières physiques et ethniques au profit de la mission.

Outre les étrangers, Jésus fréquente les pécheurs publics et les impurs, qu'il guérit, purifie, et même parfois, loue pour leur foi. Cette stratégie inclusive est évidente dans la parabole du semeur (cf. 4,1-9). En effet, le semeur jette la semence n'importe où : le chemin, l'endroit pierreux, dans les épines et dans la bonne terre. Ainsi, dans l'Alliance avec Dieu, tous les peuples sont inclus, car l'initiative vient de Dieu qui est grâce et miséricorde (cf. Ex 33,19). Après ce bref parcours de la nouveauté de Jésus, voyons encore par quelques détails l'attitude de Jésus envers les exclus que sont les pauvres et les pécheurs.

## 8. Jésus face aux exclus

En parcourant les quatre évangiles pour chercher les passages se référant à l'action de Jésus envers les exclus, nous avons élaboré pour chaque évangile un tableau dans lequel, sans prétention à l'exhaustivité, les exclus sont regroupés en deux grandes figures, à savoir, les pauvres et les pécheurs. La figure « pauvres » se repartit en deux catégories : les malades (et les handicapés) et les possédés. Et la figure « pécheurs » se divise en trois autres : les publicains, les prostituées et les étrangers. Après la présentation des tableaux des quatre évangiles, nous procéderons à l'analyse d'au moins une figure commune de chaque groupe.

| Tableau1 : MATTHIEU | | |
|---|---|---|
| **PAUVRES** | MALADES | - Guérison d'un lépreux 8,1-4 (Mc 1,40-44 ; Lc 5,12-14)<br>- Guérison de la belle-mère de Pierre 8,14-15 (Mc 1,29-31 ; Lc 4,38-39)<br>- Guérisons et exorcismes 8,16-17 (Mc 1,32-34 ; Lc 4,40-41)<br>- Guérison d'un paralysé 9,1-9 (Mc 2,1-12 ; Lc 5,17-25)<br>- Guérison d'une femme et résurrection de la fille d'un notable 9,18-26 (Mc 5,21-43 ; Lc 8,40-56)<br>- Guérison de deux aveugles 9,27-31<br>L'homme à la main paralysée 12,9-14 (Mc 3,1-6 ; Lc 6,6-11)<br>- Guérison à Génésareth 14,34-36 (Mc 6,53-56)<br>Guérisons près du lac 15,29-31 (Mc 7,31)<br>- Les deux aveugles de Jéricho 20,29-34 (Mc 10,46-52;Lc18,35-43) |
| | POSSÉDÉS | - Les deux démoniaques chez les Gadaréniens 8,28-34 (Mc 5,1-20 ; Lc 8,26-39)<br>- Guérison d'un possédé muet 9,32-34 (Lc 11,14-15)<br>- Guérison d'un lunatique 17,14-21 (Mc 9,14-29; Lc 9,37-43) |
| | AUTRES | |
| **PÉCHEURS** | PUBLICAINS | - Jésus appelle Matthieu 9,9-13 (Mc 2,13-17 ; Lc 5,27-32) |
| | PROSTITUÉES | |
| | ÉTRANGERS | - La foi d'un centurion 8,5-13 (Lc 7,1-10 ; cf. Jn 4,46-54)<br>- La foi de la Cananéenne 15,21-28 (Mc 7,24-30) |
| | AUTRES | |

| Tableau 2 : MARC | | |
|---|---|---|
| **PAUVRES** | MALADES | - Guérison de la belle-mère de Simon 1,29-34 (Mt 8,14-15; Lc4,38-39)<br>- Purification d'un lépreux 1,40-45 (Mt 8,1-4;Lc5,12-16)<br>- Guérison après le sabbat 1,32-34 (Mt 4,24;8,16-17;Lc4,40-41<br>- Pardon et guérison d'un paralysé à Capharnaüm 2,1-12 (Mt9,1-8;Lc5,17-26)<br>- Guérison un jour de sabbat 3,1-6 (Mt12,9-14 ; Lc 6,6-11)<br>- Guérison d'une femme, la fille de Jaïros rappelée à la vie 5,21-43 (Mt9,18-26; Lc 8,40-56)<br>- Guérison à Gennésareth 6,53-56 (Mt 14,34-36)<br>Guérison d'un sourd-muet 7,31-37<br>- Guérison d'un aveugle 8,22-26<br>- Guérison de l'aveugle Bartimée 10, 46-52 (Mt20,29-34;Lc18,35-43) |
| | POSSÉDÉS | - Jésus manifeste son autorité à la synagogue de Capharnaüm 1,21-28 (Lc 4, 31-37)<br>- Guérison d'un démoniaque dans la Décapole 5,1-20 (Mt 8,28-34; Lc8,26-39)<br>- Guérison d'un enfant possédé 9,14-29 (Mt 17,14-21 ; Lc 9,37-43) |
| | AUTRES | - Jésus nourrit cinq mille hommes au désert 6,30-44 (Mt 14,13-21; Lc 9,10-17; Jn6,1-15)<br>- Jésus nourrit quatre mille hommes 8,1-10 (Mt 15,32-39) |
| **PÉCHEURS** | PUBLICAINS | - Appel de Lévy et accueil des pécheurs 2,13-17 (Mt9,9-13;Lc5,27-32) |
| | PROSTITUÉES | |
| | ÉTRANGERS | - La foi d'une Syro-Phénicienne 7,24-30 (Mt 15,21-28) |
| | AUTRES | |

| Tableau 3 : LUC | | |
|---|---|---|
| **PAUVRES** | MALADES | - Guérisons (belle-mère de Simon et toutes sortes de malades) 4,38-41 (Mt 8,14-17; Mc 1,29-34)<br>- Purification d'un lépreux 5,12-16<br>- La guérison d'un paralysé, signe de pardon 5,17-26 (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12)<br>- Guérison d'un homme à la main paralysée, le jour du sabbat 6,6-11 (Mt 12,9-14;Mc 3,1-6)<br>- Guérison d'une femme et résurrection de la fille de Jaïros 8,40-56 (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43)<br>- Guérison d'une femme infirme, un jour de sabbat 13,10-17<br>- Guérison d'un hydropique le jour de sabbat 14,1-6<br>- Guérison de dix lépreux et salut d'un seul Samaritain 17,11-18<br>- Guérison d'un aveugle à Jéricho 18,35-43 (Mt 20,29-34 ; Mc 10,46-52) |
| | POSSÉDÉS | - Jésus à Capharnaüm. Autorité de sa parole 4,31-37 (Mt 7,28-29 ; Mc 1,21-28)<br>- Guérison d'un possédé au pays païen 8,26-39<br>(Mt 8,1-14; Mc 1,40-45)<br>- Guérison d'un enfant possédé 9,37-43 (Mt 17,14-18; Mc 9,14-27)<br>- Jésus agent de Béelzéboul ? La chasse du démon muet 11,14-24 (Mt,9,32-34 ;12,22-30 ; Mc 3,22-27) |
| | AUTRES | - Jésus et la foule 6,17-19<br>(Mt 4,24-25 ; Mc 3,7-11) *Résurrection d'un jeune homme à Naïm 7,11<br>- Jésus rassasie une foule 8,10-17<br>(Mt 14,13-21; Mc6,30-44)<br>-Jésus rassasie une foule 9,10-17 (Mt 14,13-2 1; Mc 6,30-44) |
| **PÉCHEURS** | PUBLICAINS | - Appel de Lévy et accueil des pécheurs 2,13-17 (Mt9,9-13;Lc5,27-32) |
| | PROSTITUÉES | - Vocation de Lévi et appel des pécheurs 5,27-32 (Mt 9,9-13; Mc 2,13-17)<br>- Zachée. Le salut d'un riche 19, 1-10 |
| | ÉTRANGERS | - La foi d'un centurion 7,1-10 (Mt 8,5-13) |
| | AUTRES | - Jésus et les pécheurs 15,1-2 |

| Tableau 4 : JEAN | | |
|---|---|---|
| **PAUVRES** | MALADES | - Le second signe de Cana : la guérison du fils d'un officier royal 4,43-54 (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10)<br>- Guérison d'un paralytique à Jérusalem 5,1-18<br>- La guérison d'un aveugle 9,1-41 |
| | POSSÉDÉS | - L'entretien avec Nicodème 3,1-21<br>- Jésus nourrit une grande foule 6,1-15 (Mt 14,13-21 ; Mc 6,30-44 ; Lc 9,10-17)<br>- Jésus rend la vie à un mort (Lazare) 11,1-54 |
| | AUTRES | |
| **PÉCHEURS** | PUBLICAINS | |
| | PROSTITUÉES | - L'entretien avec la Samaritaine 4,1-42<br>- La femme adultère 8,1-11<br>- L'onction de Béthanie 11,55-57—12,1-11 (Mt 26,6-13 ; Mc 14,3-9 ; cf. Lc 7,36-38) |
| | ÉTRANGERS | |
| | AUTRES | |

8.1. Jésus face aux pauvres

Les pauvres manquent du nécessaire pour vivre dans la dignité. Ce manque se constate dans les conditions matérielles, nourriture, vêtement, aussi par le handicap, la maladie et la possession par un esprit mauvais. Dans cette figure d'exclusion, l'analyse porte sur les malades et les possédés sans perdre de vue la réalité de la *pauvreté* qui dépasse la maladie et la possession. Les autres ce sont ceux

> qui n'ont rien à attendre du monde, se heurtent à un mur de refus et d'impuissance et sont souvent opprimés. On peut établir un parallèle entre les béatitudes et le passage d'Isaïe où il est question du prophète envoyé pour « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » (Is 61,1-2). Cette bonne nouvelle de salut concerne le redressement d'un ordre social faussé par le péché.[1]

Cette situation précaire du pauvre, pour Jésus n'est pas à contempler, mais à combattre par la miséricorde et la puissance divine, comme le révèle l'analyse de deux

[1] Raymond WINLING. *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ.* Paris, Cerf, 2007, p. 63.

rencontres de Jésus avec un lépreux et un possédé. Pour l'analyse l'objectif prioritaire sera de rechercher le sens de la pauvreté et le sens de l'attitude de Jésus.

8.1.1. La guérison d'un lépreux : Mt 8,1-4

Après le long sermon sur la montagne (Mt 5,1-7,27), Matthieu présente trois miracles de Jésus. Le premier est celui de la guérison d'un lépreux (8,2-4) ensuite, du serviteur du centurion de Capharnaüm (8,5-13) et enfin de la belle-mère de Pierre (8,14-15). Par ces miracles, Matthieu veut montrer que Jésus a non seulement l'autorité pour interpréter la Loi, mais qu'il a également celle de guérir et de pratiquer des exorcismes. Observons la manière dont l'évangéliste présente la guérison du lépreux :

> Comme il descendait de la montagne, de grandes foules le suivirent. Voici qu'un lépreux s'approcha et, prosterné devant lui, disait : « Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier ». Il étendit la main, le toucha et dit: « Je le veux, sois purifié! » À l'instant, il fut purifié de sa lèpre. Et Jésus lui dit: « Garde-toi d'en dire mot à personne, mais va te montrer au prêtre et présente l'offrande que Moïse a prescrite: ils auront là un témoignage. » (Mt 8,1-4)

Le lépreux s'approche de Jésus et demande à être guéri de sa lèpre, une maladie incurable en ce temps-là, et qui était cause d'impureté légale et rituelle. Cette maladie est le symbole même de la malédiction et provoque l'exclusion sociale du malade. La foi du lépreux en la divinité de Jésus et en sa puissance de guérison est manifestée par le geste de la prosternation et par le fait d'appeler Jésus « Seigneur ».

Face à la foi et à la demande du lépreux, Jésus accorde la guérison, ici nommée *purification.* Jésus va jusqu'à toucher le lépreux, risquant ainsi d'être frappé par l'impureté et de contracter la maladie. Ce geste du toucher pour guérir prouve la miséricorde et la puissance divine de Jésus. À celui qui vient d'être guéri, Jésus demande deux choses : ne pas divulguer la puissance guérisseuse de Jésus et suivre les démarches légales pour recouvrer totalement sa dignité dans la société. En disant « ils auront là un témoignage » (Mt 8,4), Jésus veut aussi démontrer qu'en lui s'accomplissent les promesses messianiques de guérison des malades.

Marc et Luc témoignent des guérisons des lépreux, avec quelques nuances. Marc (1,40-44) se réfère à la purification d'un lépreux. Celui-ci s'approche de Jésus « et tombe à genoux » et le supplie de le purifier. De même à l'instar du lépreux dont parle Matthieu, la purification est accordée moyennant la parole et le toucher de Jésus. Il y a aussi la référence aux deux demandes de ne pas divulguer l'acte et de suivre les procédures légales pour être réintégré dans la communauté. Et pourtant, le lépreux de

l'évangile selon Marc ne s'est pas tu. Il propage la nouvelle, ce qui fait « que Jésus ne pouvait plus entrer ouvertement dans la ville » (Mc 1,45).

Luc (5,12-16) parle aussi de la purification d'un lépreux. Cet acte fait que les personnes parlent de plus en plus de Jésus à un tel point que des foules de plus en plus nombreuses se constituent, poussant Jésus à se retirer dans les lieux déserts pour prier.

Dans un autre passage (17,11-19), Luc évoque la guérison de dix lépreux et le salut d'un seul Samaritain. Chemin faisant vers Jérusalem, Jésus passe « à travers la Samarie et la Galilée » (17,11). Il entre dans un village et voici que dix lépreux viennent à sa rencontre. Au lieu de s'approcher de Jésus, ils s'arrêtent à distance, comme le recommande la Loi (cf. Lv 13,46) et supplient Jésus pour qu'il les guérisse. Se positionnant à distance, Jésus ne peut pas les toucher, mais il leur demande de se présenter aux prêtres. En obéissant à cette parole de Jésus, les lépreux trouvent la guérison en cours de route. Neuf continuent leur route et le dixième revient vers Jésus pour « rendre gloire à Dieu » (17,18). C'est un geste de reconnaissance des merveilles de Dieu, de foi en Dieu qui rend la dignité aux exclus. Ce geste de foi confirme l'accès de l'homme guéri à un autre bien : l'accès au salut, comme le confirme Jésus : « Relève-toi, va. Ta foi t'a sauvé. » (17,19). Cette guérison de dix lépreux montre la différence entre la guérison et le salut. Si la première délivre l'homme de la maladie, le salut passe par la foi vue comme reconnaissance et adhésion à Dieu qui accorde sa grâce.

Les cas analysés nous montrent l'attitude de Jésus envers les malades, voyons ce qui se passe quand il fait face aux possédés.

### 8.1.2. Guérison d'un démoniaque dans la Décapole : Mc 5,1-20

Les évangiles synoptiques attestent les pratiques exorcistes de Jésus. Un de ces exorcismes a eu lieu à Gérasa où Jésus a guéri un démoniaque. Marc, Matthieu (8,18.23-27) et Luc (8,22-25) en font le récit. Pour l'analyse de ces pratiques exorcistes, nous avons choisi le récit de Marc qui présente plus de détails :

> 1 Ils arrivèrent de l'autre côté de la mer, au pays des Géraséniens. 2 Comme il descendait de la barque, un homme possédé d'un esprit impur vint aussitôt à sa rencontre, sortant des tombeaux. 3 Il habitait dans les tombeaux et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne. 4 Car il avait été souvent lié avec des entraves et des chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne n'avait la force de le maîtriser. 5 Nuit et jour, il était sans cesse dans les tombeaux et les montagnes, poussant des cris et se déchirant avec des pierres. 6 Voyant Jésus de loin, il courut et se prosterna devant lui. 7 D'une voix forte il crie : « Que me veux-tu, Jésus, Fils de Dieu Très Haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me

tourmente pas. » 8 Car Jésus lui disait : « Sors de cet homme, esprit impur ! » 9 Il l'interrogeait : « Quel est ton nom ? » Il lui répond : « Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux. » 10 Et il le suppliait avec insistance de ne pas les envoyer hors du pays. 11 Or il y avait là, du côté de la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. 12 Les esprits impurs supplièrent Jésus en disant : « Envoie-nous dans les porcs pour que nous entrions en eux. » 13 Il le leur permit. Et ils sortirent, entrèrent dans les porcs et le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer ; il y en avait environ deux mille et ils se noyèrent dans la mer. 14 Ceux qui les gardaient prirent la fuite et rapportèrent la chose dans la ville et dans les hameaux. Et les gens vinrent voir ce qui était arrivé. 15 Ils viennent auprès de Jésus et voient le démoniaque, assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu le démon Légion. Ils furent saisis de crainte. 16 Ceux qui avaient vu leur racontèrent ce qui était arrivé au démoniaque et à propos des porcs. 17 Et ils se mirent à supplier Jésus de s'éloigner de leur territoire. 18 Comme il montait dans la barque, celui qui avait été démoniaque le suppliait, demandant à être avec lui. 19 Jésus ne le lui permit pas, mais il lui dit : « Va dans ta maison auprès des tiens et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde ». 20 L'homme s'en alla et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui. Et tous étaient dans l'étonnement.

Divisons le récit en trois parties pour mieux le comprendre : a) l'arrivée de Jésus et de ses disciples à Gérasa et la description de l'homme possédé (5,1-5) ; b) l'exorcisme qui libère l'homme de l'emprise des démons (5,6-13); c) les conséquences de la libération du possédé (5,14-20).

Jésus et ses disciples arrivent à Gérasa, terre étrangère au peuple juif. Un homme possédé vient à la rencontre de Jésus. Cet homme décrit comme «possédé d'un esprit impur […] sortant des tombeaux » porte en soi les forces du mal et de la mort qui se tournent contre Jésus. Le possédé ne s'appartient pas. Il est sous l'emprise des forces du mal. Celles-ci chargent l'homme de forces impossibles à maîtriser. En effet, le possédé est transformé en être sauvage « poussant des cris et se déchirant avec des pierres ».

L'exorcisme est décrit comme confrontation entre Jésus et l'esprit impur. Celui-ci se trouble et reconnaît Jésus comme « Fils du Dieu très Haut ». C'est la confession de la divinité de Jésus. Ainsi Jésus déploie sa puissance divine pour libérer l'homme possédé. À la demande de Jésus à l'esprit impur de quitter l'homme et de révéler son nom, l'esprit dit s'appeler « Légion », une pluralité. Il s'agit donc des esprits impurs et non seulement un. Pour quitter l'homme les esprits impurs demandent à être renvoyés dans les porcs, ce que Jésus leur accorde, ce qui marque la première étape de leur retour dans les profondeurs de la mer, considérées dans la cosmologie ancienne comme le lieu où vivent les forces du mal. La supériorité de la puissance de Jésus devant les esprits impurs, symboles des forces du mal, se manifeste par la libération de l'homme possédé.

La libération de l'homme possédé produit des conséquences positives et négatives. L'aspect positif se traduit par le fait que le possédé retrouve son humanité, ce qui fait qu'il témoigne « dans la Décapole de tout ce que Jésus a fait pour lui ». Ainsi cet acte de Jésus et la proclamation de l'homme libéré annoncent la fin de la suprématie des forces du mal contre l'homme qui peut compter sur Jésus qui est plus fort que les puissances du mal. L'aspect négatif est présent dans la demande des Géraséniens à Jésus de quitter le territoire à cause de la perte économique des deux mille porcs précipités dans la mer. On peut voir dans cette expulsion de Jésus un plus grand intérêt porté aux valeurs économiques qu'à celle de la dignité humaine que l'homme possédé récupère. En plus de cette priorité, cette attitude « a aussi son caractère religieux. Ces païens rejettent « le Sauveur » dont ils n'ont pas encore ressenti le besoin. »[1]

Le phénomène de la possession et la pratique des exorcismes nous amènent à présenter de brèves explications en raison de l'influence de la vision scientifique qui est très critique en la matière.

La pratique de l'exorcisme se comprend dans le cadre de la croyance *animiste* qui considère toutes choses comme ayant une âme, une force vitale. Dans ce contexte, l'homme est considéré comme un réceptacle des esprits bons et mauvais. Si les bons esprits ont des influences positives, les esprits mauvais, quant à eux, brutalisent l'homme en le réduisant à la condition sauvage. Quand un homme est possédé, il perd le contrôle de soi, se dédouble et n'est plus capable d'actes humains, ce qui altère sa dignité humaine. Pour libérer l'homme de l'emprise des esprits mauvais, il faut le concours d'un exorciste qui à l'aide de formules d'imprécations, d'invocations de noms puissants cherche à délivrer le malade de l'esprit qui l'envoûte.

Face à cette vision animiste du monde et de la menace des esprits, la Bible présente une proposition libératrice qui se résume dans la foi dans le Dieu unique et créateur de tout ce qui existe. Cette foi réduit les esprits mauvais à la condition de créatures dont la puissance est inférieure à celle du Dieu unique. Les exorcismes pratiqués par Jésus se situent dans cette perspective de foi en un Dieu unique. Si Jésus triomphe contre les esprits mauvais afin de libérer l'homme, c'est parce qu'il est plus fort qu'eux et, cette victoire est une manifestation de sa divinité. À l'inverse des autres exorcistes qui doivent invoquer d'autres forces pour expulser les esprits mauvais, Jésus a en lui-même cette force et fait trembler de peur les forces du mal. Indissociables de sa

[1] AA. *Les évangiles. Textes et commentaires*. Paris, Bayard 2001, p. 376.

proclamation de la Bonne Nouvelle du salut, les exorcismes annoncent la seigneurie de Dieu sur sa création par des œuvres messianiques. « Ils sont le signe qu'en sa personne le Règne de Dieu a fait son irruption dans l'histoire du monde. La lutte sans merci de Jésus contre Satan est sa victoire sur les forces du mal et de la mort qu'il représente.[1] »

La vision scientifique du monde donne une autre explication des phénomènes de possession, en les qualifiant de maladies mentales capables d'être guéries par différentes thérapies. Cependant l'ombre sur les racines du Mal reste toujours présente avec la forte tentation d'utiliser la science contre l'homme. De toute évidence, « l'expérience humaine continue à se heurter au « mystère » du Mal réel, concret qui dépasse la raison humaine. Jésus n'est pas venu révéler l'origine et la nature du mal, mais en s'affrontant à lui, il a montré son pouvoir divin de délivrer les hommes de toutes aliénations physiques, psychologiques et spirituelles.[2] »

### 8.2. Jésus face aux pécheurs

Les pécheurs représentent une catégorie d'exclusion de grande ampleur, tant les formes du péché apparaissent comme diverses. Ils sont vus comme ceux qui n'observent pas la Loi, parce qu'ils la violent ou l'ignorent. Parmi eux se trouvent les publicains, les femmes prostituées et les étrangers. Ils étaient évités par les pharisiens et tout juif qui observe la Loi. Or Jésus, au lieu de les éviter, selon les prescriptions rabbiniques, va à leur rencontre et mange « avec les pécheurs et les collecteurs d'impôts » (Mc 2,16). En procédant de cette façon, Jésus est la cible de vives critiques de la part des pharisiens. L'analyse de cette figure d'exclusion va principalement être faite en se référant aux publicains, aux prostituées et aux étrangers.

#### 8.2.1. Zachée, le salut d'un riche : Lc 19,1-10

Un publicain était un homme d'affaires lié au pouvoir civil. Il intervenait dans le domaine économique et fiscal surtout pour collecter les impôts. La société juive du temps de Jésus considérait le publicain comme un pécheur collaborant avec l'occupant romain et aussi abusant de sa fonction pour s'enrichir. Zachée était un publicain riche et un pécheur. Sa rencontre avec Jésus transforme sa condition d'homme éloigné de Dieu. Le récit de l'évangile selon Luc nous montre les enjeux de cette rencontre :

---

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.

1 Entré dans Jéricho, Jésus traversait la ville. 2 Survint un homme appelé Zachée ; c'était un chef des collecteurs d'impôts et il était riche. 3 Il cherchait à voir qui était Jésus, et il ne pouvait y parvenir à cause de la foule, parce qu'il était de petite taille. 4 Il courut en avant et monta sur un sycomore afin de voir Jésus qui allait passer par là. 5 Quand Jésus arriva à cet endroit, levant les yeux, il lui dit : « Zachée, descends vite : il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison. » 6 Vite Zachée descendit et l'accueillit tout joyeux. 7 Voyant cela, tous murmuraient ; ils disaient : « C'est chez un pécheur qu'il est allé loger. » 8 Mais Zachée, s'avançant, dit au Seigneur : « Eh bien ! Seigneur, je fais don aux pauvres de la moitié de mes biens et, si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple. » 9 Alors Jésus dit à son propos : « Aujourd'hui le salut est venu pour cette maison, car lui aussi est un fils d'Abraham. 10 En effet le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » (Lc 19,1-10)

Zachée est un riche et veut voir Jésus. Il profite de l'occasion du passage de Jésus à Jéricho pour voir cet homme renommé par la puissance de ses paroles et de ses actes. Malgré sa situation sociale aisée, Zachée n'a pas honte de monter sur un arbre pour pallier sa petite taille qui l'empêche de voir Jésus. Zachée veut seulement le voir, mais Jésus le surprend en lui demandant de demeurer chez lui ce jour là : « Zachée, descends vite : il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison » (v. 5). Il est important de souligner ici l'initiative de Jésus d'aller vers les pécheurs. Cette attitude a été vivement critiquée par la foule : « C'est chez un pécheur qu'il est allé loger » (v. 7).

Sans que Jésus parle de la situation pécheresse de Zachée, celui-ci se convertit pourtant. Cette décision résulte du fait de reconnaître en Jésus la présence de Dieu qui aime d'un amour contagieux. L'amour va se manifester en Zachée sous la forme du partage avec les pauvres, avec ceux qui par manque du nécessaire ne peuvent pas vivre en dignité. L'amour va aussi se manifester par des relations justes : «Si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple. » (v. 8). À la vue de cette décision, Jésus annonce la venue du salut chez Zachée. Ce salut se résume par l'entrée dans une vie de relation d'amour et de justice avec Dieu et avec les autres. L'initiative vient de Dieu et l'homme répond par des actes concrets et la décision de mener une vie de qualité. C'est la présence inattendue de Jésus qui suscite la conversion de Zachée. Pour Luc, le salut est accordé par Dieu qui en a l'initiative (cf. 18,27) ; mais pour qu'il devienne effectif, il faut que l'homme l'accueille par la conversion. Et celle-ci s'exprime nécessairement dans une démarche concrète à l'égard d'autrui, et notamment du pauvre. Ici, l'initiative est prise, au nom de Dieu, par Jésus qui s'invite chez Zachée ; celui-ci y répond de façon appropriée, non seulement en accueillant Jésus (cf. v. 6), mais en s'ouvrant au salut par le repentir (cf. v. 8).

Il y a un autre récit, commun à Matthieu (9,9-13), Marc (2,13-17) et Luc (5,27-

32), qui permet de confirmer l'attitude de Jésus envers les publicains. C'est le récit de l'appel de Jésus à un publicain pour qu'il devienne un disciple. En Matthieu, ce publicain se nomme Matthieu, tandis que Marc et Luc l'appellent Lévi. Le récit se structure en trois moments : l'appel de Jésus à un publicain, le repas offert par le publicain et la controverse de ceux qui critiquent Jésus pour avoir mangé avec les pécheurs. Contrairement à Zachée, le publicain Lévi ne parle pas dans le texte. Il suit immédiatement Jésus et lui offre un repas. C'est la promptitude de sa réponse à l'appel de Jésus et son désir d'être en communion avec lui qui sont soulignés. Mais pourquoi les controverses autour du repas ?

Pour les juifs du temps de Jésus, le repas est un moment de vérification de la fidélité à la Loi, par l'observance des prescriptions et par la communion avec ceux qui sont fidèles à la Loi. Manger avec un pécheur est un acte d'impureté. Dès lors, ceux qui connaissent la Loi ne peuvent pas comprendre la raison pour laquelle Jésus se met dans une telle situation. Partager la table avec les pécheurs découle de la mission de Jésus qui consiste à appeler à la conversion. Cet appel est le signe de la grâce de Dieu vis-à-vis de l'homme égaré, exclu de la communion d'amour avec Dieu et avec le prochain. Être à table avec les pécheurs, les exclus, relève de la miséricorde de Dieu, qui donne l'occasion au converti de revenir à la communion avec Lui. En mangeant avec les pécheurs, Jésus ouvre donc l'ère de la rémission des péchés, qui est le temps du Règne. Pour lui, les pécheurs ne sont pas des gens contaminés à écarter, à exclure, mais des hommes et des femmes appelés à la réconciliation, à la vie en communion entre eux et leur Père céleste. Son repas en compagnie d'une foule d'exclus signifie que le temps du pardon est arrivé ; le Messie est là qui célèbre les banquets que les prophètes désignent comme des fêtes eschatologique d'un Dieu tout en tous au milieu de son peuple (Is 25).

Un autre détail important pour notre analyse est la mention de « fils d'Abraham » (v. 9). Le salut arrive-t-il pour Zachée du fait d'être « fils d'Abraham » et, à l'inverse, ceux qui ne le sont pas en seraient-ils exclus ? En fait le récit lucanien insiste sur une double inclusion : juif, donc fils d'Abraham, Zachée a été exclu de facto de cette famille en fils indigne, qui dépossède ses frères pour remplir ses coffres et ceux de l'occupant païen. Mais en même temps l'annonce du salut pour le publicain indélicat manifeste le dépassement de la simple appartenance charnelle au peuple élu. En effet, Jean Baptiste a averti les foules à ne pas se réclamer du fait d'être « fils d'Abraham » devant le jugement de Dieu qui approche. Il y a une autre condition à remplir : « Produisez donc

des fruits qui témoignent votre conversion ; et n'allez pas dire en vous-mêmes : "Nous avons pour père Abraham". Car je vous le dis, des pierres que voici Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » (Lc 3,8) C'est donc par la conversion et le changement de vie que l'on peut hériter des promesses de Dieu à Abraham. Autrement dit, le juge ne reconnaîtra pas ceux qui font le mal, même s'ils sont juifs, comme il est dit en Luc 13,26-27 : « Alors vous vous mettrez à dire : "Nous avons mangé et bu devant toi, et c'est sur nos places que tu as enseigné" ; et il vous dira : "Je ne sais d'où vous êtes. Éloignez-vous de moi, vous tous qui faites le mal." » Matthieu (7, 22-23) et Jean (8,33-41) vont dans le même sens. C'est parce que Zachée accueille Jésus et se solidarise avec les pauvres, autant qu'il répare son injustice, qu'il devient vraiment « fils d'Abraham ». Ainsi, l'accueil de Jésus, la conversion et la production des bonnes œuvres deviennent le critère de l'inclusion à la communion avec Dieu et à la communauté des sauvés.

8.2.2. La femme adultère : Jn 8.1-11

Dans le récit de la femme adultère, il y a deux temps : celui où Jésus est mis à l'épreuve et celui avec la femme adultère. Pour procéder à l'analyse des rencontres de Jésus avec les femmes pécheresses, prenons comme modèle le récit de la femme adultère :

> 1 Et Jésus gagna le mont des Oliviers. 2 Dès le point du jour, il revint au temple et, comme tout le peuple venait à lui, il s'assit et se mit à enseigner. 3 Les scribes et les Pharisiens amenèrent alors une femme qu'on avait surprise en adultère et ils la placèrent au milieu du groupe. 4 « Maître, lui dirent-ils, cette femme a été prise en flagrant délit d'adultère. 5 Dans la Loi, Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. Et toi, qu'en dis-tu ? » 6 Ils parlaient ainsi dans l'intention de lui tendre un piège, pour avoir de quoi l'accuser. Mais Jésus, se baissant, se mit à tracer du doigt des traits sur le sol. 7 Comme ils continuaient à lui poser des questions, Jésus se redressa et leur dit : « Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. » 8 Et s'inclinant à nouveau, il se remit à tracer des traits sur le sol. 9 Après avoir entendu ces paroles, ils se retirèrent l'un après l'autre, à commencer par les plus âgés, et Jésus resta seul. Comme la femme était toujours là, au milieu du cercle, 10 Jésus se redressa et lui dit : Femme, où sont-ils donc ? Personne ne t'a condamnée ? » 11 Elle répondit : « Personne, Seigneur » et Jésus lui dit : « Moi non plus, je ne te condamne pas : va, et désormais ne pèche plus. » (Jn 8,1-11)

Jésus est au temple et enseigne au peuple qui vient à lui. Il se comporte donc comme un Maître. Ses adversaires, les scribes et les Pharisiens, sont jaloux et lui tendent un piège pour vérifier s'il est vraiment un Maître. La femme prise en flagrant délit d'adultère va servir de prétexte. Ils veulent savoir si Jésus respecte ou non la Loi de Moïse. D'après les livres du Lévitique (20,10) et celui du Deutéronome (22,22-24),

la sentence est claire : mise à mort de la femme adultère par lapidation. Si Jésus applique la Loi, son statut de Maître est confirmé mais la miséricorde qu'il défend sera mise en échec. D'ailleurs, s'il autorise la mort par lapidation, cela contreviendrait aux règles fixées par les autorités romaines, car les Romains avaient enlevé aux Juifs le pouvoir de porter une sentence de mort.

Jésus ne renonce pas à la miséricorde. Il renvoie les accusateurs à leur conscience, le juge intérieur de chacun qui révèle combien la misère du péché habite tout homme. Cette misère est difficile à assumer, ce qui explique le besoin de trouver un bouc émissaire à condamner en ses lieu et place. Mais cette fois-ci, l'hypocrisie n'a pas de place. Face à la réponse de Jésus – « celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre » (v. 7) – la conscience des accusateurs crie fort et ils se retirent « à commencer par les plus âgés » (v. 9).

Jésus, se trouvant seul avec la femme accusée, la fait parler. Elle a conscience d'avoir péché et d'avoir commis un acte passible de la mort. Or, Jésus ne la condamne pas et défend la miséricorde qui fait triompher la vie : « Moi non plus, je ne te condamne pas : va, et désormais ne pèche plus. » (v. 11) Si la miséricorde fait triompher la vie, la pécheresse doit s'impliquer dans cette victoire de la vie prise au piège par le péché : « Désormais ne pèche plus » (v. 11). La réponse de Jésus est une formule d'absolution. Cette formule rend sa dignité à la pécheresse, tout en l'incitant à combattre le péché qui mène à la mort. Pour étoffer l'analyse des rencontres de Jésus avec les femmes pécheresses, nous nous intéresserons à l'entretien avec la Samaritaine (Jn 4,1-42).

Le récit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine est long et riche de sens en termes d'exclusion. Jésus est ici avec la Samaritaine, qui est donc une femme et un membre d'un groupe que les juifs considéraient comme impurs. Trois lieux symboliques du récit nous intéressent pour faire émerger notre propos : le puits (v. 7-15), le mari (v. 27-38) et le culte (v. 20-26).

Les Juifs et les Samaritains se méprisaient et étaient souvent en conflit les uns avec les autres. Mais Jésus, en compagnie de ses disciples, prend l'initiative de passer par la Samarie pour aller en Galilée. Il a soif et se trouve devant le puits de Jacob. Une femme s'approche pour chercher de l'eau et voilà que Jésus lui demande de lui donner à boire. C'est à ce moment que la femme découvre que celui qui demande à boire est la source d'eau vive, source de vie. Les rôles se renversent de sorte que c'est la femme qui

demande à boire : « Seigneur, donne-moi cette eau pour que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à venir puiser ici. » (v. 15) En se manifestant dans la fragilité de la soif, Jésus va à la rencontre de la fragilité humaine pour réveiller dans la femme le désir d'être comblée par celui qui est source d'eau vive.

L'évocation du « mari » va être à l'origine d'une autre révélation : « "Va, appelle ton mari et reviens ici." La femme lui répondit : "Je n'ai pas de mari." Jésus lui dit : "Tu dis bien : "Je n'ai pas de mari"; tu en a eu cinq et l'homme que tu as maintenant n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai "Seigneur, lui dit la femme, je vois que tu es un prophète" » (v. 16-19). La femme découvre en Jésus, celui qui voit les profondeurs des cœurs, mais qui ne l'humilie pas. Il la respecte et lui révèle sa dignité de femme. Cette femme qui passait d'un homme à l'autre arrête dans son vagabondage, car elle a trouvé son maître. Par sa parole, Jésus lui a fait découvrir qu'elle existait autrement que par sa beauté éphémère et que sa dignité de femme est au-delà de sa puissance de séduction.

Le troisième lieu, le « culte », qui se réfère au vrai lieu où l'on doit adorer Dieu, va permettre à Jésus de faire une autre révélation profonde : « "Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous affirmez qu'à Jérusalem se trouve le lieu où il faut adorer." Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père." (v. 20-21) "Mais l'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche le Père." » (v. 23) Dans ces déclarations, la relativisation des liens avec la terre qui apparaissent secondaires par rapport à la vérité révélée par Jésus : la vérité de l'adoration de Dieu « le Père en esprit et en vérité » (v. 23).

De la rencontre entre Jésus et la Samaritaine, nous soulignons l'attitude de Jésus qui va au-delà des siens pour révéler à la femme sa fragilité et lui donner des raisons de vivre dans la dignité en l'invitant à dépasser son carcan culturel caractérisé par des conditionnements sociaux peu porteurs de vie et de dignité.

### 8.2.3. La foi d'un centurion : Mt 8,5-11

La figure d'exclusion de l'« étranger » nous donne aussi une autre perception de l'attitude de Jésus envers les exclus. Dans le contexte de la logique culturelle juive, l'étranger est celui qui n'appartient pas au peuple d'Israël dont Abraham est l'ancêtre fondateur. Du fait d'ignorer la Loi et de s'assimiler au prétendu dominateur d'Israël, en l'occurrence le Romain pour le temps de Jésus, l'étranger est classé dans le groupe des païens. Le vrai Juif devait éviter le contact avec le païen, pour éviter de se souiller.

Jésus a pourtant abordé plusieurs païens, dont le centurion (Mt 8,5-13 ; Lc 7,1-10 ; Jn 4,46-54), la Cananéenne ou la Syro-Phénicienne (Mt 15,21-28 ; Mc 7, 24-30).

En ce qui concerne le centurion, Matthieu construit le récit autour de la foi de ce païen en Jésus et de la bienveillance de celui-ci. Lisons d'abord le récit :

> 5 Jésus entrait dans Capharnaüm quand un centurion s'approcha de lui et le supplia 6 en ces termes : « Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, atteint de paralysie et souffrant terriblement. » 7 Jésus lui dit : « Moi j'irai le guérir ? » 8 Mais le centurion reprit : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit : dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri. 9 Ainsi moi, je suis soumis à une autorité avec des soldats sous mes ordres, et je dis à l'un : "Va" et il va, à un autre : "Viens" et il vient, et à mon esclave "Fais ceci" et il le fait. » 10 En l'entendant, Jésus fut plein d'admiration et dit à ceux qui le suivaient : « En vérité je vous le déclare, chez personne en Israël je n'ai trouvé telle foi. 11 Aussi je vous le dis, beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, 12 tandis que les héritiers du Royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors : là seront les pleurs et les grincements de dents. » 13 Et Jésus dit au centurion : « Rentre chez toi ! Qu'il te soit fait comme tu as cru. » Et le serviteur fut guéri à cette heure-là. (Mt 8,5-13)

Le centurion, un officier ayant sous sa responsabilité une troupe de cent hommes, a son serviteur malade. Il se soucie de l'état du malade et va à la rencontre de Jésus pour le supplier de le guérir. Face à la disponibilité de Jésus, le centurion fait une déclaration de foi qui étonne Jésus (v. 8-10), telle qu'il ne trouve pas en Israël et il saisit l'occasion pour déclarer l'accès des païens au Royaume par la foi. Jésus répond positivement à la demande d'un païen, montrant son ouverture d'esprit à tous. Il guérit le serviteur du centurion parce que celui-ci a foi en lui. On peut supposer que Matthieu veut susciter la foi des païens qui croiront en Jésus. De même, Matthieu démontre par ce récit que Jésus a le pouvoir de faire du bien à distance. Ce pouvoir de dépasser la distance physique peut encourager les nouveaux croyants situés à une distance temporelle voire historique éloignée de Jésus. Ces croyants peuvent bénéficier des bienfaits du salut annoncé par Jésus Christ. Retenons l'idée selon laquelle par la foi, entendue comme confiance en Jésus, les païens ont accès au Royaume. Cette foi a comme fondement Jésus lui-même qui ne fait acception de personne ; ce principe de non-acception est cohérent avec la divinité de Jésus. La Bible confirme dans plusieurs passages[1] ce principe de non-préférence de certaines personnes par Dieu.

C'est pour révéler en lui le Dieu créateur et impartial que Jésus s'ouvre aux païens. A la lumière de ce principe, la rencontre de Jésus avec les non-Juifs se

[1] Cf. Dt 10,17 ; 2 Ch 19,7 ; Ac 10,34 ; Rm 2,11 ; Ga 2,6 ; Ep 6,9 ; 1 P 1,17.

comprend dans toute sa profondeur. Dans la version de Luc (7,1-10) du même récit de la rencontre de Jésus avec le centurion, ce responsable militaire ne va pas à la rencontre de Jésus. Il envoie des émissaires à deux reprises. En effet, Luc veut souligner la prise de conscience des païens face au principe d'évitement d'un vrai Juif envers les étrangers. Jésus veut rompre cette barrière, mais il n'arrive à rencontrer le responsable militaire que par le biais des émissaires. Par là, le centurion fait comprendre à Jésus qu'il n'est pas digne d'avoir un Juif dans sa maison. Jésus accepte cette demande tout en accordant la guérison du malade. De toute façon, pour Jésus, les frontières physiques ne sont pas un obstacle l'empêchant de faire le bien à celui qui en a besoin.

Dans le récit de Jean (4,46-54), l'étranger qui rencontre Jésus est « un fonctionnaire royal » (v. 46) et le malade, c'est son fils (cf. v.46). Curieusement, le fonctionnaire veut que Jésus aille chez lui pour guérir le fils malade. C'est Jésus qui refuse d'y aller et préfère guérir le malade par la parole : « Va, ton fils est vivant » (v. 50). Le fonctionnaire croit à la parole de Jésus et rentre à la maison, retrouvant le fils en bonne santé. Par ce récit, Jean veut susciter la foi en la parole de Jésus. Ainsi, croire en Jésus est inséparable de la foi en sa parole. S'agissant de mettre la foi au centre de la relation avec Jésus, Jean veut aussi souligner que cette foi est accessible à tous, même aux étrangers.

Même si Jésus est cohérent avec le principe d'impartialité, il y a cependant un récit où Jésus met ce principe entre parenthèses. C'est le récit de la Cananéenne selon Matthieu (15,21-28) ou de la Syro-Phénicienne selon Marc (7,24-30). Matthieu, dans son récit, décrit la rencontre avec la Cananéenne de la façon suivante :

> 21 Partant de là, Jésus se retira dans la région de Tyr et de Sidon. 22 Et voici qu'une Cananéenne vint de là et elle se mit à crier : « Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David ! Ma fille est cruellement tourmentée par un démon. » 23 Mais il ne lui répondit pas un mot. Ses disciples, s'approchant, lui firent cette demande : « Renvoie-la, car elle nous poursuit de ses cris ». 24 Jésus répondit : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » 25 Mais la femme vint se prosterner devant lui : « Seigneur, dit-elle, viens à mon secours ! » 26 Il répondit : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens. » 27 « C'est vrai, Seigneur ! reprit-elle ; et justement les petits chiens mangent des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » 28 Alors Jésus lui répondit : « Femme, ta foi est grande ! Qu'il t'arrive comme tu le veux ! » Et sa fille fut guérie dès cette heure-là. (Mt 15,21-28)

Jésus se trouve *dans la région de Tyr et de Sidon,* en terre païenne et c'est là qu'une femme de cette terre lui demande, le suppliant à grands cris, de guérir sa fille « cruellement tourmentée par un démon. » (v. 22). Elle confesse que Jésus est *Seigneur*

*et fils de David.* Jésus reste indifférent à cette demande, mais les disciples interpellent Jésus pour qu'il réagisse et même pour qu'il renvoie la femme. Jésus répond de manière cinglante : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » (v. 24). Face à l'insistance de la femme, Jésus donne une réponse décourageante. Mais la femme ne se laisse pas abattre et répond, provocant l'admiration de Jésus qui lui accorde alors la guérison de sa fille : « Femme, ta foi est grande ! Qu'il t'arrive comme tu le veux ! » (v. 28).

S'agissant d'une catéchèse de la communauté de Matthieu, nous voyons dans ce récit les tensions entre les Juifs chrétiens et les chrétiens non Juifs. La femme confesse Jésus comme *Seigneur et fils de David,* mieux encore, elle *se prosterne* (cf. v. 25) devant Jésus. C'est le signe de reconnaissance de la divinité de Jésus et de la foi en lui. Par ce récit, Matthieu veut transmettre un message important pour les chrétiens : Jésus révèle le Dieu de l'élection d'Israël, mais Dieu accorde ses faveurs à toute créature. L'élection est signe de liberté de Dieu. Cette élection n'est pas une condition suffisante pour accéder au Royaume. Il faut donc la foi en Jésus-Christ pour que les fils d'Israël et que les païens soient sauvés et qu'ils accèdent aux bienfaits du salut.

## 9. Jésus, l'exclu pour les exclus

Jésus n'a pas seulement combattu contre l'exclusion des hommes et des femmes malades, pécheurs et étrangers, mais il a aussi été victime de l'exclusion jusqu'à en mourir. Il a subi l'exclusion à cause de sa vision de Dieu et de son identité divine, de son attitude envers les exclus et de ses critiques envers ses adversaires.

La cause de Jésus est la prédication du Dieu Père miséricordieux. Cette miséricorde traduit la bienveillance, la fidélité et la proximité de Dieu. L'Ancien Testament parle certes du visage miséricordieux de Dieu (cfr. Jer 31,20 ; Ex 33,19 ; 2Sam 24,15), mais dans le Nouveau Testament, ce visage se fait chair et visible en Jésus-Christ. La nouveauté de Jésus consiste donc à réaliser en lui-même la miséricorde. Il est la miséricorde en personne. Par la réalisation de la miséricorde en sa personne, Jésus révèle son identité divine. Cette identité révélée s'oppose aux croyances du judaïsme, car il était impensable d'imaginer Dieu incarné dans la fragilité et la finitude humaine.

L'attitude de Jésus envers les exclus se concrétise dans l'accueil, la guérison, le

pardon et la convivialité. En se montrant bienveillant avec les exclus, Jésus veut donner à chacun la dignité que Dieu accorde à l'homme depuis la création. Cette dignité vient du fait que Dieu a crée l'homme à son image et ressemblance (cf. Gn 1,26-27). Pour Jésus, au demeurant, la dignité humaine dépasse les cultures, le statut social et les conceptions religieuses. Elle est un don de Dieu qui présuppose l'accueil et l'engagement de tout homme.

Et pourtant, l'engagement de Jésus pour les exclus n'a pas trouvé un accueil favorable de la part des autorités religieuses de son temps. En guérissant les malades le jour du sabbat, Jésus a réveillé la haine des pharisiens et des docteurs de la Loi qui pensaient voir en Jésus celui qui ne respecte pas les droits de Dieu. Le pardon des péchés accordé aux pécheurs semblait être une usurpation des droits de Dieu qui est le seul à pouvoir pardonner.

Si les pharisiens, les docteurs de la Loi et les autres autorités religieuses ont critiqué impitoyablement Jésus et lui ont tendu des pièges pour le prendre en faute. Jésus lui-même n'a pas épargné ses adversaires. Il a critiqué, entre autres, leur hypocrisie (cf. Mt 23, 1-12) et leur incrédulité (cf. Mt 13,58). Ainsi, les adversaires de Jésus, furieux, ont décidé de le faire mourir, de l'exclure physiquement du monde. Cependant, puisqu'ils ne pouvaient pas juger et condamner Jésus à mort à cause des lois du colonisateur romain, lequel disposait du monopole de la justice, ils ont contourné cette difficulté en s'appuyant justement sur l'autorité romaine. En toute logique, les dominateurs romains ne pouvaient pas tolérer celui qui s'autoproclamait roi dans leurs propres territoires. L'unique roi est celui qui gouvernait Rome et les territoires placés sous son contrôle. Accusé comme blasphémateur, responsable des troubles et usurpateur du titre de roi, Jésus a reçu la pire des condamnations réservées aux criminels : la mort par la croix ou la crucifixion.

> La crucifixion, décrite par Cicéron comme « la plus cruelle et la plus horrible des punitions », était réservée en Palestine à des criminels n'ayant pas la citoyenneté romaine, en général des rebelles contre l'État, des esclaves malfaiteurs ou les meurtriers les plus barbares. On espérait décourager le crime par l'horreur du châtiment. Inventé sans doute par les Perses sous une forme un peu différente, et répandue dans tout le Proche-Orient par Alexandre le Grand, cette méthode d'exécution fut raffinée par les Romains pour rendre la mort des crucifiés très lente et extrêmement pénible.[1]

Mort sur la croix, Jésus semblait être vaincu. Son projet visant à annoncer le

[1] A.A. *Jésus en son temps.* Sélection du Reader's Digest, Paris, 1992, p. 257.

Royaume de Dieu et d'appeler les hommes à la conversion du cœur allait sans doute connaître sa fin. Son identité divine si prudemment annoncée allait sûrement tourner au ridicule. Mais voici que *le troisième jour*[1], le jour de l'intervention de Dieu (cf. Os 6,2), il ressuscite des morts pour ne jamais mourir ; il devient *le vivant par excellence.*

Par la résurrection de Jésus, le mal est vaincu, car la puissance miséricordieuse de Dieu se révèle et s'offre à tout homme et à toute femme. En ressuscitant des morts, Jésus ouvre les portes de la vie fermées par le péché qui éloigne l'homme de la vie et donc de Dieu. Jésus-Christ ressuscité reste dans la discrétion. Ses disciples l'ont entendu dire qu'il ressusciterait *le troisième jour*.

> Mais pour comprendre cette réalité inouïe à laquelle les disciples ne s'attendaient pas, il a fallu qu'ils fassent l'expérience de ses apparitions, ressuscité et vivant, à partir du surlendemain de sa mort : le rapprochement entre ce fait et l'interprétation courante d'Osée, encore sous-jacente aux paroles de Jésus annonçant sa mort et sa résurrection (Mt 16,21b ; 17,32a ; 20,19b), coopéra providentiellement à l'éducation de leur foi pour qu'ils comprennent le sens de ce qui arrivait.[2]

La résurrection n'est pas seulement le signe de la victoire de Jésus contre ses adversaires, mais c'est surtout la victoire la plus profonde contre l'exclusion par excellence : la mort. En se révélant comme Dieu d'amour qui n'a pas recours à la violence meurtrière, Jésus donne l'espoir à tous les exclus de ce monde. Cet espoir, réside d'abord en lui-même. Exclu de ce monde, il vit à jamais et il fait de sa mort et de sa résurrection un acte de salut en faveur des hommes et des femmes victimes de toutes les logiques d'exclusion.

C'est à partir de la résurrection que les actes de Jésus en faveur des exclus ont été relus. Les bénéficiaires des actions du Jésus pré-pascal le reconnaissent comme *Seigneur,* ce qui revient à lui décerner un titre divin. Mais ce Jésus dont les récits pré-pascals sont écrits à la lumière de Pâque, agit[3] en ceux qui croient en lui et qui

---

[1] L'expression *le troisième jour* est un motif biblique pour parler, dans le NT et dans le symbole de la foi, de la mort et résurrection de Jésus-Christ. M. DENEKEN approfondit le sens de l'expression biblique, de valeur sotériologique, qui sert à exprimer l'historicité de la mort et résurrection de Jésus, sa solidarité *comme et avec les morts,* l'intervention de Dieu qui n'abandonne pas celui qui confie en Lui. (Cf. Michel DENEKEN. *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Paris, Cerf, 2002, pp. 382-396.)

[2] .GRELOT, *Introduction à la Bible. Édition nouvelle.* T.III : *Le Nouveau Testament.* Vol. 6 :*Évangiles et histoire*, Desclée, Paris, 1986, p. 81.

[3] En Jésus, Dieu agit. Reconnaître l'action de Dieu implique de faire confiance ou professe la foi et se laisser conduire par Celui qui est Amour dans lequel l'inaction n'a pas de place. S'interrogeant sur le sens de « Dieu agit », M. DENEKEN lie l'expression à l'amour comme source de l'action appelant à l'action : « Le *noyau intentionnel* de l'agir divin se trouve dans le *ubi caritas Deus ibi est.* En vertu du principe selon lequel « le Dieu qui est amour » est appelé à devenir le « prédicat de l'amour humain », l'amour donné doit être transformé en amour effectué. Là est l'agir de Dieu discernable dans l'agir humain,

continueront à le faire. Jésus devient ainsi le sauveur des exclus avant et après sa Pâque. Il est le bon et éternel berger dont la vie est une *pro-existence.* Agissant en ceux qui croient en lui, on ne peut que conclure que « la pro-existence du berger est aussi celle du troupeau. »[1]

L'analyse de la logique cultuelle juive pharisienne et l'analyse de la nouveauté se Jésus et ses disciples, toutes deux fondées sur la tradition vétérotestamentaire, a mis en évidence le changement de perspective que Jésus opère à partir de l'annonce du Règne de Dieu ouvert à tous par le Dieu Père, déconstruisant, contre une logique de l'exclusion, un système de la performance religieuse. Pour manifester le temps nouveau qui est arrivé, le *kairos* de l'inclusion pour ainsi dire, Jésus n'hésite pas à se laisser exclure pour prendre le parti des exclus. Opérant un décentrement de l'offre de salut par un déplacement vers la périphérie, il rend inefficace toute interprétation de la Torah qui exclurait d'emblée un homme ou une femme réduits à leurs actes ou à leur non-performance spirituelle. Mais dans le contexte de la domination romaine et du pluralisme des mouvements religieux qui prétendent répondre à la situation de domination par l'adaptation ou par la libération moyennant la révolte ou l'intervention de Dieu, il devient lui-même marginal à tous ces groupes dont il refuse les logiques de violence ou d'exclusion et déçoit les attentes.

Face à cette attente, la nouveauté de Jésus va consister en un engagement subversif et radical visant la logique juive et pharisienne pour en renverser les fondements mêmes et son système de valeurs. Jésus présente un Dieu miséricordieux tout en révélant l'homme dans sa précarité quand celui-ci s'éloigne de Dieu. Plus que subversif afin de renverser les valeurs de son temps, Jésus était radical dans sa révolution socio-religieuse. Cette radicalité révolutionnaire de Jésus dépasse la logique juive et pharisienne pour être aussi accessible à toutes les cultures, à tous les hommes et femmes de ce monde. Gerd Theissen estime qu'il s'agit d'une transformation des valeurs ouverte à tous :

---

d'abord dans l'humanité de l'homme Jésus. Seul l'amour est actif en Dieu, et peut être analogiquement discerné par l'amour humain. » (M. DENEKEN. *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Paris, Cerf, 2002, p. 508.)

[1] Michel DENEKEN, *LÉglise pour venir,* dans AA. *L'Église à venir : mélanges offerts à Joseph Hoffmann.*. 2tudes réunis par Michel Deneken, Paris, Cerf, 1999, p. 379.

> Cette transformation de valeurs et d'attitudes a commencé dans un mouvement de renouveau intérieur au judaïsme. Sa révolution des valeurs continue une longue histoire dans l'Ancien Testament. Le mouvement de Jésus est un héritage juif. Sous la forme du christianisme il est devenu accessible à tous.[1]

Enfin, la grande nouveauté de Jésus réside dans la révélation divine de son visage de miséricorde. Par sa mort et sa résurrection, la fatalité de l'exclusion n'existe plus, le mal est vaincu, la peur de la mort n'a plus de raison d'être pour ceux qui croient en lui. Dans la nouveauté de Jésus, de nouveaux chemins ouvrent la réflexion théologique sur la nature du salut annoncé en Jésus-Christ, et réalisé par lui, par rapport à la question de l'exclusion culturelle. Pour compléter ces pistes de réponse analysons d'abord en deux moments ce que la réflexion théologique nous apprend sur l'exclusion à partir de l'adage cyprien *extra Ecclesiam nulla salus* et à ensuite de la perspective balthasarianne *d'espérer pour tous.*

[1] Gerd THEISSEN. Le mouvement de Jésus : histoire sociale d'une révolution des valeurs. Paris, Cerf, 2006, p. 344.

# CHAPITRE II : « EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS » ET « ESPÉRER POUR TOUS »

Conformément au travail de décontextualisation que nous avons entamé au premier chapitre, nous allons étudier dans ce chapitre deux formules riches de sens : « Hors de l'Église point de salut » et « espérer pour tous ». La première date du III$^{è}$ siècle. Conduit par Bernard Sesboüé qui a récemment livré une étude magistrale sur cette formule, pour la remettre sous un éclairage historique et théologique nouveaux, nous pourrons tirer les conséquences sur l'exclusion et le salut qui sont l'objet de notre étude.

La deuxième formule est née sous la plume de Hans Urs von Balthasar, par laquelle il intitule un de ses ouvrages[1]. En nous invitant à méditer la miséricorde et la justice de Dieu, l'auteur de la formule nous donne à penser le salut pour faire s'effondrer les sources de l'exclusion.

## I. « EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS »

Pour mieux comprendre la formule « extra ecclesiam nulla salus » nous allons parcourir son histoire des origines au Concile Vatican II. Ce parcours est orienté par Bernard Sesboüé qui a retracé en profondeur son histoire. Notre parcours va privilégier les étapes historiques de la patristique, des temps modernes et contemporains, puis nous traiterons de certains théologiens dont les travaux sont liés à la formule. À la fin de ce parcours historique, une conclusion nous aidera à réfléchir sur la pertinence de cet adage à propos de la question de l'exclusion et du salut.

### 1. Origine de l'adage

L'expression *extra ecclesiam nulla salus* entre dans l'histoire du discours théologique au III$^{è}$ siècle. Bien qu'elle ne se trouve pas dans la Bible, elle a des

[1] H. Urs von Balthasar. *Espérer pour tous.* DDB. Paris, 1989.

antécédents scripturaires qui l'ont inspirée. Nous partirons des antécédents bibliques pour aboutir au III$^{e}$ siècle durant lequel l'adage est né.

1.1. Sources bibliques

À l'origine de l'adage *extra ecclesiam nulla salus*, des images et des personnages bibliques. L'une de ces images est celle de l'arche de Noé (Gn 7-9). Devant un monde corrompu, il reste Noé, le juste qui échappe à la mort avec sa famille et quelques animaux grâce à la construction d'une arche que Dieu lui a demandé de construire. Ce récit est un avertissement sur les conséquences du péché. Noé est sauvé parce qu'il est juste par ses œuvres et par sa foi en la parole de Dieu. Après le déluge, Dieu établit une alliance avec Noé. Le petit nombre de sauvés grâce à la foi de Noé servira de prototype à l'Église, cette communauté des sauvés par Jésus-Christ, le nouveau juste que Noé préfigurait. La première épître de Pierre va prendre l'image de Noé et de l'arche qui sauve comme figure du baptême.

Les conséquences du péché, d'une part, et l'alliance de Dieu avec Noé comme signe de la miséricorde de Dieu qui sauve ceux qui renoncent au mal, d'autre part, forment le message de fond du récit. Mais il y a des interprétations de ce récit qu'il convient de mettre en cause. « Ce qui est à mettre en cause alors, c'est une mentalité culturelle préoccupée avant tout par le salut de son propre groupe et qui ne ressent nullement comme un scandale la perspective de la perte du plus grand nombre. »[1]

L'autre image vient du livre de Josué (6,24-25). Il s'agit de la maison de Rahab, la prostituée qui a sauvé la vie des espions israélites dans la ville de Jéricho. Les espions israélites ont signalé la maison par un cordon de fil écarlate à la fenêtre, pour l'épargner au moment de la prise de la ville par les israélites. « Quant à la ville, ils l'incendièrent ainsi que tout ce qui s'y trouvait, sauf l'argent, l'or et les objets de bronze et de fer qu'ils livrèrent au trésor de la maison du Seigneur. Josué laissa la vie à Rahab, la prostituée, à sa famille et à tout ce qui était à elle ; elle a habité au milieu d'Israël jusqu'à ce jour, car elle avait caché les messagers que Josué avait envoyés pour espionner Jéricho.[2] »

Origène, comme nous le constaterons, fait de la maison de Rahab une image de l'Église et, du cordon de fil écarlate la préfiguration du sang de Jésus versé pour sauver l'humanité. En ce qui concerne les personnages bibliques, il faut citer, entre autres,

[1] Bernard SESBOÜÉ. *Hors de l'Église pas de salut.* Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 25.
[2] Jos 6,24-26.

Abel, Hénoch, Job et Melchisédech qui sont autant de figures de justes qui n'ont pas appartenu au peuple de Dieu, car antérieurs au temps d'Abraham, mais qui furent amis de Dieu et bénéficièrent de la miséricorde divine. Le Nouveau Testament fait de ces hommes la préfiguration de Jésus en qui se réalise la parfaite relation de foi, de fidélité et d'amour entre Dieu et les hommes.

Abel, par ses offrandes agréables à Dieu, est considéré comme l'homme juste. Par la bouche de Jésus, Abel est nommé « le Juste » (Mt 23,35). Dans l'épître aux Hébreux (11,4), Abel figure dans la liste des « témoins de la foi qui conduit à Jésus ».[1]

Hénoch apparaît dans le livre de la Genèse (5,22-24) comme un ami de Dieu qui n'a même pas connu la mort. Après une vie longue de 365 ans, il a été enlevé par Dieu au ciel. L'épître aux Hébreux (11,5-7) va construire autour de ce personnage une théologie de la foi.

Job est présenté dans le livre de son nom comme un homme juste et agréable au Seigneur. Il est juste envers les hommes de par sa charité et il est juste envers Dieu de par sa fidélité et sa disponibilité. Il accepte de recevoir de Dieu le bonheur et le malheur dans la confiance. Le livre d'Ézéchiel (14,14) place Job parmi les hommes justes, comme Noé et Daniel, habitant avec un peuple impie soumis aux châtiments de Dieu. Particulièrement, Job sera évoqué dans les écrits et la tradition chrétienne comme exemple de patience et d'endurance devant les épreuves.

Dans le même mouvement, l'*épître de Jacques*, seul écrit néotestamentaire à faire référence à notre personnage, fait ainsi l'éloge de Job : « Vous avez entendu l'histoire de l'endurance de Job et vu le but du Seigneur » (Jc 5,11). La patience de Job est même devenue pour les chrétiens une figure de la passion du Christ à venir.[2]

Le livre de la Genèse (14,18-20) présente un personnage mystérieux appelé Melchisédech. « […] roi de Salem, qui fournit du pain et du vin. Il était prêtre de Dieu, le Très-Haut » (Gn 14,18). Il bénit Abraham et celui-ci « lui donna la dîme de tout » (Gn 18,20). Le Psaume 109 parle de Melchisédech comme un prêtre messianique (cf. Ps 109,4). Le Nouveau Testament, dans l'épître aux Hébreux (6,3 ; 7,17) fait de Melchisédech la figure du Christ roi et prêtre, dont le sacerdoce est différent de celui du Lévitique.

Ces images et figures serviront d'inspiration même dans la Bible et dans la

[1] SESBOÜÉ, p. 29.
[2] SESBOÜÉ, p. 32

tradition chrétienne, pour parler du salut offert par Dieu. Ce salut va être pensé à partir de sa portée et des critères pour en bénéficier. Quant à la portée, il s'agit, d'un côté, de savoir si ceux qui ont vécu avant la révélation biblique et ceux qui ne font pas partie d'Israël ni du groupe des chrétiens, peuvent être sauvés. D'un autre côté, il s'agit de connaître les conditions à remplir pour être sauvé. En général, dans la Bible il y a la volonté de Dieu de sauver tout le monde, car Dieu ne fait acception de personne (cf. Ac 10,34-35). Mais en raison de la liberté de chacun, beaucoup préfèrent suivre le chemin de la perdition, d'où l'idée du petit nombre qui se sauve, à l'instar de ce qui est arrivé du temps de Noé.

Quant aux critères, le Nouveau Testament en donne des indications précises : la foi, l'amour (cf. Mt 25, 31-46) et l'observance des commandements. L'intention universelle de Dieu de sauver tous les hommes est proclamée mais ce salut de Dieu a une direction. Il commence par les juifs et va vers les païens[1]. L'époque patristique va poser la question du salut à propos de ceux qui n'acceptent pas la foi chrétienne et de ceux qui se séparent de l'Église.

### 1.2. Sources patristiques

L'antiquité chrétienne va faire face à la question de l'universalité du salut et à celle du salut de ceux qui refusent la foi chrétienne, ainsi qu'aux hérétiques et aux schismatiques. La question de l'universalité à cette époque concerne ceux qui ont vécu avant la venue de Jésus. Sont-ils sauvés ? C'est la question des effets rétroactifs du salut en Jésus Christ. Quant à ceux qui refusent la foi chrétienne, aux hérétiques et aux schismatiques il importe de savoir s'ils peuvent être sauvés hors de l'orthodoxie et hors de l'Église.

Les Pères Apostoliques, spécialement Ignace d'Antioche (35-110), Irénée de Lyon (130-202), Justin (100-165) et Clément d'Alexandrie (150-220), vont répondre à ces questions en insistant sur les effets rétroactifs du salut en Jésus Christ. Ils présentent entre autres les arguments de l'intention universelle du dessein de salut de Dieu (Clément d'Alexandrie), de la semence du Verbe présente en tout homme (Justin), de la récapitulation en Christ et de la descente aux enfers (Irénée). Relativement au salut de ceux qui refusent la foi chrétienne et de ceux qui s'écartent de l'Église, la réponse va dans le sens de l'impossibilité, car le salut est offert à tous par Jésus Christ en l'Église et

[1] Cf. 1Tm 2,4 ; Mt 28,19-20 ; Ac 1,8.

celui qui la refuse ne peut pas être sauvé. C'est surtout de la préoccupation du salut des hérétiques et des schismatiques que surgira la formule *extra ecclesiam nulla salus*. Pour l'époque patristique, notre intérêt se portera sur Origène, Cyprien, Fulgence de Ruspe et Augustin qui sont à l'origine de l'adage et se son absolutisation.

Le récit de Noé et de l'arche va jouer un rôle important dans l'argumentation de l'impossibilité du salut hors de l'Église. Noé va être compris comme nouvel Adam et préfiguration de Jésus. L'arche va symboliser l'Église. Au demeurant, tous les détails du récit seront exploités pour exprimer la réalité de l'Église comme lieu et signe du salut.

### 1.2.1. Origène (185-254)

Origène est le premier chez qui se trouve la formule « hors de l'Église pas de salut ». L'Alexandrin use de cette formule pour convaincre les juifs d'accueillir le salut offert par Dieu en Jésus-Christ. Dans ces *Homélies sur Josué* Origène fait une exégèse typologique du récit de la conquête de Jéricho par Josué. La maison de Rahab fut épargnée moyennant un signe écarlate placé à la fenêtre. Il s'exprime dans ces termes :

> Si donc quelqu'un veut être sauvé, qu'il vienne dans cette maison de la courtisane d'autrefois. Et si, même du milieu de ce peuple ancien, quelqu'un veut être sauvé, qu'il vienne à cette maison afin d'obtenir le salut. Qu'il vienne à cette maison où se trouve le sang du Christ en signe de rédemption. […] Que personne ne se fasse d'illusion, que personne ne se méprenne ; hors de cette maison, c'est-à-dire *hors de l'Église, personne n'est sauvé.* Si quelqu'un en sort, il se rend responsable de sa propre mort. C'est là qu'est le signe du sang, car c'est là qu'est la purification qui se fait par le sang.[1]

Dans ce texte, il y a l'appel fait aux juifs d'accueillir dans l'Église le salut en Jésus Christ. C'est dans la maison qu'est l'Église où se trouve le signe du salut, qu'est le sang de Jésus Christ préfiguré par le fil écarlate mis à la fenêtre de la maison de Rahab. Il est à remarquer que la rhétorique d'Origène se fonde dans les Écritures que les destinataires connaissent. Il faut aussi noter que l'Église est envisagée « dans son rapport au Christ. »[2]

Origène s'adresse aussi à ceux qui sont dans l'Église et veulent la quitter. Ceux-ci vont tout simplement à leur propre perdition. L'Alexandrin s'adresse de ce fait aux juifs et aux schismatiques afin de réveiller leur conscience et qu'ils ne perdent pas l'abondance de la miséricorde de Dieu manifestée en Jésus Christ dans l'Église. Il ne

---

[1] Origène. *Homélies sur Josué,* III, 5 ; SC 71, trad. A. Jaubert, Paris, Le Cerf, 1960, coll. « Sources chrétiennes » n. 71 ; p. 143.
[2] SESBOÜÉ, p. 50.

vise pas ceux qui ne connaissent pas l'Église. Origène ne veut donc aucunement développer une théorie sur le salut du monde et la perdition des non-chrétiens. Il tente simplement de lancer un appel à ceux qui se raidissent sur l'Ancien Testament, et croient qu'ils n'auraient pas besoin du ministère salvifique de Jésus-Christ. « Pour Origène, il s'agit donc d'un fragment de dialogue entre chrétiens et Juifs, et non d'une recherche théorique sur les élus et les damnés.[1] »

1.2.2. Cyprien (200 – 258)

Après Origène, Cyprien est le deuxième à utiliser l'adage, mais dans un contexte différent. Alors que l'intention d'Origène est surtout celle de l'apologie pour convaincre les juifs d'accueillir le salut dans l'Église et dans la foi chrétienne, pour Cyprien, la donne est différente : nous sommes au troisième siècle, marqué par les persécutions des empereurs Dèce et Valérien mais aussi par les schismes au sein de l'Église. Défenseur infatigable de l'unité de l'Église et de la foi, Cyprien va s'engager pour dissuader les schismatiques de quitter l'Église et encourager les *lapsi* à revenir vers l'Église sans faire de démarche de pénitence. Cyprien a aussi le souci du salut de tous. Pour cela il part d'un principe selon lequel tous les hommes ont la capacité de connaître Dieu et d'accueillir le salut. Il s'efforce même de convaincre Démétrien, un persécuteur de chrétiens, de quitter les chemins de la haine pour entrer dans les chemins de la bonté offerts par Dieu en Jésus-Christ.

> Tandis qu'il en est temps encore, mettez donc et votre vie et votre salut en sûreté. Nous vous offrons en ce moment et nos sentiments et nos conseils paternels dans la vue de votre salut; et parce qu'il ne nous est pas permis de haïr, et que jamais nous ne sommes plus agréables à Dieu que quand nous souffrons patiemment les injures sans chercher à nous en venger, nous vous y exhortons de tout notre cœur. Tandis que vous le pouvez encore, qu'il vous reste encore à parcourir, quelque partie de votre carrière mortelle, hâtez-vous de satisfaire à Dieu; sortez des ténèbres épaisses de la superstition, et ouvrez les yeux à la brillante lumière de notre religion sainte. Bien loin d'envier vos avantages, de réserver pour nous seuls la connaissance des bienfaits de Dieu, nous cherchons à les répandre; nous n'opposons à votre haine que la charité, et pour les tourments, les supplices que vous nous faites endurer, nous vous montrons le chemin qui mène à la vie et au bonheur. Croyez et vivez, et après nous avoir tourmentés dans le temps, venez vous enivrer avec nous pendant l'éternité des joies célestes. Après cette vie, plus de pénitence, plus de satisfaction efficace ; c'est uniquement ici-bas que la vie ou se perd ou se conserve, ici-bas que l'on se sauve par la foi et par la piété. Que personne ne se laisse arrêter par la considération du nombre et de l'énormité de ses fautes ; que personne ne désespère de son salut tant que

[1] J. RATZINGER. *Le nouveau peuple de Dieu,* Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 151.

> l'homme est sur la terre, il lui reste encore le temps du repentir ; les chemins de la miséricorde divine lui restent toujours ouverts, et il n'en coûte pas beaucoup pour chercher et pour découvrir la vérité.[1]

Dans ces paroles, Cyprien s'adresse à l'ennemi des chrétiens pour l'inviter à la conversion mais aussi pour l'inciter à adopter les principes évangéliques du pardon et de l'amour des ennemis[2].

Avec la même ardeur, le Carthaginois s'adresse aux chrétiens schismatiques et aux hérétiques afin de les inciter à revenir à l'Église, pour éviter ainsi le risque de perdre le salut promis par Jésus-Christ. Il compare l'Église, l'épouse du Christ, à l'arche de Noé qu'aucun des occupants ne pouvait quitter au risque d'être englouti par les eaux diluviennes.

> Quiconque se sépare de l'Église pour s'unir à un adultère se frustre des promesses de l'Église ; il n'accède pas aux récompenses du Christ, quiconque abandonne l'Église du Christ. C'est un étranger, un profane, un ennemi. Nul peut avoir Dieu pour père s'il n'a pas l'Église pour mère. Si l'on avait pu sauver en dehors de l'arche de Noé, on le pourrait aussi en dehors de l'Église.[3]

À ceux qui refusent la pénitence, et quittent l'Église à cause de leurs péchés, l'évêque de Carthage avertit :

> Ils [= des diacres gravement pécheurs et supposés impénitents] ne peuvent en effet, vivre dehors, puisqu'il n'y a qu'une maison de Dieu et que, *hors de l'Église, il n'y a de salut pour personne.*[4]

La rigueur de Cyprien va jusqu'à déclarer nuls les baptêmes administrés par les schismatiques et les hérétiques :

> *Il n'y a point de baptême au-dehors* et la rémission des péchés ne se peut obtenir hors de l'Église.[5]
>
> Que si le baptême même de la confession publique et du sang répandu ne peut profiter à l'hérétique au point de vue du salut, attendu qu'il n'y a point de salut hors de l'Église *(quia salus extra ecclesiam non est),* à combien plus forte raison ne lui servira-t-il de rien d'avoir été lavé d'une eau corrompue dans les ténèbres d'une caverne de voleurs.[6]

L'impossibilité de penser le salut hors la communion ecclésiale conduit Cyprien à

---

[1] Cyprien de Carthage, Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Fredouille, Paris, Le Cerf, 2003, coll. « Sources chrétiennes » n. 467, p. 127.
[2] Cf. Mt 5, 43-48.
[3] Cyprien. *Unité de l'Église, 6.* Collection les Pères dans la Foi, Desclée de Brouwer, 1979, p. 30-31.
[4] Cyprien, *Lettre* 4,4 ; Bayard, I, p. 12. Même opinion à l'égard des adultères, Lettre 62,4, cité par SESBOÜÉ, p.53.
[5] *Lettre* 73,24 ; Bayard, II, p. 277, SESBOÜÉ, p. 53.
[6] *Lettre* 73,21, ibid.

ne pas approuver le martyr d'un schismatique et d'un hérétique. En effet, la préoccupation de Cyprien est l'unité de l'Église. Les attitudes schismatiques et hérétiques conduisent au péché et par conséquent excluent du salut en Jésus-Christ. Cet avertissement fait aux chrétiens n'a rien à voir avec les non-chrétiens. Pour ceux-ci, Cyprien est optimiste quant à leur capacité naturelle de découvrir et connaître Dieu. En outre, il rappelle que le devoir des chrétiens est de conduire au Christ ceux qui ne le connaissent pas par les bonnes œuvres, la prédication et le pardon. L'avenir de l'adage va sortir du contexte de ceux qui connaissent Christ, comme nous le verrons ensuite, pour s'étendre aux non chrétiens.

### 1.2.3. Augustin (354-430)

La pensée d'Augustin sur la formule se comprend à partir de deux axes : celui du salut de l'humanité tout entière et celui du salut des hérétiques.

Pour le premier axe Augustin annonce deux moments : l'avant et l'après Christ. Considérant l'Église comme corps du Christ, Augustin admet une foi implicite en Christ de la part de ceux qui ont vécu avant la venue du Christ. Cette foi se vérifie par la justice de vie des hommes de tous les peuples. Abel figure comme le premier juste et pour cela, il considère que l'Église existe depuis ce temps. C'est le thème de l'*Ecclesia ab Abel* qui se profile.

> La raison de cette générosité de la pensée d'Augustin vient de ce que le retard de la venue du Christ ne peut être imputé au péché chez ceux qui l'ont précédé. Ils sont donc innocents de tout refus du Christ. C'est pourquoi ils bénéficient de sa part d'une bienveillance *a priori*.[1]

Si le salut en Jésus-Christ inclut les justes qui ont vécu avant sa venue, il est donc probable de supposer que l'Église dépasse le domaine institutionnel. Cette Église, préfigurant la Pentecôte fait penser à un salut à portée universelle.

Pour ceux qui sont venus après Jésus-Christ, Augustin se montre plus sévère. Ils ne peuvent pas se sauver s'ils refusent Jésus, car il est l'Unique sauveur. C'est le cas des Juifs et des païens qui s'obstinent dans le refus. Pour fonder sa position, Augustin s'appuie sur le passage de Romain 2,12[2] en lui donnant cette interprétation :

---

[1] SESBOÜÉ, p. 60.

[2] Rm 2,12 : *Tous ceux qui ont péché sans la loi périront aussi sans la loi ; tous ceux qui ont péché sous le régime de la loi seront jugés par la loi.*

> Ce discours ne concernait pas les infidèles et les fidèles, mais les païens et les juifs : certainement les uns et les autres, à moins qu'ils ne soient sauvés par le Sauveur qui est venu chercher ce qui était perdu, en arriveront sans aucun doute à la perdition.[1]

Pour les païens qui n'ont pas encore entendu l'Évangile, l'évêque d'Hippone n'est pas clément. Il les considère comme des condamnés, sans possibilité de se sauver car le salut vient du Christ par la prédication. De ce fait, l'exclusion du salut est élargie à tous ceux qui ne connaissent pas Christ. Dans cette logique, pour Augustin, « Hors du Christ pas de salut. »[2]

> Cette doctrine qui s'appuie sur une lecture rigide des textes de saint Paul, oublie le principe de la liberté personnelle et de la responsabilité subjective de chaque être humain dans l'ordre du salut, pour ne retenir que le constat objectif de l'absence de tout lien salvifique entre l'unique Médiateur et les hommes qui sont «au-dehors ». Cette vision pèsera beaucoup sur la théologie occidentale.[3]

Au regard des hérétiques et des schismatiques, Augustin est en accord avec Cyprien sauf en ce qui concerne la validité du baptême. Il admet la validité du baptême des hérétiques, si bien que c'est seulement dans l'Église que ce sacrement peut accorder les fruits du salut. En retournant à l'Église, les baptisés par les hérétiques peuvent bénéficier des fruits du baptême.

> *« Hors de l'Église, point de salut. »* Qui dit le contraire ? Voilà pourquoi tous les biens de l'Église que l'on possède n'ont pas, hors de l'Église, de vertu salutaire. Mais autre chose est ne pas les avoir, autre chose ne pas les avoir avec profit. Qui ne les a pas doit recevoir le baptême pour les avoir ; qui ne les a pas avec profit doit se corriger pour les avoir avec profit.[4]

Augustin est implacable pour les schismatiques, en l'occurrence les donatistes. Ils ont manqué de charité vis-à-vis de l'Église catholique en se séparant d'elle. Même s'ils peuvent faire du bien, prier et avoir des honneurs, tout cela ne les sauve pas.

> Hors de l'Église, il [= le donatiste] peut tout avoir, sauf le salut. Il peut avoir l'honneur de l'épiscopat, il peut posséder les mystères, il peut chanter « Alleluia ! », il peut répondre « amen ! », il peut garder l'Évangile, il peut avoir la foi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et la prêcher ; mais *nulle part ailleurs que dans l'Église catholique il ne peut trouver son salut.*[5]

---

[1] Augustin, *Traités sur saint Jean,* 89,4 ; PL 35, 1858, cité par SESBOÜÉ. O. c., p. 62.
[2] SESBOÜÉ, p. 63.
[3] Ibid.
[4] Augustin, *Du baptême contre les donatistes.* L. IV, ch. 17.24 ; BA 29, trad. G. Finaert, *Traités antidonatistes* II, p. 295. Il avait écrit au début du même ouvrage : « Le baptême de l'Église peut donc exister hors de l'Église, mais le bienfait de la béatitude ne se trouve qu'à l'intérieur de l'Église, de cette Église fondée sur Pierre (L. I., 1, p. 235). Cf. *Sermon* 359,8 ; PL 39,1596, SESBOÜÉ, p. 64.
[5] Augustin, *Sermon aux fidèles de l'Église de Césarée, 6 ; BA 32,* trad. G. Finaert, *Traités antidonatistes* V, p. 43, SESBOÜÉ, p. 64.

Dans le même souci d'œuvrer pour l'unité catholique, Augustin avertit les baptisés que le salut n'est pas acquis après le baptême si on n'agit pas en conséquence. Ainsi, pour l'évêque d'Hippone, l'expression *extra ecclesiam nulla salus* s'applique surtout aux chrétiens qui s'écartent de l'Église ou abusent de leur baptême. Il les avertit que le salut est seulement possible dans et par l'Église.

> Mais, d'une part, le poids de la pensée augustinienne marque une radicalisation forte du principe posé et, de ce fait, une première généralisation. Deux points sont particulièrement graves : d'abord, son incapacité à considérer un lien salvifique possible au Christ chez ceux qui n'appartiennent pas à l'institution visible de l'Église ; ensuite, sa tendance à considérer de moins en moins la responsabilité personnelle du sujet dans l'ordre de son salut. Il y a là une régression lourde de conséquences.[1]

1.2.4. Fulgence de Ruspe (467-532)

Fulgence est africain comme Cyprien et Augustin. De celui-ci il va hériter les doctrines de la grâce et de la prédestination pour lutter contre l'arianisme occidental et contre le pélagianisme. Pour inviter à la fidélité aux articles de la foi, il écrit un traité dont le titre est *Sur la foi ou sur la règle de la vraie foi au diacre Pierre.* À la fin du traité, Fulgence réfléchit sur la grâce, la prédestination et le baptême.

En cohérence avec Augustin, il ne reconnaît pas les fruits du baptême des hérétiques et des schismatiques car il leur manque la charité qu'on peut vivre seulement dans la *Catholica.* En se référant à l'arche de Noé, Fulgence en tire des conséquences radicales sur le salut des païens et des juifs :

> Tiens avec la plus grande fermeté et n'aie aucun doute que non seulement tous les païens, mais aussi tous les juifs, tous les hérétiques et les schismatiques qui finissent leur vie présente en dehors de l'Église catholique « iront au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges » (Mt 25,41).[2]

Avec Augustin il est d'accord que le baptême des hérétiques ne peut sauver que s'ils reviennent à l'Église catholique. De même, les catholiques se sauvent seulement s'ils sont en cohérence de vie avec le baptême.

Fulgence est ainsi vu comme celui qui a simplifié la pensée d'Augustin et l'a radicalisée. À cet effet Y. Congar affirme :

> Citons le dernier texte de Fulgence parce qu'il donne la formule la plus claire, voire la plus brutale, d'une façon d'entendre le principe *Extra Eccl.,* qui équivaut à

[1] Bernard SESBOÜÉ. O. c., p. 67.
[2] Fulgence de Ruspe, *De fide seu de regula fidei ad Petrum,* ch. 38,81; CCSL 91A, p. 757. Cité par Bernard SESBOÜÉ. O. c., p. 69.

prononcer la condamnation *des personnes* situées non seulement spirituellement, mais canoniquement, ou même simplement *de facto,* en dehors de l'Église catholique : « Firmissime tene, et nullatenus dubites, non solum omnes paganos, sed etiam omnes Iudaeos et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis ejus (Mat., XXV,41) ». Saint Augustin lui-même tempérait ses affirmations par la considération de l'attitude morale. »[1]

La radicalisation de la formule et sa mise hors contexte de la part de Fulgence va influencer les réflexions postérieures sur la question du salut en relation à l'Église. Cette influence va se vérifier dans les textes officiels de l'Église. C'est le cas du Concile de Florence.

## 2. Le Concile de Florence (1439 – 1445)

Après avoir accompagné la naissance et l'extension de la formule dans les positions des théologiens de la patristique, nous arrivons au Concile de Florence où la formule est assumée par le discours officiel de l'Église. Notre souci consiste à saisir la formule telle qu'elle apparaît dans la bulle *Cantate Domino* pour la commenter et souligner l'essentiel de son contenu.

La bulle *Cantate Domino* fut promulguée par le pape Eugène IV, le 4 février 1442 au Concile de Florence. Cette bulle signale l'union des Coptes dits Jacobites, restés *monophysites,* à l'Église Catholique Romaine. La formule apparaît dans les termes suivants :

> [La très sainte Église romaine] *croit fermement, professe et prêche* qu'aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église catholique, non seulement païens, mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques, *ne peuvent devenir participants de la vie éternelle,* mais iront « dans le feu éternel qui est préparé pour le diable et ses anges » (Mt 25,41), à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés ; elle professe aussi que l'unité du corps de l'Église a un tel pouvoir que les sacrements de l'Église n'ont d'utilité en vue du salut que pour ceux qui demeurent en elle, que pour eux seuls, jeûne, aumônes et tous les autres devoirs de la piété et exercices de la milice chrétienne enfantent les récompenses éternelles, et que *personne ne peut être sauvé,* si grandes soient ses aumônes, même s'il verse son sang pour le nom du Christ, *s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'Église catholique.*[2]

Ce texte s'inspire avec certaines nuances, de la formule de Fulgence de Ruspe.

---

[1] Yves CONGAR. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* Cerf, Paris, 1963, p. 419.

[2] DzH 1351. Dans un passage antérieur la même bulle avait précisé que ceux qui respectent les prescriptions de la Loi sont « étrangers à la foi du Christ » et « qu'ils ne peuvent pas du tout avoir part au salut éternel, sauf si un jour ils reviennent de leurs erreurs » (DzH 1348). Cf. l'interprétation de ce texte dans J. Dupuis. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, op. cit.,* p. 348sq., cf. SESBOÜÉ. p. 88.

Celui-ci, nomme les exclus à la vie éternelle en commençant par les baptisés en dehors de l'Église catholique, pour ensuite désigner les païens et les juifs, les hérétiques et les schismatiques. Mais, comme dans la formule de Cyprien, le texte de la bulle désigne en premier lieu les païens et les juifs et ensuite les hérétiques et les schismatiques. Les musulmans ne sont pas nommés, mais on peut supposer qu'ils se trouvent dans la catégorie des païens. Il faut remarquer que la cause de l'exclusion du salut ne semble pas fondée sur la responsabilité des personnes, mais plutôt sur le fait de se situer en dehors de l'Église catholique. La formule s'absolutise et s'universalise.

Les chrétiens non catholiques sont visés avec sévérité pour mieux signifier aux séparés l'importance de l'appartenance à l'Église catholique. De ce fait, en dehors de l'Église catholique, les sacrements n'ont aucun effet salvifique. Même les bonnes actions et le martyr pratiqués par les chrétiens non catholiques ne les épargnent pas du *feu éternel*.

L'absolutisation et l'universalisation de la formule choquent dans un premier temps. En revanche si on la lit dans le contexte historique et social de la première moitié du XV$^{è}$ siècle, des atténuations peuvent être portées. L'exclusion des innocents, c'est-à-dire, de ceux qui sont en dehors de l'Église catholique, n'est pas à prendre au sérieux. En effet, les païens visés sont ceux qui à cette époque, ont refusé la foi chrétienne et l'ont combattue. C'est le cas des musulmans et d'autres croyants qui sont restés attachés dans le monde de l'Empire romain à leurs pratiques religieuses anciennes. On supposait en effet, avant la découverte des nouveaux mondes de l'Afrique et de l'Amérique, que l'Évangile avait été entendu de tous. À ce propos Ratzinger précise :

> La proposition est développée sur l'arrière-plan de l'*antique image du monde,* qui est contenue en elle et en fait partie. Sur la base de cette image, le monde, à la fin de la période patristique, passait pour presque entièrement chrétien. L'impression donnée par ce qu'on savait du monde était que tout homme qui voulait être chrétien pouvait aussi l'être et l'était. Seul un endurcissement coupable pouvait retenir un homme d'entrer dans l'Église. En vertu de cette optique, on croyait pouvoir dire : qui est hors de l'Église le veut lui-même ainsi ; s'il est en dehors, c'est par l'effet de sa propre décision. On voit que même l'arrière-plan de la géographie et de l'image du monde est important pour pouvoir apprécier correctement la portée de la proposition. [1]

Le cas à prendre au sérieux est celui des hérétiques et des schismatiques formels, à savoir, ceux qui par leur libre décision et par leur manque de charité se séparent de l'Église catholique. C'est l'esprit de désunion et de manque de charité, contraires à la

[1] J. RATZINGER. Op. cit., p. 154.

foi chrétienne, qui sont ici visés. B. SESBOÜÉ précise :

> En ce qui concerne le cas des hérétiques, on sait que le Moyen Âge était plus sévère à leur endroit qu'à celui des païens et des juifs. L'hérésie est une apostasie et donc une infidélité redoublée. Le Moyen Âge acceptait que les juifs et les musulmans, au moins en principe, pratiquent leur culte. Mais il estimait que les hérétiques devaient être livrés au pouvoir civil, jusqu'à l'exécution éventuelle. Dans la pensée des rédacteurs de notre texte un hérétique ne peut pas être que formellement coupable. Mais accuser une personne ou un groupe d'hérésie est tout autre chose et ne se fait que dans des cas particuliers.[1]

Au concile de Florence, l'adage *extra ecclesiam nulla sallus* se formalise et se généralise au point d'être considéré comme un dogme pour répondre avec vigueur aux situations de schismes, d'hérésies et de refus de la foi chrétienne. Les temps suivants seront marqués par la découverte des nouveaux mondes et l'adage connaîtra d'autres interprétations moins radicales dictées par le contexte.

Quoique la formule de Florence soit choquante quand elle semble exclure les innocents, elle comporte en elle un élément de vérité à distiller : « l'Église de Jésus-Christ joue un rôle essentiel pour le salut de tous les hommes. Le *hors d'elle* doit être compris au sens d'un *sans elle,* entendu comme un *totalement sans elle.* »[2]

## 3. Les temps modernes: les nouveaux mondes et les Lumières

Les temps modernes, du XVI$^{è}$ au XVIII$^{è}$ siècles vont apporter de nouvelles interprétations à la formule. Marqué par la découverte des nouveaux mondes, l'Afrique subsaharienne, l'Asie et les Amériques, le XVI$^{è}$ siècle va poser la question du salut de ceux qui n'ont pas encore entendu l'Évangile. La réponse conduira à la relativisation progressive de l'adage. Au XVII$^{è}$ siècle, les jansénistes essayeront d'exagérer l'adage, par l'interprétation extrémiste augustinienne de la grâce. Le magistère ne tardera pas à condamner leur formule qui était la suivante : *Hors de l'Église il n'y a pas de grâce.* Enfin, au XVIII$^{è}$ siècle, les philosophes des Lumières se révolteront contre la formule pour la considérer comme l'expression de l'intolérance de la doctrine catholique.

C'est en 1492 que Christophe Colomb découvre l'Amérique et ses populations indiennes. Celles-ci vivent à leur manière. Elles ont leur religion et leur culture. En Asie et en Afrique subsaharienne, l'Europe découvre aussi des peuples nombreux et

[1] SESBOÜÉ, p. 103.
[2] SESBOÜÉ, p. 104.

différents. Le monde devient plus vaste car les horizons anciens sont dépassés.

En 1550, un débat s'ouvre en Espagne à la demande de l'empereur Charles Quint dans un couvent de la ville de Valladolid, pour savoir si les Indiens étaient des personnes humaines et capables de recevoir l'Évangile. Le débat se termine par l'affirmative, mais en revanche l'humanité a été déniée aux Noirs africains afin de sauvegarder la main-d'œuvre agricole et minière des colons européens en Amérique. Ainsi s'intensifie la traite négrière moyennant un justificatif idéologique selon lequel le noir africain serait plus proche de l'animal que de l'homme.[1]

Dans l'ensemble des débats sur le salut des peuples du nouveau monde, la voix officielle de l'Église insiste sur la condition pécheresse de tout homme, héritée d'Adam. Pour se sauver, le passage par le baptême est indispensable. C'est Christ, le nouvel Adam qui sauve par le sacrement du Baptême et donne à tout baptisé la filiation divine. Cette position officielle de l'Église est affirmée au Concile de Trente (1545-1563), lequel a été très marqué par la tension provoquée par la Réforme de Luther (1483-1546). En effet, lors de la sixième session réalisée en 1547, est élaboré un décret sur la justification définie comme « transfert de l'état dans lequel l'homme naît du premier Adam à l'état de la grâce et d'adoption de Fils de Dieu, par le second Adam, Jésus Christ, notre Sauveur ».[2] Le sacrement du baptême assure ce transfert. Ainsi, tous ceux qui vivent après Jésus reçoivent le salut par le Baptême et les peuples du nouveau monde ne font pas exception.

La discussion sur le salut des « infidèles » va se poursuivre du XVII$^{e}$ au XVIII$^{e}$ siècles. D'un côté il y a la pensée sur l'ouverture du salut que les jésuites pétris de l'expérience missionnaire développent avec la compréhension du magistère romain, de l'autre il y a l'opposition des jansénistes défenseurs d'un rigorisme inspiré par l'interprétation stricte de la théologie augustinienne.

Partenaire de la pensée ouverte sur le salut, Jean de Lugo (1583-1660), enseignant au Collège Romain, soutient la possibilité du salut pour les juifs et les musulmans au cas où ils ont une foi sincère en Dieu. La position de Lugo s'oppose à celle du concile de Florence et à celle des papes Boniface VIII – dans la bulle *Unam sanctam* – et Innocent III – dans le décret *Firmiter*. Ceux-ci défendent l'impossibilité du salut hors de

[1] Cf. Michel FABRE, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité D'après le roman très documenté de J.-C. Carrière, La Controverse de Valladolid, Paris, Pocket, 1992 », in *Le Télémaque* 2006 (n. 29), p. 7-16. Nestor CAPDEVILA, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda* [introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila], Paris, Vrin, 2007, coll. « Textes et commentaires ».
[2] SESBOÜÉ, p. 124.

l'Église. Le théologien jésuite s'appuie aussi sur les nouvelles découvertes des peuples nombreux qui n'ont jamais entendu l'Évangile et qu'on ne peut donc injustement exclure du salut.

> Lugo a donc des vues extrêmement neuves par rapport à ses prédécesseurs, à peine cent cinquante ans après le décret de Florence qui condamnait en bloc à l'enfer païens, juifs, hérétiques et schismatiques. Il sort délibérément de la position thomiste de l'exigence d'une foi explicite au Christ pour être sauvé. Il admet aussi que quelqu'un qui cherche la vérité de bonne foi puisse ne pas la reconnaître dans la religion chrétienne.[1]

Les jansénistes se sont opposés aux thèses jésuites de l'accès des non-chrétiens à la grâce et au salut. S'appuyant sur l'interprétation extrême d'Augustin, les jansénistes accusent les jésuites de pélagiens et de semi-pélagiens. Jansénius, inspirateur de la doctrine qui lui doit son nom, estimait que les infidèles étaient *de facto* exclus de toute participation à la grâce le Christ n'étant pas mort pour d'autres que les prédestinés[2].

Réagissant contre les idées jansénistes, le pape Innocent X condamne en 1653 l'idée centrale de ce groupe qui refuse la mort du Christ pour tous, mais seulement pour les prédestinés. Pour l'Église, il s'agit en effet d'une idée contraire à la Bible où s'affirme le principe de l'universalité du salut. Une autre condamnation des idées jansénistes est prononcée en 1690 par le pape Alexandre VIII qui par un décret du Saint-Office se prononce contre 38 propositions jansénistes. Malgré les condamnations, les jansénistes résistent jusqu'au début du XVIII$^{e}$ siècle avec les écrits théologiques de Pasquier Quesnel (1634-1719). Le pape Clément XI condamna par la constitution *Unigenitus* cent propositions extraites des œuvres de ce théologien. Dans la proposition 29 il est écrit : « Hors de l'Église aucune grâce n'est concédée »[3]. Cette proposition résulte de l'interprétation extrême de l'adage *Hors de l'Église pas de salut.* En condamnant l'affirmation de l'exclusion de la grâce hors de l'Église, le pape Clément XI vise certainement la relativisation du principe de l'exclusion du salut à ceux du dehors de l'Église. Comme le dit Y. Congar, « On commence à mieux savoir que le principe *Extra Eccl.* n'a pas l'intention de refuser le salut possible *à des personnes* se trouvant en dehors de l'Église. »[4]

La polarisation du débat sur le salut de ceux du dehors de l'Église entre les jésuites et les jansénistes en France va continuer jusqu'au XVIII$^{e}$ siècle. Face aux

[1] SESBOÜÉ, p. 134.
[2] SESBOÜÉ, p. 135.
[3] DzH 2429
[4] CONGAR. *Sainte Église*, p. 156.

condamnations du magistère de l'Église, les jansénistes maintiennent fermement leur méfiance à l'égard des thèses jésuites de « la suffisance de la foi implicite en Jésus-Christ »[1]. Si les jésuites sont sensibles à la question du salut des peuples du nouveau monde, les jansénistes voient dans l'ouverture des jésuites la porte d'entrée de l'indifférence religieuse nourrie par les critiques des philosophes des Lumières. De ce fait, l'hostilité contre les jésuites en France va se radicaliser.

> En 1763 l'ordre des Jésuites sera supprimé dans ce pays et avec lui perdent de leur crédit les grands défenseurs de cette théologie. […] Mais leur situation reste très inconfortable, car ils sont pris entre les surenchères jansénistes d'une part et les ironies critiques des philosophes de l'autre, ces derniers mettant en cause la justice de Dieu au nom de l'esprit nouveau des temps et de l'opinion publique.[2]

Le XVIII[e] siècle, marqué par les Lumières va faire de la formule *Extra ecclesiam nulla salus* un cheval de bataille contre l'intolérance et le conservatisme janséniste en grande partie. Fondées sur l'esprit des grandes découvertes du XVI[e] siècle où le géocentrisme est remplacé par l'héliocentrisme grâce à la ténacité scientifique de Galilée et fondées aussi sur la raison critique chère à Descartes, les Lumières vont développer une pensée libre et une éthique humaniste. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se montre très contestataire sur le rigorisme religieux. Dans son livre *Du contrat social* il écrit :

> Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : Hors de l'Église pas de salut, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife.[3]

Pour Rousseau, la formule est l'expression de l'intolérance de l'Église. Dans une société plurielle il est question de s'opposer à toutes les formes de l'exclusion religieuse. La critique de Rousseau est tributaire d'une image populaire de l'Église de son temps. Il n'a pas eu accès aux différents débats théologiques qui penchaient d'une interprétation plus nuancée de la formule, à l'instar de la controverse de Valladolid, des théologiens jésuites fort marqués par les rencontres missionnaires avec les peuples des nouveaux mondes. Partant du rigorisme janséniste et de l'image populaire de l'Église, les philosophes des Lumières vont par leurs critiques ouvrir les portes de

---

[1] SESBOÜÉ, p. 139.
[2] Ibidem.
[3] Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social* IV, 8 ; *Œuvres coomplètes,* t. 2, Paris, Le Seuil, 1971, p. 580 ; cf. SESBOÜÉ., pp. 143-144.

l'indifférentisme « qui sera la bête noire du magistère au XIXè siècle. Un nouveau et grave conflit est en train de naître entre le discours ecclésial et la culture de la modernité.[1] » Le choc des découvertes du nouveau monde et l'opposition des Lumières vont amener l'Église, au XXè siècle, à repenser la formule et à restreindre l'extension de son application. Il s'agit en clair de remettre la formule dans son contexte original de visée ecclésiologique et d'en saisir l'essentiel : « Hors du propos du salut de Dieu, pas de salut ».[2]

## 4. Le XXè siècle

L'adage sera débattu au XXè siècle dans un grand mouvement de réflexion ecclésiologique déclenché en France surtout par Yves Congar. Si du point de vue sotériologique la formule est choquante, c'est qu'elle est l'expression d'une exclusion injuste. De ce fait, la priorité des théologiens consistera à interpréter l'adage pour mieux le comprendre et en montrer la portée positive[3].

Yves Congar va étudier la formule sous l'angle ecclésiologique en cherchant à élucider le concept de l'Église. Pour cet ecclésiologue, l'Église-institution et l'Église corps-mystique correspondent à la même réalité : « l'Église-institution est l'instrument organiquement associé de l'Église-Corps mystique, les deux étant une seule réalité qui est, purement et simplement, l'Église du Christ ».[4] Par cette définition de l'Église, Congar veut délimiter la question du salut des chrétiens non catholiques. Il les classe en deux groupes : « hérétique formel » et « hérétique matériel ». Ce dernier, ayant reçu un baptême valide dans une autre Église, n'est pas hors de l'Église catholique. Il appartient invisiblement à l'Église catholique, même si c'est de manière incomplète, cette appartenance est toutefois réelle. Son erreur est « moralement invincible » et par conséquent le salut est à sa portée. L'intention de Congar est de dire que la formule vise l'hérétique formel et que les autres de par leur « bonne foi » ont la possibilité d'accéder au salut.

Toujours pour l'étude de ce débat au XXè siècle, nous allons voir surtout la position d'Henri de Lubac (1896-1991) qui formule l'adage d'une manière positive et

---

[1] SESBOÜÉ, p. 151.
[2] SESBOÜÉ, p. 173.
[3] Voir surtout à ce sujet Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press & Presses universitaires de Louvain, 1992
[4] Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, Cerf, Paris, 1937, p. 103 ; cf. SESBOÜÉ, p. 184.

l'apport de l'encyclique *Mystici corporis.* Enfin, la contribution de Vatican II sera le terme de l'étude de l'évolution de l'adage.

4.1. Henry de Lubac (1896-1991): « le salut par l'Église »

Dans son livre sur *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme,* Henri de Lubac (1896-1991) aborde la question du salut dans le chapitre VII sous le titre *le salut par l'Église.* L'objectif de l'auteur est de réfléchir à la contradiction entre le principe universel du salut de Dieu pour tous et la fonction indispensable de l'Église pour aboutir au salut. Sans doute, le principe « *hors de l'Église pas de salut »* est au centre de cette préoccupation, avec une attention particulière portée sur l'importance que l'Église accorde au salut. Si en accord avec les Pères de l'Église, le salut du Christ a des implications universelles et que par conséquent, tous les hommes de bonne volonté ne manquent pas de moyens pour gagner le salut, notre auteur se demande en quoi l'Église est indispensable pour l'acquérir. Lui-même formule ainsi la question :

> Si un christianisme implicite suffit au salut de qui n'en connaît point d'autre, pourquoi nous mettre en quête du christianisme explicite ? Bref, si tout homme peut être sauvé par un surnaturel anonyme possédé, comment établirons-nous qu'il a le devoir de reconnaître expressément ce surnaturel dans la profession de foi chrétienne et dans la soumission à l'Église catholique ?[1]

Pour répondre à cette question, de Lubac affirme d'abord ses convictions sur l'Église comme voie normale du salut, sur le regard positif de toutes les religions et sur l'unité du genre humain. L'Église, cette voie normale du salut, est le corps du Christ, le sauveur de ceux qui ont vécu avant et de ceux qui vivent après son incarnation. Avant la venue du Christ, les saints païens, dont beaucoup font partie de la généalogie du Christ, l'ont préparée. Après la venue du Christ l'Église progresse dans l'histoire, vers le royaume en se souciant de tous.

Le genre humain est unique et tous les hommes de par leur recherche de l'absolu dans les différentes religions et dans leurs inventions, collaborent à l'édification de l'Église, le Corps du Christ. Cette collaboration de tous les peuples, de la « masse d'infidèles » est l'expression du salut universel du Christ :

> Providentiellement indispensables à l'édification du Corps du Christ, les « infidèles » doivent bénéficier à leur manière des échanges vitaux de ce Corps. Par extension du dogme de la communion des saints, il semble donc juste de penser que, bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes dans les conditions normales du salut en vertu des liens

[1] H. de Lubac. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Cerf, Paris, 1983, 7e édition, p. 183.

mystérieux qui les unissent aux fidèles. Bref, ils pourront être sauvés parce qu'ils font partie intégrante de l'humanité qui sera sauvée.[1]

En commentant cette citation B. Sesboüé parle du salut accordé par « suppléance » :

> On peut donc parler ici de « suppléance ». Si « l'insuffisance suffit » (M. Blondel), c'est parce que l'Église, qui est le plus, existe et supplée. Reprenant une vue d'Irénée, l'auteur n'hésite pas à dire que lorsqu'un missionnaire adresse l'Évangile pour la première fois à une population, ce ne sont pas les hommes à qui il s'adresse, ni simplement leur descendance, mais leurs ancêtres eux-mêmes qui reçoivent le salut. Ils appartiennent déjà au Règne de Dieu.[2]

Évoquant directement l'adage, de Lubac le situe d'abord dans son contexte historique et ensuite le formule positivement pour mieux exprimer ses implications au sein de l'Église. C'est dans le contexte de divisions dans l'Église que la formule naît. Pour cela elle ne s'applique pas à ceux qui ignorent la foi chrétienne. Mais l'adage a en soi-même une valeur universelle mieux compréhensible dans sa formulation positive :

> Si l'on estime que malgré tout, la formule « hors de l'Église point de salut » rend un son bien rude, rien n'empêche de lui donner une forme positive et de dire, en s'adressant par la pensée à tout homme de bonne volonté, non pas : « hors de l'Église vous êtes damné », mais : « c'est par l'Église, par l'Église seule que vous serez sauvé ». Car c'est par l'Église que le salut viendra, qu'il commence à venir pour l'humanité.[3]

L'auteur du *Catholicisme* convertit la formule « de l'Église » en « par l'Église » pour signifier la responsabilité de l'Église et par conséquent de tout chrétien. L'Église porte en soi la grâce du salut, non pour soi-même, mais pour la rendre accessible à tous. En recevant le Christ, le chrétien est établi pour le transmettre à ceux qui ne l'ont pas encore reçu, d'où la responsabilité missionnaire de tout chrétien :

> Leur privilège est une mission. Point d'autre moyen pour eux de conserver leur richesse, car dans l'ordre spirituel « on ne possède que ce que l'on donne », on ne le retient qu'en le donnant encore et nul ne sera trouvé plus vide, au dernier jour, que le gaspilleur qui s'était cru comblé. *Vide hunc vacuum, qui sibi abundare omnibus videbatur !* « Le Jugement sera rendu à l'encontre des privilégiés, sur le rendement en bien commun de leurs privilèges pour ceux qui en étaient exclus. »[4]

En formulant l'adage « *hors de l'Église point de salut* » dans sa forme positive « *le salut par l'Église »*, de Lubac voit celle-ci sous la perspective de sa finalité. Elle se porte responsable de rendre le salut à toute l'humanité de sorte que celle-ci marche vers

[1] H. de LUBAC, p. 194.
[2] B. SESBOÜÉ, p. 188.
[3] H. de LUBAC, p. 197.
[4] H. de LUBAC, p. 203.

le Royaume de Dieu. Le Concile Vatican II va être très attaché à cette conception de l'Église comme servante du salut gratuit de Dieu en la considérant comme « sacrement universel du salut [1]».

4.2. L'encyclique Mystici Corporis de Pie XII

En pleine Seconde Guerre mondiale, Pie XII publie, en 1943, une encyclique sous le titre de *Mystici Corporis Christi.* Par ce document le pape veut dépasser la notion simplement juridique de l'Église en l'identifiant au Corps Mystique du Christ. La question des membres réels de l'Église et les conséquences de cette image de Corps Mystique du Christ pour les membres font l'objet d'une intense réflexion. L'affirmation principale de l'encyclique consiste à définir l'Église catholique romaine comme Corps Mystique du Christ. Par cette définition Pie XII a l'intention d'équilibrer la vision juridique de l'Église avec la vision mystique. Par ailleurs il veut sortir d'une vision plus juridique de l'Église, mais cette sortie touche aussi à la question œcuménique dont la solution, à la lumière de l'encyclique, passe par le retour de ceux qui se sont séparés de l'Église catholique romaine. C'est dans ces termes que Pie XII préfère définir l'Église :

> Or, pour définir, pour décrire cette véritable Église de Jésus-Christ – celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine – on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui la désigne comme « le Corps mystique de Jésus-Christ » ; c'est celle du reste qui découle, qui fleurit pour ainsi dire, de ce que nous exposent fréquemment les Saintes Écritures et les écrits des saints Pères.[2]

Il n'est pas ici question de se demander si l'Église catholique apostolique romaine est la seule Église du Christ, mais de voir si l'expression *Corps Mystique du Christ* peut vraiment désigner cette Église. Toute l'argumentation de l'encyclique confirme la correspondance entre l'expression citée et l'Église catholique apostolique romaine. De ce constat découle la nécessité d'en tirer les conséquences sur la définition des membres, sur les implications pour ceux-ci et sur la détection des attitudes incompatibles avec la doctrine de l'Église.

Les membres authentiques de l'Église sont les baptisés en communion de foi et d'obéissance au pape, l'autorité première et légitime de l'Église. Ceux qui se sont séparés de l'Église et les non-catholiques ne sont pas membres du Corps mystique et sont écartés de la grâce de Dieu accordée par l'Esprit Saint. Pour être sauvés ils n'ont

[1] LG 48.
[2]Pie XII. *Encyclique* Mistici *Corporis* http://www.vatican.va/.

qu'à rejoindre l'Église :

> Pour ceux-là mêmes qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église, […] car, même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique. Qu'ils entrent donc dans l'unité catholique, et que, réunis avec Nous dans le seul organisme du Corps de Jésus-Christ, ils accourent tous vers le Chef unique en une très glorieuse société d'amour. [1]

Si le pape est sévère envers les non-catholiques, il est aussi exigeant vis-à-vis des catholiques et parmi eux des laïques, qu'il invite à s'écarter des fausses doctrines et à témoigner du salut de Dieu par la force de l'amour et de l'engagement sérieux :

> ceux qui, tout en restant dans le monde, se consacrent pourtant avec ardeur aux œuvres de miséricorde, pour le bien des âmes ou des corps; enfin, ceux aussi qui sont unis par les liens d'un chaste mariage. Bien plus, il importe de le remarquer, les pères et les mères de famille, surtout dans les circonstances présentes, les parrains et marraines, et nommément les laïques, qui collaborent avec la hiérarchie ecclésiastique à étendre le règne du divin Rédempteur, tiennent dans la société chrétienne une place d'honneur, encore qu'elle soit souvent très modeste; eux aussi peuvent, sous l'inspiration et avec le secours de Dieu, monter au sommet de la sainteté qui, d'après la promesse de Jésus-Christ, ne manquera jamais à l'Église.[2]

Sont incompatibles avec la doctrine de l'Église les attitudes d'exclusion des créatures humaines basées sur la race, la nationalité ou encore le handicap. Une autre attitude d'exclusion consiste à procéder à des conversions forcées. Par exigence, l'amour du Christ ne tolère pas les discriminations, d'où l'exigence de sollicitude et de solidarité envers les souffrants. Même les handicapés ont droit à la vie et pour cela ils sont de plein droit des humains et des créatures de Dieu.

> Affirmation très grave que, présentement, conscient de l'obligation impérieuse qui Nous incombe, Nous estimons devoir répéter, tandis qu'avec une profonde affliction Nous voyons les êtres difformes, déments ou affectés de maladies héréditaires, comme un fardeau importun pour la société, privés parfois de la vie; et cette conduite est exaltée par certains comme s'il s'agissait d'une nouvelle invention du progrès humain, tout à fait conforme à l'utilité générale.[3]

Le pape estime aussi intolérables les conversions forcées. L'appartenance à l'Église doit se faire dans la liberté de conscience :

> C'est pourquoi s'il en est qui, sans croire, sont en réalité contraints à entrer dans l'édifice de l'Église, à s'approcher de l'autel et à recevoir les sacrements, ceux-là, sans aucun doute, ne deviennent pas de vrais chrétiens; car la foi sans laquelle on ne

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

> peut plaire à Dieu (201) doit être un libre « hommage de l'intelligence et de la volonté ». Si donc il arrive parfois que, contrairement à la doctrine constante du Siège apostolique, quelqu'un soit amené malgré lui à embrasser la foi catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, conscient de Notre devoir, de réprouver un tel procédé. Car, étant donné que les hommes jouissent d'une volonté libre et peuvent, sous l'impulsion des passions et des convoitises mauvaises, abuser de leur liberté, il est nécessaire que le Père des lumières, par l'Esprit de son Fils bien-aimé, les attire efficacement à la vérité.[1]

Certainement, dans le contexte historique de l'encyclique, les condamnations des exclusions visent les idéologies du nazisme et du fascisme de l'époque. Mais il aurait fallu, dans un tel contexte, faire preuve d'une grande souplesse envers les chrétiens non-catholiques. Une vision moins négative des non-catholiques aurait représenté un geste de courage et symbolique dans un monde enflammé par une guerre terriblement meurtrière. Bernard Sesboüé souligne ce jugement négatif envers les non-catholiques :

> En résumé, l'encyclique ne restreint pas les possibilités de salut pour les non-catholiques. Mais elle porte de manière radicale un jugement négatif sur l'appartenance au mystère de l'Église et donc au Corps Mystique du Christ de ceux qui sont baptisés dans les autres Églises chrétiennes. Elle engendrait donc un réel malaise chez les théologiens par ailleurs très respectueux de l'enjeu doctrinal du lien entre Corps mystique du Christ et Église catholique.[2]

Ce jugement négatif de l'encyclique *Mystici Corporis* constitue un héritage difficile à gérer par rapport à la question de l'œcuménisme, même pendant et après le Concile Vatican II. La stricte identification du *Corps mystique du Christ* à l'Église catholique romaine pose un verrou à l'interprétation moins radicale de la formule *Hors de l'Église point de salut.*

Ce verrou concerne le difficile rapport entre Église visible et mystère total de l'Église : or c'est dans ce rapport et dans la compréhension même de l'identité de l'Église que se joue la difficulté ou la solution du fameux « Hors de… ». Depuis le XVI[è] siècle, c'est dans l'épaisseur complexe des significations du terme d'Église que l'on cherche une issue.[3]

### 4.3. Vatican II

Une approche nouvelle de la question de ceux qui sont « extra ecclesiam » va surgir avec le Concile Vatican II. La formule ne sera pas reprise, mais la question est abordée avec créativité car il y a eu la volonté de tourner la page de la logique

[1] Ibidem.
[2] SESBOÜÉ, pp. 200-201.
[3] SESBOÜÉ, pp. 206-207.

d'opposition entre ceux du dedans et ceux du dehors, entre les membres et les non-membres de l'Église. De ce fait le concile utilise le langage inclusif exprimé par l'expression « d'incorporation et d'ordination à l'Église.»[1] En fait, ce tournant sera enfanté dans la douleur des débats intellectuels qui opposent les tenants de l'encyclique *Mystici Corporis de 1943* qui identifie le Corps Mystique du Christ à l'Église Catholique Romaine et les tenants de l'ouverture. Nous allons analyser ces débats en deux temps. D'abord ceux qui ont conduit au changement et ensuite les changements tels qu'ils ont été réalisés, à la lumière des documents du Concile.

4.3.1. Les débats pour le changement

La Commission préparatoire au Concile présenta au printemps de 1962 le premier schéma sur l'Église. Le premier chapitre, sous le titre « De la nature de l'Église militante », identifie le Corps Mystique du Christ à l'Église Romaine. La source de ce document est, bien entendu, l'encyclique de Pie XII, *Mystici Corporis.* D'ailleurs un des membres de la Commission préparatoire du Concile qui rédigea le schéma sur l'Église est le théologien Sébastian Tromp qui participa à la rédaction de l'encyclique de Pie XII. Tout ce schéma était fidèle à *Mystici Corporis*, ce qui équivaut à dire qu'on ne reconnaît aucune Église hors de l'Église Catholique Romaine. Dans cette perspective, l'appartenance au Corps Mystique du Christ passerait seulement par l'Église Catholique Romaine. Ce schéma fut critiqué surtout par le Cardinal Bea qui a demandé d'adopter un langage plus inclusif.[2] Au début du Concile il y avait donc deux logiques contradictoires sur la conception de l'Église :

> La logique classique, qui part de la considération de l'Église catholique et de sa nécessité, et une logique nouvelle qui replace la nécessité de l'Église dans la perspective du dessein de Dieu et situe dans ce cadre la nature et l'étendue de cette nécessité.[3]

En octobre 1963 la sous-commission *De Ecclesia* a présenté un schéma réélaboré. C'est l'amorce du changement :

> L'identification entre Église du Christ et Église catholique romaine demeure, mais son exclusivité n'est plus maintenue, puisque « en dehors de son édifice total de nombreux éléments de sanctification [peuvent] être trouvés » et que ces éléments

[1] SESBOÜÉ, p. 209.
[2] SESBOÜÉ, pp. 210-217.
[3] SESBOÜÉ, p. 214.

sont des « réalités propres à l'Église du Christ ». Le tournant est pris qui conduira au *subsistit in.*[1]

Cette ouverture va conduire à l'inclusion en degrés différents des chrétiens non catholiques à l'Église. Le terme qui désigne cette inclusion en degrés est l'*incorporation*. Quant aux non-chrétiens, le regard est positif au point de les considérer comme des *chercheurs de Dieu* et des destinataires de l'action missionnaire de l'Église. Ce nouveau schéma fut plus apprécié et il amorce les grandes ouvertures qui apparaîtront dans les documents conciliaires.

4.3.2. Les changements réalisés dans les documents du Concile

Le changement apparaît clairement dans *Lumen Gentium* (1964), la constitution sur l'Église, et les autres documents du Concile en suivront la dynamique. En fait, ce changement se trouve au n°8 à la fin du premier chapitre consacré au mystère de l'Église :

> Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique.[2]

L'expression *elle subsiste dans,* en latin, *subsistit in,* donne à entendre que l'Église du Christ est l'Église catholique, mais que cette Église du Christ a *des éléments nombreux de sanctification et de vérité* dans les autres Églises et communautés chrétiennes qui ne sont pas en communion totale avec l'Église catholique romaine. De ce fait, la dénomination d'*hérétiques ou schismatiques* attribuées aux groupes chrétiens séparés de l'Église catholique tombe en désuétude. Mais le plus important est l'inclusion des chrétiens non catholiques à l'Église du Christ, faisant ainsi que l'adage traditionnel devient sans objet pour eux.

Cette inclusion dans l'Église est désignée par le terme *incorporation.* Faisant état du « Peuple de Dieu », le deuxième chapitre de *Lumen Gentium* se réfère aux « fidèles catholiques » comme des membres « pleinement incorporés » à l'Église. De ce fait, les chrétiens non catholiques sont incorporés à un autre degré. Toutefois, le fait d'être incorporé ne suffit pas pour être sauvé. Christ est l'unique médiateur du salut et son Église est nécessaire, mais le salut est possible seulement pour ceux qui persévèrent

[1] SESBOÜÉ, p. 217.
[2] LG 8.

dans l'Église dans la charité. De même, ceux qui refusent d'entrer, de persévérer dans Église et ceux qui ne vivent pas la charité ne peuvent pas espérer être sauvés.

Pour les catéchumènes, par leur volonté d'entrer dans l'Église, ils sont incorporés, faisant partie de l'amour et des soins de l'Église. Ils sont évoqués au n°14 qui traite des fidèles catholiques.

Le n°15 est relatif à la question de groupes chrétiens non catholiques :

> Avec ceux qui, baptisés, s'honorent du nom de chrétiens, mais ne professent pas intégralement la foi ou ne conservent pas l'unité de la communion avec le successeur de Pierre, l'Église se sait unie par de multiples rapports. Beaucoup, en effet, vénèrent la sainte Écriture comme norme de foi et de vie; ils manifestent aussi un authentique zèle religieux, croient avec amour en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ, Fils de Dieu Sauveur, sont marqués par le baptême, qui les unit au Christ et, en outre, reconnaissent et acceptent d'autres sacrements dans leurs propres Églises ou communautés. Plusieurs parmi eux ont aussi l'épiscopat, célèbrent la sainte Eucharistie et cultivent la dévotion envers la Vierge Mère de Dieu. À cela s'ajoute la communion par la prière et d'autres bienfaits spirituels ; et même une union réelle dans l'Esprit-Saint, car l'Esprit agit également en eux par ses dons et ses grâces, avec sa puissance sanctificatrice ; et il a donné à certains d'entre eux une vertu qui les a fortifiés jusqu'à l'effusion de leur sang.[1]

Ces groupes ne sont plus considérés comme schismatiques ou hérétiques, mais ils sont reconnus comme incorporés à l'Église par différents degrés. Ainsi, les critères de leur incorporation passent par la reconnaissance des éléments communs, tels que le respect des Écritures, les sacrements, la succession apostolique et le témoignage de la foi chrétienne par la charité et par « l'effusion du sang ». De ce fait, la désignation « Églises » est réservée à ceux qui ont conservé la succession apostolique et donc possèdent l'épiscopat, célèbrent l'eucharistie et conservent la piété mariale. C'est le cas des communautés orthodoxes. Pour ceux qui n'ont pas la succession apostolique – les protestants - est réservée la dénomination de « communautés ecclésiales ». Avec ce langage d'incorporation par degrés, l'objectif de l'œcuménisme se profile, mais le chemin à faire est encore long. Le regard envers les non-chrétiens change en profondeur :

> Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. *Rm* 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. *Rm* 11, 28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les

[1] LG 15.

> musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. *1 Tm* 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie.[1]

Les non-chrétiens sont ainsi vus comme « ordonnés au peuple de Dieu » et pour cela relativement proches de l'Église à des distances diverses selon les religions et les groupes de leur appartenance. Proches de la foi chrétienne se trouvent les juifs, « ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. *Rm* 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. *Rm* 11, 28-29). ». Immédiatement après les juifs se trouvent « les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. » Les croyants des autres religions sont aussi mentionnés comme ceux « qui cherchent le Dieu inconnu à travers des ombres et des images ». Même les athées ne sont pas oubliés. De par leur vie droite, ils sont sous les secours de la providence. Dans leur ensemble, les non-chrétiens sont considérés « comme une préparation évangélique et comme don de Dieu ». Ils ne sont plus considérés comme des infidèles et « hors de l'Église ». C'est le projet salvifique universel de Dieu que Vatican II met en avant.

> Cette réflexion très juste renvoie à l'attitude globale des documents de Vatican II : une humilité nouvelle de l'Église catholique, de même qu'une conception dynamique de l'Église en marche vers l'accomplissement définitif du salut et non plus considérée dans son être-là juridique.[2]

Les autres documents de Vatican II sont cohérents avec les affirmations de *Lumen Gentium* sur l'expression *subsistit in* et ses conséquences de rupture avec l'adage « Extra ecclesiam… ». Par exemple, le décret sur l'oecuménisme *Unitatis redintegratio*,

[1] LG 16.
[2] SESBOÜÉ, p. 234.

utilise le vocabulaire des « Églises ou communautés ecclésiales » et emploie un langage d'estime envers l'ecclésialité des non-catholiques tout en reconnaissant leur baptême comme lien fondamental d'unité. *Gaudium et Spes* formule le principe de l'universalité du salut en Jésus-Christ dans son mystère pascal pour exprimer l'unique médiation du Christ et la vocation divine de tous les hommes :

> Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.[1]

Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes* se réfère aux autres religions, les voit comme un parcours missionnaire et comme des lieux de préparation évangélique, car en elles se trouvent des éléments positifs et évangéliques à éclairer et à redresser :

> Ce dessein universel de Dieu pour le salut du genre humain ne se réalise pas seulement d'une manière pour ainsi dire secrète dans l'âme des hommes, ou encore par des initiatives même religieuses, grâce auxquelles ils cherchent Dieu de bien des manières « pour l'atteindre si possible et le trouver ; aussi bien n'est-il pas loin de chacun de nous » (cf. *Ac* 17, 27) ; car ces initiatives ont besoin d'être éclairées et redressées, bien que, de par un dessein bienveillant de la Providence divine, on puisse parfois les considérer comme une orientation vers le vrai Dieu ou une préparation à l'Évangile.[2]

Le décret aborde aussi la question du salut de tous en lien avec l'impératif missionnaire de l'Église :

> La raison de cette activité missionnaire découle de la volonté de Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, qui s'est livré en rançon pour tous » (*1 Tm* 2, 4-5) ; « et il n'existe de salut en aucun autre » (*Ac* 4, 12). Il faut donc que tous se convertissent au Christ, connu par la prédication de l'Église, et qu'ils soient eux aussi incorporés par le baptême à l'Église, qui est son Corps. Car le Christ lui-même, « en enseignant en termes formels la nécessité de la foi et du baptême (cf. *Mc* 16, 16 ; *Jn* 3, 5), a du même coup confirmé la nécessité de l'Église dans laquelle les hommes entrent par le baptême comme par une porte. C'est pourquoi les hommes ne peuvent être sauvés qui, n'ignorant pas que l'Église a été fondée comme nécessaire par Dieu par l'intermédiaire de Jésus Christ, n'auront cependant pas voulu y entrer ou y persévérer». Bien que Dieu puisse par des voies connues de lui amener à la foi sans

[1] Gs 22, § 5. Dans http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

[2] Ad gentes 3. Dans http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html

> laquelle il est impossible de plaire à Dieu (*He* 11, 6) des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, la nécessité incombe cependant à l'Église (cf. *1 Co* 9, 16) – et en même temps elle en a le droit sacré – d'évangéliser, et par conséquent son activité missionnaire garde, aujourd'hui comme toujours, toute sa force et sa nécessité.[1]

La volonté salvifique de Dieu et la médiation du Christ priment sur l'activité missionnaire de l'Église. Si tous peuvent être sauvés, il faut prendre en compte la responsabilité de chacun. Ceux qui connaissent l'Église mais ne veulent « pas y entrer et y persévérer » s'écartent du salut. Ce cas d'impossibilité du salut pour les obstinés est l'unique exemple de conservation de l'adage « Extra ecclesiam… ». En fait, c'est la responsabilité individuelle qui est engagée. Quant à l'activité missionnaire de l'Église, il y a aussi la responsabilité de celle-ci à prendre au sérieux. Elle « a le droit sacré d'évangéliser » pour que tous puissent avoir accès « à la foi, sans laquelle il est impossible de […] plaire » à Dieu. De cette façon, la volonté salvifique de Dieu « par des voies connues de lui », loin de décourager l'activité missionnaire de l'Église, lui rappelle sa responsabilité et sa fidélité comme *sacrement universel du salut.*

La déclaration *Nostra Aetate* porte un regard bienveillant sur les religions, tout en conservant la radicalité de « Hors de l'Église pas de salut ». Le paragraphe 2 de la déclaration affirme que « les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés. » L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié en toutes choses. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux.

---

[1] Ad gentes 7.

Il y a certes une reconnaissance des éléments positifs, tels que, les « manières d'agir et de vivre », « les règles et les doctrines » dans les autres religions, mais elles semblent être reconnues comme « *les voies* proposées […] de la recherche humaine de Dieu, tandis que *la Voie* est celle qui a été donnée par Dieu dans le Christ. ».[1] D'après la déclaration, la Voie unique est le Christ, ce qui donne l'occasion de réfléchir à la manière dont les autres *voies* reconnues dans les religions non chrétiennes peuvent conduire au salut. Pour B. Sesboüé, il s'agit d'une question que le Concile a esquivée renonçant à répondre clairement à la question de savoir « si l'on peut dire que les non-chrétiens reçoivent leur salut, même en partie, *dans* et *par* leur religion. En d'autres termes, ces religions ont-elles une fécondité salvifique ou non ? [2] »

En dépit de cette interrogation, pour terminer l'analyse de l'apport de Vatican II sur l'adage « Hors de l'Église point de salut », nous trouvons important de souligner les principaux acquis du Concile en quelques considérations. Tout commence avec le principe de *subsistit in* de Lumen Gentium 8 et l'affirmation du dessein de Dieu de sauver tous les hommes. Ce principe est le pilier du changement radical de l'interprétation de l'adage. En conséquence, l'Église tourne le dos au jugement négatif porté contre ceux qui sont supposés être *dehors* et adopte un regard bienveillant et positif sur tout ce qui est bon en *dehors* d'elle. Alors, les non-catholiques, au lieu d'être *ordonnés* à l'Église, sont vus comme *incorporés* en elle. Quant aux non-chrétiens, au lieu d'être considérés comme de simples *infidèles*, ils sont intégrés dans la catégorie de l'*ordination* à l'Église et les valeurs qu'ils portent deviennent préparation évangélique.

Après ce regard positif il faut souligner la prise en compte sérieuse de la mission de l'Église qui mène, d'après l'intuition d'Henri de Lubac, à la formulation positive du principe « Hors de l'Église… ». C'est donc l'Église qui se rappelle, au n° 7 du décret Ad Gentes, son identité de *sacrement du salut* et pour cela elle a le droit et le devoir d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ à toute créature. De toute évidence, le langage de l'exclusion est mis à l'écart au profit de celui de l'inclusion, quoique le Concile rappelle que l'exclusion est possible, comme dans *Ad gentes* 7, pour ceux qui librement refusent d'entrer et de se maintenir dans l'Église. Enfin, Vatican II marque la rupture de l'interprétation abusive du principe « Hors de l'Église point de salut » pour conserver ce qui est véritable dans ce principe : le dessein de Dieu du salut

[1] SESBOÜÉ, p. 241.
[2] Ibidem.

universel en Jésus-Christ et l'identité de l'Église comme sacrement du salut.

## 5. Renoncer au langage d'exclusion

À la fin de ce parcours historique consacré à l'adage « Hors de l'Église point de salut », largement soutenu par l'œuvre de Bernard Sesboüé, il est important à ce stade de se concentrer sur l'objet de notre recherche qui est l'exclusion et le salut.

L'adage émerge au III$^{è}$ siècle au service d'une stratégie parénétique et disciplinaire. Origène l'utilise pour appeler les juifs à accueillir le salut en Jésus-Christ dans l'Église et pour dissuader les chrétiens d'abandonner l'Église. Cyprien, défenseur de l'unité de l'Église, fait de l'adage son cheval de bataille contre les hérétiques et les schismatiques. L'extension de l'application de l'adage commence avec Augustin qui le pense dans les dimensions diachronique et synchronique. Pensant au salut de ceux qui sont venus avant Jésus, l'évêque d'Hippone reconnaît la grâce de Dieu qui existait en eux, au point de penser à la multitude de justes qui a vécu depuis Abel. Ces justes préfiguraient l'Église, d'où l'hypothèse de l'existence de l'Église dès Abel et du salut des justes venus avant Jésus-Christ. Pour ceux qui sont venus après Jésus, le salut ne passe que par l'Église. Pour ceux qui se trouvent hors d'elle, surtout les hérétiques et les schismatiques, le salut est impossible. À partir des thèses d'Augustin, Fulgence de Ruspe radicalise l'application de l'adage en poussant son extension non seulement aux schismatiques et hérétiques, mais aussi aux païens et aux juifs. Cette radicalisation va être officialisée par le Concile de Florence qui marque la première utilisation officielle de la formule par l'Église.

Ce durcissement de la formule s'atténue à l'époque moderne marquée par les découvertes de nouveaux mondes et par la philosophie moderne de tendance humaniste. Ce déclin de la radicalisation de la formule se poursuit au XX$^{è}$ siècle où se réalisent des ruptures profondes constatées principalement au Concile Vatican II.

S'il est fait mention d'une radicalisation de la formule, c'est parce qu'elle a servi à produire des exclusions injustes. Si la formule est applicable d'une manière parénétique et disciplinaire pour les schismatiques et pour les hérétiques, elle n'est pas juste pour ceux qui ne connaissement pas l'Église. Le recul de son application abusive a été déterminé par le retour à l'essentiel de la formule exprimé par la volonté du salut universel de Dieu en Jésus-Christ et dans son Église. Ce dessein de Dieu se fonde entre

autres[1] dans la Première Épître à Timothée, où il est dit : Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ».[2] Cette partie essentielle de la formule passe aussi par la reconnaissance de l'identité de l'Église comme sacrement universel du salut. De ce fait, à l'instar d'Henri de Lubac, la formule en lien avec l'Église prend une tournure positive, car le salut passe par l'Église. Par conséquent, pour l'Église le salut est une mission, un engagement en Jésus-Christ pour Dieu et pour toute l'humanité.

L'abandon de la formulation négative est liée à l'abandon du langage de l'exclusion, comme l'affirme B. Sesboüé :

> Le danger inhérent à la formule si bien frappée de l'adage ancien « Hors de l'Église… » venait de sa formulation négative et de la connotation d'une condamnation générale adressée à tous ceux du dehors. Les vicissitudes historiques de son interprétation sont pour une large part la conséquence de cette expression négative et exclusive.[3]

Ce parcours historique de la formule qui pour B. Sesboüé aide à penser le caractère infaillible de l'Église et la consistance de la vérité que l'Église porte en elle, aide à penser la pertinence du salut en Jésus-Christ par rapport à la question de l'exclusion comme manque de reconnaissance de la dignité humaine. Si le salut en Jésus-Christ implique la renonciation à la logique de l'exclusion, pourquoi une telle formule productrice d'exclusion injuste des schismatiques matériels, des païens, des infidèles a pu prendre place si longtemps dans l'Église ? C'est que l'unité, l'orthodoxie dans l'Église et l'universalité du salut en Jésus-Christ ne sont pas facile à conserver. Les défis des conflits internes, les nouveaux contextes historiques et culturels exigent de la souplesse d'esprit et du discernement pour préserver l'essentiel au nom de Dieu et pour les hommes, ses créatures.

À la lumière de l'histoire de la formule nous retenons quatre axes indispensables pour sortir de la logique de l'exclusion. Le premier se réfère à « l'universalité du dessein de salut. Car ce qui est ressenti par notre culture comme une exclusive est en fait l'affirmation d'une ouverture maximale. Le Christ n'est pas venu pour quelques-uns, mais pour tous les hommes. »[4] Le deuxième axe consiste en l'affirmation de l'unicité de la médiation de Jésus-Christ. En Jésus-Christ, Dieu et l'homme se

[1] Cf. Ez 18,23 ; 4 Esd 8,59 ; 2 P 3,9.
[2] 1Tm. 2,4.
[3] SESBOÜÉ, p. 283.
[4] SESBOÜÉ, p. 284.

rencontrent en toute profondeur. C'est ainsi que malgré la relativité historique, jusqu'à maintenant et pour toujours, les actes et les paroles de Jésus seront d'une qualité incomparable. « Le fait que cet homme soit le Fils et le Verbe de Dieu en personne donne à l'évènement contingent qu'il accomplit une fois pour toutes la portée d'une fois pour tous. »[1] Le troisième axe concerne la nécessité de toujours repenser l'Église.

> Le Christ a voulu l'Église, et Jésus-Christ n'est jamais seul (P. Beauchamp). Cependant l'Église n'est pas le Christ. Elle est aussi au service de la « prétention » chrétienne, mais elle reste pécheresse. Elle a pu installer dans la « prétention » imprescriptible qui est celle du Christ d'autres prétentions humaines qui ne sont pas admissibles. Elle a pu s'installer à certaines époques et en certains lieux dans un certain « impérialisme chrétien » et se laisser aller à des comportements injustifiables.[2]

L'Église sera elle-même dans la mesure où elle restera liée à Jésus-Christ qui l'a faite le sacrement du salut pour toute l'humanité. Elle n'a pas l'illusion de conquérir tout le monde, mais de porter en soi le souci de tout le monde. « L'universalité est qualitative et doit pouvoir montrer qu'elle vise à la fois tout dans l'homme et tous les hommes selon les deux dimensions synchronique et diachronique. »[3]

Quant au quatrième axe il se réfère à la liberté de conscience. Le salut est offert à tous, mais c'est à chacun de l'accueillir et d'y être fidèle. En définitive, le salut est Jésus. Il s'offre à tous et il veut être librement accepté. Cela invite à la patience car le courage de le suivre n'est pas le même pour tous. Cela invite aussi à la responsabilité de tout croyant de bien témoigner de sa foi par ses actes et de ne pas se vanter d'être sauvé du fait d'être simplement baptisé. Si le salut est une proposition, il faut aussi admettre la possibilité du refus qui est à la portée de chacun. Mais le danger c'est que le refus mène à la perdition. Dans ce cas, l'exclusion est possible dans le sens d'auto-exclusion.

La deuxième partie de ce chapitre est consacrée à l'étude du sens d'*espérer pour tous.* Conduits cette fois par Balthasar, nous allons réfléchir à ce principe qui semble être à l'opposé de la formule « Hors de l'Église pas de salut ».

---

[1] SESBOÜÉ, p. 290.
[2] SESBOÜÉ, p. 295.
[3] SESBOÜÉ, p. 296.

# II. « ESPÉRER POUR TOUS »

Après l'étude de la formule *hors de l'Église pas de salut* dont nous avons découvert la force positive grâce à la contribution de Henri de Lubac et aux déclarations du concile Vatican II, un autre point de vue nous intéresse : le sens que l'on peut donner au « pour tous » tel que Hans Urs von Balthasar, dans ce qu'on pourrait désigner comme un petit traité de l'espérance chrétienne, en ouvre le sens. Il nous semble que cette réflexion à la fois métaphysique, théologique et éthique, place notre problématique dans sa véritable dimension : c'est que la question de l'exclusion et de l'inclusion ne relève pas de la seule parénèse, mais qu'elle se fonde sur la théologie même de l'Église. À la question « Qu'est-il permis à l'homme d'espérer ? » de Kant, de tout homme, en fait, la foi chrétienne ne peut pas répondre de manière pusillanime. De la protologie à l'eschatologie, en passant par la sotériologie et l'éthique, la théologie chrétienne est interrogée, inquiétée même par la question lancinante, que Balthasar affronte avec son génie personnel, de savoir jusqu'où et surtout jusqu'à qui l'espérance du salut s'ouvre-t-elle.

Le combat contre l'exclusion et la négation de la dignité humaine est parsemé d'embûches, d'où la nécessité de se maintenir dans l'espérance chrétienne qui se fonde sur la miséricorde et la justice de Dieu qui appelle tous les hommes au salut en Jésus-Christ. La théorie de Balthasar sur la découverte de la puissance de l'espérance se retrouve dans son ouvrage intitulé *Espérer pour tous*. Son étude nous aidera à découvrir non seulement les tendances à l'exclusion présentes dans certaines formulations concernant la foi, mais aussi la richesse de l'espérance chrétienne pour l'accueil du salut de Dieu offert à tous.

## 1. Le théologien Hans Urs von Balthasar (1905-1988)

La production intellectuelle de Balthasar est immense. Elle est surtout théologique mais aussi spirituelle, mystique. De son immense œuvre théologique trois axes nous intéressent particulièrement pour la recherche relative à l'exclusion et au salut : la compréhension de Dieu comme amour, le mystère pascal centralisé sur la croix comme le lieu par éminence du salut inclusif et l'espérance fondée sur la miséricorde et la justice de Dieu.

En Jésus, Dieu se révèle à tout homme comme amour en action. « De cet agir il faut dire qu'il n'est crédible que par amour : ce qui est visé ici c'est l'amour propre de

Dieu dont l'épiphanie est la gloire de Dieu. »[1] C'est un amour concret et crédible. L'amour devient si important que Balthasar le voit comme expression de l'être : « L'agir de Dieu comme amour produit l'affirmation de la convertibilité de l'être en amour »[2]. L'amour est si présent dans l'œuvre balthasarienne qu'il devient un critère ultime de son évaluation : « La logique de l'amour qui dépasse toute connaissance demeure l'élément ultime pour une évaluation de la *Trilogie* de Balthasar. »[3]

Le mystère pascal réalise en profondeur le salut que Dieu offre à l'homme perdu par le péché. Celui-ci est le signe de l'éloignement, du refus de l'homme à Dieu et traduit la misère profonde de l'homme. Dieu libère l'homme de cet anéantissement par la Croix de Jésus. La Croix constitue un événement d'une portée unique, qui enserre autant qu'il engloutit tout ce qui s'oppose au divin ; elle ne vainc pas les ténèbres, elle les intègre. Le Christ devient « l'Abandonné » du Père, parce que *fait péché* pour nous (2 Co 5,21). Or le péché est la séparation d'avec Dieu, la privation de sa vision. Jésus assume cette part de non-divin, d'éloignement et d'obscurité qui lui échoit en régime d'incarnation. Cet écart entre la créature et son Dieu, Jésus le vit jusque dans sa chair et sur son chemin vers la mort. Sont assumés et réintégrés en lui toutes les solitudes, tous les athéismes, et tous les abandons de Dieu par l'homme toutes les exclusions aussi.

Cette présence de Dieu à l'homme en Jésus Christ sous le sceau de l'amour qui sauve mène Balthasar à fonder l'espérance du salut de tous. Cette espérance est Dieu lui-même qui par sa miséricorde et sa justice donne à l'homme la possibilité d'entrer en communion avec lui pour une vie abondante et pleine. Dans *Espérer pour tous* l'auteur rend compte des motifs d'espérer le salut pour tous.

## 2. À l'origine du livre : le débat sur l'espérance du salut pour tous

La foi chrétienne suppose le jugement. Celui-ci se fonde sur la liberté que Dieu a

[1] H. U. von BALTHASAR. *L'amour seul est digne de foi*, Paris, « Parole et silence », 1999 (première édition 1963), p. 5
[2] Elisabeth PARMENTIER et Michel DENEKEN. *Catholiques et Protestant, théologiens du Christ au XXe siècle.* Paris, Mame-Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 96, 2009, p. 96.
[3] Mario SAINT-PIERRE. *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar.* Saint-Nicolas, Les Presses Universitaires de Laval, 1998, p. 339.

donnée à l'homme. Cette liberté est celle de choisir le chemin du bien ou du mal[1] et à la base de ce choix, le jugement déterminera le destin heureux éternel, le ciel, ou le destin du malheur éternel, l'enfer. Cependant il n'est pas possible de connaître d'avance le destin de chacun, d'où la crainte et le tremblement de tout croyant dans l'attente du jugement. Toutefois, une des caractéristiques de la foi chrétienne est de croire en un Dieu qui parmi ses différents attributs offre la miséricorde et la justice. Or il est impossible de séparer la miséricorde et la justice en Dieu. Les deux vont ensemble, mais la miséricorde triomphe du jugement[2], d'où l'espoir de ne pas tomber dans le désespoir et de s'appuyer sur la confiance et l'espérance de Dieu qui veut le bonheur de tout homme.

S'il est impossible de connaître le destin de chacun, il y a des attitudes face auxquelles il est possible, sans prétention de certitude, de prévoir le destin de chacun. En fait, agir avec miséricorde donne la possibilité d'un jugement miséricordieux, donc d'une possibilité d'avoir un destin heureux. Cependant ne pas agir avec miséricorde expose tout homme à une dure et impitoyable justice. Le jugement se fondera sur le constat d'une concordance ou non avec la grâce que Dieu accorde à tout homme. Sur ce principe, Balthasar se demande si Dieu se laissera déterminer par le choix de chacun :

> La question est de savoir si, dans son plan de salut, Dieu dépend en dernière instance du choix de l'homme, s'il veut en dépendre, ou si sa liberté absolue, qui veut le salut et rien d'autre, ne reste pas hors de portée pour la liberté humaine, qui est liberté de créature et donc relative.[3]

La réponse à cette question ne doit pas mettre à part l'infinitude des deux attributs de Dieu annoncés, à savoir la miséricorde et la justice. « Mais précisément, poser une telle finitude des attributs divins est impensable : dès lors, se pose la question litigieuse de savoir si, étant *sous* le jugement, le chrétien peut espérer pour tous les hommes[4]. »

Balthasar, assumant son principe d'espérance pour tous jusque dans ses conséquences ultimes, notamment la remise en cause implicite de certains théologoumènes, s'est attiré des critiques, surtout dans le camp de théologiens ou de

---

[1] Cf. Dt 30,15 : *Vois : je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur ;* Jr 21,8 : *Quant à ce peuple, tu leur diras : « Ainsi parle le Seigneur : Je vais vous donner le choix entre la vie et la mort ;* Mt 7,13 : *Entrez par la porte étroite. Large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux ceux qui s'y engagent.*

[2] Cf. Ja 2, 13 : *En effet, le jugement est sans pitié pour qui n'a pas eu pitié ; la pitié dédaigne le jugement.*

[3] H. U. von BALTHASAR. *Espérer pour tous.* Paris, Desclée Brouwer, 1987, pp. 12-13.

[4] BALTHASAR, p. 13.

revues marqués par le conservatisme conceptuel et dogmatique[1]. Il a même été accusé de réduire à néant le concept même de conversion et de rendre superflue la notion de persévérance chrétienne. Ainsi, pour les opposants, Balthasar ne prend pas au sérieux les affirmations de Jésus sur le châtiment éternel[2].

La réponse de Balthasar est le fruit de ce livre. Dans l'introduction il présente l'essentiel : il parle d'espérance et non de certitude, mais d'une espérance fondée aussi sur les affirmations de la Bible[3] qui envisagent *le salut pour tous*. L'espérance est pour Balthasar le principe qui protège de l'erreur de dissociation des attributs divins de miséricorde et de justice. Cette séparation mène à la supposée certitude d'un savoir sur la condamnation et à une présomption indue du salut, d'où le besoin de se tenir dans l'équilibre traduit par l'*espérance.* En effet, notre auteur trouve l'expression de cet équilibre dans le livre sur l'espérance[4] de Joseph Pieper :

> Il y a deux formes de désespérance. L'une est le désespoir, l'autre la « *praesumtio » !* D'ordinaire, on traduit le mot *praesumptio* par « témérité », mais la traduction par « anticipation » est plus littérale tout en restituant très exactement le sens du mot. La *praesumptio* est l'anticipation indue de l'accomplissement. Le désespoir aussi est anticipation. Il est l'anticipation indue de non-accomplissement : « désespoir c'est descendre en enfer ». (Isidore de Séville).[5] Ou tout simplement : c'est savoir par avance qu'à la fin il y aura le désespoir. Cette double *praesumptio* qui anticipe le jugement sera la grande ombre jetée sur l'histoire de l'Église et de la théologie à partir d'une certaine époque.[6]

---

[1] Le rédacteur en chef de *Fels* - G. Hermes – l'a appelé à l'ordre et dans *Theologisches* Heribert Schaut et Johannes Bökmann l'ont aussi critiqué.

[2] cf. Mt 25,41.46.

[3] Cf. 1Tm 2,1-6 : *Je recommande donc, avant tout, que l'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâce, pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité, afin que nous menions une vie calme et paisible en toute piété et dignité. Voilà ce qui est beau et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur ; qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous. Tel est le témoignage qui fut rendu aux temps fixés et pour lequel j'ai été, moi, établi héraut et apôtre, - je dis vrai, je ne mens pas -, docteur des nations dans la foi et la vérité.*

Jn 17,2 : *Et que selon le pouvoir sur toute chair que tu lui as donné, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés.*

Rm 5,18-21 : *Ainsi donc, comme par la faute d'un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi par l'œuvre de justice d'un seul, c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie. De même en effet que, par la désobéissance d'un seul homme, la multitude a été rendue pécheresse, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, la multitude sera-t-elle rendue juste. La loi, elle est intervenue pour que prolifère la faute, mais là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché avait régné pour la mort, ainsi, par la justice, la grâce règne pour la vie éternelle par Jésus Christ, notre Seigneur.*

11,32 : *Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance* **pour faire à tous miséricorde.**

[4] Joseph PIEPER. *Über die Hoffnung.* Leipzig, Hegner, 1935.

[5] PIEPER, p. 49, cité par BALTHASAR., *Espérer pour tous*, p. 22.

[6] BALTHASAR, p. 22.

## 3. *Espérer pour tous* : une dialectique de l'intégration

En dix chapitres, Balthasar fonde et explicite sa conception de l'espérance. Nous allons les parcourir pour mettre en évidence la subtile mais implacable dialectique qu'ils mettent en œuvre. Du point de vue formel elle se déploie, de manière toute classique, selon un plan diachronique. Toutefois Balthasar ne perd jamais son point de vue synchronique. C'est qu'il veut prouver que de tout temps, et par révélation évangélique, l'espérance ouverte par la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth bouscule la théologie de la rétribution et remet au centre la grâce. Comme il en est coutumier, il convoque autant les Écritures que les théologiens, les philosophes et les mystiques.

*Le Nouveau Testament.* Un premier regard se dirige vers les sources scripturaires néotestamentaires menant aux raisons d'espérer. Dans le Nouveau Testament, deux affirmations, apparemment contradictoires ou, du moins, en forte tension, coexistent : d'une part, la perdition éternelle de ceux qui s'écartent du chemin de la vie proposée par Dieu, d'autre part, la volonté et le pouvoir qu'a Dieu de sauver tous les hommes.[1] La tension entre les deux affirmations est impossible à dépasser sans recours à des nuances. De ce fait, la possibilité de la condamnation des mauvais est posée en vertu de la liberté de l'homme et de la justice de Dieu, autrement dit dans une dramatique de deux libertés ; mais le salut de tous est inclus dans la puissance miséricordieuse de Dieu dont les limites nous sont inconnues. Ainsi il est impossible d'affirmer théoriquement et systématiquement la condamnation éternelle des mauvais et le salut de tous. Balthasar conclut alors qu'il faut « prendre ses distances par rapport à une déclaration aussi systématique », et qu'il « faut se [limiter] à l'espérance chrétienne : celle-ci n'est pas occultation d'un savoir voilé, mais se contente, pour l'essentiel, de la prière demandée à l'Église (1Tm 2,4) pour le salut de tous voulu par Dieu.[2] »

*Origène et Augustin.* L'Église de premiers siècles professait sa foi en Christ ressuscité qui viendra juger les vivants et les morts, sans théoriser sur l'enfer et la nature de ses souffrances. Le texte central du jugement est celui de Matthieu 25. C'est avec Origène et Augustin que l'enfer est théorisé avec une insistance sur la nature des souffrances que les condamnés y endurent. Pour Origène, chaque pécheur souffrira de ses propres péchés. Cette image s'appuie sur Isaïe 50,11 : « Quant à vous tous, qui faites brûler un feu, qui transformez un cercle de brandons, allez dans le rougeoiement de

[1] BALTHASAR, p. 25.
[2] BALTHASAR, p. 35.

votre feu, au milieu des brandons que vous attisez. » En réalité, Origène parle de l'enfer mais il ne croit pas à son éternité. Il pense qu'à la fin Dieu rétablira tout dans sa bonté et sa puissance. C'est pour cela que l'on fait de lui un partisan de l'apocatastase. Bien entendu, Origène s'appuie sur deux passages de saint Paul[1] pour soutenir son hypothèse de rétablissement de tous en Christ.

Avec Augustin, l'enfer se théorise. Dans le livre 21 de la *Cité de Dieu,* Augustin parle de l'enfer, de ses peines et de ses nombreux occupants répartis entre les hommes et les démons. Mais la réflexion augustinienne sur l'enfer, malgré sa croyance en la prédestination, est motivée par son engagement pour la conversion des âmes : « Il crut devoir répandre sous cette forme extrême ses mises en garde contre la perdition éventuelle »[2] .

*Thomas d'Aquin.* L'Aquinate part de la réflexion, dans la *Somme* (II II q 17 a 3), sur les vertus théologales – foi, espérance et charité – pour trouver la juste place de l'espérance pour tous. Les trois vertus construisent une harmonie, ou plutôt sont le fondement même de l'harmonie. Dans cette harmonie, il est donc impossible de séparer l'espérance de l'amour. En espérant dans l'amour, cet amour de Dieu sans frontières, l'espérance devient collective, car il est impossible d'espérer pour soi-même sans inclure les autres. Et dans l'espérance il n'y a pas de place pour la prédestination des condamnés. De ce fait, Thomas d'Aquin s'écarte de saint Augustin et s'appuie sur la nouveauté qui « consiste à déduire l'universalité de l'espérance de celle de l'amour »[3]. Cette nouveauté qui s'écarte de la prédestination à la condamnation est fort fécond dans le comportement pratique.

> À mon sens, la plus infime arrière-pensée d'un enfer définitif pour d'autres induit la tentation, quand la vie commune avec d'autres hommes devient particulièrement dure, de les abandonner à leur sort. Si vraiment il y a des gens absolument incapables de s'amender, pourquoi ceux qui font de ma vie un enfer ne seraient-ils pas aussi du nombre ? » Mais le chrétien n'est-il pas tenu de « reconnaître tout homme dans toute sa dignité et de chercher sa propre joie éternelle dans cette acceptation d'autrui » ?[4]

*Le caractère personnel.* L'espérance du salut prend sa consistance en s'ouvrant

---

[1] 1Co 3,13 : L'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour de jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun.
2,9 : Mais, comme il est écrit, c'est ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.
[2] BALTHASAR, p. 55.
[3] BALTHASAR, p. 66.
[4] Hansjürgen VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte*. Essen, Ludgerus, 1977, pp. 117-133 ; cf. BALTHASAR, pp. 66-67.

aux autres :

> […] la « personne » – c'est-à-dire le Moi, qui se dépasse pour se rapporter au Toi et à tous – ne se voit elle-même prise dans l'espérance que si dans ce passage qu'elle fait, elle se sent fondamentalement la dernière, autrement dit, si elle aime le prochain comme l'aime Dieu qui « fait briller son soleil sur les justes et les injustes » et aussi si elle se sent comme celui qui a sans cesse à se demander si le passage accompli est réel et non fictif, s'il le fait résolument et non timidement, s'il le fait une fois pour toutes et pas seulement pour un temps.[1]

Face au jugement personne n'est assuré de son salut. Chacun a le devoir de s'approprier au jour le jour, en confiance et par les actes, la justice miséricordieuse de Dieu. En effet, en Jésus-Christ, Dieu offre le salut à tout homme. Ainsi, la condamnation n'est pas une offre de Dieu, mais le refus libre du salut.

> Le Christ ne donne à personne la perdition en partage, il est lui-même uniquement salut, et quiconque se tient à ses côtés est dans l'espace de la Rédemption et du salut. Le Christ ne décrète pas la perdition : elle est là où l'homme est resté loin de lui ; elle advient parce que l'homme reste enfoncé dans son égoïsme.[2]

*Témoignages.* Les mystiques sont aussi une source de réflexion sur les raisons d'espérer pour tous. Le témoignage des mystiques se présente sous deux versants : celui de « l'intelligence et la méditation qui partent de l'amour et de la miséricorde de Dieu en Christ : cet amour l'emporte sur tout ce qui lui résiste et il est donc permis d'espérer pour tout homme. »[3] L'autre versant consiste à se substituer volontairement à d'autres pour les sauver, comme le souhaite Paul envers ses frères, les juifs.[4] Parmi les mystiques de la contemplation de la miséricorde de Dieu, Von Balthasar nomme Mechtilde de Hackeborn (+1299), sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897), Angèle Foligno (1248-1309) et Lady Julian de Norwich (1342-1416). Ceux du deuxième sont sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607), Marie de Vallées (1590-1656), Thérèse d'Avila (1515-1582), Jean de la Croix (1542-1591), et Marie de l'Incarnation (1599-1672).

*Maurice Blondel (1861-1949).* Dans son livre *L'Action (1893),* Blondel pense l'homme comme une créature qui se réalise par l'action. Par celle-ci il y a la « synthèse de l'homme et de Dieu »[5] et l'homme se réalise dans son existence pour atteindre le bonheur et s'unir à Dieu. Puisque dans l'action l'homme se réalise par le concours de la

---

[1] BALTHASAR, p.75.
[2] Joseph RATZINGER. *Eschatologie.* Regensburg, Pustet, 1977, p. 169; cf. BALTHASAR, p. 80.
[3] BALTHASAR, p. 87.
[4] Rm 9,3 : *Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair.*
[5] BALTHASAR, p. 108.

grâce de Dieu qui veut le bonheur de l'homme, Blondel a le « vif souci de dégager Dieu de la responsabilité d'une damnation éternelle des endurcis. »[1] C'est l'homme pécheur qui est responsable de l'enfer. Si Dieu est miséricorde et justice, l'homme est invité à faire miséricorde et non la justice que Blondel réserve à Dieu. « Blondel aime répéter que l'homme ne doit pas juger, mais faire miséricorde. Il le justifie en disant que Dieu s'est réservé la justice et à nous la miséricorde. »[2]

*L'Éternité de l'enfer.* Balthasar s'interroge sur le sens du mot 'éternel' quand il se réfère à l'enfer. Parcourant entre autres les réponses de Thomas d'Aquin et d'Augustin, Balthasar conclut qu'il y a un contraste entre l'éternité de la vie éternelle et l'éternité de la vie éloignée de Dieu.

> On ne saurait donc concevoir contraste plus grand – et c'est tout ce que nous voulions prouver – que celui qui existe entre l'éternité de la vie éternelle et l'éternité dont on pare la mort « éternelle ». La première déploie jusque dans son ultime limite toute durée existant au cœur de la vie absolue de Dieu ; la seconde est retrait indéfini jusqu'à se rétracter en un présent désespérément immobile. La première contient pour l'homme toutes les possibilités de s'épanouir jusqu'à son ultime accomplissement – non seulement dans sa vision, mais aussi et autant dans son action –, tandis que l'enfer ne donne rigoureusement plus rien à voir ni à faire.[3]

*Le mal vaincu par lui-même ?* Dans ce chapitre, Balthasar répond, en l'anticipant, à l'accusation d'avoir présenté une théorie sans preuves et fausse, selon laquelle « le mal se détruit lui-même ». La réponse est faite à partir du livre de l'Apocalypse qui décrète la victoire du Christ contre les forces du mal. En réalité, il y a les forces du Mal et les hommes qui séduits par ces forces,

> leur prêtent quelque chose de leur propre réalité ; les péchés commis par les hommes sont une réalité qui, pour ainsi dire, nourrit et concrétise les forces de corruption ; c'est justement cette réalité en quelque sorte façonnée par les hommes qui est vouée à s'autodétruire avec le forces de corruption là où Dieu crée le monde nouveau et la cité sainte de Jérusalem. Il faut bien voir que jusqu'à présent, il a été question du Mal comme tel, du péché et non des pécheurs. L'image du rejet des forces du Mal hors de la Création définitive peut parfaitement être appelée une autodestruction ; et comme il ne s'agit pas d'un événement dans le temps du monde, le visionnaire peut le transporter dans l'éternité.[4]

*Satan.* Les forces du Mal trouvent leur expression dans Satan. Celui-ci « est donc une force qui dépasse l'homme, qui s'oppose à Dieu et finalement « investit le camp des

[1] BALTHASAR, pp. 105-106.
[2] BALTHASAR, p. 112.
[3] BALTHASAR, p. 120.
[4] BALTHASAR, p. 126.

saints et la cité bien-aimée » (Ap 20,9). »[1] Satan n'est pas une personne « car la personne présuppose toujours une relation positive à une autre personne, une forme de sympathie ou du moins une forme d'inclinaison ou d'intérêt naturels. »[2] Cette a-personnalisation de Satan est vouée à l'autodestruction. En effet, « quiconque refuse irrévocablement le feu de l'amour de Dieu ne peut que faire l'expérience de sa force destructrice. »[3]

*Justice et miséricorde.* Dans ce dernier chapitre, Balthasar revient sur la question du début, celle relative à la possibilité de « tracer des frontières strictes entre les attributs de Dieu, de sorte qu'on puisse parler d'une justice pure sans rapport avec la miséricorde. »[4] En passant par Augustin, Bernard, Anselme, Thomas d'Aquin et Barth, il conclut que l'antithèse des deux attributs peut être vaincue davantage dans l'existence que dans la théorie. À ce propos, Balthasar est d'accord avec Josef Pieper (1904-1997):

> L'"antithèse" de la justice et de la miséricorde est pour ainsi dire "levée" dans l'espérance théologique ; elle l'est moins dans la "théorie" que dans l'existence : l'espérance surnaturelle est la réponse existentielle, proportionnée à l'homme, au constat de ces attributs divins opposés aux yeux de la créature. Qui ne voit que la justice de Dieu est aussi peu capable d'espérance que celui qui voit uniquement la miséricorde : tous deux succombent à la désespérance ; celle du désespoir pour l'un, celle de la présomption pour l'autre. Seule l'espérance est à la hauteur de la réalité de Dieu, qui réconcilie tous les contraires : sa miséricorde est sa justice, et sa justice est sa miséricorde.[5]

## 4. La miséricorde et la justice : les causes *d'espérer pour tous*

Après ce parcours synthétique du livre de Balthasar sur la thématique d'*espérer pour tous* nous allons insister sur l'essentiel de la contribution de ce théologien sur l'espérance. Ces éléments principaux serviront pour la conclusion qui fera le lien entre la contribution de Balthasar et la recherche sur l'exclusion et le salut. Pour mieux cerner l'essentiel nous aurons comme guide Jan Ambaum[6] qui a réfléchi sur *le concept de*

---

[1] BALTHASAR, p. 131.
[2] BALTHASAR, p. 133.
[3] BALTHASAR, p. 134.
[4] BALTHASAR, p. 137.
[5] PIEPER, p. 73 ; cf. BALTHASAR, p. 145.
[6] Jan Ambaum, né en 1949 à Tegeven (NL), prêtre du diocèse de Roermond (1975), Docteur en théologie (1978). Professeur de dogmatique au séminaire de Rolduc et à l'Institut International pour le mariage et la famille « *Mater Ecclesiae Domesticae* » à Kerkrade (NL). Professeur au séminaire de Den Bosch (NL). Ses principales publications concernent la théologie du sacrement. Il est membre de la Commission Théologique Internationale et rédacteur en chef de *Communio* néerlandais. (Communio – Revue catholique internationale, XVI,1 – janvier 1991, p. 70.)

*l'espérance du salut chez H-U von Balthasar*[1].

L'espérance chrétienne se fonde sur la contemplation active de la miséricorde et de la justice de Dieu dont personne ne peut avec précision cerner les limites. Par ces deux attributs, il y a de la part de Dieu la volonté de sauver tout homme, tout en respectant la liberté relative de la créature humaine. Si aucune force du Mal ne peut résister à la miséricorde de Dieu, de même aucune justice ne peut se comparer à la justice divine qui jamais ne se sépare de la miséricorde. Pour l'homme qui reçoit la vie et le salut comme don gratuit de Dieu miséricordieux et juste en Jésus Christ, il y a deux attitudes à éviter : la certitude de la condamnation des mauvais aux souffrances éternelles et la présomption du salut sans la collaboration de l'homme. Ces deux attitudes, liées à la prédestination et à l'apocatastase, mènent à une fausse espérance. De ce fait, l'espérance se fonde dans la miséricorde et la justice de Dieu accueillies, sans prétention de certitude, dans la foi et dans l'amour engagé. La foi et l'amour engagés visent l'implication décisive du croyant pour son salut et le salut des autres. Pour Balthasar, il s'agit au fond de concevoir « l'eschatologie comme un mystère qu'il faut contempler dans la foi, l'amour et l'espérance. »[2] Dans cette contemplation il y a le témoignage des mystiques qui s'abandonnent à l'amour de Dieu et se soucient de ceux qui se sont éloignés de cet amour. Ces mystiques trouvent la force de l'engagement en Jésus-Christ, la présence de la justice miséricordieuse de Dieu, mort, descendu aux enfers de l'humanité éloignée de Dieu et ressuscité pour sceller la victoire de l'amour contre le mal.

Dans la foi chrétienne l'espérance est collective, car les événements du salut sont collectifs et la vertu de l'espérance est en étroite harmonie avec la foi et l'amour. La foi se vit dans la confiance en Dieu qui est communion trinitaire et dans l'Église qui est le sacrement du salut inclusif. De même, l'amour fonde la communion et assume le visage de compassion. Donc face à la miséricorde et à la justice de Dieu, Balthasar formule sa conviction d'espérer pour tous :

> Nous n'affirmons pas plus que cela : que ces énoncés nous donnent le droit d'espérer pour tous les hommes, ce qui veut dire, en même temps, que nous ne nous voyons

[1] Jan AMBAUM. *Le salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez H-U von Balthasar.* Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels, titre original : « Hoffnung auf eine leere Hölle ». Dans *Communio* – Revue catholique internationale, XVI,1 – janvier 1991, pp. 54-70.
[2] AMBAUM, p. 63.

pas obligés de franchir le pas des menaces à l'institution d'un enfer peuplé de nos frères et sœurs qui anéantirait notre espérance.[1]

Cette espérance soutenue par Balthasar est aussi un langage par lequel la foi peut entrer en communication avec les attentes de notre époque. Mais la vigilance est de mise pour éviter de tomber dans l'optimisme superficiel de la doctrine de l'apocatastase.

> On peut relier l'intérêt croissant actuellement pour la doctrine du rétablissement de toutes choses avec l'espérance et les attentes, qui jouent un rôle dans notre vie quotidienne. À l'époque de l'industrialisation et du savoir croissant dans les domaines des sciences naturelles et technologiques, peut se développer une image du monde où les possibilités positives de l'humanité prennent le dessus. Fautes, erreurs et manques dans la nature peuvent souvent être corrigés par l'intervention humaine. On est à même de soulager des situations pénibles, voire même de les éliminer totalement. Cela conduit à une extension plus grande d'un perfectionnement dans lequel il ne reste plus de place pour l'existence du mal ou du manque. Cela est souvent vrai pour des événements naturels, mais cette attitude s'étend également aux domaines anthropologiques et psychiques. Dominer la nature est un but important. Cet arrière-plan ne forme pas seulement le contexte dans lequel se place l'intérêt renouvelé de l'apocatastase, mais il fait aussi partie du cadre de bien des questions éthiques importantes auxquelles nous avons à répondre actuellement (par exemple l'avortement, l'euthanasie, la position vis-à-vis des handicapés mentaux, etc.). Dans cet esprit du temps, la question du sort du pécheur impénitent est placée dans un contexte difficile, car il est presque impossible d'éviter une polarisation prématurée.[2]

## Conclusion : « espérer pour tous », espérer pour un monde sans exclusion

Par sa réflexion sur la puissance de l'espérance, Balthasar fournit une argumentation irréfutable pour saisir l'événement du salut manifesté en Jésus-Christ comme inclusion de l'humanité dans la divinité. Loin d'une *théosis* théorique et sans douleur, il met en lumière le caractère dramatique du chemin d'inclusion pris par le Serviteur qui commence par être lui-même l'exclu par excellence. Il met en garde contre le danger de la logique de l'exclusion incompatible avec la foi en Jésus-Christ et à faire de l'eschatologie une source d'inspiration pour vivre la foi au moment présent, notamment en empêchant de penser le salut en termes d'élection d'un petit nombre, fût-il un saint reste.

Revenir à l'essentiel avec Balthasar consiste à accueillir la volonté de Dieu d'appeler tous les hommes au salut sans exclusion en Jésus Christ, descendu aux enfers pour détruire le mal à sa racine et dans sa fatalité. Le plan du salut de Dieu se comprend

[1] H-U von BALTHASAR. *Kleiner Disjkurs über die Hölle.* 1987, 25. Cité par Jan AMBAUM, pp. 64-65.
[2] AMBAUM, p. 63.

à partir des attributs de miséricorde et de justice qui traduisent l'amour de Dieu, le seul digne de foi. L'homme sujet au jugement permettant de rendre compte de l'amour que Dieu lui a offert en abondance ne doit pas désespérer. Le désespoir se traduit par la croyance en la prédestination à l'enfer, au mal radical et à la présomption d'être sauvé, sans collaboration de la part de l'homme. En effet la prédestination à l'enfer fait partie de la logique de l'exclusion. Nous n'avons aucune certitude de connaître les condamnés. À chacun de prendre au sérieux le danger de l'absurde tentation de refuser l'amour de Dieu, car le refus conduit à l'autodestruction. Quand on se vante de connaître les condamnés, on entre dans la logique de l'exclusion et du mépris de la dignité des individus visés, qu'ils soient des pécheurs, des hérétiques, des schismatiques, des athées ou des membres d'autres religions.

Ainsi, une certaine formulation du contenu théorique de la foi a des effets sur la vie pratique, d'où la nécessité d'une recherche continue d'actualisation cohérente entre les formulations de la foi et les sources scripturaires et magistérielles. Balthasar fait dans sa recherche théologique cet effort de cohérence et d'approfondissement. Par exemple, dans le domaine de l'eschatologie, il s'interroge sur l'indifférence de l'homme moderne en ce qui concerne la vie éternelle[1]. À cet effet dans son article sur *L'homme et la vie éternelle* Balthasar étudie la question de l'indifférence moderne à la question eschatologique de la vie éternelle, tout en rappelant la réponse inouïe et pertinente du christianisme à la question de la vie et de la mort, à partir de l'événement pascal. L'indifférence à la question de la vie éternelle, autrefois enveloppée dans la nostalgie, est tellement présente qu'

> on ne se pose plus la question, on se laisse, on savoure l'instant présent autant qu'il est possible. Ça nous est égal, que l'existence s'achève ou non avec la mort. On est absorbé par l'entreprise, par le gain d'argent ou par l'aide aux pays sous-développés; on s'octroie peut-être, à l'aide de drogues, une petite excursion dans un paradis de rêve; on se laisse porter par le courant confortable de l'évolution, et on est déjà satisfait lorsqu'on a apporté sa minuscule contribution au bonheur (très problématique) de l'humanité à venir. Tous ne se satisfont pas d'aussi peu, mais pourtant, c'est le cas d'un grand nombre.[2]

Pour Balthasar, la vie éternelle dit notre communion avec Dieu en Christ mort et ressuscité. En Lui nous avons la grâce d'être *soi en Dieu,* de *transformer la souffrance*

---

[1] Cf. H-U von BALTHASAR. *L'homme et la vie éternelle.* Traduit de l'allemand par Paul Lamort, titre original: *Der Mensch und das ewige Leben.* Dans Communio - Revue Catholique Internationale, n° XVI, 1, janvier 1991, pp. 4-24.
[2] BALTHASAR. *L'homme et la vie éternelle*, p. 6.

*en béatitude*[1], de vivre en communion des saints, d'avoir accès à la bénédiction de Dieu, et de recevoir l'Esprit du ressuscité pour mieux connaître la vérité de Dieu dans l'amour. Balthasar s'attarde sur l'implication de la vie éternelle dans notre vie concrète, dans ce monde. La vie éternelle ne se réfère pas seulement à notre vie après la mort. Elle est fondamentale pour notre être dans ce monde. Au milieu de ce monde, la vie éternelle se rapporte à notre passage de la vie à la mort. Le ressuscité est celui qui était mort pour ne jamais mourir. De ce fait notre vie passe de la mort à la vie. Cette mort est aussi en lien avec ce à quoi le croyant est invité à renoncer pour vivre en Dieu. S'il est impossible de voir Dieu sans mourir, celui qui accueille l'amour de Dieu 'voit' Dieu et par conséquent il fait mourir son *moi*, il renonce à absolutiser son point de vue, pour le retrouver en Dieu. « "Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces". Ne faut-il pas que meure le moi s'il voit dans cette parole la vérité entière et inexorable ? »[2]

C'est par les vertus théologales que le croyant entre dans la dynamique de la vie éternelle dès ce monde, pour placer Dieu au centre de la vie :

> La vie chrétienne, c'est la vie basée sur la foi, l'espérance et la charité, et les théologiens nous disent que ces trois vertus sont des "vertus divines" c'est-à-dire, par anticipation, dès cette vie temporelle, un cadeau qui découle de la plénitude de la vie personnelle de Dieu, une participation à sa vision des choses, à son don trinitaire sans limite. Si c'est vrai (et tout l'Évangile et les épîtres des apôtres nous montrent que c'est vrai) alors l'homme doit se renoncer lui-même, se dépasser lui-même, mourir à lui-même pour vivre de ces forces divines. Il ne peut les trouver dans son propre centre. Il lui faut sortir de lui-même pour se laisser saisir par ses forces dont le centre est en Dieu. "Je crois, Seigneur, viens en aide à mon manque de foi" : l'homme a compris. Jésus a tendu la main à tous les malades et pécheurs auxquels il a demandé de croire, il les a sortis d'eux-mêmes, comme pour Pierre il les a fait marcher sur les

[1] En Jésus-Christ, mort et ressuscité, Dieu transforme la souffrance, même la plus affreuse, de ce monde. Cette transformation est comprise comme la fin de la fatalité de la souffrance, ainsi elle devient un lieu de proximité entre Dieu sauveur et l'homme. Balthasar explicite cela en ces termes :
*Il l'a fait lorsque le Ressuscité a montré les marques de ses blessures. Dans ces marques en effet il y a non seulement l'atome de souffrance qu'un crucifié (un parmi des centaines de mille) a dû supporter pendant trois heures, mais la souffrance du monde entier. « Il a porté notre faute et nos plaies » parce que « Dieu a voulu que pour nous il se fasse péché » et que, victime de nos fautes, il a donné sa vie pour tous ».Toute la foi chrétienne tient dans cette assertion : « pour nous tous ». La manière dont le Fils de Dieu peut se faire le centre actif de toute la souffrance du monde dans tout ce qu'elle a d'absurde, et d'abandon de la part de Dieu, cette manière ne nous est pas perceptible. Mais, il est sûr que , lorsqu'il a montré les marques de ses blessures, ce n'étaient pas les cicatrices d'une souffrance privée, individuelle parmi d'autres, mais les symboles de la souffrance du monde en général. Par-delà la mort et l'enfer (c'est-à-dire l'éloignement définitif de Dieu) il surgit à la lumière avec les marques de ses blessures. La voie sans issue a une issue.* (BALTHASAR, *L'homme et la vie éternelle*, p. 10.)
[2] BALTHASAR. *L'homme et la vie éternelle*, p. 18.

eaux, il leur a insufflé cette confiance éternelle, ce courage éternel grâce auxquels ils parviendraient au salut: "Ta foi (qui t'a été donnée) t'a sauvé".[1]

Nous pourrions encore évoquer en somme, le bref parcours balthasarien lequel nous confirme que l'exclusion est étrangère à la vraie compréhension du salut en Jésus-Christ, d'où l'effort de tous les chrétiens pour revoir les formulations du contenu de la foi qui nourrissent la logique de l'exclusion et la nécessité de témoigner la foi dans la vie concrète. Fondée sur la théologie de l'abandon du Fils, la dramatique pascale que Balthasar compose à partir de l'articulation du Triduum. Dès lors qu'il a séjourné parmi les morts comme mort, précisément comme mort au même titre que les autres morts, Jésus sera jusqu'à la fin des temps l'Abandonné, l'exclu qui est allé dans le « jusque-là » de l'enfer. Dès lors il est aussi celui qui, ressuscité, ouvre une brèche dans tous les systèmes religieux et politiques fondés sur l'exclusion. Dès lors que l'on espère pour tous, le centre et la périphérie deviennent poreux l'un à l'autre.

L'étude de deux principes, *hors de l'Église point de salut* et *espérer pour tous,* est pertinente pour la question de l'exclusion et du salut. En effet le premier principe, formulé négativement et mis hors de son contexte d'origine, est à la source d'une logique de l'exclusion qui contredit le salut en Jésus-Christ fondé sur le dessein de Dieu de sauver tous les hommes. A la lumière de ce dessein, l'Église se comprend comme instrument universel du salut. Autrement dit, c'est par l'Église que le salut de Dieu est offert à l'humanité, d'où la formulation positive de l'adage : *le salut par l'Église.* Formulé dans sa positivité, l'adage devient une responsabilité pour l'Église et pour chaque chrétien de rendre compte du salut de Dieu en Jésus-Christ, par le témoignage de vie et par l'annonce.

La formule se pervertit pour nourrir la logique de l'exclusion quand elle est brandie comme instrument de condamnation pour ceux qui sont hors de l'Église et pour ceux du dedans mais qui ne sont pas en règle avec elle. Par ailleurs, le durcissement de la formule révèle le dur défi de faire face aux semeurs de division et à ceux qui provoquent le discrédit de l'Église à cause des scandales et des faux témoignages.

Le deuxième principe – *espérer pour tous* – met en avant la miséricorde et la

[1] BALTHASAR. *L'homme et la vie éternelle*, pp. 18-19.

justice de Dieu en Jésus-Christ. Par ce principe, Balthasar veut souligner le caractère solidaire et communautaire du salut. Ainsi, le souci pour le salut individuel n'a pas de sens si on oublie la dimension communautaire. Mieux encore, ce théologien veut rappeler la présence de la dynamique eschatologique dans l'aujourd'hui de chacun.

Certes, les deux principes étudiés nous révèlent le salut inclusif du Dieu trinitaire, mais ils nous signalent aussi que l'exclusion est également possible comme libre déni du salut de Dieu, comme recherche du bonheur sans Dieu. En réalité, cette recherche résulte à une autodestruction, voire à une auto-exclusion.

## Bilan de la deuxième partie

Après le parcours de décontextualisation en deux chapitres, un bilan s'impose avant d'entamer la troisième partie consacrée à la recontextualisation. Le premier chapitre nous a donné la possibilité d'étudier deux logiques de l'exclusion, à savoir la logique juive, notamment pharisienne et celle de Jésus et de ses disciples. Les deux logiques sont associées au même contexte de l'occupation romaine et de pluralisme religieux. La logique juive-pharisienne s'appuie sur la sainteté de Dieu comprise comme séparation du pur et de l'impur pour mettre en place toute une stratégie de l'exclusion de pécheurs, des étrangers, des malades. Par contre, Jésus et ses disciples mettent au centre la miséricorde de Dieu offerte à tout homme comme expression d'un salut inclusif.

La stratégie de Jésus et de ses disciples pour faire face à l'exclusion est subversive. Celle-ci se traduit par un renversement des valeurs socioreligieuses. C'est dans les béatitudes[1] que ce renversement se présente en miniature. En effet, la réussite sociale et la richesse deviennent des obstacles devant la pauvreté du cœur, la douceur et la miséricorde ; les enfants, les humbles deviennent des modèles à imiter ; la haine des ennemis et des persécuteurs est dépassée par l'amour et la prière ; les honneurs de la hiérarchie sociale ne dépasseront jamais l'attitude du service du prochain.

Jésus ne proclame pas seulement un renversement théorique des valeurs. Il prime

[1] Cf. Mt 5,3-12 ; Lc 6,20-23.

par la cohérence entre le dire et le faire, dont les actes disent plus que les paroles. Il va jusqu'à se mettre à la place des exclus en mourant hors de la ville[1] pour détruire le Mal à la racine et pour combattre la fatalité. En clair, en Jésus, un monde nouveau s'annonce et prend place pour ceux qui croient en Lui. Un monde nouveau qui commence à l'intérieur du judaïsme, mais qui par le christianisme s'universalise, se rend accessible à tous.

Le deuxième volet de décontextualisation est traité dans le deuxième chapitre par l'étude des deux principes suivants : *hors de l'Église point de salut* et *espérer pour tous.* Les deux principes se rapportent à la question de l'exclusion car il s'agit de savoir qui est sauvé et qui ne l'est pas.

Le premier principe – *hors de l'Église…* - nous introduit, à partir de l'étude de son contexte historique, à la question de l'exclusion au sein de l'Église qui fait face, d'abord, aux schismatiques, aux hérétiques et aux scandaleux, ensuite à ceux qui refusent la foi chrétienne et à ceux qui ne la connaissent pas. Devant ces défis, la radicalisation de la formule conduit à l'exclusion des innocents, entre autres, les hérétiques matériels[2] et de ceux qui appartiennent à d'autres religions.

L'étude approfondie de la formule, les réflexions tant sur les peuples des nouveaux mondes que sur les autres religions et les documents du Concile Vatican II, nous montrent combien la radicalisation de la formule est aux antipodes de l'Évangile. Par contre, la formulation positive de la formule – *le salut par l'Église* – traduit la responsabilité de l'Église et de tous les croyants devant le dessein de Dieu d'un salut sans exclusion offert à toute créature.

En parallèle, la deuxième formule – *espérer pour tous* - chère à Balthasar nous remet devant la miséricorde et la justice de Dieu dont nous ne pouvons pas connaître les limites. En effet, c'est au nom de la miséricorde de Dieu révélé en Jésus-Christ que tout croyant peut *espérer pour tous.* En clair, espérer se traduit concrètement par l'accueil du salut de Dieu en Jésus-Christ et par la mise en pratique d'un style de vie fondé sur les vertus théologales de la foi, de l'espérance et de la charité.

En résumé, la décontextualisation nous remet à la source de la foi chrétienne d'un Dieu trinitaire qui par la puissance de sa miséricorde et de sa justice révélées en Jésus-Christ, veut sauver tous les hommes en leur offrant la vie en plénitude. Certes le salut,

[1] Cf. Hb 13,12-13.
[2] Un hérétique matériel est celui qui de bonne foi vit contre les principes doctrinaux soutenus par l'Église.

compris comme vie en Dieu, est offert, mais il peut être refusé. Mais par le principe du jugement, il nous est rappelé que le refus conduit à l'éloignement de Dieu, donc à l'auto-exclusion.

Quant au scandale de l'exclusion, dans la culture, dans l'Église, bref, dans notre monde, comme déni de la dignité d'un homme ou d'un groupe humain, le salut en Jésus-Christ invite à l'engagement de l'Église, instrument du salut, et donc des croyants pour que chacun retrouve sa dignité et ait accès aux biens du salut.

Il y a donc dans le salut en Jésus-Christ une contribution de qualité pour répondre à la question de l'exclusion dans la culture bantu en particulier et dans notre monde d'aujourd'hui où il ne manque pas des hommes et des femmes privés de leur dignité. Dans la troisième et dernière partie nous allons agencer les éléments résultant de l'étude de décontextualisation pour proposer un discours sotériologique sous le paradigme de l'inclusion.

# TROISIÈME PARTIE: INCLUSION COMME PARADIGME SOTÉRIOLOGIQUE

Après les étapes de contextualisation et de décontextualisation, nous abordons la troisième partie consacrée à la recontextualisaton où nous allons présenter notre proposition pour répondre à la question de l'exclusion. Les éléments de la proposition procèdent de la réappropriation du contexte exprimé dans la première partie et de l'approfondissement des pistes trouvées dans la deuxième partie, La première partie, en étudiant le contexte de l'exclusion dans la culture traditionnelle et moderne de l'Angola, nous avait amené à la recherche des causes de l'exclusion parmi lesquelles nous avons constaté principalement un manque de reconnaissance de la dignité humaine marquée, au regard de la culture traditionnelle, d'une part, par les critères des liens du sang, de la famille élargie, de l'ethnie et, d'autre part, par la représentation de la personne. À l'époque plus récente, les causes de l'exclusion se traduisent par la mentalité coloniale avec ses corollaires de racisme, d'esclavage et d'assimilation, par l'intolérance politique où l'adversaire est vu comme un ennemi à éliminer, par la politisation des ethnies de la part des mouvements de libération nationale, par le tribalisme ethnique constaté même au sein de l'Église. À ces causes il faut ajouter la pauvreté, l'ignorance, le désespoir et la corruption qui font prospérer la machine de l'exclusion.

Notre analyse a mis en lumière les efforts internes pour lutter contre l'exclusion. C'est le cas de la société civile, qui milite pour l'éducation politique et pour le surgissement d'un réseau social engagé pour le bien commun. Il y a aussi les Églises, spécialement l'Église catholique dont nous avons analysé les interventions écrites. Pour combattre les exclusions, l'Église a insisté sur la dignité de la personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, le témoignage des chrétiens, la dignité qui résulte des Droits de l'Homme et des valeurs culturelles centrées sur la protection de la vie, l'éducation et surtout la fin de la guerre qui s'est concrétisée en 2002. En pratique, l'Église s'est investie entre autres dans l'aide matérielle et spirituelle aux souffrants de la guerre, dans l'accueil des orphelins, des enfants abandonnés et des personnes âgées.

Certes, l'engagement de l'Église fut et continue à être déterminant pour éviter le pire. Cependant, il y a des interrogations qui attendent des réponses et des approfondissements. Des deux côtés des belligérants de la guerre civile il y avait des

chrétiens. Quelle était l'expression du témoignage de leur foi en Jésus-Christ ? Des tensions ethniques et la croyance à la sorcellerie ne manquent pas au sein de l'Église, comme l'a justement dénoncé le pape Benoît XVI. Il y a aussi une concurrence déloyale et un dénigrement certain entre les différentes dénominations chrétiennes. N'y a-t-il pas des efforts à faire pour combattre l'exclusion au sein de l'Église et les divisions entre les chrétiens ?

Le parcours de décontextualisation réalisé dans la deuxième partie abonde en cas de logiques d'exclusion, comme dans la culture juive et pharisienne. Toutefois, Jésus apporte, par ses actes et ses paroles, des réponses profondes pour combattre l'exclusion. Jésus révèle l'amour miséricordieux de Dieu déjà présent dans l'Ancien Testament pour redonner la dignité à tout homme, sans acception. Les paroles et les actes de Jésus ont suscité une profonde révolution des valeurs dans la culture juive de son temps, appuyée sur un amour inconditionnel de Dieu pour l'homme, et cette révolution ne cesse d'interpeller chaque culture touchée par l'Évangile.

L'Église, à son tour, fait face à des logiques d'exclusion quand il est question de se positionner devant les hérétiques, les schismatiques, les indifférents et les non-chrétiens. C'est ainsi que nous avons suivi les étapes de l'interprétation du principe « hors de l'Église point de salut ». Si pendant longtemps ce principe fut brandi comme une arme de l'exclusion, des efforts internes n'ont pas manqué pour trouver l'expression authentique de ce principe. En effet, le principe compris dans sa formulation positive traduit la mission de l'Église d'être porteuse authentique de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ à tout homme et à tous les hommes.

La foi en Jésus-Christ est incompatible avec le désespoir, car, comme nous l'a montré von Balthasar, devant un Dieu qui se révèle comme justice et miséricorde, l'homme n'a rien à craindre, sauf le refus de la grâce du salut. En adoptant un style de vie fondé sur les vertus théologales – foi, espérance et charité – l'homme peut faire confiance car il entre progressivement dans le mystère de Dieu.

Ces éléments de la deuxième partie nous aideront à fonder notre proposition de l'inclusion comme paradigme du salut en Jésus-Christ. Pour ce faire nous reviendrons, dans le premier chapitre, sur l'exclusion comme déni de la dignité humaine. Un déni qui est en contradiction avec la dignité humaine que toute culture est censée respecter et protéger.

Le deuxième chapitre se focalisera sur l'apport de la foi chrétienne à la question

de l'exclusion : un apport traduit par l'inclusion comme expression du salut de Dieu en Jésus-Christ. Si la création est l'œuvre de Dieu qui est amour, le déni de la dignité de toute créature devient une contradiction aberrante.

# CHAPITRE I : L'EXCLUSION COMME DÉNI DE LA DIGNITÉ HUMAINE

Suivant la démarche de récontextualisation comprise comme l'approfondissement et la mise en perspective des objets de notre recherche, ce chapitre analysera l'exclusion et la dignité humaine. Pour ce faire, nous allons prendre en compte les contributions actuelles des sciences humaines et les contributions de la foi chrétienne à partir des sources scripturaires, du concile Vatican II et de l'encyclique programmatique de Jean-Paul II, Redemptor Hominis.

Par cet approfondissement, il est question d'étudier l'exclusion et la dignité humaine comme faisant partie des préoccupations non seulement de l'Angola, mais aussi de l'homme, quels que soit son pays et sa condition sociale. Cette analyse contribuera à l'élaboration du paradigme de l'inclusion comme expression du salut en Jésus-Christ dans le contexte de l'exclusion.

## I. L'EXCLUSION CULTURELLE

### 1. Cerner la question de l'exclusion

En prenant en considération toutes les figures de l'exclusion mises en évidence dans les deux premières parties, il est possible de les classer en trois groupes. En premier lieu, il y a ceux à qui on refuse le droit à la vie. C'est le cas des personnes qui sont matériellement exclues, autrement dit, tuées du fait d'être d'une autre ethnie, d'un autre parti politique, ou alors d'être de présumées sorcières. Deuxièmement, il y a ceux que l'on prive de conditions de vie dignes, comme par exemple certaines veuves dépossédées par les membres de la famille du mari décédé, les travailleurs mal payés, ceux à qui on refuse un emploi à cause des discriminations raciales, ethniques et politiques, les étrangers, les méprisés à cause de leurs pratiques culturelles ou religieuses et les personnes âgées abandonnées à leur sort. En troisième lieu, il y a ceux dont l'exclusion n'est pas objective, mais subjective, autrement dit des gens qui pensent que, de fait, ils sont exclus. Il est question de ceux qui souffrent de dépression, les

découragés, les blessés de la vie et ceux tombés dans l'alcoolisme ou dans la drogue. Il y a donc trois degrés d'exclus : les exterminés, les méprisés et les découragés.

À partir de ces trois groupes, l'exclusion se profile comme rupture du lien social et, au fond, comme déni de la dignité humaine. Dès lors, notre analyse de l'exclusion se fera essentiellement à travers le prisme de la culture comme creuset des valeurs à partir desquelles s'organise l'exclusion. Or la culture se concrétise dans une société[1] déterminée. Ainsi, quand nous parlons de l'exclusion culturelle, elle est en fait corrélative à l'exclusion sociale. Pour mieux cerner l'exclusion, il s'avère indispensable de voir ce que les sciences humaines disent de ce phénomène.

### 1.1. Un savoir en construction

L'exclusion fait l'objet de nombreuses recherches notamment dans le domaine des sciences humaines. Cette recherche émane d'un nouveau regard sur la réalité de la pauvreté et de la misère qui passe par des mutations compte tenu des changements socio-politico-économiques. En effet, après la Deuxième Guerre mondiale, en pleine reconstruction de l'Europe, la pauvreté frappe en raison de la dégradation de la situation sociale des personnes du fait du manque de logements et d'emplois. D'où le cri de l'abbé Pierre que Delphine Dulong mentionne tout au début de son article sur l'exclusion :

> En 1954, l'abbé Pierre lance un appel resté célèbre : « Mes amis, au secours ! Une femme vient de mourir gelée... Chaque nuit, ils sont plus de 2 000 recroquevillés sous le gel, sans pain, plus d'un presque nu. [...] Devant leurs frères mourant de misère, une seule volonté doit exister entre les hommes : rendre impossible que cela dure. Chacun de nous doit venir en aide aux sans-abri. » Cet appel à la solidarité nous rappelle que la pauvreté n'est pas un mal nouveau. Il persiste malgré les initiatives privées ou publiques pour l'éradiquer.[2]

C'est dans la réalité de la misère qu'émerge la question de l'exclusion comme une interrogation sur les causes et les multiples visages de la pauvreté. En opérant un recul réflexif, Delphine Dulong explique les racines structurelles de la pauvreté qui change d'expression selon les transformations de la société :

---

[1] La société est le lieu de la vie collective et de l'expression des valeurs culturelles. L'ethnologie et la sociologie définissent la société de la manière suivante :
« En ethnologie la société désigne un groupe humain organisé et partageant une même culture, les mêmes normes, mœurs, coutumes, valeurs…. En sociologie, la société est l'ensemble des personnes qui vivent dans un pays ou qui appartiennent à une civilisation donnée. »
(« Société », dans http://www.toupie.org/Dictionnaire/Societe.htm. Consulté le 10/09/13)

[2] Delphine DULONG, « EXCLUSION », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 12 septembre 2013. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/exclusion/

> Avec le recul, il nous permet aussi de voir que le régime de pauvreté a profondément évolué en l'espace de cinquante ans : considérée au lendemain de la guerre comme résiduelle et réduite à un problème de logement, elle est désormais structurelle, synonyme d'un processus d'exclusion qui peut toucher tout un chacun, même si certains modèles de sociétés et certaines catégories de population sont plus exposées que d'autres au risque.[1]

Penser la pauvreté à la lumière des nouvelles configurations socio-économiques pousse à appeler autrement la misère touchant certains membres de la société. C'est ainsi que le mot exclusion arrive au centre de la pensée pour exprimer les souffrances de ceux qui vivent à la marge de la société. Cette vie à la marge est comprise comme le résultat des risques d'un modèle d'organisation sociale qui cible négativement certaines catégories de populations – les femmes, les jeunes, les minorités ethniques – et « entraîne la formation d'espaces sociaux sinistrés, le plus souvent urbains, et aux effets ségrégatifs».[2]

Étant une réalité sociale complexe, l'exclusion doit être étudiée en profondeur et autant que faire se peut de manière interdisciplinaire. C'est par un ouvrage dirigé par Serge Paugam[3] que nous entrons dans cette réalité si présente mais si confuse de l'exclusion. Ce collectif saisit justement cette complexe réalité à partir d'un point de vue pluridisciplinaire conjoignant l'histoire, la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie sociale, le droit et l'économie. Cette interdisciplinarité a permis de penser l'exclusion autour de trois thématiques : « les trajectoires individuelles et collectives des individus et des groupes concernés par l'exclusion, la ségrégation spatiale – taudis, banlieues, ghettos, cités d'urgence -, les identités multiples des exclus et la construction de leur image sociale. »[4] Parmi les nombreuses approches de l'exclusion présentées dans ce livre collectif, nous allons faire référence à trois d'entre elles qui présentent l'exclusion comme un paradigme, un fait des sociétés modernes et un souci de la philosophie sociale et politique.

Dans la présentation qu'il fait de l'ouvrage et de la démarche qu'il emprunte, Serge Paugam évoque « la constitution d'un paradigme ». Ce sociologue aborde la question de l'exclusion comme le résultat de la désillusion du progrès à la mesure que celui-ci augmente la précarité et met les pauvres en situation de rupture du lien social. Traitant de l'irruption de la notion de l'exclusion au sein des sciences sociales, il en

---

1 Idem.
[2] Ibidem.
[3] Serge PAUGAM, *L'exclusion : l'état des savoirs.* Éditions La Découverte, Paris, 1996.
[4] PAUGAM, quatrième de couverture.

attribue le mérite à René Lenoir, auteur d'un ouvrage publié en 1974 sous le titre *Les exclus, un Français sur dix.* Mais si le terme d'exclusion est finalement très peu employé dans cet ouvrage, c'est à Pierre Massé qu'on peut vraiment attribuer l'apparition de ce mot au sein des questions sociales :

> En réalité, le mot exclusion avait déjà fait son apparition une dizaine d'années plus tôt sous la plume de Pierre Massé, alors secrétaire général du Plan, dans un essai intitulé *Les dividendes du progrès* et surtout, à peu près à la même époque, dans un ouvrage intitulé *L'exclusion sociale* et publié dans la mouvance du mouvement ATD-Quart Monde par un ami du père Joseph Wrésinski.[1]

La première question sociale d'où va émerger la réflexion sur l'exclusion est relative à la désillusion du progrès qui se montre loin d'apporter le bien-être de tous.

> Ce serait donc au milieu des années soixante, en période de prospérité économique, que la notion d'exclusion fit son apparition en France. Elle désignait alors non pas le phénomène de dégradation du marché de l'emploi et d'affaiblissement des liens sociaux, mais plutôt une survivance visible et honteuse d'une population maintenue en marge du progrès économique et du « partage des bénéfices » [Darras, 1966]. Le décalage entre le bien-être croissant de la population et ces « laissés-pour-compte », sous-prolétaires de génération en génération, est jugé choquant.[2]

En réfléchissant à ce phénomène de « laissés-pour-compte » les sociologues s'aperçoivent que l'exclusion est un processus qui menace la majorité de la population.

> Pour arriver à cette approche, il a fallu faire le détour par l'analyse des situations précaires et y voir l'origine de l'exclusion ou tout au moins une des causes essentielles. Le succès de la notion d'exclusion est, par conséquent, en grande partie lié à la prise de conscience collective d'une menace qui pèse sur des franges de plus en plus nombreuses et mal protégées de la population.[3]

Cette prise en compte du processus de l'exclusion et de son danger pour la société suscite des études qui érigent ce phénomène en

> paradigme sociétal, c'est-à-dire d'un ensemble de représentations de l'ordre social suffisamment concordantes et stabilisées dans la durée pour que s'organise à l'échelon de la société tout entière une réflexion sur ses fondements et ses modes de régulation.[4]

L'analyse de l'exclusion faite par Jean-Pierre Dupuy, du point de vue de la philosophie sociale et de la politique, montre, contre toute logique de culpabilisation des exclus, que cette réalité est le fruit du système économique. Les exclus, ceux qui

---

[1] PAUGAM,, p. 9.
[2] PAUGAM,, p. 9.
[3] PAUGAM, p. 15.
[4] PAUGAM,, p. 16.

« meurent de l'indifférence de tous »[1], représentent une pièce importante dans la machine économique pour que les autres puissent accumuler les richesses.

> Vous qui trouvez porte close devant le principal accès à la reconnaissance sociale : le travail ; vous qui vous voyez refuser ce minimum que même l'homme primitif avait su s'assurer pour lui-même : un abri ; vous en qui peut-être sommeillait un artiste, un poète, un musicien, ou tout simplement un ingénieur ou un informaticien, et qui n'aurez jamais la possibilité de développer vos dons faute de l'apprentissage nécessaire : vous êtes des « exclus ». Soit, c'est l'étiquette que l'on vous colle. Mais, exclus, l'êtes-vous au moins pour quelque chose ?[2]

Dans la conclusion de ses analyses pluridisciplinaires de l'exclusion, Serge Paugam précise qu'il est impossible d'élaborer une définition absolue de l'exclusion. Celle-ci a des configurations différentes selon les sociétés. En effet, dans les sociétés traditionnelles, où chacun doit avoir une place, l'exclusion s'organise selon la logique de la hiérarchie des valeurs et des privilèges. Quant aux sociétés modernes, basées sur l'idéal démocratique et égalitaire, l'exclusion se réfère à ceux qui sont mis en marge des conditions objectives et subjectives pour réaliser cet idéal. « Si l'exclusion apparaît intolérable dans les sociétés modernes, c'est, on l'a vu, parce qu'elles se réfèrent à un idéal d'égalité, mais aussi parce qu'elles entendent appliquer les principes qui découlent des droits de l'homme.[3] » D'une manière générale, l'exclusion consisterait tant dans le déficit de reconnaissance de la dignité humaine que dans le cumul des handicaps[4].

C'est aux chercheurs d'interroger et d'analyser cette réalité si diffuse pour mieux la cerner et suggérer des pistes de réponse :

> Le rôle des chercheurs, comme le précisait Max Weber, n'est pas de proposer des solutions aux politiques, il est plus modestement de leur suggérer de poser des vraies questions et de réfléchir sur le sens, les inconvénients possibles et les antinomies éventuelles des politiques.[5]

### 1.2. Une réalité en déconstruction

Dans la réalité de l'exclusion il est plus facile de détecter les effets des atteintes à la dignité humaine et les efforts pour redonner l'espoir aux souffrants. Or les sciences humaines s'efforcent d'interroger les apparences de cette réalité pour arriver à une autre

---

[1] Jean-Pierre DUPUY. « La philosophie sociale et politique face à la misère de l'économie ». Dans PAUGAM. *L'exclusion : l'état des savoirs.* Éditions La Découverte, Paris, 1996, p. 57.
[2] DUPUY, p. 52.
[3] PAUGAM, p. 573.
[4] Le cumul des handicaps se traduit par l'absence des conditions d'insertion normale à la société. Ces handicaps se traduisent, entre autres, par un déficit de formation pour être employé, par l'appartenance à un groupe de marginaux considérés comme un danger social.
[5] PAUGAM, p. 576.

dimension de compréhension. Il est question de chercher au sein de la société et des cultures les raisons d'autant de souffrances humaines. C'est cet effort réalisé pour dépasser les apparences, démasquer certaines conceptions des phénomènes sociaux et des pratiques que nous appelons déconstruction.

C'est en nous appuyant sur les travaux réalisés par l'association *Pratiques sociales*[1] en 1995 sous le titre *L'exclusion, définir pour en finir* et aussi en ayant recours aux réflexions des anthropologues exprimées dans le Magazine *Le Point Références,* sous le titre *Comprendre l'autre, les textes fondamentaux*[2] que nous allons scruter la complexe réalité de l'exclusion.

### 1.2.1. La contribution du réseau *pratiques sociales*

Les réflexions du réseau *pratiques sociales* sur l'exclusion abordent cette réalité, comme l'expression d'un processus de déliaison, de désaffiliation, de paradoxe de la société. Mais, il y a aussi des réflexions sur l'insertion comme réponse à l'exclusion. Notre intérêt porte sur l'analyse de l'exclusion comme une catégorie construite et révélatrice d'une vision du monde. En effet, l'exclusion est une catégorie dont la réflexion se révèle pertinente pour la société.

> Les enjeux sont trop graves pour qu'on se contente d'approximations plus ou moins savantes, d'indignations vertueuses quoique excessivement moralisatrices. Sous l'appellation d'exclusion est en jeu le sort d'un nombre croissant de femmes et d'hommes, d'enfants, de familles, de groupes sociaux – en termes de logement, d'emploi, de santé physique et mentale, de scolarité, d'exercice de la citoyenneté. Les conditions d'existence subjective et objective, la survie, le dépérissement de

---

[1] *Pratiques sociales* est un réseau de réflexion interdisciplinaire sur les pratiques sociales. Cette réflexion privilégie le lien entre théorie et pratique, comme cela est présenté dans le site du réseau (http://www.pratiques-sociales.org) : « Une démarche transdisciplinaire » - Aucune discipline ne vient à bout de son objet ; aucune profession ne rend compte des multiples registres qu'elle mobilise, ni des effets complexes qu'elle produit. « Subjectif/objectif », « individu/société », « privé/public » : autant de dimensions habituellement cloisonnées qui, en réalité, agissent les unes sur, dans et sous les autres.
Deux logiques sont en présence : La logique de l'idéologie et la logique de l'inconscient font nœud, à la fois distinctes et inséparables, dans le désir de chaque sujet, dans le rapport entre classes sociales, dans les contraintes structurales, notamment économique. PRATIQUES SOCIALES propose de construire une démarche qui interroge les évidences (aveuglements), les sous-entendus (malentendus), les consensus (leurres). Construire une démarche n'est pas appliquer une doctrine : il est ici question de savoir. Le savoir relève de la rigueur théorique, de la recherche conceptuelle, de la discussion argumentée, – sans nullement s'y réduire. Il a toujours partie liée avec la jouissance. Le savoir ne va pas sans risque, en termes d'actes à poser, d'éthique à soutenir, de ça voir, de s'avoir… Se vouloir moins dupe, moins dupant : tel est le pari à tenir. Penser le lien théorie ↔ pratique: il s'agit d'identifier quelles théories sont toujours et déjà à l'œuvre dans chaque pratique singulière. La question décisive 'comment faire ?' est indissociable de la question fondamentale 'pourquoi faire ?' L'enjeu en est la pertinence des méthodes et des stratégies, l'efficience des actions, l'impact des interventions. » (Dans http://www.pratiques-sociales.org/?page_id=118,

[2] Magazine Le Point Références, *Comprendre l'autre, les textes fondamentaux,* mai-juin, 2011.

> millions d'humains sont en cause. L'exclusion interroge l'organisation et le fonctionnement de nos sociétés, leur état présent et le genre d'avenir qu'on y prépare, les conditions, les moyens, le prix de leur prospérité, bref leur bien-fondé.[1]

Dans la dernière partie Saül Karsz met en perspective les réflexions sur l'exclusion, sous le titre *L'exclusion : faux concept, vrai problème.* L'auteur se donne la tâche de scruter l'exclusion dans une argumentation construite en trois sections, comme lui-même l'annonce :

> Notre argumentation se développe sur trois grandes sections, chacune comprenant plusieurs chapitres. « L'exclusion : mise en scène » procède à une première présentation de la problématique de l'exclusion, elle en déploie les contours. La section suivante – « L'exclusion : mise en cause» - interroge cette problématique d'un point de vue critique. Une dernière section « L'exclusion : mise en structure » - identifie les présupposés majeurs de cette catégorie, ses enjeux théoriques et politiques, et esquisse les conditions d'un dépassement raisonné.[2]

En traitant de *l'exclusion : mise en scène,* Karsz fait le constat que l'usage contemporain du concept d'exclusion date des années 90, moment où les valeurs entrepreneuriales étaient à la mode. Mais le déclin de ces valeurs n'a pas réduit les cas d'exclusion. Ainsi, il définit l'exclusion comme « déni de l'altérité »[3] et comme un phénomène qui «resignifie des situations d'épuration, d'évincement, de rejet, voire des situations d'exclusion déjà existantes».[4] En effet, c'est dans la société que l'exclusion se révèle pleinement :

> « Sociale » étaye la toute-puissance de l'exclusion, corrobore son don d'ubiquité. L'adjectif dit à quel point l'exclusion est radicale, profonde, dévastatrice : dans ses effets matériels, et aussi dans ce à quoi elle porte atteinte, chez chacun individuellement et dans la collectivité dans son ensemble. L'exclusion sociale concerne les fondements de l'exclusion individuelle et collective, l'être ensemble autant que l'être tout court.

En étant ancrée dans la société, l'exclusion est la manifestation du malaise de la vie commune :

> Le développement de l'exclusion transforme radicalement le social, le dégrade, le laisse sans gouvernail : le social cesse d'être l'espace de l'espoir, de l'espérance et de la promotion (sociales), du progrès partagé, de la possibilité pour tout un chacun de trouver une place dans la société… Le social devient le théâtre d'inégalités d'autant plus intolérables qu'elles semblent incontournables, sinon définitives.[5]

Dans la section *L'exclusion : mise en cause,* il est question d'aller au-delà de ce

---

[1] Saül KARSZ, (dir.). *L'exclusion, définir pour en finir*. Édition Dunod, Paris, 2004, pp. VIII-IX.
[2] KARSZ, p. 102.
[3] KARSZ, p. 103.
[4] KARSZ, p. 108.
[5] KARSZ, p. 112.

qu'on voit pour se rendre compte que « l'exclusion ne coïncide pas avec les phénomènes qui la donnent à voir, ni avec les actions visant à la refouler ».[1] Pour la comprendre, il faut se situer au-delà du visible. Ainsi, « il y va de la catégorie d'exclusion qu'elle sollicite une certaine *métaphysique,* - terme à prendre dans son étymologie : le vrai sens des choses se trouve au-delà de la physique, au-delà de ce qui est visible. »[2] Cet au-delà montre que l'exclusion est un paradoxe, car les exclus semblent être en dehors de la société. Or ils sont dedans et ils en font partie, de sorte que « pour être exclu, il faut être dedans».[3] Ils font partie de la société, de son engrenage économique, de son système de valeurs, mais comme des objets et des êtres dépouillés de leur dignité. Toutefois, les exclus questionnent toute la société sur « la validité de certains modes de vie, la pertinence des certains idéaux, le caractère incontestable de certains principes. »[4] Cette interrogation de la société renvoie à deux pôles présents dans le processus de l'exclusion : les émetteurs et les destinataires.

> Spéculaire en miroir : l'exclusion comprend des destinataires et également des émetteurs. On ne saurait traiter les uns sans traiter les autres. Les destinataires immédiats sont les exclus, les émetteurs sont les institutions et les services, les politiques publiques, les dispositifs et les intervenants qui à un titre ou à un autre s'occupent d'exclusion.[5]

Et la grande interrogation entre les exclus et les inclus repose sur le fait que les deux pôles font partie de la même humanité. Les uns vivent dans le dépouillement de leur humanité tandis que les autres, revêtus de la dignité humaine, nourrissent et assistent au triste spectacle des exclus. L'humain est donc le lieu central de la problématisation de l'exclusion.

> L'humanisme constitue l'opérateur de la problématique de l'exclusion. Celle-ci s'inscrit dans un vaste mouvement à caractère éthique et politique qui, au vu des événements effectivement terribles et tragiques qui émaillent ce siècle, tente de dire ce qu'humain pourrait, devrait signifier.[6]

En se référant à *L'exclusion : mise en structure,* Karsz évoque deux logiques composantes de la catégorie d'exclusion : la logique de l'idéologie et la logique de l'inconscient. En effet c'est à partir de la logique de l'idéologie qu'apparaît clairement la dimension répugnante de l'exclusion.

---

[1] KARSZ, p. 118.
[2] KARSZ, p. 119.
[3] KARSZ, p. 122.
[4] KARSZ, p. 133.
[5] KARSZ,,p. 129.
[6] KARSZ, p. 139.

> La logique de l'idéologie apparaît dans un second registre. Il s'agit de l'axiome fondateur de la problématique de l'exclusion : le caractère indépassable des sociétés existantes. Ces dernières sont imaginées comme perfectibles, améliorables, elles peuvent et même doivent connaître des mutations permettant d'alléger le sort des exclus, mais elles restent foncièrement, structurellement indépassables. Le déploiement de la catégorie d'exclusion suppose des sociétés dont on suppute qu'elles ont un futur, mais à proprement parler pas d'avenir, plus d'avenir.[1]
>
> […]
>
> Mais c'est là, justement, une des raisons de la diffusion et du caractère d'évidence dont la catégorie d'exclusion est investie. Cette dernière, avons-nous remarqué, concerne les conditions de vie, matérielles et psychiques, d'un certain nombre d'êtres humains : ces conditions empêchent ces humains de réaliser l'humanité dont ils sont porteurs.[2]

La logique de l'inconscient, quant à elle, se réfère à la dimension subjective de l'exclusion. Au fond de soi-même, chacun peut faire face à un sentiment de vide, de vertige.

> Peu importe que ces expériences correspondent à des situations réelles (tel un décès) ou à des situations imaginaires (genre « scène primitive »), dans tous les cas de figure, l'exclusion s'articule à une mobilisation fantasmatique. Elle se rapporte à des expériences de déplaisir, d'inquiétante étrangeté, d'angoisse, voire de sentiment océanique ou de dénuement radical, de pertes de repères (Freud) : expériences inexplicables par la seule perte de l'emploi, par la seule absence de logement, par la seule impossibilité d'accès aux soins ou aux droits sociaux.[3]
>
> […]
>
> Autant rappeler que les raisons économiques, politiques, idéologiques ne sont pas les seules dont se nourrit la problématique de l'exclusion. Sont également en jeu des vécus subjectifs, un sentiment plus ou moins fort de vide, d'insignifiance sinon d'inconsistance, dans tous les cas de perte de reconnaissance, de désœuvrement physique et mental, affaiblissement du tissu relationnel. Les exclus se vivent en termes « d'inutiles au monde ».[4]

Cette dimension subjective révèle le vide existentiel qui habite tout homme et que produit l'insatisfaction assimilable au sentiment d'être exclu.

> Tout se passe comme si l'exclu venait rappeler à quel point le sujet, tout sujet, n'est jamais maître absolu de ses pensées, de ses affects, de son désir. Ni non plus de son destin. Affects, désir, destin ne sont pas que ce que le sujet voudrait qu'il soit. En ce sens, les humains sont tous des exclus – de l'idéal de maîtrise.[5]

Si les logiques de l'idéologie et de l'inconscient constituent des passages

---

[1] KARSZ, p. 142.
[2] KARSZ, p. 148.
[3] KARSZ, p. 149.
[4] KARSZ, p. 150.
[5] KARSZ, p. 153.

indispensables pour éclairer l'exclusion dans sa profondeur, c'est surtout dans l'idéologie que se situe la clé principale pour cette compréhension.

> Le concept d'idéologie indique l'orientation des valeurs, leur vecteur, il fournit un principe pour expliquer comment et pourquoi certaines valeurs sont dites normales, certaines devenant hégémoniques et d'autres subordonnées. Le concept d'idéologie rappelle que toute normalité est une construction historique, en fonction de certains rapports de force, de certaines alliances : normalité et anormalité sont relatives, rectifiables et périssables.[1]

Est mis en relation avec concept d'idéologie « la notion de symbolique pour rappeler que s'il y a des idéologies politiques, il existe également des idéologies morales, religieuses, artistiques, sexuelles, familiales, etc. »[2] Éclairée par l'idéologie et le symbolique, l'exclusion est présente dans toute société. Son interrogation fait comprendre qu'elle n'est pas une fatalité. Cette interrogation rappelle la nécessité de trouver de nouvelles configurations sociales plus cohérentes pour la dignité humaine et le vivre ensemble.

> À défaut d'être une nouvelle question sociale, l'exclusion est bien une façon nouvelle de poser – et d'esquiver – la question sociale qui anime, depuis leur naissance, les sociétés à projet démocratique : quelles sont les conditions de coexistence entre des groupes, catégories et classes sociales dont les dispositions et les intérêts individuels et collectifs s'avèrent plus ou moins contradictoires, voire antagonistes ? [3]

Hors les logiques sociales il y a une autre approche de l'exclusion soutenue par l'anthropologie qui fait droit à la question de l'autre.

## 2. Les apports de l'anthropologie

Dans la mouvance du débat politique sur l'identité en France, le Magazine *Le Point Références* a publié un numéro, en mai-juin 2011, sous le titre *Comprendre l'autre, les textes fondamentaux.* Ce numéro fait droit à la question de l'autre vue à partir de l'Occident. De ce fait, il a été organisé un dossier de textes fondamentaux, des commentaires et des interviews centrés sur l'apport des sciences humaines, spécialement la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie en ce qui concerne le regard sur l'autre. Mais qui est cet *autre ?*

> « L'autre », c'est la femme, l'homo, le Noir, l'Arabe, l'étranger. C'est le « barbare » pour les Grecs de l'Antiquité, l'« infidèle » pour les croyants, le « sauvage » ou le « primitif » pour l'Européen. L'autre, on le rejette, on l'aliène, on le massacre, on le

[1] KARSZ, pp. 164-165.
[2] KARSZ, p. 165.
[3] KARSZ, p. 168.

soumet, on l'admire aussi. C'est dans l'opposition aux autres que l'homme se définit le plus aisément.[1]

Cette réflexion sur l'autre constitue une contribution considérable pour la question de l'exclusion. Notre intérêt va porter sur les principales contributions de l'anthropologie signalées par quelques spécialistes qui ont collaboré dans ce Magazine *Le Point Références*.

Alain Testart[2] ouvre le débat en pointant l'obstacle fondamental pour chaque société et même pour un chercheur en anthropologie quand il s'agit de comprendre la culture de l'autre. Cet obstacle se nomme ethnocentrisme.

> Il consiste à trouver étrangers, bizarres ou cocasses les mœurs qui ne sont pas les siennes. Il s'assortit souvent d'un jugement défavorable, au mieux d'une certaine condescendance, au pire d'un mépris. Dans tous les cas, d'une incompréhension.[3]

Personne n'est à l'abri de cet obstacle. Ce qui fait dire à A. Testart que « l'ethnocentrisme est la chose la mieux partagée du monde, y compris par ceux qui en furent les principales victimes. »[4] Pour contourner l'ethnocentrisme, l'anthropologue peut faire l'effort de *se décentrer* et utiliser la méthode d'*observation participante,* tout en évitant de tomber dans l'autre extrême de ne voir que ce qui est bon chez l'autre et de ne pas chercher ce qui est commun entre les cultures.

Une autre approche du regard sur l'autre vient du philosophe Souleymane Bachir Diagne. Il valide la tendance de toute culture visant à se mettre au centre et de placer les autres à la périphérie. Par exemple, l'homme, pour se définir, préfère partir de la différence avec l'autre au lieu de mettre à l'honneur ce qui est commun.

> Beaucoup de communautés humaines utilisent « l'autre » comme moyen pour se désigner elles-mêmes. Ainsi, en langue wolof, le mot *lakk kat,* qui désigne l'étranger, signifie littéralement « celui qui parle une autre langue ». *A contrario,* beaucoup de populations se désignent par un nom signifiant « les locuteurs de telle langue » : les Peuls s'appellent entre eux *al pulaar,* « ceux qui parlent le pulaar ». L'autre devient ainsi un marquer naturel d'identité. Mais le langage aussi participe à la construction systématique de l'altérité. Ainsi, en Grèce antique, le mot *logos* désigne la langue grecque et la raison. Le « barbare » c'était l'étranger, celui qui ne parle pas la langue et ne participe pas donc à la raison.[5]

Même s'il est difficile de dépasser cette tendance, il n'est pas question de

---

[1] Magazine Le Point Références, *Comprendre l'autre, les textes fondamentaux,* mai-juin, 2011, p. 3.
[2] Membre du Laboratoire d''anthropologie sociale au Collège de France, directeur de recherches émérite au CNRS.
[3] Magazine Le Point Références, op. cit., p. 7.
[4] Idem, p. 9.
[5] Idem, p. 10.

désespérer. Le chemin authentique vers l'autre passe d'abord par la prise en compte des « écueils … méthodologiques » à éviter :

> Le premier c'est de vouloir ramener l'autre au même, comme a voulu le faire la politique d'assimilation des administrations coloniales. Il fallait alors éradiquer la différence de l'autre, qui, n'étant pas dans la même raison, ne pouvait être que dans les ténèbres. Le second, à l'inverse, consiste à présupposer l'autre tellement « autre », qu'on se met à l'inventer comme tel, tentation à laquelle a cédé plus d'un ethnologue.[1]

En évitant ces écueils, la rencontre avec l'autre passe par la négociation et par la considération de ce qui est commun : la condition humaine.

> Il faut négocier, comme un traducteur face à une langue étrangère : il lui est impossible d'opérer par simple déplacement à l'identique d'une langue à l'autre, mais en recherchant les équivalents, il arrive toujours à traduire. Les rencontres ont lieu sur fond de condition humaine identique, et c'est cet arrière-fond qui fait qu'elles sont possibles. La rencontre avec l'autre est une négociation permanente.[2]

Françoise Héritier[3] aborde la question de la différence sexuelle comme lieu de domination de l'autre. En effet, la différence sexuelle « préexiste à l'humanité »[4] et « c'est la différence la plus profonde »[5]. Cette différence est souvent utilisée pour bâtir « l'opposition entre « soi » et « l'autre » »[6] et faire surgir de cette opposition la hiérarchie et les inégalités « comme découlant spontanément de la nature des choses »[7]. Les mouvements féministes et les études sur le *genre* portent la responsabilité de combattre les inégalités fondées sur le sexe. C'est une question qui doit passer par l'éducation, car « la lutte contre l'inégalité entre les sexes ne peut faire l'économie d'un changement éducatif. »[8] Mais elle passe surtout par le changement politique, à la mesure

> que la question de l'inégalité des sexes est éminemment politique. Ce modèle inégal est pourtant la matrice de tous les autres régimes d'inégalité : maître et esclave, dominant et dominé, colonisateur et colonisé… Étudier le genre à l'université, c'est donc sortir cette question de la hiérarchie, tant du domaine de la nature que de celui du domestique. C'est une affaire d'État aux enjeux de taille, dont l'issue

[1] Idem, p. 11.
[2] Ibidem.
[3] Anthropologue, professeur honoraire au Collège de France.
[4] Magazine Le Point Références, op. cit., p. 34.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.
[8] Idem, p. 35.

fondamentale est la transformation des esprits et du regard, mais qui prendra du temps.[1]

Pour F. Héritier, penser l'inégalité des sexes aide autant à libérer l'homme et la femme de la violence fondée sur la différence sexuelle qu'à réconcilier le corps sexué :

> Ce qui est sûr, c'est que le genre, tel que nous le véhiculons par l'éducation, oriente et fixe, en fonction du sexe, des manières d'être jugées compatibles avec le sexe apparent : c'est faire une violence inouïe aux hommes comme aux femmes. Par essence, chaque individu est un mixte. Si nous parvenons à déjouer ces normes qu'on nous a inculquées, alors le corps sexué ne sera plus un ennemi.[2]

Le faux regard sur l'autre part aussi de la race. Élise Lépine parle de la *mystification de la race* qui a conduit à penser une *race pure* et à la *hiérarchie des races.* Cette idéologie développée par le marquis Henri de Boulainvilliers (1658-1722) et par le comte Arthur de Gobineau (1816-1882) a permis de justifier la colonisation et a conduit au « délire de ces théories racistes que le III^e^ Reich a conclu dans l'horreur. »[3] H. Boulainvilliers a défendu « l'idée d'une « race pure », dont la supériorité prendrait sa source dans sa généalogie ».[4] Cette idée a nourri la pensée raciste du XIX^e^ siècle.

L'idée de hiérarchie des races a été développée par A. de Gobineau.

> Grand voyageur, l'écrivain dresse un portrait des races inférieures, fondé sur des observations empiriques et *in situ.* Il constate par exemple : « C'est un mérite particulier de l'Océanie que de fournir les spécimens à peu près les plus dégradés, les plus hideux, les plus repoussants ». Pour lui, la race supérieure est la race aryenne, venue d'Inde et qui aurait essaimé dans toute l'Europe. « Point de civilisation véritable chez les nations européennes quand les rameaux aryens n'ont pas dominé. » Ses théories font fureur et font entrer l'anatomie comparée dans les salons les plus huppés. On se passionne aussi pour l'anthropologie physique et l'anthropométrie. Les « caractères » inférieurs sont déterminés par l'étude du squelette, de la forme et de la taille des membres et de crâne. C'est désormais une certitude : telle proportion entre le nez et le front traduit la normalité, telle autre l'infériorité.[5]

L'anthropologie physique a été au rendez-vous de l'idéologie de la race. Ainsi, les différences physiques, les anomalies observées devant les nains, les hermaphrodites vont servir à dénigrer et mépriser l'autre. La différence devient une tare, « une source d'angoisse. Ce qui est différent fait peur. »[6]

> Nez, oreilles, mains : la science, convaincue que l'humanité réside dans les proportions d'un visage, fabrique et conforte les clichés les plus grotesques. Le

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.
[3] Idem, p. 66.
[4] Idem, p. 67.
[5] Idem, pp. 67-68.
[6] Idem, p. 68.

> nazisme ne fera que développer jusqu'à l'horreur cet héritage scientiste venu du XIXe siècle. Sous Hitler (1889-1945), toutes les différences sont stigmatisées et menacées : le handicap, l'homosexualité, la religion, le mode de vie… La Shoah marque la victoire implacable des théories de la « race » et du refus de l'autre, soit plus de six millions de morts dans les camps de la mort. Elle marque aussi la fin des thèses racialistes.[1]

Après les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale, la génétique a rendu sans fondement les ségrégations basées sur les différences des apparences physiques.

> Toute l'humanité possède un patrimoine héréditaire commun venu de l'*Homo sapiens*. Les différences sont fondées sur la variabilité de quelques gènes parmi les dizaines de milliers que comptent les chromosomes de l'homme et dont le petit nombre interdit toute classification.[2]

Malgré cette vérité qui vient de la génétique, il est difficile, dans notre société de violence publicitaire pour les produits de beauté, de renoncer au désir de la perfection pour se rendre différent de l'autre.

> La génétique et les progrès de la médecine et de la chirurgie permettent de nourrir de nouveaux fantasmes liés au corps parfait. On se désire mince, bronzé, lisse, au risque de détester le corps offert par la nature. Crainte d'être laid. Refus de vieillir, de mourir. On ne regarde plus les autres, on se contemple soi. En modelant son corps, l'être humain s'impose-t-il un nouveau « modèle parfait », au risque de se perdre ?[3]

Ce parcours du regard sur l'autre montre la tentation constante de tout homme de se mettre au centre et de placer l'autre dans la périphérie, dans la haine, dans le mépris enfin, dans l'inhumanité. L'autre, refusé, vu comme danger et comme défi n'est pas considéré dans son humanité, mais dans sa différence et surtout une différence négative. Pour l'admettre, l'autre doit s'assimiler à ce qu'il n'est pas ou disparaître. Or l'anthropologie atteste que la différence fait partie de la richesse humaine. Si la différence existe, il y a plus de ressemblances du fait d'un patrimoine héréditaire commun et de la même condition humaine. Par conséquent, l'exclusion, le refus de reconnaître l'autre signifient le refus de soi-même et l'appauvrissement de la richesse de la dignité humaine.

La réflexion sur l'exclusion donne l'occasion de contempler la blessure qui habite l'humanité et la recherche de reconnaissance de l'humain en tout homme. Pour cette reconnaissance, l'homme a besoin d'un secours pour se dépasser et s'ouvrir à l'autre semblable et différent.

---

[1] Idem, p. 69.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

## 3. L'exclusion : un lieu théologique

Un regard approfondi sur l'exclusion montre qu'elle révèle la faiblesse de la condition humaine en proie à l'égoïsme et l'enfermement sur soi. L'escalade des exclusions au long de l'histoire conduit à conclure que l'homme ne se suffit pas à lui-même. Il est invité à se dépasser et à rechercher la reconnaissance de la dignité humaine en tout homme.

Du point de vue de la foi, l'homme est une créature appelée à vivre en communion avec son créateur et avec son semblable. De ce fait l'exclusion dit l'écart de cet appel et le besoin important de combler cet écart. L'exclusion devient ainsi un *lieu théologique*[1], un lieu de l'élaboration du savoir de la rencontre entre Dieu et l'homme, entre la créature à la recherche de soi-même et de son Créateur, entre le Créateur qui invite sa créature à la communion par la miséricorde et la justice.

Mais le terme exclusion n'est pas récurrent dans la Bible ni dans la réflexion théologique. Les termes utilisés pour couvrir le domaine de l'exclusion sont la pauvreté, la misère, l'oppression et le meurtre, entre autres. La pertinence du terme de l'exclusion vient du fait qu'il désigne la privation de la dignité humaine par la rupture du lien social, par la privation des conditions de vie, par le bannissement et par la mise à mort.

Jean-Marie Petitclerc, dans *Dire Dieu aux jeunes*[2]*,* réfléchit, dans la troisième partie*,* sur la pertinence de parler des *exclus* au lieu de pauvres et de l'alliance au lieu de la charité[3]. Pour cet auteur, devant la compréhension vulgaire de la charité et face à la concurrence des professionnels de l'action sociale, il est prudent de changer de

---

[1] *Lieu théologique* est une expression de la réflexion théologique. « La théologie catholique donne le nom de *lieux théologiques* aux divers domaines à partir desquels la connaissance théologique peut élaborer son savoir ou aux diverses sources dans lesquelles elle puise : l'Écriture, la tradition, les Pères, le magistère, la liturgie, etc. La problématique élaborée autour de cette expression est essentiellement l'œuvre du théologien dominicain Melchior Cano (1509-1560), dont le traité *De locis theologicis (DLT),* né dans le contexte historique du concile de Trente, a connu une postérité de plusieurs siècles et exercé une influence décisive sur l'histoire de la théologie et de son enseignement. » Cyrille MICHON et Gilbert NARCISSE, *Lieux théologiques,* dans Jean-Yves LACOSTE (Dir.). *Dictionnaire critique de théologie.* Paris, PUF « Quadrige », 2002, p. 663.

[2] Jean-Marie PETITCLERC. *Dire Dieu aux jeunes.* Paris, éditions Salvator, 2008.

[3] « Et puis le mot charité apparaît comme désuet. Ce mot gêne bien des jeunes. Il fait référence à une action à court terme, à un dépannage en urgence des pauvres. Ne faudrait-il pas penser plutôt à une grande réforme de la société ?
Le mot charité agace. Il a fait son entrée dans le monde du spectacle avec Coluche et le Téléthon. Les chrétiens prennent désormais conscience qu'ils n'ont plus le monopole de la charité. » (Jean-Marie PETITCLERC. *Dire Dieu aux jeunes.* Paris, éditions Salvator, 2008, p. 124.)

référence conceptuelle pour que la spécificité de la foi chrétienne soit comprise par la société contemporaine.

D'abord le passage de la notion de *pauvre* à celle d'*exclu.* Dans le langage courant, pauvre est celui à qui manquent les revenus pour vivre, tandis qu'il y a d'autres pauvretés non matérielles, telles qu'affectives, relationnelles et éducationnelles. De ce fait, la notion d'*exclu* peut mieux traduire la réalité de pauvreté dont les évangiles parlent :

> D'ailleurs, n'oublions pas – n'en déplaise à certains auteurs qui interprètent les récits évangéliques de manière très idéologique – que les gens pour lesquels Jésus a manifesté sa prédilection, ne sont pas les pauvres (nombre de publicains étaient plus riches que les pharisiens) mais les exclus ! Et ce que le Christ a toujours dénoncé avec force, c'est justement l'exclusion ![1]

Ensuite, le passage de la notion de *charité* à celle de l'*alliance* est porteur d'enjeux importants. Effectivement, la notion de *charité* semble mettre en évidence celui qui la pratique et renvoie dans la passivité le bénéficiaire. Plus encore si la *charité* se réfère à l'amour, il est clair qu'il « existe des manières d'aimer qui sont plus aliénantes que libératrices. On peut ainsi, en croyant aimer, enfermer l'autre dans son propre désir ou dans son propre projet sur lui. »[2] D'où l'importance de revenir à l'essentiel de l'amour chrétien :

> Rappelons que la caractéristique essentielle de l'attitude chrétienne ne réside pas dans le mot amour, mais dans la conjonction « *comme* ». « *Aimez-vous les uns les autres* comme *je vous ai aimés* » (Jn 13,34). Et aimer, pour Jésus, c'était d'abord respecter. « *Jamais homme n'a respecté les autres comme cet homme* », souligne le cardinal Decourtray.[3]

Cela dit, le terme *alliance* signale mieux ce qui est indispensable dans le rapport avec les exclus : « la réciprocité de la relation »[4] qui exige « l'amour et le respect ».[5]

> J'aimerais insister sur ce thème du *respect,* car ce qui est parfois reproché aux chrétiens engagés dans l'action sociale, ce n'est pas de manquer d'amour, mais de manquer de respect. Comme ces missionnaires, dont on ne peut douter de la force d'amour, ont pu dans le passé manquer de respect par rapport aux cultures locales des peuples évangélisés, il existe des chrétiens qui s'aventurent dans des groupes sociaux sans prendre le temps de se sensibiliser avant toutes choses à leur propre référentiel culturel, qui peut être fort éloigné du leur.[6]

---

[1] PETITCLERC, p. 126.
[2] PETITCLERC, p. 127.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] PETITCLERC, pp. 127-128.

Penser l'exclusion renvoie à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ comme proximité accueillante au pauvre et au pécheur, c'est-à-dire, à l'exclu. C'est humain d'aider les pauvres sans pain ni toit. Mais c'est plus divin d'aller plus loin, comme Jésus, d'accueillir les dépravés « de la morale politique (accueil du centurion, des collecteurs d'impôts) que de la morale sexuelle (accueil de la femme adultère, de la Samaritaine…). »[1]

L'exclusion devient ainsi un lieu vraiment théologique et *a fortiori* un sacramentel, car devant elle Dieu se révèle comme celui qui redonne la dignité humaine et la vie à celui qui est rejeté par la société et destiné à la mort.

> Poser un geste de fraternité à l'égard d'un frère exclu, regardé de travers par le groupe social, prend toute sa signification : l'alliance scellée avec l'exclu est signifiante de la relation filiale au Père. C'est en ce sens qu'on peut la qualifier de sacramentelle.
>
> L'Église n'est réellement Église que si elle place, non pas à la périphérie, mais au centre de ses préoccupations, les exclus.[2]

Le regard approfondi sur l'exclusion exige aussi le même effort sur ce qu'elle détruit : la dignité humaine. Ce regard sur l'exclusion, les sciences humaines montrent que c'est au sein de la société et de l'homme doué de désirs et de pulsions que se trame l'exclusion comme refus de la dignité humaine. Face au défi de la préservation et de la protection de cette dignité, l'homme croyant s'en remet à la foi en Jésus-Christ pour trouver les ressources pour faire face à l'exclusion. Après l'approfondissement de la question de l'exclusion, il est nécessaire de se concentrer sur la notion de dignité humaine avant de réfléchir aux propositions chrétiennes visant à répondre à la question de l'exclusion.

---

[1] PETITCLERC, p. 133.
[2] Ibidem.

# II. LA DIGNITÉ HUMAINE

La lutte contre l'exclusion vise aussi à la préservation de la dignité humaine dans tous les hommes et en tout homme. Nous avons vu la complexité de la question de l'exclusion dans la mesure où elle apparaît dans tout système de fonctionnement de la société comme lieu de hiérarchie des valeurs, et participe également de la démesure qui habite l'homme pouvant s'enfermer sur lui-même au détriment de l'autre. Si l'exclusion constitue une atteinte à la dignité humaine, celle-ci nous renvoie à des questions embarrassantes, auxquelles il faut répondre pour bien la cerner. D'où vient cette perception de la valeur de la noblesse de l'homme ? Quel sens donner au mystère de l'homme en dépassement infini de lui-même ? Comment l'homme se rend compte de sa dignité qui ne se définit pas, entre autres, par l'appartenance ethnique, la couleur de la peau, la position sociale, les capacités physico-mentales et le degré du développement humain, par l'appartenance religieuse, mais aussi par le fait de partager la condition humaine ? Pour comprendre la profondeur de la dignité humaine, nous allons prendre le chemin des sciences humaines et celui de la foi chrétienne.

## 1. La dignité humaine dans les sciences humaines

Pour nous mettre à l'écoute des sciences humaines, notre intérêt va se porter sur deux auteurs[1] dont les réflexions sur l'homme et sa dignité révèlent une approche plus large, fondée sur les multiples contributions des sciences humaines.

Face à l'obscurcissement de la conscience de la dignité humaine dont les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale, motivée entre autres par l'idéologie de la race pure, ont fait preuve, face à la lutte pour les libertés que provoquent les atrocités des guerres fratricides, face à la dérive bioéthique, « où une définition de la personne est utilisée pour exclure à la fois les fœtus et les embryons humains, les comateux ou les déments profonds, et les enfants nouveau-nés »[2], etc., il est pertinent, pour Thomas DE KONINCK, de s'interroger sur la dignité humaine. L'interrogation a pour but de trouver les fondements de la dignité humaine afin de contrer les inventions criminelles de notre temps « permettant d'immoler « à l'être abstrait les êtres réels », selon la juste

[1] Il s'agit de Thomas DE KONINCK, professeur à l'Université Laval à Québec, et ancien doyen de la Faculté de philosophie. Il a écrit un essai sur *De la dignité humaine* qui a reçu le prix La Bruyère de l'Académie française. L'autre auteur est Edgar MORIN, directeur de recherche émérite au CNRS. Son livre sur *L'Identité humaine* est la synthèse d'une vie : tous les thèmes des œuvres précédentes de l'auteur se trouvent réunis dans une orchestration nouvelle.

[2] Thomas DE KONINCK. *De la dignité humaine.* Paris, édition « Quadrige », 1995, p. 6.

formule de Benjamin Constant, et en particulier d'exclure tels ou tels humains de l'humanité. »[1]

Le point de départ de l'interrogation consiste à regarder les cultures anciennes dans lesquelles on constate une prise de conscience sérieuse de la dignité humaine :

> En Inde, les *Lois de Manu,* d'origine ancienne, vont jusqu'à reconnaître même aux plus faibles une noblesse particulière : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère. » Chez les Grecs, Sophocle nous fait découvrir quelque chose d'analogue dans le personnage du vieil Œdipe, aveugle et en haillons, pratiquement abandonné, déclarant : « C'est donc quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment un homme. » [2]

L'exemple grec devenu emblématique de la dignité humaine se réfère à la décision d'Antigone qui, s'exposant à la mort, défie la loi de Créon pour enterrer le corps de son frère Polynice. Antigone reconnaît la dignité humaine dans le corps d'un mort, car tout homme, vivant ou mort, appartient « à une commune humanité »[3], non par la détermination d'une loi écrite, mais par l'appel indéniable de la conscience. La diversification des connaissances sur l'homme apporte de nouveaux éléments qui exigent de nouvelles synthèses sur certaines visions de l'homme, sans abandonner sa constitution fondamentale comme âme et corps.

> Au centre de toute « anthropologie » au sens originel du terme (« science ou description de l'homme », disent les dictionnaires), il y a le problème de la relation de l'âme et du corps, célèbre de nos jours sous sa formule anglaise de *mind-body problem,* et auquel les progrès des neurosciences, en même temps que les recherches autour de l' « intelligence artificielle », donnent un relief nouveau. La compréhension de la dignité de notre être de chair et d'os dépend des solutions que chacun apporte, ou refuse, au *mind-body problem*.[4]

La découverte de la dignité de chaque culture et le respect qui lui est dû, de même que la conscience toujours plus aigüe de la singularité de toute situation et des déterminismes qui marquent toute civilisation, ont rendu difficile, voire inaudible, un discours universel. Des Lumières à la modernité n'a-t-on pas assisté à une lente érosion du principe d'universalité ? Malgré cela, l'épreuve de la Deuxième Guerre mondiale et, particulièrement, l'horreur de la shoah, ont poussé la communauté internationale à rédiger une Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'assemblée

[1] DE KONINCK, p. 1.
[2] DE KONINCK, p. 7.
[3] DE KONINCK, p. 7.
[4] DE KONINCK, p. 16.

générale des Nations unies en 1948[1]. De cette Déclaration découle la prise en compte sérieuse des dangers, entre autres, de considérer l'être humain « d'emblée synonyme de « membre de notre tribu »[2], de pactiser avec le mal, de « trouver une justification pour ce qui est mal »[3], comme par exemple, les idéologies inhumaines qui accordent la dignité seulement aux personnes[4] et non à tout être humain.

Il est clair que la dignité humaine dépend de la conception de l'homme. D'où l'importance de ne pas renoncer aux principes piliers d'une vision non fragmentée de l'homme. Parmi ces principes il y a celui de considérer l'être humain comme corps et âme, non comme deux éléments séparés, mais indivisibles. « La personne humaine est tout humain, corps et âme, et non quelque substance séparée. »[5] En fait corps et âme nous introduisent à un autre principe qui caractérise l'homme : celui d'être habité par des contraires, indices du dépassement, d'indétermination. Ce dépassement renvoie à surmonter certaines de ces limites par la pensée et par la créativité, mais renvoie aussi à la faiblesse de la maîtrise de soi que les Grecs ont appelée *akrasia.*

> *Video meliora proboque, deteriora sequor :* « Je vois le meilleur et j'approuve, je me laisse entraîner au pire », disait Ovide. Cet énoncé pourrait servir à introduire le thème de l'*akrasia* (« manque de contrôle de soi », « incontinence », « faiblesse de la volonté »), tant discuté chez les philosophes analytiques depuis des décennies, et auquel Donald Davidson, en particulier, a consacré des pages importantes.[6]

L'homme est aussi un être à la recherche du sens du monde et de ses origines. Dans cette recherche, il y a une question incontournable : la question de Dieu comme source, principe et raison de tout ce qui existe. « Plus que toute autre question, par conséquent, la question de Dieu manifeste la grandeur de l'être humain. »[7] Une autre dimension importante pour comprendre la dignité humaine se nomme amitié. Par elle, l'homme reconnaît l'autre dans sa différence tout en désirant son bien.

> Il y a dans la reconnaissance une coïncidence avec soi et une satisfaction qui ne s'obtient pas par l'élimination de l'autre, mais par solidarité avec lui. Le désir *(Begierde)* coïncide avec soi en s'emparant de l'objet et le niant ou supprimant (quand je mange cette pomme, par exemple). La reconnaissance, au contraire, laisse

---

[1] DE KONINCK, p. 21.
[2] DE KONINCK, p. 28.
[3] DE KONINCK, p. 29.
[4] Ici « personne » est comprise comme tout être humain capable de pensée et qui est libre. Or si la dignité humaine est attribuée seulement aux personnes, il y a le danger d'exclure de cette dignité les humains malades mentaux, les enfants et même le fœtus. C'est cette conception de la dignité humaine qui est derrière la justification de l'avortement.
[5] DE KONINCK, p. 114.
[6] DE KONINCK, p. 146.
[7] DE KONINCK, p. 202.

> l'autre être lui-même et libre. Ce qui permettra à cet autre de reconnaître, ou au contraire de refuser la reconnaissance. Or cette reconnaissance non forcée, libre, est cruciale pour le moi. La reconnaissance qui compte vient d'un autre n'étant pas à ma disposition.[1]

L'amitié s'oriente vers une autre dimension qui la complète : la dimension de l'amour, garantie de la gratitude et du respect de l'autre. Ainsi, « l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle, son *telos,* n'est donné que dans l'amour, qui renonce à la servitude et à la maîtrise parce qu'il découvre la valeur intrinsèque de l'autre. »[2] Le refus de l'amitié rend l'homme méchant et inquiet, incapable de vivre en paix avec lui-même et avec l'autre. En refusant l'amitié l'homme tombe dans la perversité, expression de manque de maîtrise de soi et de transformation de l'autre en objet à manipuler. Ce refus ne peut que générer des souffrances.

> Pour leur part, ceux qui ont commis des crimes nombreux et terribles, et qui sont détestés pour leur méchanceté, en viennent à fuir la vie même et à se détruire eux-mêmes, craignant autant les souvenirs que les anticipations, et recherchent la société d'autrui dans l'espoir d'oublier. « N'ayant en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment d'affection pour eux-mêmes ».[3]

Par contre, l'amitié dans l'amour rend libre et procure le bonheur partagé. « C'est dans la reconnaissance par l'autre que la dignité de chacun apparaît ». L'amour déclare : « il est bon que tu existes » (*Volo quod sis,* dira saint Augustin). Si sous leurs formes en tout cas les plus achevées, l'amitié et la reconnaissance apparaissent ainsi comme autant de figures du bien »[4], la dignité humaine procède non pas seulement de la tolérance ou l'acceptation factuelle de l'existence de l'autre, mais d'un acte volontaire d'un sujet à vouloir l'existence, à égale dignité, d'un autre sujet.

Il y a des faits révélateurs du mépris de la dignité humaine qui ont marqué l'époque contemporaine : les génocides, les guerres mondiales, les conflits ethniques, les idéologies contre la fragilité humaine présente dans le fœtus, les malades mentaux et ceux en phase terminale. Ce sont des crimes contre l'humanité. Malgré la présence du mal dans l'homme, il y a en lui-même des ressources inépuisables qui révèlent la dignité humaine. La dignité humaine demeure indéniable. Si elle est signalée à l'époque contemporaine dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, cette dignité est constatée dans les cultures anciennes, dans les œuvres des penseurs et dans les attitudes

---

[1] DE KONINCK, p. 204.
[2] DE KONINCK, p. 205.
[3] DE KONINCK, p. 210.
[4] DE KONINCK, p. 222.

des individus, qui à l'instar de la jeune fille Antigone, posent des actes vertueux et éthiques. Si l'homme est capable de barbarie ou de perversité, il est aussi capable d'amitié et d'amour pour reconnaître et préserver la dignité humaine qui n'exclut aucun homme. Le combat pour la dignité humaine passe par le travail de déracinement de la perversité et de la haine dans l'homme. « La haine désire tout simplement faire du mal et que cesse d'exister ce qu'elle hait ; elle est proprement homicide et permet de comprendre au moins partiellement les horreurs dont nous avons fait état au début. »[1] Plus important que de déraciner la barbarie, il y a le travail visant à cultiver la vertu et l'intégrité dans l'homme, car « il y a dignité humaine quand il y a vertu – en termes grecs, chez le *spoudaios,* l'homme ou la femme intègre dirions-nous aujourd'hui. »[2]

Edgar Morin est, lui aussi, à la recherche d'une vision globale, complexe de l'homme et refuse les visions morcelées et dispersées de l'homme par les sciences humaines. Cette vision d'ensemble de la complexité humaine se construit dans des séries de trinités de l'identité biologique/subjective/sociale, de l'identité individu/espèce/société. En effet, la recherche de la complexité humaine n'est pas un *a priori* idéologique mais procède d'une exigence de vérité au regard de l'insuffisance des outils pour appréhender des identités particulières émanant des cultures et des civilisations face à « l'identité humaine qui se joue dans la planétarisation en cours. »[3]

La complexité humaine s'articule dans les quatre parties de l'essai de Morin : la trinité humaine, l'identité individuelle, les grandes identités et le complexe humain. Par *trinité humaine,* est posé le rappel de l'enracinement cosmo-physique, biologique et humain de l'homme qui fait ainsi partie de la matière, de la vie biologique présente en tous les êtres vivants. Mais il y a une seconde réalité présente en l'homme : il s'agit de la culture qui se manifeste dans le langage, la raison, la technique, les mythes, la magie, les rites, les sacrifices, la conscience, la mort et son implicite désir de l'au-delà. En clair, la *trinité humaine* révèle les forces et les faiblesses que l'homme partage avec le cosmos :

> L'homme, issu de cette aventure, a la singularité d'être cérébralement *sapiens-demens,* c'est-à-dire de porter en lui à la fois la rationalité, le délire, l'*hubris* (la démesure), la destructivité.

---

[1] DE KONINCK, p. 224.
[2] DE KONINCK,, p. 225.
[3] Edgar MORIN. *La Méthode, l'humanité de l'humanité, tome 5 : L'Identité humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 2001, quatrième de couverture.

> Et l'histoire humaine, torrent tumultueux de créations et de destructions, dépenses inouïes d'énergie, mélange de rationalité organisatrice, de bruit et de fureur, a quelque chose de barbare, d'horrible, d'atroce, d'émerveillant, qui évoque l'histoire cosmique, comme si celle-ci s'était gravée dans notre mémoire héréditaire. *Le cosmos nous a créés à son image*.[1]

Lié au cosmos, l'homme partage aussi l'animalité sans laquelle il n'y a pas d'humanité :

> Dès lors, l'humanité ne se réduit nullement à l'animalité, mais sans animalité pas d'humanité. L'hominien devient pleinement humain lorsque le concept d'homme comporte une double entrée : une entrée biophysique, une entrée psycho-socio-culturelle, les deux renvoyant l'une à l'autre.[2]

S'il y a l'animalité dans l'homme, il y a en effet l'inhumanité. Celle-ci est présente en tout homme et fait partie de son être. Il est ainsi illogique de voir l'humanité en certains hommes et l'inhumanité en d'autres. La compréhension générique et complexe de l'homme n'accepte pas le dualisme manichéen.

> Certains humains seront sensibles aux attachements d'amitié, d'autres surtout travaillés et rongés par la haine et l'envie. On peut penser qu'il n'y a aucun trait commun entre ces êtres, on peut penser qu'entre celui qui manifeste son sadisme dans la torture et celui qui se voue à une mission humanitaire, entre Barbie et l'abbé Pierre, il n'y a pas de commune mesure ; mais c'est oublier que chaque humain tient potentiellement en lui le pire et le meilleur de l'humain, que l'inhumanité fait partie de l'humain, comme l'a si bien dit Romain Gary, que cette inhumanité se trouve actualisée selon la force de la pulsion, ou inhibée selon la force de l'interdit, et on oublie aussi que le tyran inhumain ressent amour, tendresse, amitié pour ses proches. Selon les individus et les cultures, l'exercice de la vengeance et du pardon est très inégalement réparti. Pourtant, la pulsion de vengeance est virtuelle en chacun de nous, et plus faiblement la capacité du pardon.[3]

Certes, tout homme partage le même paradoxe de l'humanité et de l'inhumanité, mais le grand paradoxe se situe dans la difficulté de gérer l'unité et la diversité humaine :

> Le paradoxe de l'unité multiple est que ce qui nous unit nous sépare, à commencer par le langage : nous sommes jumeaux par le langage et séparés par les langues. Nous sommes semblables par la culture et différents par les cultures. Ce qui permettrait la compréhension provoque l'incompréhension entre les cultures, lorsqu'on ne voit que la différence et non le fond anthropologique commun. […] Le comble du paradoxe est de traiter un humain de chien, de rat, de veau, de serpent, d'ordure, d'excrément, c'est-à-dire de le rejeter hors de l'espèce humaine.[4]

---

[1] MORIN, p. 25.
[2] MORIN, p. 32.
[3] MORIN, p. 68.
[4] MORIN, p. 70.

Ce paradoxe est une des sources de l'exclusion, ce qui veut dire que le défi de l'exclusion exige la compréhension et l'intégration de l'unité et de la diversité humaine.

> En toutes choses humaines, l'extrême diversité ne doit pas masquer l'unité, ni l'unité foncière masquer la diversité : la différence occulte l'unité, mais l'unité occulte les différences. Il faut éviter que l'unité disparaisse quand les diversités apparaissent, que les diversités disparaissent quand l'unité apparaît. Ceci est facile à comprendre, mais difficile à intégrer, car les esprits retombent dans la disjonction qui, au sein de notre culture, domine leur mode de connaissance.[1]

Par *l'identité individuelle* l'auteur veut signifier le fait que l'individu porte en soi toute l'humanité, d'où la dignité de chaque homme, ce qui fait qu'il se réalise dans la dialectique de la trinité *individu/société/espèce.*

> C'est donc parce qu'il contient le tout bien qu'étant partie dans le tout, et qu'il contient en lui non seulement les complémentarités de la trinité *individu/société/espèce,* mais aussi ses antagonismes et contradictions, que, comme l'a énoncé Montaigne, chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.[2]

Même qu'il porte en soi l'humanité, l'individu s'affirme comme sujet. « Être sujet, c'est se situer au centre du monde aussi bien pour connaître que pour agir. »[3] Comme sujet, l'individu vit la dialectique de l'exclusion et de l'inclusion en occupant un site égocentrique.

> Le principe d'exclusion : nul autre que soi ne peut l'occuper, même son jumeau homozygote, qui pourtant lui ressemble à s'y confondre et dispose exactement de la même identité génétique. Des jumeaux homozygotes peuvent tout avoir en commun, sauf le même Je. Le Je n'est pas partageable.
>
> […]
>
> Le sujet est égocentrique, mais l'égocentrisme ne conduit pas seulement à l'égoïsme. La condition de sujet comporte en même temps que le principe d'exclusion, un principe d'inclusion ; celui-ci nous permet de nous inclure dans une communauté, un Nous (couple, famille, parti, Église) et d'inclure ce Nous en notre centre du monde.[4]

Après l'identité individuelle suivent d'autres identités, *les grandes identités.* Elles s'expriment par les identités sociales, historiques, planétaires et futures. Toutes ces identités disent *le complexe humain* et sa condition d'un être sous l'emprise de ses identités qui le façonnent. Soumis à des conditionnements multiples, l'homme cherche les chemins de la liberté. Mais la condition humaine est capable d'une liberté limitée

---

[1] Ibidem.
[2] MORIN, p. 76.
[3] MORIN, p. 78.
[4] MORIN, pp. 78-79.

comprise comme « autonomie dépendante ».[1]

> Ce qui nous possède nous permet d'exister, nous empêche d'être libres, et en même temps nous permet d'être libres. Nous sommes possédés par la boucle de possession mutuelle entre l'esprit, le cerveau, la culture, la société, les gènes, le milieu, mais dans nos moments d'autonomie, nous possédons cette boucle qui nous possède. L'auto-affirmation du sujet s'approprie ce qui le possède sans que le sujet cesse d'être possédé.[2]

L'homme essaye de trouver la liberté par la voie de la science, de la technique et de la raison. Toutefois, le développement de ces domaines « s'accompagne d'un nouveau sous-développement psychologique, intellectuel et moral. »[3] Si la voie de la raison est semée de limites, « la connaissance des limites est la seule façon, mais limitée, que nous ayons d'envisager leur au-delà. »[4] En signe d'espoir, restent les potentialités de l'esprit humain.

> L'esprit demeure, selon la formule de Jean de la Croix, la « nuée obscure d'où vient toute clarté ». Comme nous l'avons dit, le fond de l'esprit humain demeure inconnu et le fait même qu'il y ait l'esprit humain reste un mystère.[5]

Les deux auteurs abordés prennent au sérieux la dignité humaine. Elle reste la clé du salut de l'homme face aux menaces des exclusions nourries par la méchanceté et l'inhumanité intrinsèques à tout homme, par les idéologies incapables de reconnaître l'humanité en tout homme et par l'impossibilité de gérer le paradoxe de l'unité multiple.

Si Thomas De Koninck puise la légitimité et le fait de la dignité humaine dans les cultures anciennes et dans les œuvres des spécialistes en sciences humaines, Edgard Morin ajoute la perspective évolutive de l'homme pour situer celui-ci dans son enracinement matériel, biologique et socio-culturel.

Les deux auteurs se rendent compte que la dignité humaine détermine l'avenir de l'homme dans notre contexte planétaire, d'où l'impératif devoir d'éveiller tout homme à sa dignité par l'éducation pour inhiber les pulsions meurtrières présentes chez tous. Respecter la dignité humaine en tout homme, c'est être responsable de la condition humaine partagée par tous les hommes, c'est reconnaître la liberté dont chacun a besoin, c'est se solidariser avec tous les hommes menacés dans leur droit à la vie et au bonheur.

Les apports des sciences humaines sur la dignité humaine sont riches et profonds.

---

[1] MORIN, p. 326.
[2] Ibidem.
[3] MORIN, p. 334.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.

Ces apports ne sont pas incompatibles avec ceux de la foi chrétienne, comme nous le verrons. Ils se complètent.

## 2. La dignité humaine dans le Magistère de Vatican II et de Jean-Paul II

Pour ce bref parcours sur la dignité humaine dans le Concile et dans le pontificat de Jean-Paul II, trois étapes seront considérées. La première concerne les fondements scripturaires d'où viennent les données fondamentales de toute réflexion théologique sur la dignité humaine. Dans la deuxième étape c'est le Concile Vatican II qui sera examiné dans *Gaudium et Spes* et *Dignitatis Humanae*. Pour la dernière étape nous étudierons les apports de l'encyclique *Redemptor Hominis*.

### 2.1. Les fondements scripturaires

Dans la Bible, la dignité humaine est fondée sur le fait que l'homme a été créé par Dieu qui l'appelle à la vie éternelle et à la communion avec Lui. Toutefois, l'homme créé est marqué par la finitude et par le péché. Celui-ci découle du fait que l'homme a été créé libre, c'est-à-dire responsable de son choix du bien ou du mal. La référence biblique principale vient du livre de la Genèse[1] (1,26-27) où l'homme est créé à l'*image* et à la *ressemblance de Dieu.* Créé par Dieu, l'homme n'est pas l'origine de lui-même, il est ainsi revêtu d'une dignité inaliénable. En parlant de la création de l'homme *à l'image et à la ressemblance de Dieu*, la Bible accorde à tous les hommes la même dignité fondamentale. Cette affirmation biblique est une révolution, une source de conséquences profondes dans l'histoire de l'humanité.

> Pour le monde ancien l'image, et donc le représentant de Dieu dans le monde, était le roi. Il représentait l'ordre cosmique et métaphysique. Dès lors que le concept d'image de Dieu est appliqué à tout homme, une telle « démocratisation » a pour conséquence que tout homme, indépendamment de son appartenance à un peuple, à une race ou à une religion, est le partenaire immédiat de Dieu, et que comme tel il a une dignité absolue, qui n'est à la disposition de personne (cf. Gn 9,6).[2]

---

[1] « Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! »
Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. » (Gn 1,26-27)

[2] Walter KASPER, *La théologie et l'Église*. Paris, les éditions du Cerf, collection cogitatio fidei n° 158, p. 237.

De son créateur, l'homme reçoit non seulement l'existence, mais aussi la responsabilité d'être intendant de la création et, d'après la littérature sapientielle, destiné à l'éternité divine[1].

Dans le NT, les évangiles abondent en gestes et paroles de Jésus qui traduisent la dignité que Dieu ne cesse d'accorder à l'homme exclu par le péché, la maladie, le handicap et la discrimination. C'est ainsi que Paul comprend que l'image et la ressemblance de Dieu présentes dans la créature humaine, trouvent leur perfection en Jésus-Christ. « Être « à l'image de Dieu », c'est donc être aussi à l'image du Christ, qui est lui-même l'image de Dieu (2Co4, 4 ; Col1, 15). »[2]

À la grandeur de l'homme, la Bible ajoute ses limites et ses faiblesses. Les limites découlent de la condition de créature marquée par la finitude et la dépendance au Créateur. Au lieu d'être une limite écrasante, la finitude est le signe du Créateur sur sa créature appelée à grandir et à se transfigurer.

> La finitude, qui caractérise l'humain, est une bonne chose, elle est la marque même de Dieu agissant et soutenant sa Création et ses créatures ; elle n'est donc pas péché et n'est pas appelée à disparaître mais à être transfigurée dans l'événement de la résurrection.[3]

De même, la dépendance du Créateur est loin d'être une aliénation. Elle est l'expression de la condition de l'homme qui ne provient pas, ni ne se reçoit pas de soi-même, mais d'un autre que lui. « Seul Dieu est à lui-même son propre fondement, se suffit à lui-même, est fini. »[4] À l'inverse, quand l'homme refuse sa condition de créature dépendante d'un autre que lui, il se défigure et se pervertit. C'est cette défiguration et perversion qui bibliquement se nomme *péché.* Ainsi, toujours dans la conception biblique, le mal de l'homme n'est pas sa finitude mais sa libre possibilité de s'égarer et de se prendre pour Dieu, de tomber dans le péché.

> Le péché est à entendre comme la décision qui se porte contre Dieu et qui, selon la formule traditionnelle, fait se détourner de Dieu pour se tourner vers les créatures. La place ainsi donnée aux créatures les assimile à des idoles, à des faux dieux en les considérant comme infinies, alors qu'elles sont finies. Prendre les créatures pour des dieux, c'est ultimement vouloir soi-même être à la place de Dieu. La conséquence

---

[1] « Or Dieu a créé l'homme pour qu'il soit incorruptible et il l'a fait à l'image de ce qu'il possède en propre. » (Sg 2,23)

[2] John BEHR. Anthropologie, dans Jean-Yves LACOSTE (Dir.). Dictionnaire critique de théologie. Paris, édition Quadrige, 2002, p. 58.

[3] Brigitte CHOLVY, « Aujourd'hui encore, faisons l'homme, dit Dieu ! », dans Jean-Louis SOULETIE, *Les voies divines de la liberté. Précis contemporain de théologie chrétienne*, Paris Bayard, 2011, p. 113.

[4] CHOLVY, p. 111.

immédiate de cette confusion est l'impossibilité de penser l'autre homme comme un frère et de ne plus voir en lui qu'un rival.[1]

Dans le livre de la Genèse, au chapitre 4, se trouve l'exemple de la grave conséquence du péché : le meurtre d'Abel par Caïn qui, dans le domaine de cette recherche sur l'exclusion, se nomme l'exclusion matérielle de l'autre. Puisque le péché n'est pas le destin de l'homme, le Créateur, dans sa miséricorde, renverse la situation, pour retrouver l'homme éloigné de son créateur, de lui-même et de ses frères. Ce renversement se fait en Jésus-Christ qui, par son incarnation, sa passion, sa mort et sa résurrection, redonne à l'homme un avenir de vie en plénitude et la communion avec son créateur et ses frères. En Jésus-Christ, l'homme se comprend comme « fait pour la communion ».[2] Pour entrer dans cette communion, l'homme n'a d'autre maître et pédagogue que Jésus-Christ.

L'entrée en communion « est un rude combat »[3], comme celui de Jésus dans le récit des tentations (cf. Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13). Il est, en effet, question « de savoir se positionner avec justesse par rapport au pain et aux autres, au pouvoir et à Dieu, à la mort et au diable. »[4] Ce récit regorge des éléments de la sagesse qui concrétisent la vie en communion. Si Jésus refuse de transformer les pierres en pain c'est pour montrer que « vivre en homme, c'est accepter de passer le jeu lent et complexe, et souvent pesant, des médiations.»[5] Si Jésus refuse le pouvoir au prix de l'adoration du diable c'est parce que « le vrai Dieu, auquel Jésus adresse son culte, n'est pas le substitut du pouvoir total ; il en est plutôt la critique constante, n'importe quel pouvoir n'étant toujours qu'une idole. »[6] Le refus de se mettre en danger tout en confiant la protection de Dieu qui épargne de la mort, invite tout homme « à habiter le paradoxe selon lequel le Dieu de la vie (cf. Dt 30,19 ; Jn 14,4) ne tranche pourtant pas, en ces temps présents, la question de la mort et de la souffrance. » [7]

Ce récit résume la compréhension chrétienne par rapport à l'humain tenté de fuir sa condition de créature et de dépendance au créateur.

Il s'agit de sortir de l'illusion qu'on pourrait vivre sans les autres, de sortir de l'illusion que le pouvoir serait comblant ou encore que Dieu serait le pouvoir et de

[1] CHOLVY, pp. 114-115.
[2] CHOLVY, p. 97.
[3] CHOLVY, p. 100.
[4] Ibidem.
[5] CHOLVY, p. 101.
[6] Ibidem.
[7] CHOLVY, p. 101-102.

sortir de l'illusion que la vie avec Dieu serait une vie sans risques, et notamment sans mort. Cette triple prise de position par rapport à la réalité est structurante de ce qu'est l'humain selon la tradition scripturaire et on mesure l'âpreté du combat quand on réalise que seul Jésus, selon le témoignage biblique, a su faire le choix de la communion, avec les autres, avec le vrai Dieu et avec le créé.[1]

### 2.2. Le Concile Vatican II

Le concile Vatican II traite la question de la dignité humaine sur fond d'opposition entre la foi chrétienne et la modernité, sous l'apparence d'une Église déconnectée des réalités de ce monde. La modernité, s'appuyant sur la notion de liberté[2] s'engage à rendre l'homme autonome de son Créateur. Face à cette opposition, le Concile décide de ne pas utiliser la stratégie de la condamnation, mais celle de l'écoute et du dialogue avec le monde. Dans ce dialogue l'Église assume ses responsabilités de s'intéresser aux problèmes du monde et de présenter Christ, *lumière du monde*. La dignité humaine se révèle comme un lieu du dialogue entre l'Église et l'esprit de l'autonomie qui nourrit la pensée moderne. Il s'agit d'accueillir la vision moderne de l'homme et de la féconder par la vision chrétienne de la dignité humaine. Ainsi, les documents du Concile abondent en références à ce sujet. « Dans l'ensemble du texte du Concile Vatican II, on relève quatre-vingt-quinze occurrences du terme « dignité » dont trente-quatre, soit un tiers, dans GS. »[3]

Pour comprendre la pensée du Concile sur la dignité humaine, nous allons parcourir deux documents principaux sur ce sujet : *Gaudium et Spes* et *Dignitatis Humanae.*

#### 2.2.3. Gaudium et Spes

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* affirme la volonté de la présence de

---

[1] CHOLVY, p. 102.

[2] La pensée moderne définit spécifiquement l'homme par la liberté comme capacité d'autodétermination, d'où la montée de l'indifférence à la foi chrétienne et à toute dimension religieuse de l'homme. À ce propos, Walter Kasper affirme : « Le point de départ et le stimulus de la pensée moderne est la liberté. Dans la pensée moderne la liberté n'est pas seulement une qualité ou une capacité de l'homme, mais une détermination transcendantale de l'homme, c'est-à-dire la condition de l'être-homme purement et simplement et, de ce fait, ce qui distingue proprement l'homme des autres êtres vivants. Pour le dire autrement : l'ouverture au monde que met en avant l'anthropologie moderne, c'est-à-dire le fait qu'il n'est pas ajusté à un environnement spécifique propre à son espèce, est en quelque sorte la face négative de ce que la liberté signifie de façon positive : la détermination par soi-même dans sa différence par rapport à la détermination par une réalité étrangère, l'autonomie dans sa différence par rapport à l'hétéronomie », KASPER, pp. 276-277.).

[3] CHOLVY, p. 109, n.2.

l'Église dans le monde de son temps, sa solidarité avec l'histoire humaine et son profond désir de partager la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ pour le monde. L'avant-propos de la constitution est très explicite à ce sujet :

> Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout, et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire. [1]

Cet extrait annonce aussi le langage inclusif de la Constitution pastorale: « des hommes de ce temps » - sans discrimination entre croyants et non croyants ; « les disciples du Christ », « communauté des chrétiens » - sans soucis de distinguer les catholiques des non-catholiques ; « un message du salut qu'il faut proposer à tous » - allusion à la volonté de Dieu de sauver tous les hommes (Cf. 1Tm 2,4), tout en respectant la libre décision de chacun, d'où le verbe « proposer ». Mais laissons la question de l'inclusion pour le prochain chapitre, afin de nous focaliser sur la dignité humaine dans cette Constitution.

Deux parties composent la Constitution Pastorale GS. Ces deux parties sont annoncées dans la note 1 :

> Dans la première partie, l'Église expose sa doctrine sur l'homme, sur le monde dans lequel l'homme est placé et sur sa manière d'être par rapport à eux. Dans la seconde, elle envisage plus précisément certains aspects de la vie et de la société contemporaines et en particulier les questions et les problèmes qui paraissent, à cet égard, revêtir aujourd'hui une spéciale urgence.[2]

Il y a donc une partie doctrinale, en cinq chapitres, et une partie pastorale, en cinq chapitres, parties non totalement séparées, mais qui communiquent entre elles. Sous le titre *La dignité de la personne humaine*, le premier chapitre de la première partie contient la doctrine de l'Église sur la dignité humaine. C'est donc dans ce premier chapitre que se trouve l'essentiel sur la question.

En cohérence avec la Bible, GS fonde la dignité humaine sur le fait que l'homme a été créé *à l'image de Dieu.* Cette image est défigurée par le péché[3] qui est la cause de

---

[1] GS 1.
[2] GS, note 1.
[3] Le péché est compris comme la dangereuse tentation que le Malin tend à l'homme pour rompre le lien avec le Créateur : « Établi par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de

la division interne de l'homme, de sorte que celui-ci peine à trouver l'harmonie en lui-même, avec les autres et avec son créateur. Toutefois touché par le péché, l'homme n'a pas perdu sa dignité[1]. D'ailleurs celle-ci « se diffuse à toute la création »[2].

Le premier chapitre de GS distingue graduellement cinq composantes de la dignité humaine :

*L'homme est corps et âme.* Créature de Dieu, l'homme est constitué de corps et d'âme. Les deux composantes signifient que l'homme est matière et esprit unis, mais cela n'empêche pas une séparation formelle. Ainsi, le corps n'est pas un accessoire de l'homme. Ce dernier est aussi revêtu de dignité par laquelle il loue son Créateur. « Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. »[3] Quant à l'âme, elle est l'expression de l'intériorité de l'homme. L'intériorité place l'homme au-dessus de *l'univers des choses* et c'est le lieu de sa liberté.

> Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales ; bien au contraire, il atteint le tréfonds même de la réalité.[4]

*Il est doué d'intelligence, ce qui le rend apte à chercher la vérité et la sagesse.* Par l'intelligence l'homme « fait progresser les sciences empiriques, les techniques et les arts libéraux. De nos jours il a obtenu des victoires hors pair, notamment dans la découverte et la conquête du monde matériel. »[5] L'intelligence incite aussi l'homme à rechercher la *vérité plus profonde* qui dépasse la réalité matérielle. Mais c'est par la sagesse, qui est « l'amour du vrai et du bien »[6] que l'intelligence trouve sa perfection.

---

l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu. […]Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création. » (GS 13.1)

[1] Jésus, par sa mort et résurrection, a restauré la dignité humaine, de sorte que le péché n'a plus une emprise totale sur l'homme, quoique la possibilité de pécher reste toujours actuelle, compte tenu du libre arbitre de l'homme : « Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le prince de ce monde (cf. Jn 12, 31), qui le retenait dans l'esclavage du péché. Quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude. » (GS 13.2)

[2] CHOLVY, p. 109.

[3] GS 14.1.

[4] GS 14.2.

[5] GS 15.1.

[6] GS 15.2.

« L'avenir du monde serait en péril si elle ne savait pas se donner des sages. Pourquoi ne pas ajouter cette remarque : de nombreux pays, pauvres en biens matériels, mais riches en sagesse, pourront puissamment aider les autres sur ce point. »[1]

*Il est doué de conscience morale.* La conscience morale est le lieu du discernement du bien et du mal. En elle, l'homme découvre la loi de l'amour à laquelle il doit obéir. « Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre. »[2] Néanmoins, il est requis que l'homme cherche sans cesse à avoir une conscience droite et éclairée.

*Il est libre.* La liberté émane de l'amour de Dieu qui crée l'homme capable de responsabilité et d'adhérer à l'amour d'une manière consciente et libre. De ce fait, la liberté ne relève pas de l'arbitraire. « La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. »[3]

*Il fait face au mystère de la mort.* La mort fait partie de la condition humaine et elle frustre le désir de l'homme de vivre éternellement. En effet, c'est par le péché que la mort a atteint l'homme. Elle n'est pas vaincue par la science, bien qu'il soit possible de prolonger la vie pour quelques années. Ainsi, l'homme est habité « par la peur d'une destruction définitive. »[4] Mais par la foi, l'homme peut vivre dans l'espérance de la victoire contre la mort.

> Car Dieu a appelé et appelle l'homme à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable. Cette victoire, le Christ l'a acquise en ressuscitant, libérant l'homme de la mort par sa propre mort. À partir des titres sérieux qu'elle offre à l'examen de tout homme, la foi est ainsi en mesure de répondre à son interrogation angoissée sur son propre avenir. Elle nous offre en même temps la possibilité d'une communion dans le Christ avec nos frères bien-aimés qui sont déjà morts, en nous donnant l'espérance qu'ils ont trouvé près de Dieu la véritable vie.[5]

Après avoir présenté les éléments de la dignité humaine, la suite se consacre à la plus grande menace contre cette dignité : l'athéisme. Celui-ci traduit la négation de « l'aspect le plus sublime de la dignité humaine qui se trouve dans cette vocation de

[1] GS 15.3.
[2] GS 16.1.
[3] GS 17.
[4] GS 18.1.
[5] GS 18.2.

l'homme à communier avec Dieu. »[1] Effectivement l'athéisme désigne « des phénomènes entre eux très divers »[2], mais il se définit en général par le refus du « rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu »[3]. Les origines de l'athéisme sont diverses, mais pour le combattre, les chrétiens doivent en prendre conscience puisqu'ils peuvent avoir une certaine responsabilité dans la genèse de ce phénomène.

> C'est pourquoi, dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent.[4]

Ainsi, le remède à l'athéisme c'est: « d'une part une présentation adéquate de la doctrine, d'autre part la pureté de vie de l'Église et de ses membres. »[5] Ce chapitre de GS sur la dignité humaine se conclut par la conviction « sur le Christ, Parole de Dieu venue dans la chair, qui éclaire l'anthropologie chrétienne. »[6] La prise au sérieux de la dignité humaine engage l'Église à la reconnaissance et au respect des droits fondamentaux et des devoirs inhérents à la dignité. La liberté constitue un de ces droits que le document *Dignitatis Humanae* va se charger de rappeler.

### 2.2.4. Dignitatis Humanae

Est une déclaration conciliaire[7] sur *la liberté religieuse,* votée le 7 décembre 1965. Cette déclaration contient les bases des relations entre l'Église et les gouvernements. Elle est

> structurée en deux parties, l'une qui présente la doctrine générale sur la liberté religieuse, de façon qu'elle puisse être acceptée par tout homme, et l'autre, davantage destinée aux chrétiens, qui la situe sous l'éclairage de la Révélation.[8]

Par ce document, l'Église se donne la tâche de défendre la dignité humaine à partir de la condition de *liberté.* Celle-ci se comprend à partir du respect de la

---

[1] GS 19.1.
[2] GS 19.2.
[3] GS 19.1.
[4] GS 19.3.
[5] GS 21.5.
[6] Daniel MOULINET, *Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu.* Paris, les Éditions de l'Atelier, 2012, p. 77.
[7] « Déclaration conciliaire : Ce type de texte, inédit jusque-là, s'applique à des documents, revêtus de l'autorité conciliaire, que Vatican II a élaborés à destination de l'ensemble de l'humanité et non pas seulement des fidèles catholiques. » (Daniel MOULINET. *Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu.* Paris, les Éditions de l'Atelier, 2012, pp. 99-100).

[8] Daniel MOULINET. Op. cit. p. 87.

conscience, du devoir de la recherche de la vérité et du respect du bien commun. Dans le préambule de la déclaration il est souligné la sensibilité actuelle à la dignité humaine qui ne peut se réaliser sans la liberté. Il incombe aux pouvoirs publics de protéger et de faire respecter la liberté en mettant l'accent sur la version spirituelle et religieuse :

> La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir. De même requièrent-ils que soit juridiquement délimité l'exercice de l'autorité des pouvoirs publics, afin que le champ d'une honorable liberté, qu'il s'agisse des personnes ou des associations, ne soit pas trop étroitement circonscrit. Cette exigence de liberté dans la société humaine regarde principalement les biens spirituels de l'homme, et, au premier chef, ce qui concerne le libre exercice de la religion dans la société.[1]

La liberté se fonde sur le respect de la conscience, le lieu du discernement, de l'expression de la loi divine et de la rencontre authentique entre l'homme et son Créateur. « C'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine, c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu ».[2] Si le respect de la conscience exige le respect de la liberté, l'homme, de par sa conscience, a le devoir moral « de chercher la vérité et d'y adhérer »[3]. La vérité ne « s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance ».[4] Ainsi, *Dignitatis Humanae* indique la méthode non coercitive de la recherche de la vérité :

> Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange et du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent l'avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement.[5]

Dans sa condition de créature, l'homme est censé chercher en priorité « la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. »[6] Libre de pratiquer sa religion individuellement, en famille ou en communauté, l'homme doit agir en responsabilité et doit respecter les autres qui croient autrement. De cette façon, « dans la propagation de

---

[1] DH 1.
[2] DH 3.
[3] DH 2.
[4] DH 1.
[5] DH 3.
[6] DH 2.

la foi et l'introduction des pratiques religieuses, on doit toujours s'abstenir de toute forme d'agissements ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou peu loyale, surtout s'il s'agit de gens sans culture ou sans ressources. Une telle manière d'agir doit être regardée comme un abus de son propre droit et une atteinte au droit des autres. »[1]

Pour assurer l'exercice libre de la liberté religieuse, l'ordre public a la responsabilité, non de réprimer, mais de protéger cette liberté. Ce n'est donc pas à l'ordre public d'agir

> arbitrairement et en favorisant injustement l'une des parties, mais selon des normes juridiques conformes à l'ordre moral objectif, qui sont requises par l'efficace sauvegarde des droits de tous les citoyens et l'harmonisation pacifique de ces droits, et par un souci adéquat de cette authentique paix publique qui consiste dans une vie vécue en commun sur la base d'une vraie justice, ainsi que par la protection due à la moralité publique.[2]

En soutenant la liberté religieuse, l'Église se met au service du bien commun et de l'esprit de l'Évangile. Le bien commun est compris comme « l'ensemble des conditions de vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection ».[3] Quant à l'esprit de l'Évangile, la deuxième partie de la déclaration démontre la cohérence entre la Révélation et la liberté religieuse, d'où l'impossibilité de soutenir dans l'Église les attitudes contraires à la liberté religieuse. En effet, Jésus est l'authentique modèle du respect de la liberté religieuse.

> Dieu, certes, appelle l'homme à le servir en esprit et en vérité ; si cet appel oblige l'homme en conscience, il ne le contraint donc pas. Dieu, en effet, tient compte de la dignité de la personne humaine qu'il a lui-même créée et qui doit se conduire selon son propre jugement et jouir de sa liberté. Cela est apparu au plus haut point dans le Christ Jésus, en qui Dieu s'est manifesté lui-même pleinement et a fait connaître ses voies. Le Christ, en effet, notre Maître et Seigneur doux et humble de cœur a invité et attiré ses disciples avec patience.[4]

Enfin, le concile Vatican II défend la liberté religieuse en insistant sur l'élément juridique pour que la dignité humaine soit respectée à partir de la dignité de la conscience incompatible avec la contrainte, comme l'écrit Gabriel Richi-Alberti :

> en parlant de liberté religieuse, le Concile ne se réfère pas à une liberté morale à l'égard de la vérité, mais à une liberté juridique dans le domaine des rapports entre les personnes et dans la vie sociale. Il s'agit, en outre, d'un droit négatif qui implique

[1] DH 4.
[2] DH 7.
[3] DH 6.
[4] DH 11.

> l'immunité de contrainte dans un double sens : l'homme a le droit de ne pas être contraint à agir contre sa conscience et de ne pas être empêché, dans les limites nécessaires, à agir conformément à elle.[1]

Pour terminer ce bref parcours sur la dignité humaine dans la foi chrétienne analysons l'encyclique *Redemptor Hominis* de Jean Paul II.

## 2.3. L'encyclique Redemptor Hominis

Élu pape le 16 octobre 1978, Jean-Paul II publie sa première encyclique, intitulée Redemptor Hominis, le 4 mars 1979. Ce document est programmatique de la papauté de Jean-Paul II, car il énonce tous les thèmes des documents suivants. En présentant le Christ comme Rédempteur de l'homme, le pape est dans la continuité du Vatican II qui réaffirme le souci de l'Église pour l'homme contemporain en lui présentant Jésus-Christ sauveur et présence de l'amour de Dieu pour toute l'humanité. Devant les menaces de la technique, du libéralisme économique et de l'athéisme, spécialement sous la forme du communisme soviétique, RH, en considérant l'homme comme « route de l'Église », apparaît, selon ce que le cardinal Cottier dira 25 ans après, comme une « bombe à retardement » :

> Parler de l'homme comme route de l'Église, remarque le cardinal Cottier "avait une force particulière" en 1979. "Nous ne devons pas oublier, précise-t-il, que le marxisme avait la prétention de fonder un nouvel humanisme. Il se présentait comme la création d'un homme nouveau. Le pape venu de Pologne commence son ministère en rappelant que le Christ est le chemin, et que la vie est un chemin que tout homme doit faire avec Lui, et sous Sa protection. Face à la perspective du collectivisme communiste, il fait une affirmation personnaliste. C'est une sorte de bombe à retardement: dans Redemptor Hominis, on ne trouve pas les mots "marxisme" ou "communisme", même si elle parle clairement du totalitarisme, des déportations, des droits violés. Mais c'est sur les fondements, sur l'idée que l'on a de la personne humaine que le pape situe l'affrontement". [2]

Quatre parties structurent RH. Dans la première, Jean-Paul II dirige son regard plein d'optimisme vers le jubilé de l'an 2000 et se met en syntonie avec l'esprit de Vatican II. La deuxième et la troisième parties présentent le Christ comme Rédempteur de l'homme, avec une attention spéciale portée à l'homme contemporain. Sous le titre

---

[1]Gabriel Richi-Alberti, « Avant et après la Dignitatis Humanae ».
Dans http://www.oasiscenter.eu/fr/articles/libert%C3%A9-religieuse/2008/12/01/avant-et-apr%C3%A8s-la-dignitatis-humanae (Consulté le 05/11/13).

[2] « Redemptor Hominis » a 25 ans : "Une bombe à retardement".
Dans http://www.zenit.org/fr/articles/redemptor-hominis-a-25-ans-une-bombe-a-retardement (Consulté le 04/11/13).

*La mission de l'Église et le destin de l'homme,* l'Église est comprise comme servante de l'homme et de la vérité dans le Christ. En effet, c'est la vocation chrétienne de servir et régner qui est mise à l'honneur. Servir dans le sens chrétien exige amour et maturité. Ainsi le service devient l'authentique expression de la « royauté » du Christ.

En ce qui concerne la dignité humaine, RH présente le Christ comme source et rénovateur de cette dignité. Car l'homme, créature de Dieu est prisonnier du péché qui l'éloigne de Dieu et, par conséquence, de la vie et de l'amour. Mais par son incarnation, son amour miséricordieux de Dieu, le Christ s'est uni à tout homme sans exception.

> Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu *s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme.* Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché». Il est le Rédempteur de l'homme ![1]

De l'union du Christ à l'homme se déduit la dignité de chaque homme, quelle que soit sa condition :

> L'homme, tel qu'il est «voulu» par Dieu, «choisi» par Lui de toute éternité, appelé, destiné à la grâce et à la gloire: voilà ce qu'est «tout» homme, l'homme «le plus concret», «le plus réel»; c'est cela, l'homme dans toute la plénitude du mystère dont il est devenu participant en Jésus-Christ et dont devient participant chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète, dès l'instant de sa conception près du cœur de sa mère.[2]

L'homme contemporain, menacé par « le phénomène de l'athéisme dans ses formes variées »[3], par le progrès et par la technique, peut se relever en Jésus-Christ. D'où la première mission de l'Église, le principal service à rendre, dans le respect, à l'homme dans la profondeur de son cœur: lui présenter Jésus-Christ.

> A toutes les époques, et plus particulièrement à la nôtre, le devoir fondamental de l'Église est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ, d'aider tous les hommes à se familiariser avec la profondeur de la Rédemption qui se réalise dans le Christ Jésus. En même temps, on atteint aussi la sphère la plus profonde de l'homme, nous voulons dire la sphère du cœur de l'homme, de sa conscience et de sa vie.[4]

Quant aux Droits de l'Homme, l'expression de la sensibilité contemporaine à la dignité humaine après la folie meurtrière des deux grandes guerres du XX$^{ème}$ siècle, l'Église les a toujours au cœur de sa mission de l'annonce de l'Évangile. Le pape Jean-

---

[1] RH 8.
[2] RH 13.
[3] RH 11.
[4] RH 10.

Paul II déplore que ces droits, signés par les États, soient encore méprisés à bien des égards :

> Or, si malgré de telles prémisses les droits de l'homme sont violés de différentes façons, si, en fait, nous sommes témoins des camps de concentration, de la violence, de la torture, du terrorisme et de multiples discriminations, ce doit être une conséquence des autres prémisses qui minent ou même souvent annulent en quelque sorte l'efficacité des prémisses humanistes de ces programmes et systèmes modernes. Le devoir s'impose alors nécessairement de soumettre ces programmes à une continuelle révision à partir des droits objectifs et inviolables de l'homme.[1]

Face aux mépris des droits de l'homme, RH invite les États à faire en sorte que la lettre et l'esprit de ces droits soient au service de l'homme compris comme « la personne dans la communauté »[2]. Ce personnalisme fondé dans l'incarnation constitue une des contributions majeures de RH pour la dignité humaine. À ce propos, le cardinal Cottier, théologien de la maison pontificale sous Jean-Paul II, affirme que s'il devait retenir une seule page, ce serait celle où il est affirmé que c'est seulement dans le Christ que l'homme arrive à la pleine conscience de soi : « c'est une vérité très importante aujourd'hui », précise-il, « alors que nous devons faire face aux nouveaux problèmes de la bioéthique et aux questions liées au début et à la fin de la vie. Certes, la raison seule serait déjà capable de nous suggérer une attitude de respect. » Mais « savoir que dans l'Incarnation le Christ s'est uni à toute personne humaine, même au plus petit, cela donne à cette façon de regarder la vie une force extraordinaire[3]. »

RH présente, au demeurant, le Christ comme source et fondement de la dignité humaine, mais ce document signale ce qui peut amoindrir la force de cette affirmation : le manque de témoignage des chrétiens[4] et les tensions internes[5]. À l'instar des Droits de l'Homme dans la foi chrétienne, en ce qui concerne les affirmations théologiques sur la dignité humaine, le pape insiste sur le fait que « l'acceptation de leur «lettre» signifie

---

[1] DH 17.
[2] DH 17.
[3] « Redemptor Hominis a 25 ans : "Une bombe à retardement" »
Dans http://www.zenit.org/fr/articles/redemptor-hominis-a-25-ans-une-bombe-a-retardement.
[4] À ce propos, le pape reconnaît que l'Église dans sa pratique missionnaire n'a pas toujours été cohérente avec l'idéal évangélique de respect des destinataires : « La mission n'est jamais une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé. » (RH 12)
[5] Quant aux tensions internes, RH se réfère aux « divers comportements critiques qui attaquaient ab intra, de l'intérieur, l'Église, ses institutions et ses structures, les membres de l'Église et leur activité. » (RH 4). Ainsi, Jean-Paul II rappelait les limites de l'esprit critique: « La critique, de son côté, doit avoir de justes limites. Autrement, elle cesse d'être constructive, elle ne révèle pas la vérité, l'amour et la gratitude pour la grâce dont nous devenons principalement et pleinement participants dans l'Église et par l'Église. En outre, l'esprit critique n'exprime pas l'attitude de service, mais plutôt la volonté de diriger l'opinion d'autrui selon sa propre opinion, parfois proclamée d'une façon trop inconsidérée. » (RH 4)

partout également la réalisation de leur «esprit» »[1].

Dans ce chapitre, nous avons fait une analyse approfondie et générale de l'exclusion et de la dignité humaine. L'exclusion traduit le processus complexe du déni de la dignité humaine ou le déficit de reconnaissance de l'humanité de l'autre et de soi-même. Du point de vue théologique, l'exclusion devient un lieu sacramentel de l'intervention miséricordieuse de Dieu. Cette intervention constitue un appel pour l'homme à dépasser son enferment dans l'ethnie, dans l'appartenance politique, dans sa condition sociale pour bâtir un monde du bonheur partagé pour tous.

La dignité humaine dans toutes les cultures consisterait à prendre au sérieux le respect de la vie humaine à toutes ses étapes. Cette dignité exprime la noblesse de l'homme comme unité de corps et d'âme, comme intelligence à la recherche de la sagesse, de la vérité et du sens de la vie, comme conscience, comme lieu de discernement et de décision, comme entité appelée à la liberté comprise comme autonomie et dépendance. Mais, en dépit de sa dignité, l'homme porte en soi la démesure, la violence, enfin, l'inhumanité. Ainsi, la source de l'exclusion se trouve en premier lieu à l'intérieur de l'homme.

Les Écritures présentent l'homme comme créature de Dieu, comme responsable du monde créé, comme pécheur pardonné et sauvé, appelé, pourtant, à la communion avec Dieu et avec les autres. Libéré du péché, l'homme retrouve sa dignité en Jésus-Christ.

Le concile Vatican II déclare que l'homme est la préoccupation fondamentale de l'Église. Celle-ci présente le Christ à l'homme pour que l'homme puisse vivre en plénitude. Quand les chemins de l'homme s'éloignent de Dieu, comme dans les diverses formes de l'athéisme, du nationalisme, de l'ethnocentrisme, l'homme reste prisonnier du désespoir et de l'anéantissement.

Relativement à la question de l'exclusion dans le contexte de l'Angola, l'approfondissement du phénomène de l'exclusion et du mystère de la dignité humaine ouvre les pistes qui mènent aux éléments nécessaires pour le salut des exclus. Ces éléments sont entre autres la reconnaissance de l'humanité de l'autre, la gestion des

[1] RH 17.

différences, tout en donnant la priorité à ce qui est commun – la condition humaine, le pardon, le respect des droits fondamentaux, l'éducation aux vertus, à la confiance, à la citoyenneté. Par la prise au sérieux de la dignité de tout homme comme créature de Dieu, comme celui en qui Christ s'est uni par l'incarnation, l'enfer de l'exclusion culturelle de l'Angola peut se transformer en paradis de la reconnaissance de la dignité humaine. Ce paradis exige, à notre avis, la présentation de l'inclusion comme paradigme du salut en Jésus-Christ. C'est la tâche du prochain chapitre.

# CHAPITRE II : L'INCLUSION, PARADIGME DU SALUT

Après avoir approfondi la question de l'exclusion comme modèle explicatif du déni de la dignité humaine, nous allons maintenant réfléchir à l'inclusion. C'est en effet un autre modèle explicatif qui peut aider à mobiliser les énergies humaines afin de conquérir la dignité. De ce fait, l'inclusion sera pensée comme paradigme[1] sotériologique.

Ériger l'inclusion en paradigme du salut consiste non seulement à considérer sérieusement la volonté de Dieu de faire grâce à tous et de sauver tout le monde, mais aussi à mettre en honneur le dialogue, la relation, l'interdépendance respectueuse des différences dans notre contexte de mondialisation où les tensions économiques, culturelles, religieuses et idéologiques invitent à la recherche commune du sens de la vie et du bonheur.

En premier lieu nous articulerons le lien entre le salut et l'inclusion, puis dans un deuxième temps nous porterons la réflexion sur l'inclusion en Jésus-Christ. Cet effort de penser le salut comme inclusion en Jésus-Christ se clôturera par l'analyse de la dimension pneumatologique indispensable à la christologie dans l'économie du salut.

[1] Nous prenons le *paradigme* dans le sens de *modèle explicatif* qui met en harmonie des valeurs, des convictions pour susciter l'élan de la réflexion et de l'action responsables.

# I. LE SALUT ET L'INCLUSION

Tout homme aspire au salut[1] qui est conçu comme un palliatif d'un manque en cas de maladie, de guerre, de persécution, de recherche d'emploi,… et comme un bonheur qui amène à la plénitude de vie. Nous sommes tous des assoiffés du salut. Dans son message de 2014 pour la journée mondiale de la paix, le pape François souligne ce fort désir du salut dans la communion et la fraternité :

> Dans mon premier message pour la Journée mondiale de la Paix je désire adresser à tous, personnes et peuples, le vœu d'une existence pleine de joie et d'espérance. Dans le cœur de chaque homme et de chaque femme habite en effet le désir d'une vie pleine, à laquelle appartient une soif irrépressible de fraternité, qui pousse vers la communion avec les autres, en qui nous ne trouvons pas des ennemis ou des concurrents, mais des frères à accueillir et à embrasser.[2]

Cela dit, le salut est un désir profond de tout homme. Ce désir est à réaliser avec les autres et pour les autres, d'où l'indispensable engagement pour la fraternité *qui pousse vers la communion.* Si le désir du salut se circonscrit dans les représentations culturelles de l'homme, dans ses conceptions philosophiques et religieuses du sens de la vie, dans ses intérêts individuels et collectifs, il faut noter que malgré les divergences, le salut chrétien se présente pour tous comme libération et comme rédemption.

## 1. Libération : le salut face aux situations négatives

La libération est la catégorie du salut qui affronte, entre autres, les situations d'oppression, d'esclavage, de colonisation, de peur, de dépression. Dans la Bible, l'épisode fort de libération est celui de la sortie du peuple hébreu d'Égypte par l'intervention de Dieu et sous le commandement de Moïse. Le livre de l'Exode traite de cette libération. En effet, la libération constitue l'expérience fondatrice de la présence de Dieu dans l'histoire de son peuple. C'est ainsi que « le Dieu biblique est compris

---

[1] Le salut se décline en diverses catégories, telles que le pardon, la guérison, la réconciliation, la justification, la libération et la rédemption. Chaque catégorie se réfère à une situation négative concrète de culpabilité, de maladie, de séparation, d'injustice, d'oppression et de perdition. Dans la deuxième partie de cette recherche, lors des analyses de l'attitude de Jésus envers les exclus, nous avons fait référence surtout aux trois premières catégories. Pour ce dernier chapitre nous insistons sur les catégories de libération et de rédemption pour continuer à exprimer l'ampleur des situations d'exclusion.

[2] Message du Pape François pour la Journée mondiale de la paix le 1er janvier 2014 sur le thème : « La fraternité, fondement et route pour la paix. »
Dans :http://www.eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-l-eglise/saint-siege-et-vatican/messages-du-pape/message-du-pape-francois-pour-la-journee-mondiale-de-la-paix-en-2014.html.

comme créateur, mais est d'abord expérimenté comme sauveur de son peuple. »[1]

Cette catégorie du salut, la libération, a, dans nos temps modernes, vécu son printemps durant les années 60-70 en Amérique Latine compte tenu des situations de luttes politiques et sociales qui ont généré une immense multitude d'opprimés et de pauvres[2]. En réponse à ces situations, les théologiens Gustavo Gutierrez et Leonardo Boff, entre autres, ont contribué à élaborer la théologie de la libération qui cible les structures politiques et économiques productrices de pauvreté et d'oppression et qui ne tiennent pas compte des libertés politiques.

> La théologie doit alors s'intéresser avant tout aux situations de pauvreté, notamment économiques : c'est la célèbre « option préférentielle pour les pauvres » qui, avant d'être un choix politique, est une prise de position théologique consistant à donner un relief accentué et un sens d'abord matériel aux nombreux textes bibliques, et spécialement évangéliques, qui expriment la sollicitude de Dieu pour les pauvres. Dans ces conditions, le salut est déterminé de façon prioritaire comme la libération, par la pratique, de l'esclavage économique où sont tenus les plus humbles.[3]

Le scandale de la pauvreté et de l'oppression, c'est-à-dire, le mépris de la dignité humaine est de plus en plus actuel. Dans son message pour la journée mondiale de la paix mentionné ci-dessus, le pape François parle des situations préoccupantes de trafic des êtres humains, des victimes des guerres, surtout celles économiques et financières qui détruisent des vies, des familles et des entreprises. Nous sommes face à la mondialisation de l'exclusion, dont la source est pour le pape, le refus de la fraternité[4].

Relativement à l'Afrique et en particulier à l'Angola, le salut comme libération est une nécessité très concrète. De cette pratique dépend en grande partie le dépassement de l'exclusion et l'acceptation véritable de l'Évangile. La quête de libération est au cœur des luttes politiques et de l'engagement religieux, comme l'écrit Jean-Marc Ela, « en ce nouveau siècle où les nouvelles générations font face à des formes de servitude et

---

[1] Michel DENEKEN. *Où donc est votre Dieu ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 32.

[2] Une synthèse : René MARLÉ, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988. - Une actualisation : Joao Batista LIBANIO, « La théologie de la libération. Nouvelles figures », *Études*, 2005/5 - Tome 402, p. 645-655.

[3] Denis MOREAU, *Les voies du salut*, Paris, Bayard, 2010, p. 211.

[4] Voici comment le pape exprime ce refus de la fraternité et ses conséquences : « En outre, les nombreuses situations d'inégalités, de pauvreté et d'injustice, signalent non seulement une carence profonde de fraternité, mais aussi l'absence d'une culture de la solidarité. Les idéologies nouvelles, caractérisées par un individualisme diffus, un égocentrisme et un consumérisme matérialiste affaiblissent les liens sociaux, en alimentant cette mentalité du " déchet ", qui pousse au mépris et à l'abandon des plus faibles, de ceux qui sont considérés comme " inutiles ". Ainsi le vivre ensemble humain devient toujours plus semblable à un simple *'do ut des'* pragmatique et égoïste. » (Dans : http://www.eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-l-eglise/saint-siege-et-vatican/messages-du-pape/message-du-pape-francois-pour-la-journee-mondiale-de-la-paix-en-2014.html.

d'exclusion qui leur ferment l'avenir, notre foi d'Africain nous appelle d'urgence à refonder la mission de l'Église sur le Dieu des pauvres et des opprimés dont Jésus est le révélateur ultime.[1] » Il continue en affirmant que l'engagement pour la libération donne de la crédibilité à l'Église. « Il faut assumer ce défi crucial pour la crédibilité de l'Évangile dans les sociétés en mutation. »[2]

La libération vise les structures et les pratiques de l'exclusion. Mais pour qu'elle soit efficace, elle doit viser chaque homme. C'est à partir de l'intérieur, de ses désirs que l'homme se découvre comme agent d'exclusion. Denis Moreau, en réfléchissant sur les fautes capitales[3] ou les péchés, c'est-à-dire, ce qui est moralement réprouvable, démontre que la recherche du bonheur égoïste pour éviter la finitude, surtout la mort, transforme l'homme en machine d'exclusion de soi-même et des autres. Ainsi, la peur de la mort et la recherche de la vie éternelle ou de la vie en plénitude peut entraîner l'homme dans une cascade d'aliénations et un gaspillage d'énergie visant à chercher une solution prise pour vraie mais qui in fine se révèle fausse. Par exemple, la recherche illimité des richesses, entendons, de l'argent, vise l'éternité : « Le désir qui meut l'avare est un désir d'éternité, ou d'éterniser son existence par identification à l'éternité que l'or lui présente. […] La perte de son or le prive de ce qui lui assure, croit-il, la perpétuation de son existence, ou lui confère une part d'éternité.[4] » De même, c'est le refus de la mort, de sa mort qui motive l'homicide. En supprimant la vie de l'autre, l'homicide met en valeur sa vie au détriment de celle de l'autre.[5]

Cette approche du mal moral soulève la question de la libération. Si on veut qu'elle soit effective, la libération doit viser non seulement les structures, mais aussi tout homme. En effet, la libération de l'opprimé renvoie non seulement à l'oppresseur, mais aussi à l'opprimé qui est un potentiel oppresseur. N'est-ce pas le cas de la lutte contre la colonisation où quelques colonisés sont devenus les colonisateurs de leurs frères ? Les situations négatives de pauvreté, de pénurie des soins médicaux, de corruption, dans un pays regorgeant de richesses naturelles, ne seront pas dépassées

---

[1] Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 418.
[2] ELA, p. 423.
[3] Denis Moreau énumère 7 fautes capitales : l'avarice, la gloutonnerie, la luxure, l'homicide, le déshonneur, l'orgueil et l'égoïsme.
[4] MOREAU, pp. 123-124.
[5] Sur l'homicide, Denis Moreau commente : « Il est possible de suggérer que l'homicide, comme acte ou tentation, s'explique par la peur ou le refus de la mort envisagée à la première personne du singulier (*ma* mort). En effet, tuer l'autre, c'est d'abord prendre sa vie. Parfois et fantasmatiquement, cette « prise » peut s'entendre de façon littérale, l'homicide étant alors vécu sur le mode de l'appropriation d'un supplément d'existence » (p. 157).

uniquement par la justice sociale, la transparence et la bonne gouvernance, d'où l'attention à la libération chrétienne qui guérit les fautes morales et habilite à la pratique des vertus comme engagement pour le bonheur de tous.

La libération que Jésus apporte vise tout homme. Il libère non seulement de l'oppression, mais aussi de ce qui motive l'oppresseur, c'est-à-dire, la peur de la mort qui nourrit l'égoïsme et toutes les fautes morales. Cette libération totale et profonde est la catégorie du salut que nous appelons la rédemption.

## 2. Rédemption : le salut de la condition pécheresse et mortelle

La catégorie de salut comme libération s'applique le plus à la délivrance dans les situations d'oppression que les hommes se font subir entre eux. Libérer l'homme de l'oppression signifie lui rendre sa dignité. Cette libération se fait par le recours à la justice, à la réconciliation ou malheureusement à la guerre. A contrario, la réalité nous démontre que les opprimés d'hier peuvent se convertir en oppresseurs de demain dans un autre contexte. Pour une libération profonde et totale, la catégorie de salut comme rédemption se révèle complémentaire.

Pour mieux comprendre la rédemption il est nécessaire d'avoir recours à la réalité du péché ou au mal moral. Il peut se caractériser par le refus de la communion avec Dieu et avec les autres. Par ce refus, l'homme se considère comme le centre du monde, la référence suprême. L'autre peut être ainsi transformé en objet.

Le péché se caractérise aussi comme le refus de la finitude et comme négation du concours d'un tiers – Dieu, divinité – pour donner sens à la finitude. Ce refus par les conceptions du salut sans Dieu, vise particulièrement le salut comme bonheur terrestre à acquérir entre autres par les utopies des messianismes terrestres, du communautarisme et du scientisme. Cependant le déclin des idéologies communautaristes et nationalistes ont mis au jour l'insuffisance de la recherche du salut exclusivement terrestre. L'homme est effectivement inhumain quand il se ferme sur lui-même, d'où le besoin de la rédemption. En clair, le péché se révèle comme la servitude fondamentale de l'homme.

La rédemption chrétienne arrache l'homme de l'esclavage du péché et donne sens à la finitude en lui accordant la possibilité de se dépasser, de vivre en plénitude et éternellement.

> Le salut chrétien quant à lui constitue un « salut venu d'ailleurs » (une « hétéro-rédemption »), auquel l'homme ne peut parvenir seul et qui suppose une intervention extérieure, divine et surnaturelle : celle d'un *sauveur,* ou encore d'une *révélation,* en

entendant par là un contenu de savoir qui ne peut être que reçu et non trouvé en soi ou constitué par les seules capacités intellectuelles humaines.[1]

C'est le Christ qui apporte la rédemption en plénitude. Sa victoire contre le péché et son union intime avec le Père, sa mort et résurrection deviennent un chemin de salut pour l'homme. Assurément, l'offre de la rédemption ne laisse pas l'homme dans la passivité, dans le simple mouvement de réception. L'accès au salut est offert à tous gratuitement, mais c'est à chacun de s'engager pour recevoir ce salut et par conséquent d'entrer en communion avec Dieu. La rédemption révèle ainsi la puissance de Dieu au secours de la faiblesse de l'homme et la force de l'homme afin de s'élever pour vivre en communion avec Dieu et avec les autres. Comme l'affirme Raymond WINLING, par la rédemption l'homme entre dans une relation d'alliance avec Dieu.[2]

Pour l'Angola en développement, la rédemption devient une chance, un moteur pour le réveil de la conscience critique et une force pour le présent et pour l'avenir. Elle représente une chance parce que malgré les blessures de la guerre coloniale et civile, malgré le paradoxe de la richesse face au nombre croissant de pauvres, Dieu agit moyennant les chrétiens qui s'engagent pour témoigner l'amour de Dieu envers les exclus. C'est le cas des religieux et des religieuses, des hommes et des femmes engagés dans le social pour donner de l'espoir aux orphelins, aux personnes âgées, aux malades et aux blessés de la vie. Ils sont la providence en acte comme le dit M. DENEKEN :

> Collaborateur du Créateur, tout homme est appelé à devenir « homme providentiel ». En se laissant impliquer dans le monde par un Dieu qui s'y implique lui-même, le croyant est l'homme de la providence pour les autres hommes. La conception du jugement dernier tel que Jésus l'entrevoit dans l'évangile de saint Matthieu au chapitre 25 est sans équivoque : c'est dans ce que l'homme fait pour les autres hommes qu'il rencontre le Christ, donc Dieu. C'est dans la mesure où, très concrètement, il est pour son prochain la vraie « providence » qu'il est témoin d'un Dieu soucieux de tout homme.[3]

La rédemption est un repère pour la conscience critique, car le salut en Jésus-Christ ne laisse pas le chrétien dans l'indifférence, d'où l'importance pour chacun de se poser la question sur les possibilités dont il dispose pour s'élever et pour collaborer dans le combat contre l'exclusion. En outre, la rédemption ouvre pour tous un avenir

---

[1] MOREAU, pp. 195-196.

[2] « Il s'agit d'une libération obtenue par un acte de puissance, grâce auquel Dieu acquiert comme lui appartenant ceux qu'il a libérés. C'est aussi dans ce sens qu'il convient d'interpréter les passages dans lesquels Paul fait appel à la catégorie du rachat ou de la rédemption : l'Apôtre entend dire que la mort du Christ nous soustrait à la domination du péché et devient le point de départ d'une humanité rachetée en vue d'appartenir au Christ », WINLING, p. 189.

[3] DENEKEN, p. 160.

meilleur. Pour le pécheur, le pardon est toujours disponible à l'heure de la repentance. Ce pardon reçu doit se transformer en pardon donné comme engagement vers la réconciliation car « c'est seulement comme réconciliés que nous sommes membres du Christ. »[1] Par la rédemption apportée par Jésus-Christ, toute créature est en devenir et la fatalité n'a pas de place, ni pour les vivants, ni pour les morts.

## 3. Jésus ou le salut en plénitude

Le salut est une sortie d'une situation négative vers une situation positive. Il représente également l'acquisition d'un bien et l'entrée dans une vie de communion. S'agissant du salut chrétien, c'est Dieu qui en est la source et qui l'accorde par Jésus et dans l'Esprit Saint. La Trinité est ainsi la source du Salut. Mais le salut est un don, une grâce. Or Dieu ne donne pas seulement mais il se donne, il se transforme en don, il est le don en plénitude.

À partir de Jésus, cette perspective de don comme auto-donation, peut s'éclairer. Par l'incarnation, Dieu assume l'humanité en Jésus et l'humanité se trouve dans la dynamique de divinisation. En effet, le nom Jésus signifie *Dieu sauve.* Si ce nom indique une mission, celui de sauver les hommes, il est aussi une identité, car Dieu en Jésus s'identifie comme « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). Par conséquent, christologie et sotériologie se rencontrent, comme l'écrit R. WINLING :

> Nous sommes habitués à distinguer la christologie, comprise comme doctrine concernant la personne de Jésus-Christ, et la sotériologie, définie par la théologie d'école comme doctrine de la rédemption ou conçue, à l'heure actuelle, comme doctrine concernant le salut apporté par Jésus-Christ. Or, dans le NT, les deux sont liées de façon très étroite.[2]

Cette identité entre la personne et sa mission trouve sa cohérence par l'autorité de Jésus, par son authenticité et par la communion à la mission du salut à laquelle le chrétien est appelé.

Les évangiles nous parlent de l'admiration des contemporains devant l'autorité de la parole et des actes de Jésus. Citons deux exemples de l'Évangile de Marc: « On était frappé par son enseignement car il enseignait en homme qui a autorité, et non pas comme les scribes. » (Mc 1,22) Marc ne dit pas le contenu de l'enseignement, mais souligne son originalité. Les scribes, les interprètes autorisés des Écritures, étaient

[1] H. U. von BALTHASAR. *Credo.* Paris, Nouvelle Cité, 1992, p. 106.
[2] WINLING, p. 23.

formés par des rabbins. Quand les scribes interprétaient les Écritures ils se fondaient sur les traditions de leurs maîtres pour confirmer leur autorité. Or Jésus se fonde sur l'autorité de Dieu seul. « Ici, le terme grec d' « autorité est très fort : c'est celui d'un passage de l'Ancien Testament où Dieu remet à son Messie un « pouvoir » souverain (Dn 7,13-14). »[1]

Au verset 27 du premier chapitre du même évangile de Marc il est dit : « Saisis de frayeur, tous s'interrogeaient : Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un enseignement nouveau, proclamé avec autorité ! Il commande même aux esprits mauvais, et ils lui obéissent. » C'est après l'exorcisme d'un homme tourmenté par un démon, réalisé dans la synagogue que les présents ont été saisis de frayeur. Par la parole, Jésus expulse un démon, montrant son autorité devant les forces du mal. « Au cœur du sabbat, le jour de repos intouchable, il ponctue l'autorité de sa parole par un acte de maîtrise absolue sur les forces du Mal. »[2] Effectivement, l'autorité de Jésus se démarque de l'autorité humaine à la mesure qu'il se fonde sur Dieu et fait surgir quelque chose de nouveau.[3]

L'autorité de Jésus se manifeste aussi par son authenticité, par la cohérence de vie, par la correspondance entre le dire et le faire. En lien avec son autorité se trouve son humilité. Jésus manifeste un Dieu capable de se dessaisir de sa grandeur pour se rendre accessible.

> Loin d'être une expression de faiblesse, le dessaisissement de soi du Nazaréen et sa capacité d'apprentissage sont en effet le signe d'une « autorité » (*exousia*) ou d'une « force » *(dynamis)* dont le secret est sa concordance avec lui-même : il « rayonne » parce qu'en lui, *pensées, paroles et actes concordent absolument et manifestent la simplicité et l'unité de son être ;* c'est encore ce que les récits mettent en scène.[4]

Dessaisi de soi-même, Jésus se rend accessible à tous ceux qui le cherchent et qu'il appelle. Il préfère inviter à le suivre et à demeurer avec lui plutôt qu'à suivre un

---

[1] Jacques HERVIEUX. L'Évangile de Marc, in *Les évangiles : textes et commentaires*, Paris, Bayard, 2001, p. 327.
[2] HERVIEUX, p. 329.
[3] Philippe CAPELLE, parlant de l'autorité, affirme : « Si le lexème *auctoritas* renvoie à *augere,* « augmenter », ce n'est là toutefois, comme le notait Benveniste, qu'un sens faible et tardif. En indo-iranien, la racine *aug* désigne un pouvoir d'une nature et d'une efficacité particulières, un attribut que détiennent les dieux ». Dans ses emplois anciens, antérieure au latin classique, *augeo* indique non pas le fait d'accroître, mais l'acte créateur qui fait surgir hors de soi, ce qui est le privilège des dieux et des forces naturelles, non des hommes. L'*auctor* y est ainsi essentiellement celui qui promeut, initie, fonde et garantit. D'où s'entend la valeur très haute de l'abstrait *auctoritas* : comme acte de production, comme validité du témoignage, comme pouvoir d'initiative. Résumons : l'action de *augere* désigne la capacité de faire jaillir quelque chose de nouveau et qui a comme tel à faire avec le divin », Philippe CAPELLE, « Au nom de quoi ? Le principe d'autorité en religion et en politique », dans Philippe CAPELLE (éd.). *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politque.* Paris, les Éditions du Cerf, 2008, p. 307.
[4] Christoph THEOBALD. *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité.* I tome, coll « Cogitatio Fidei », Paris, les Éditions du Cerf, 2007, p. 71.

enseignement séparé de la vie ou de la pratique. En le suivant en demeurant avec lui, l'homme peut entrer dans la dynamique de l'autorité de Jésus, comme l'affirme P. CAPELLE :

> En christianisme, le disciple habite donc l'autorité, il est invité à faire autorité lui-même : « Celui qui croit en moi fera les mêmes œuvres que moi et il en fera même de plus grandes encore » (Jn, 14,12). L'autorité « chrétienne » se présente comme un jaillissement inaugural qui prend à revers tout principe de subordination externe : l'autorité chrétienne est l'autorité même du créateur.[1]

Cela dit, Jésus le salut en personne veut que l'homme, en recevant la grâce du salut, s'engage pour le salut en demeurant dans la vie de sauvé et en vivant pour le salut. « Un salut qui dispenserait l'homme de tout engagement relèverait de l'ordre de la magie et ferait de l'homme une sorte de robot. Le christianisme invite chacun à s'investir dans l'action au profit des autres et à se laisser guider par le principe de liberté, le principe de responsabilité, le principe d'espérance. »[2] La visibilité, l'authenticité et la pertinence du christianisme dans ce monde et dans le combat contre les exclusions, passent par le fait de demeurer en Christ pour que les chrétiens soient des christophores.

## 4. L'inclusion, paradigme du salut dans le monde actuel

Nous arrivons plus concrètement au deuxième volet de notre recherche. Si l'exclusion a été approfondie en plusieurs perspectives, le but est d'exploiter l'horizon de l'inclusion comme affirmation, protection et engagement de la dignité humaine. En effet, l'inclusion est l'expression du salut comme sortie de situations négatives de désaffiliation, stigmatisation et de bannissement de l'autre pour arriver à des situations positives de respect et de promotion de la vie, d'acceptation et de promotion des différences.

Cette réflexion sur l'inclusion s'organise en trois étapes. En premier lieu l'inclusion s'exprimera comme unité et gestion équilibrée des différences. Ensuite nous parlerons de l'*œcuménisme social* comme engagement de tous les hommes pour la préservation de l'humanité dans toutes ses expressions et différences. Pour clôturer l'approche de l'inclusion, il sera question de rappeler l'importance du développement

---

[1] CAPELLE, p. 310.
[2] WINLING, « Le salut en Jésus Christ. Lignes de force d'une évolution bimillénaire », dans *Passeurs d'espérance : recherches sur le sens chrétien du salut : hommage à Charles Wackenheim*. Lethielleux , Paris, 2011, p. 115.

pour la transformation des cultures concernant la protection de la dignité humaine. Cet apport relatif à l'inclusion nous conduira à la réflexion théologique envisageant Jésus-Christ comme fondement et source de l'inclusion au sein de la Trinité.

## 5. Inclusion : unité dans la diversité des cultures

Notre planète se connecte de plus en plus par les moyens de transport, par les technologies de communication et d'information, par l'internet. Avec tous ces moyens techniques, les mobilités humaines se sont intensifiées et les échanges entre les cultures sont plus considérables. C'est le phénomène de la globalisation et de la mondialisation.

En même temps que les mobilités humaines et les échanges s'intensifient, les tensions entre les cultures peinent à s'apaiser pour trouver l'harmonie ; l'écart entre les pays riches et les pays pauvres est loin de diminuer. Les causes des déséquilibres consistent entre autres dans la difficulté de gestion des différences, car les plus forts écrasent les faibles et les conflits ont plus tendance à être réglés par la raison de la force que par la force de la raison et du bon sens.

Ainsi, la recherche de l'unité pour aboutir à l'harmonie entre les peuples dans un monde connecté s'avère impérative pour éviter les attitudes d'exclusion qui transforment l'autre en déchet. Cette unité n'est pas seulement question de survie, mais elle est aussi le fondement et la richesse de notre monde. Qui dit unité, dit multiplicité harmonieuse. Ainsi, l'unité se révèle comme inclusion des différences et cette inclusion est le trésor de l'humanité, comme le montre Edgar MORIN : « *Le trésor de l'humanité est dans sa diversité créatrice, mais la source de sa créativité est dans son unité génératrice.* »[1]

Relativement aux cultures, elles ont leur unité fondatrice et leur diversité expressive. L'unité fondatrice résulte de la nécessité pour chaque groupe humain de trouver un sens et un ordre du monde pour mieux vivre en société. Toutefois, l'expression de cet ordre et du sens diffère dans l'expression et dans l'action collective d'une culture à l'autre. Au-delà de l'ordre et du symbolique, les cultures sont appelées, dans cette perspective de l'inclusion, à accorder la dignité à l'homme. D'ailleurs, les cultures ne tombent pas du ciel, elles émergent au sein d'un groupe humain, d'où la possibilité d'être aussi réformées quand elles ne répondent plus à leur fonction d'être le

[1] MORIN, p. 72.

lieu d'émergence du sens et de l'ordre pour une vie plus humaine.

Puisque les cultures sont multiples, chaque culture est une chance pour l'autre. « La diversité culturelle représente alors, comme la diversité biologique, un riche réservoir de possibles. »[1] Ce réservoir est à protéger et à partager entre les cultures moyennant le dialogue interculturel. « Un dialogue interculturel authentique ne peut avoir lieu si l'Autre n'est pas reconnu en tant que Sujet. Prendre au sérieux le destin d'un être étrange, d'un étranger, est peut-être le fondement premier de l'antique vertu d'hospitalité. »[2]

Du point de vue théologique, les cultures sont les lieux de la réalisation du salut inclusif de Dieu :

> Parole sur Dieu et parole sur l'homme, la théologie désigne le sens de l'existence humaine au sein des cultures actuelles et de l'histoire. Étant toujours une théologie du Royaume de Dieu et du Dieu du Royaume, elle est aussi une anthropologie, dans un sens large, car elle est concernée par les conditions des personnes, par leurs aliénations comme par leurs ouvertures.[3]

L'annonce de la Bonne Nouvelle de l'inclusion comme salut pour toutes les cultures, par le dialogue et le témoignage, est la mission chérie de l'Église. Cette mission ne détruit pas les cultures, elle consiste à les rendre accessibles à Jésus-Christ qui est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). Quand une culture accueille Jésus-Christ, elle peut exprimer à sa façon la nouvelle vie résultant de cette rencontre.

> Si nous prenions une comparaison vinicole, nous pouvons comprendre comment un même cépage planté dans un nouveau terroir offre un vin au goût nouveau. Sa qualité dépend du cep. Le vin nouveau et toujours meilleur est destiné à ne jamais cesser d'advenir pour ceux qui se disposent à le recevoir. Telle est la promesse qui nous est donnée à Cana par la livraison de Jésus au monde.[4]

L'inclusion se profile alors comme le salut de Dieu à toutes les cultures et la diversité de celles-ci devient l'expression de la beauté de la communion entre Dieu et les hommes et des hommes entre eux. Par l'inclusion, l'humanité et même la nature sont préservées.

## 6. Inclusion : préservation de l'humanité et de la planète

La prise en compte du caractère inhumain de la colonisation, la réflexion sur

---

[1] Idem.
[2] Idem.
[3] Thierry-Marie COURAU, « Théologie des religions. De la rencontre des cultures à leur réconciliation », dans SOULETIE, p. 56-57.
[4] COURAU, p. 73.

l'oppression dans le contexte de la dictature et de l'horreur des guerres -surtout des deux guerres mondiales- ont poussé l'homme à mettre un frein à cette éclosion du mal dans son cœur. Les fruits de ces efforts ont été concrétisés par l'émergence des Droits de l'Homme au sein des Nations Unies. L'Église, à son tour s'investit de plus en plus dans le témoignage et l'annonce de Jésus-Christ, le vrai garant des droits de l'homme, qui sauve tout homme et tous les hommes par sa vie, sa mort et sa résurrection. Pour préserver l'humanité, il faut partir d'une vision commune de l'homme. Cette vision commune part du constat que tous les hommes partagent la même condition humaine.

Dans toute son existence l'homme doit affronter sa condition humaine. Il l'affronte avec le désir de l'infini et de la perfection. Cet affrontement se fait à bien des égards par le mépris de l'autre et par des voies sans avenir de vie en plénitude. Toutefois il est clair que le dépassement de la condition humaine passe d'abord par son acceptation et par la prise en compte de tout homme comme frère de destin et non comme un ennemi à éliminer. C'est donc dans l'engagement sérieux de cette fraternité de destin que l'homme peut survivre et trouver des lendemains qui chantent. C'est en partie sur ces considérations liées au vivre ensemble et à la fraternité de destin que la Déclaration universelle des droits de l'homme a été rédigée, proclamée et adoptée comme fondement de l'avenir commun de l'humanité.

Pour l'Église, les droits de l'homme sont un acquis pour la préservation de la dignité humaine. Ces droits, cependant, peuvent fausser la grandeur de l'homme s'ils sont considérés comme un prétexte pour séparer l'homme de Dieu. Hors cette prétention antichrétienne de penser l'humanité sans Dieu, les droits de l'homme sont le lieu de dialogue inclusif pour un monde où chacun peut vivre en dignité. Le pape Jean Paul II a considéré ces droits comme une *pierre milliaire,* c'est-à-dire, un repère qui indique la direction à suivre pour un avenir de vie de qualité pour l'homme :

> Ce document est une pierre milliaire placée sur la route longue et difficile du genre humain... Gouvernements et États du monde entier ont compris que, s'ils ne veulent pas s'attaquer et se détruire réciproquement, ils doivent s'unir. Le chemin réel, le chemin fondamental qui y conduit passe par chacun des hommes, par la définition, la reconnaissance et le respect des droits inaliénables des personnes et des communautés des peuples.[1]

Ainsi, pour l'Église, les droits de l'homme trouvent leur consistance dans le Dieu créateur et sauveur de l'homme, car celui-ci n'a pas son fondement en lui-même. Il est

[1] Église catholique. *Jean-Paul II* : *Pèlerinage en Irlande, à l'O.N.U., aux États-Unis*, *29 septembre – 8 octobre 1979,* Paris, Centurion, 1979, p. 78.

nécessaire qu'un tiers soit garant de la dignité humaine et ce garant c'est, pour l'Église, Dieu révélé en Jésus-Christ. Ainsi, par l'annonce de la Bonne Nouvelle de l'inclusion comme salut de Dieu pour l'homme, celui-ci découvre sa dignité de fils de Dieu et par conséquent sa dignité humaine. C'est par conséquent au nom de la filiation divine[1] de tout homme que les chrétiens s'engagent pour la défense et la promotion des droits de l'homme.

La préservation et la promotion de l'humanité ne se réalisent pas seulement dans l'engagement pour les droits de l'homme. L'homme vit dans un écosystème où l'harmonie entre l'ensemble de la nature est vitale. Il est donc indispensable de considérer la relation entre l'homme et la nature, laquelle exige connaissance, harmonie et responsabilité. Dans son article *Sauver la planète*[2]*,* Jean-Michel Maldamé fait état de l'écologie comme un domaine vital pour l'homme. Il rappelle que la planète terre est le lieu de vie de l'homme et de tous les autres êtres du monde animal et végétal. Ce lieu de vie est source d'échanges et d'interactions. C'est ce que nous apprennent les sciences de la nature, telles que la biologie, la botanique et les sciences de la terre.

Le souci de l'auteur est de rendre l'homme conscient de l'impact de son action sur la nature et de rappeler la responsabilité de l'homme envers la planète. Devant l'exploitation souvent irresponsable des ressources naturelles, la pollution, le déséquilibre de la biodiversité résultant de l'action de l'homme, la triste conclusion s'avère indiscutable : « L'espèce humaine apparaît comme la plus prédatrice de toutes les espèces. »[3] Pour l'avenir de l'homme, il est nécessaire de porter une attention particulière à la nature en s'investissant dans des actions de développement durable. Pour cela l'homme doit abandonner la logique de la croissance économique au mépris de l'équilibre écologique.

> Le défi est alors de promouvoir un développement durable dont les modes de croissance ne détruisent pas l'environnement humain. Il ne s'agit plus d'émettre quelques réserves à propos du développement agro-industriel, mais bien de corriger les principes et les méthodes de l'exploitation des ressources naturelles : énergie, minerais, terre arable, eau…[4]

Dans cette mission visant à *sauver la planète* pour sauver l'homme, la conception

---

[1] La filiation divine est la relation spéciale que Dieu accorde à chaque homme par son Fils, Jésus-Christ. Cette filiation est une grâce, un don de Dieu qui en Église est reçu par le Baptême.
[2] Jean-Michel MALDAMÉ, « Sauver la planète », dans *Passeurs d'espérance : recherches sur le sens chrétien du salut : hommage à Charles Wackenheim*. Lethielleux , Paris, 2011 p. 253-268.
[3] MALDAMÉ, p. 261.
[4] MALDAMÉ, p. 254.

chrétienne de la nature se montre féconde. Il est question de refuser la vision de la nature envisagée sous la perspective de dégradation en référence à un prétendu âge d'or impossible à retrouver. Pour la vision chrétienne, la notion de base est celle de la création qui est œuvre de l'amour de Dieu. Pourtant, la création ne se confond pas avec Dieu car elle est séparée de Lui.

> La conscience de la différence irréductible entre Dieu et son œuvre conduit à reconnaître que la création est un acte de générosité, car Dieu n'est pas obligé de créer. […] La création étant comprise comme un don, cela implique de la part du croyant un grand respect pour ce qui est. Il en résulte que la création a une grande valeur, à raison de son origine, mais aussi à raison de sa destination. La création est un projet auquel Dieu associe l'humanité, association qui reçoit dans la Bible le nom d'alliance. Aussi le christianisme est-il empli d'une longue tradition d'amour et de respect de la nature. La figure emblématique de saint François d'Assise est la plus connue.[1]

En conséquence de cette vision chrétienne de la création, le croyant s'invite au devoir de la responsabilité comprise non seulement comme un rendre compte mais aussi comme « le souci du futur en envisageant l'existence possible. »[2] Et dans son engagement, le croyant collabore avec les autres écologistes.

> Il convient alors de constater que seul on ne peut rien, mais qu'il importe de faire des choix professionnels et de participer à des mouvements ou organisations explicitement attentifs au développement respectueux de l'écologie, mais aussi soucieux de construire un homme vraiment image de Dieu. Selon la lettre du récit de la création, l'homme ne sera pas le possesseur de la nature, mais son gardien. Ceci signifie deux choses : d'abord l'obligation d'enrichir la nature par l'œuvre humaine en lui faisant porter des fruits meilleurs, mais aussi celle de respecter la nature parce qu'elle est l'œuvre d'un autre, comme on respecte le cadeau à raison du lien que l'on a avec le donateur.[3]

Par cette responsabilité de l'homme envers lui-même et envers la nature et son environnement, l'inclusion vise le salut qui traduit l'harmonie entre le Créateur et le créé. Le souci pour la nature devient ainsi impératif, mais en même temps l'homme a aussi l'indispensable tâche de se développer d'une manière inclusive pour mieux vivre dans son environnement.

## 7. Inclusion : développement inclusif

L'inclusion de l'homme à la vie en plénitude passe aussi par le développement

[1] MALDAMÉ, p. 266-267.
[2] MALDAMÉ, p. 263.
[3] MALDAMÉ, p. 268.

intégral qui n'exclut personne. Le développement fait référence aux conditions d'accès à la santé, à l'éducation et à la liberté pour que l'homme puisse devenir réellement sujet et en relation de communion avec les autres. En effet, c'est la réalisation de la dignité humaine qui est visée par le développement. Pour les Nations unies, le développement touche principalement deux dimensions : économique et sociale, dont le paramètre de mesure est l'Indicateur de Développement Humain (I.D.H.).[1] Paul VI, dans l'encyclique *Populorum Progressio*, appréhende le développement dans sa dimension intégrale et dont le bénéficiaire est impérativement inclusif : *tout homme et tout l'homme :*

> Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. Comme l'a fort justement souligné un éminent expert: "Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière."[2]

Dans un monde interconnecté, où le niveau technique avance de plus en plus, le développement humain ne va pas de pair. La mondialisation ou la globalisation qui devrait être un signe d'espérance devient à certains égards une source d'angoisse. L'écart entre les pays riches et les pays pauvres ne se réduit pas, même au sein d'un pays le fossé entre les riches et les pauvres s'accroît à une vitesse mortelle. Plus scandaleuse encore est la faim qui continue à être une des causes principales de mortalité dans le monde. La faim devient selon Jean Ziegler une *arme de destruction massive.*[3] À la base de ces malheurs il y a le manque de solidarité et l'indifférence, car « il manque la volonté politique de donner la priorité au droit à l'alimentation sur le droit des affaires. »[4]

Quant à l'Angola, le développement humain constitue un domaine préoccupant. Malgré ses richesses, l'Angola figure parmi les pays les plus pauvres du monde, avec

---

[1] Cet indicateur se définit comme « Instrument de base des analyses menées par les Nations unies en matière de développement économique et social. Introduit en 1990 par le Rapport mondial sur le développement humain (publié par le P.N.U.D.), l'I.D.H. est un indicateur composite. Pour un pays ou pour un groupe de pays donnés (ou, à l'intérieur d'un pays, pour un groupe de population donnée : sexe, ethnie, région, classe sociale), il combine les valeurs de trois indices : la longévité (espérance de vie), le savoir (mesuré pour les deux tiers par le taux d'alphabétisation des adultes et pour un tiers par le nombre d'années d'études) et le niveau de vie (mesuré par le P.I.B. par habitant exprimé en parité de pouvoir d'achat). »(*Encyclopædia Universalis* [en ligne], http://www.universalis.fr/encyclopedie/indicateurs-de-developpement-humain/).

[2] P.P. 14.

[3] Cf. Jean ZIEGLER. *L'empire de la honte.* Paris Fayard, 2005.

[4] Marie-Laurent SCHILLINGER, « Promesses et limites de la mondialisation », dans *Passeurs d'espérance : recherches sur le sens chrétien du salut : hommage à Charles Wackenheim*. Lethielleux , Paris, 2011 p. 227.

près de 70 % de la population vivant au-dessous du seuil de pauvreté et un indice de développement humain qui le place, en 2005, au 160e rang mondial sur 177 pays. La pauvreté est un scandale au regard des ressources naturelles du pays. Outre le manque de volonté politique, cette situation révoltante s'explique également par d'autres causes liées à la mentalité, à la culture. C'est ce que le Président Shehu Shangari disait à propos du Nigéria que parmi les problèmes du pays, celui qui le préoccupait le plus était « celui de la décadence morale qui affecte notre pays », notamment « la prévarication, de la corruption, à l'absence du sens du devoir, à la malhonnêteté et aux autres vices de cette nature »[1].

Ce panorama négatif du développement ne doit pas conduire au découragement. Il faut distinguer ce qui ne va pas pour comprendre l'urgence de modifier la situation. C'est par l'inclusion que nous pensons le développement humain. Celui-ci est une condition indispensable de la dignité humaine, c'est aussi un projet. Cette condition passe par l'accès aux aliments qui nourrissent le corps et par l'éducation qui construit l'avenir des individus. Le développement humain est un projet qui se construit par la mobilisation de la volonté politique, par l'engagement de la société civile et de tous le corps social. Ce projet est donc de la responsabilité de tous.

> C'est pourquoi, dans les sociétés modernes, la responsabilité est devenue un instrument de régulation de la vie sociale, en même temps qu'un outil de pacification des mœurs. C'est l'établissement de la responsabilité qui restitue aux êtres leur dignité et leur permet de continuer à vivre, *« toute honte bue »,* après la survenue de drames ou de tragédies humaines qui leur sont imputables. Dans d'autres circonstances, c'est la prise de responsabilité qui autorise toutes les audaces individuelles ou collectives et absout les dérives comportementales insensées dont naissent parfois des avancées sociales qu'il était impossible de concevoir auparavant.[2]

Les chrétiens possèdent la richesse de la Parole de Dieu pour un développement humain inclusif. Certes il faut collaborer avec les autres acteurs de la société, mais l'affirmation des principes évangéliques doit féconder cette collaboration. Un des principes se réfère à la vertu de la pauvreté évangélique comprise comme *frugalité et mesure* qui favorise l'engagement pour les plus pauvres.

> « Heureux les pauvres !» Oui, mais se réclamer de cette parole sans combattre l'injustice subie par les pauvres ne serait qu'imposture et illusion. En tant que vertu, la pauvreté promeut une éthique valorisant la frugalité et la mesure. En tant

[1] Xavier Luc DEUTHCHOUA, « L'arme politique d'Obasanjo », dans *Cahier de Mutations*, n° 042, p.14.
[2] Daniel ETOUNGA-MANGUELLE, *Vers une société responsable : le cas de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 67-68.

qu'indigence et détresse non choisies, la pauvreté offense un droit humain imprescriptible.[1]

D'ailleurs la pauvreté évangélique n'est pas seulement une condition de l'engagement pour l'inclusion, mais elle aussi est un remède contre l'idolâtrie car « l'Évangile dévoile ce qui se cache sous l'avidité et la cupidité, à savoir la quête d'un Dieu qu'on posséderait pour soi. »[2]

Le chrétien est fidèle au Dieu pour soi et pour les autres, au Dieu inclusif, révélé en Jésus-Christ, l'homme-Dieu inclusif.

## II. L'INCLUSION EN JÉSUS-CHRIST

Après avoir réfléchi au salut comme inclusion, nous poursuivons la réflexion sur celui qui est « cause du salut éternel » (He 5,9) pour tous. Si nous avons déjà parlé de Jésus comme étant le salut ou l'inclusion en personne, dans cette deuxième partie de ce chapitre sur l'inclusion comme paradigme du salut, nous allons nous concentrer sur l'inclusion en Jésus-Christ.

Dans un premier temps, Jésus sera présenté comme celui dont l'existence est pour les autres. « Être-pour-les-autres » montre que l'inclusion est une dynamique d'auto-donation. Ensuite il sera question de souligner que l'auto-donation se complète par l'engagement du bénéficiaire, comme l'écrit s. Augustin, « celui qui t'a créé sans toi, ne te sauvera pas sans toi »[3]. Puis nous verrons que l'inclusion est un style de vie animé par l'Esprit et fécondé par le pardon et l'espérance. Cette deuxième partie se terminera avec la réflexion de la place de l'inclusion dans le développement de l'Angola.

### 1. Jésus : Dieu « pour nous »

L'incarnation, la mort et résurrection, ces mystères de la rencontre entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ, révèlent ce que Dieu est pour l'homme : l'inclusion par la pro-existence. Par cette révélation, Dieu n'exhibe pas sa divinité afin de mettre en valeur sa proximité auprès de sa créature. C'est cette présence humble et bienveillante

[1] SCHILLINGER, p. 231.
[2] SCHILLINGER, p. 233.
[3] Augustin, *Sermo* 169, cap. 11, n°13.

que suscite en l'homme l'interrogation sur Celui qui vient à lui[1]. Comme le dit Guillaume de MENTIÈRE[2], la christologie émerge de la sotériologie, cette expérience salutaire de la bienveillance de Dieu.

Deux théologiens nous aideront à approfondir le sens de cette disponibilité de Dieu pour l'homme en Jésus-Christ, théologiquement désigné par « le principe 'pour' » ou le *pro nobis.* Il s'agit de J. RATZINGER et Michel DENEKEN.

Pour J. Ratzinger, le « principe "pour"» est déterminant pour la christologie et ce principe entre dans l'ensemble des « structures de la réalité chrétienne ».[3] En Jésus, Dieu se révèle comme étant totalement disponible pour l'homme, cette disponibilité configurant l'existence chrétienne. Lors de sa visite en Allemagne en 2011, Benoît XVI affirma que « l'existence chrétienne est une pro-existence, un être-là pour les autres, un engagement humble pour le prochain et le bien commun »[4]. C'est toute la vie de Jésus qui est marquée par la pro-existence. Toutefois deux lieux importants sont à souligner : la cène et la croix. La cène fonde l'eucharistie, laquelle est traversée par l'épiphanie de Jésus qui est celui qui est pour les autres : « Ce que d'autres auteurs, tels que Barth, ont appelé « proexistence », désigne cet être pour les autres qui caractérise l'existence de Jésus et détermine l'éthique chrétienne, enraciné liturgiquement dans le *pro nobis* de l'institution eucharistique. »[5]

La contemplation de la croix renforce cette identité pro-existante de Jésus-Christ. RATZINGER va même soutenir la compréhension expiatoire de type anselmien de la mort sur la croix, mais sans en cautionner les déformations.

---

[1] Cf. Joseph MOINGT. *Dieu qui vient à l'homme*, *tome 2, De l'apparition à la naissance de Dieu*. Volume 1, Cerf, 2005, 468 p. C'est en Jésus-Christ que Dieu se révèle comme solidaire de l'homme et révèle ainsi son être « tel qu'il se communique à nous », p.103.

[2] Guillaume de MENTIÈRE. *Quelle espérance d'être sauvé ? Petit traité de la Rédemption.* Paris, Salvator, 2009, 207 p. À la page 27 l'auteur écrit : « Dans l'élaboration du dogme, la christologie est le fruit de la sotériologie (*soterios* = salut, en grec). Le dogme est remonté du salut aux conditions du salut, de la Rédemption vécue à ses présuppositions doctrinales, de l'expérience du salut jusqu'à la personne du Sauveur. Pour être sauveur il fallait que Jésus fût de nature divine, mais pour que ce salut s'appliquât à l'homme il fallait qu'il assumât la nature humaine. En effet, selon un célèbre adage patristique « *seul ce qui est assumé est sauvé* ». Pour être le sauveur de tout l'homme, il fallait que le Christ fût pleinement homme. »

[3] J. Ratzinger donne six piliers à cette structure : 1. L'individu et le tout ; 2. Le principe « pour » ; 3. La loi de l'incognito ; 4. La loi de la surabondance ; 5. Accomplissement et espérance ; 6. Le primat de l'accueil et la positivité chrétienne. Cf. Joseph RATZINGER. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui.* Édition augmentée d'une préface, Paris, Cerf, 2005.

[4] *La Croix* du 15 septembre 2011, p. 15 ; texte intégral sur www.vatican.va.

[5] Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER. *Catholiques et Protestants. Théologiens du Christ au XXe siècle.* Paris, Mame-Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 96, 2009, p. 278.

> Le sang de Jésus « n'exige ni vengeance ni punition, mais est réconciliation » qui, gratuitement, sans retour, a racheté le peuple de Dieu (II, 216). Si Benoît XVI se fait l'avocat d'un théologoumène aujourd'hui souvent contesté, il est conscient des déformations des perspectives que le système anselmien de la satisfaction, « par sa logique d'airain » induit, risquant « de présenter Dieu sous un jour inquiétant »16. La dernière Cène et la Croix forment le « mystère de l'expiation » qui ne « doit être sacrifié à aucun rationalisme pédant » (II, 272).[1]

Ainsi, par la passion Jésus assume le mal produit par l'homme et le transfigure par la force de l'amour :

> Dans la passion de Jésus, toute l'abjection du monde entre en contact avec l'immensément pur, avec l'âme de Jésus-Christ et ainsi avec le Fils de Dieu. Si habituellement une chose impure contamine par contact et souille ce qui est pur, nous avons ici le contraire. En ce contact, la souillure du monde est réellement absorbée, annulée, transformée à travers la douleur de l'amour infini.[2]

Dans son septième chapitre de thèse de doctorat, M. Deneken analyse la question de *Dieu pour nous* en Jésus-Christ, sous le titre *Jésus, homme-pour-les autres : pro-existence*[3]. Au sein de cette analyse se trouve l'option sotériologique de la théologie contemporaine qui abandonne les « ornières juridiques et sacrificielles ainsi que des apories du "jansénisme" »[4] pour mettre en valeur « une contemplation du Christ pro-existant, homme pour les autres »[5]. Notre auteur fait son analyse en trois *lieux,* à savoir : l'eucharistie, la pro-existence de Jésus et la solidarité.

L'eucharistie exprime la vie de Jésus comme service et don et non comme sacrifice. « Le sens du salut se trouve ainsi lié au service, au don de soi, à la charité, à la commensalité, etc. et non pas au sacrifice. »[6] En effet, le sacrifice ne traduit pas la motivation principale de l'eucharistie :

---

[1] Michel DENEKEN, « Le principe "pour". La christologie proexistentielle de Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du *Seigneur* de Guardini », in Un palimpseste du Seigneur de Guardini. *Recherches de Science Religieuse*, 2011/4 Tome 99, p. 507. Les parenthèses de la citation se réfèrent au deuxième livre sur Jésus de Nazareth, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection.

[2] RATZINGER, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*. Monaco, Éditions du Rocher-Groupe Parole et Silence, 2011, p. 263.

[3] Dans son livre *Où donc est votre Dieu ?,* publié en 1998, M. Deneken se réfère à l'origine du contexte théologique du terme *pro-existence :* « Le terme de *pro-existence,* qui a vu le jour sous la plume de Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer, est une expression qui semble bien caractériser l'attitude fondamentale de Jésus devant sa mort. La notion de pro-existence libère la théologie des ornières des conceptions juridiques et réductrices du salut. Elle permet aussi d'éliminer cette idée parfois caricaturale d'un christ venu-pour-mourir. Au contraire, la mort de Jésus révèle sa vraie dimension et sa vie donne tout son sens à sa mort. Service et amour sont deux termes qui reviennent très souvent sous la plume des théologiens lorsqu'ils parlent de la mort de Jésus. » (p. 186).

[4] Michel DENEKEN. *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985).* Paris: Cerf, 1988, p. 288.

[5] Ibidem.

[6] DENEKEN, p. 295.

> Dans la geste eucharistique, le Christ se révèle comme étant l'homme pour-les-autres, totalement donné à Dieu et aux hommes. Le secret de l'incarnation jusque dans la mort est le *Liebesdienst* de Jésus. « Pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ». Ce service de l'amour vécu par le Christ dans l'eucharistie nous fait sortir du « tragique » où le héros se sacrifie pour la sauvegarde de la cité et du sacrificiel, où la victime est immolée pour apaiser la divinité. Qui cherche à retrouver ces catégories dans l'eucharistie risque d'en voiler l'originalité et cherchera peut-être le salut là où il n'est pas. Dans l'eucharistie apparaît le comportement fondamental de Jésus que la théologie contemporaine a si bien mis en lumière : la pro-existence.[1]

La pro-existence de Jésus est analysée en deux moments. D'abord à partir de la formule « hyper ». Elle confère « à la vie de Jésus ce caractère de désintéressement, de décentrement-de-soi qui est requis pour que l'autre ait la vie. »[2] Ensuite, la pro-existence est envisagée dans le sens *Jésus, homme-pour-les-autres.* Jésus est pour les autres dans le service et dans l'amour, jusqu'à devenir l'amour de Dieu fait homme. Cet amour, omniprésent dans toute la vie humaine, est le cœur de la théologie de la libération.

La solidarité met en lumière l'incarnation et la mort de Jésus comme alliance nouvelle par laquelle Jésus inaugure la nouvelle création. Présence gracieuse de Dieu, Jésus est le nouvel Adam, « le principe de solidarité »[3] par la foi qui « dépasse le lien ancestral et légal (Mc 10,45 ; Phil 2,6-11 ; He 12,3). »[4] En Jésus, la solidarité donne ainsi à chacun l'accès à la filiation divine, elle donne aussi « le sentiment d'appartenance au peuple des petits, l'option préférentielle pour les pauvres : autant de thèmes pour une théologie de la libération qui s'enracine véritablement dans une sotériologie de la libération solidaire. »[5]

À la fin du chapitre, l'auteur résume sa compréhension de la pro-existence :

> Eucharistie, pro-existence, solidarité : trois termes : une « topique » et deux « pratiques ». Tel apparaît le sérieux de l'incarnation vue à la lumière de la Passion. La mort de Jésus est arrachée au juridisme et son incarnation rendue à toute sa dimension sotériologique.[6]

Les deux théologiens soulignent le sens de Dieu pour nous en Jésus par le service,

---

[1] Idem, p. 300.
[2] Idem, p. 301.
[3] Idem, p. 317.
[4] Idem, p. 318.
[5] Idem, p. 328.
[6] Ibidem.

l'amour et la solidarité. Mais les deux ne cautionnent pas une *théologie de la prospérité*[1] présente chez de *nouveaux groupes évangéliques.* Benoît XVI est clair sur ce point. Il insiste sur la dimension de la croix[2] pour parler de la pro-existence de Jésus. La pro-existence de Jésus-Christ qui peut s'exprimer aussi par la providence, n'efface ni la souffrance, ni la mort, mais les transforme en chemin vers une vie nouvelle :

> La foi chrétienne n'affirme pas que tout est réglé s'agissant de la souffrance ou de la mort. Elle confesse cependant que si Jésus n'a pas fait de discours théorique sur le sens de la vie et de la mort ou la signification de la souffrance, il propose un chemin. C'est celui d'un homme qui va jusqu'au bout et qui accepte l'énigme finale de la mort. La résurrection est au bout de ce chemin. Ainsi, selon le mot prêté à Claudel : « Face à la souffrance et à la mort, Jésus n'est pas venu apporter une réponse, mais nous assurer de sa présence. » La Résurrection est un chemin que Dieu a ouvert pour Jésus ; elle ouvre tout homme à une espérance.[3]

Le Dieu pour nous en Jésus-Christ trace donc un chemin de salut que tout homme peut parcourir en s'engageant dans la confiance et dans *l'espérance qui ne trompe pas* (cf. Rm 5,5).

## 2. Jésus : « Dieu avec nous »

Le Dieu *pour nous* en Jésus-Christ, n'est pas un Dieu absent. Il est *avec nous,* Il est l'Emmanuel. Sa présence est humble, discrète et elle se manifeste dans ceux qui accueillent dans leur vie la loi nouvelle, le chemin du bonheur proclamé sur la montagne. En Église, sa présence inclusive se dit service fraternel et communion.

### 2.1. L'Emmanuel

C'est au chapitre 7 du livre du prophète Isaïe qu'apparaît le titre d'Emmanuel. Le

---

[1] La théologie de la prospérité est le cheval de bataille de nouveaux groupes évangéliques pour aller à la rencontre de situations de pauvreté et de maladies. En 2012 le CNEF (Conseil National des Évangéliques de France) a réagi contre cette trompeuse approche de l'Évangile. Jean-Marie Ribay, membre du comité théologique de la CNEF, pasteur de la Fédération des Églises du plein Évangile en francophonie, dit, à propos de cette théologie, « Que cette approche de l'Évangile plaise à un si grand nombre de chrétiens ! Durant des siècles, l'Évangile a plutôt été perçu comme lié au renoncement, voire parfois de façon abusive, à une « philosophie de pauvreté » ou à de l'ascétisme. Avec la théologie de la prospérité, il y a une absence de référence au modèle de vie posé par Jésus… « Le modèle qui nous a été montré sur la montagne », c'est l'inverse de cette théologie ! » (Dans : http://lecnef.org/connexions/232-dossier-sur-la-theologie-de-la-prosperite Consulté le 20/01/14).

[2] La croix, pour J. RATZINGER, est signe de l'avenir : « C'est pour cette raison que le signe de l'avenir doit être la croix, et que le visage de l'avenir dans ce monde doit être la face couverte de sang et de plaies : le « dernier homme », c'est-à-dire l'homme authentique, l'homme à venir, se manifeste, durant ce temps-ci, dans les *derniers* des hommes ; celui qui voudra être de *son* côté devra se tenir de *leur* côté (cf Mt 25,31-46). » (Joseph RATZINGER. *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui.* Édition augmentée d'une préface, Paris, Cerf, 2005, p. 165.)

[3] DENEKEN. *Où donc est votre Dieu ?*, p. 129.

contexte est celui de l'assaut que les rois de d'Israël et de Damas ont voulu mener contre le roi Akhaz, en 734 av. J.C. Les deux rois avaient l'intention de détrôner Akhaz pour mettre à sa place un étranger. En effet, le messianisme davidique était menacé de disparition. Face à ce danger, la fidélité de Dieu se manifeste par l'intermédiaire du prophète Isaïe qui va au nom de Dieu encourager le roi Akhaz à ne pas craindre les envahisseurs et de faire confiance à Dieu (7,9). Mais le roi a peur et n'ose même pas suivre la demande du prophète d'implorer un signe de Dieu (7, 10-12). Contre l'incrédulité d'Akhaz, le prophète annonce l'intervention de Dieu : « Aussi bien le Seigneur vous donnera-t-il lui-même un signe : voici que la jeune femme est enceinte et enfante un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel » (7,14).

Emmanuel, *Dieu avec nous*, est le nom symbolique que le prince portera. Porter ce nom signifie être *fils de Dieu* et se laisser conduire par la sagesse de Dieu, comme David (2S 14,17) et Salomon (1R 3,9). Au chapitre 9,5-6, Isaïe annonce aussi la naissance d'un roi et cette fois-ci il porte plusieurs noms : « Merveilleux – Conseiller, Dieu – Fort, Père à jamais, Prince de la paix » (9,5). Par ces noms, le prophète veut dire que le roi sera la présence de Dieu au milieu de son peuple. Présence de justice et d'amour. Au chapitre 11, 1-9, Isaïe annonce un nouveau David qui sera un messie parfait et en qui reposera l'Esprit du Seigneur. Cette perspective d'Isaïe montre qu'Emmanuel est vraiment le nom symbolique de celui qui est l'intendant de Dieu au sein de son peuple, un intendant porteur de la grâce, de la justice et de l'amour de Dieu. Matthieu (1,23) va utiliser cette figure pour parler de Jésus, en la désignant comme signe de la présence réelle du messie annoncé par Isaïe. Si le fils d'Akhaz n'a pas incarné la figure du messie annoncé par le prophète, le peuple de Dieu a tout de même gardé l'espoir. Matthieu voit ainsi Jésus non seulement comme le vrai Messie du peuple d'Israël, mais aussi comme le Messie universel de toutes les nations, dans l'esprit d'Isaïe 11,10. « À la fin de l'évangile, le Ressuscité tournera ses disciples vers les païens. Dans leur mission sans frontières, ils découvriront alors que, dit Jésus, « Avec vous je Suis », ultime portée de la prophétie de l'Emmanuel. »[1]

2.2. Église : service fraternel et communion en Jésus-Christ

L'évangéliste Matthieu présente un discours sur l'Église (18,1-35) qui se fonde sur la fraternité. Il ne s'agit pas de statut ou de principes de droit canonique.

[1] Claude TASSIN. « L'évangile de Matthieu », dans TASSIN, Claude et alii. *Les évangiles, textes et commentaires.* Paris, Bayard, 2e édition, 2001, p. 30.

> Il s'agit plutôt *d'orientations* qui confèrent à la communauté chrétienne sa physionomie propre, l'image que se fait d'elle « le Père qui est aux cieux ». Parler d'orientation, c'est envisager un *but.* Or, selon ce discours, le but est toujours le Royaume, semé par Jésus, nouvelle manière de vivre ensemble et de se situer par rapport à Dieu. Ainsi l'Église ne constitue pas une entreprise ayant son but en elle-même : elle sert de terrain expérimental pour la semence du Royaume.[1]

Pour Matthieu, l'Église, communauté de croyants et lieu du témoignage de la vie nouvelle proposée par Jésus, est au service des *petits* (v. 1-14) et des *frères* ( v. 15-35). Par ce service, elle authentifie sa communion avec Jésus-Christ.

Le service des *petits* s'éclaire par la réponse de Jésus sur la question posée par les disciples : « Qui donc est le plus grand dans le Royaume des cieux ? » (18,1) Marc (9,34) et Luc (22,24). Cette question a été posée dans un contexte où les disciples s'affrontent afin de déterminer qui est le plus grand parmi eux. Elle exprime la question humaine de la volonté de puissance qui habite chaque homme. Pour Jésus, le plus grand est celui qui devient « comme les petits enfants » (v. 3). L'enfant, à l'époque de Jésus n'est pas *l'enfant roi* ou *l'enfant bon* de Rousseau et de la société de droit d'aujourd'hui. L'enfant était vu comme celui qui obéit et qui est au service des adultes. C'est dans cette représentation de l'enfant que saint Paul dit : « Aussi longtemps que l'héritier est un enfant, il ne diffère en rien d'un esclave » (Gal 4,1).

Cette comparaison avec un enfant faite par Jésus vise à mettre en avant l'attitude de dépendance, d'obéissance et d'humilité qui caractérise les tout-petits. Ce type de comportement est requis pour être grand aux yeux de Dieu et pour ainsi entrer dans son Royaume. Si ces attitudes sont appréciées par Dieu c'est parce qu'elles caractérisent son amour, antithèse de l'orgueil. En revanche, pour ceux qui sont contraints par les hommes à adopter ces attitudes afin d'être privés de parole et exploités, Dieu souhaite leur rendre la dignité. Ils deviennent le principal souci de Dieu et donc de ses disciples et des membres de la communauté de foi. Ainsi, le service au profit des *petits* consiste à rendre la dignité aux exploités, aux faibles, aux malades, aux pauvres, à ceux qui ne possèdent que leur corps et qui n'ont ni statut social ni instruction. Ce service se concrétise par des actions de bienfaisance et par de bons exemples, c'est-à-dire par le fait de ne pas scandaliser et de ne pas inciter à la chute (cf. 18,6-10).

Le service des *petits* est aussi le service des frères car nous sommes tous les fils d'un même Père en Jésus-Christ. Les *petits* sont des frères fragiles, sans moyens de vivre en dignité ; il y a aussi les frères pécheurs, scandaleux qui ont souillé la beauté de

[1] TASSIN, p. 184.

l'image de Dieu en eux. À cause d'eux, Jésus s'est fait le pasteur de la brebis égarée (18,12-14), en allant à sa rencontre pour l'aider à récupérer la dignité perdue par le péché.

Quant au frère de la communauté de foi qui commet des fautes envers ses frères, il y a aussi un investissement à réaliser pour le réhabiliter (18,15-20). La première attitude envers ce frère, pour Jésus, ce n'est pas de l'exclure. Il est question de lui faire prendre conscience de sa faute et de lui pardonner ou de le corriger fraternellement. En cas d'entêtement du frère, qu'il soit alors considéré « comme un païen et un publicain » (18,17). Pour Claude TASSIN, « cette expression n'a rien d'un jugement de valeur, puisque Jésus fut « l'ami des publicains » ; ce n'est qu'un cliché commode qui sonnait bien aux oreilles des chrétiens d'origine juive pour résumer ce qu'il peut y avoir de plus étranger à la vie de la communauté. »[1] Certes, l'expression en question peut signifier l'exclusion du frère au cœur endurci, mais certainement Jésus n'opte pas pour l'exclusion du frère. Son amitié envers les pécheurs traduit l'abondance de la miséricorde de Dieu qui est patient et qui ne veut pas la mort du pécheur, mais plutôt sa conversion (cf. Ez 33,11).

Le pardon est si important que le discours de Matthieu sur l'Église se clôture par la parabole du débiteur sans pitié (18,21-35). Ainsi, le pardon donne un avenir à la fraternité et à la filiation divine. Dieu, le Père pardonne à ses fils pour que la vie soit possible dans la liberté responsable. Ainsi, le pardon précède la justice, car pardonner n'est pas légitimer l'offense, mais miner les sources de l'offense pour libérer l'offenseur et lui donner l'occasion d'entrer dans la dynamique de réparer l'offense et en même temps de se réparer lui-même.

L'insistance sur le pardon dans ce discours sur l'Église nous conduit à penser que le pardon occupe une place spéciale au service du frère. Il est moins douloureux d'aider un frère en biens matériels que de lui pardonner. Suite à cette difficulté, le chrétien ne peut pas se prédisposer au pardon s'il ne se nourrit pas de la prière qui pousse à la communion avec Dieu. Ainsi, « même les décisions disciplinaires pratiques auxquelles en arrive une communauté chrétienne doivent se nourrir de la prière, d'une attention soutenue à l'exemple de Jésus et d'une disposition du cœur qui espère toujours que l'acte de pardon pourra se réaliser. »[2]

---

[1] TASSIN, p. 190.
[2] TASSIN, p. 193.

Le service du frère, spécifique à l'Église, par l'action pour les *petits* et par le pardon, a pour but l'incorporation du bénéficiaire dans la communion avec les autres et avec Dieu. Effectivement, la communion « représente une réalité originelle et un désir originel de l'homme. »[1] Cette réalité est originelle car Dieu nous crée non pour être seuls, mais pour entrer en communion avec lui. La communion traduit le désir originel de l'homme parce qu'aucun homme se suffit à lui-même, d'où le désir de relation avec l'autre et la vision de l'homme comme être de relation.

Il est certain que la communion est une nécessité pour toutes les sociétés et toutes les cultures. Dans une société démocratique, la communion concerne la participation de tous en tant que citoyens, tandis que dans une culture traditionnelle, la communion implique la participation aux mêmes origines ancestrales, aux rites et interdits et l'acceptation de la hiérarchie qui donne une place à chacun. Or, toute communion simplement humaine est frappée par la finitude et est pour cela source d'angoisse. Dès lors, l'homme recherche sans cesse de nouvelles formes de communion qui peuvent le combler. Dans cette recherche, l'Église est porteuse d'une proposition d'importance à partager avec le monde.

La communion que l'Église propose est sa source et sa vie. La source de l'Église est Dieu qui est communion trinitaire, qui crée par amour et fait que sa créature participe[2] à cette communion qui se traduit par la vie en plénitude et la vie éternelle[3]. D'ailleurs, cette communion suppose que chacun soit un sujet actif, d'où le service du frère dont le but est l'entrée du bénéficiaire à la communion. Puisque cette communion inclut la participation à la vie éternelle, à la vie en Dieu, la communion est un processus qui vise le présent et l'avenir.

Dans ce monde en quête de communion, l'Église propose par la Parole, le service et/ou les sacrements, la communion en Dieu, comme don et grâce. L'engagement de l'Église pour la justice, la paix et le développement découle de son être comme service

---

[1] Walter KASPER, p. 389.

[2] « Originellement en effet *koinônia/communio* ne signifie pas communauté, mais *participatio/*participation, et plus précisément participation aux biens du salut donnés par Dieu : participation au Saint-Esprit, à la vie nouvelle, à l'amour, à l'Évangile, mais surtout à l'Eucharistie », KASPER. p. 398.

[3] Kasper considère le terme *communio* comme étant un des mots majeurs de Vatican II : « Nous pouvons donc dire pour résumer : pour le Concile *mysterium* de l'Église consiste en ce que dans l'Esprit nous avons accès au Père par le Christ, afin d'avoir part ainsi à la nature divine. La *communio* des Églises est préfigurée, rendue possible et portée par la *communio* trinitaire ; en sa réalité profonde elle est participation à la *communio* trinitaire elle-même, comme le dit le Concile en se référant à l'évêque-martyr Cyprien (*LG 4 ; UR 2*). L'Église est en quelque sorte l'icône de la communion trinitaire du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » (Op. cit. p. 395)

de l'inclusion par la communion. W. KASPER explicite cette idée :

> L'engagement pour la justice, la paix et la liberté des hommes et des peuples, et pour une civilisation nouvelle de l'amour, représente par conséquent une perspective fondamentale pour l'Église aujourd'hui. En tant même qu'unité dans la *communio* et qu'unité dans la diversité réconciliée, l'Église est le peuple messianique, le signe universel du salut (LG 9).[1]

## 3. L'inclusion pour l'Angola en paix et en développement

Le contexte de l'Angola en paix et en développement met en évidence la contribution chrétienne à cette entreprise de longue haleine. Cette contribution peut s'inscrire sur le paradigme de l'inclusion dans la mesure où, s'engageant pour le respect de la dignité humaine de tout homme sans acception d'ethnie, de race, de religion, elle contribue à inclure dans le tissu social les ennemis d'hier et les exclus de tous les régimes. En Angola, l'inclusion passe donc d'abord par la réconciliation de la mosaïque humaine pluriethnique, politique et pluriconfessionnelle. Il est aussi question de repenser la fraternité pour s'ouvrir vers une fraternité chrétienne qui respecte et dépasse les particularités ethniques. Pour une progression soutenue vers un avenir de paix, de justice, le service éducatif de faire de chacun un sujet actif et responsable, est de prendre au sérieux.

### 3.1. La réconciliation

Depuis 2002, l'Angola célèbre le 4 avril la *journée nationale de la réconciliation.* Effectivement l'acte de la signature du *Memorandum de l'entente* entre l'UNITA, mouvement de rébellion d'alors, et le Gouvernement angolais a symbolisé la fin de 27 ans de guerre fratricide dans le pays. Lors de la journée du 4 avril, l'accent est mis sur le pardon et la réconciliation de tous les Angolais pour que la guerre soit définitivement un fait du passé et que l'harmonie nationale et le bien-être se concrétisent véritablement. En dépit de ces efforts de réconciliation, des cas d'intolérance sont encore signalés au niveau national, ce qui montre que le chemin de la réconciliation est encore long à parcourir. C'est justement là que l'apport chrétien est attendu compte tenu de l'importance pour l'Église de la réconciliation.

Du point de vue chrétien, la réconciliation est d'abord l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ que recrée l'harmonie par la justice et le pardon là où le péché a provoqué le

[1] KASPER, p 409.

désordre de la séparation des personnes. Dieu lui-même est relation trinitaire et l'homme, comme créature à l'image et à la ressemblance de Dieu, est par conséquent un être de relation. L'amour est la force de cette relation. Ainsi la réconciliation en Jésus-Christ se fait par la justice et le pardon et les deux réunis signifient la grâce.

La justice dans le contexte de réconciliation se réalise par la reconnaissance de la responsabilité de chacun et par la réparation du mal fait. Or il y a le mal fait qui est irréparable. C'est le cas entre autres de la torture, de la stigmatisation, du meurtre qui prive l'autre de la dignité. Mais là où il y a l'irréparable intervient le pardon non comme oubli, mais comme une action en fonction d'un avenir de vie.

En faisant la justice, Dieu se révèle comme le défenseur de la dignité des vaincus, des humiliés et même des morts. De l'Égypte Il a fait sortir un peuple voué à l'esclavage et à l'extermination, Il a ressuscité des morts Jésus victime de la haine des pouvoirs civil et religieux. Le ressuscité est devenu « la résurrection et la vie » (Jn 11,25) de ceux qui croient en Lui. La justice de Dieu consiste à déployer sa puissance pour que la haine, le mensonge, l'orgueil, la discrimination, … ne s'imposent pas à l'amour, à la vie. Cette justice est liée au pardon[1] qui est l'autre expression de l'amour de Dieu. « Le pardon est la pratique la plus haute de l'amour. Pour cette raison on l'attend de Dieu dont la miséricorde jamais ne s'épuise et chaque matin se renouvelle. […] Dieu est toujours celui qui accueille et remet debout. »[2]

Par la justice et le pardon, piliers de la réconciliation, Dieu manifeste son nouvel ordre de la grâce qui dépasse le régime de la Loi, comme l'affirme si fortement l'apôtre Paul qui fait de la mort de Jésus sur la Croix le pivot de l'histoire du salut, le début d'un ordre nouveau qui supplante celui de la Loi. Ce que les œuvres de la Loi n'ont pas pu procurer, le nouvel ordre le procure gracieusement par la justification du pécheur. Le Nouvel Adam ouvre un chemin nouveau qui mène effectivement au salut par adoption. Le Fils unique acquiert au Père une multitude de frères, adoptés grâce à l'obéissance du Christ. C'est pourquoi le don de la grâce est incomparablement supérieur au don de la Loi.[3] Ce nouvel ordre de la grâce génère des hommes qui se mettent à son service. Dans ce sens nous pouvons parler du ministère de la grâce. Par ce ministère, les chrétiens peuvent collaborer dans les dynamiques de réconciliation des pays qui cherchent des

[1] Le pardon, bien entendu, exige l'engagement bilatéral, sinon il est inefficace : « Cependant ce n'est pas selon un processus quasi mécanique et quasi magique, puisque le pardon n'intervient que si le pécheur se convertit et fait acte de foi. » WINLING, p. 195.
[2] DENEKEN *Où donc est votre Dieu ?*, p. 196.
[3] WINLING, p. 195.

chemins de sortie des conflits meurtriers. C'est le cas de Desmond Tutu, évêque anglican qui a présidé la *Commission de la vérité et de la réconciliation* (CVR) dans son pays, l'Afrique du Sud. Elle fut, à sa création, présidée par Mgr Desmond Tutu[1]. Son but principal fut de recenser toutes les violations des droits de l'homme commises depuis le massacre de Sharpeville en 1960, alors que la politique d'apartheid initiée en 1948 par le gouvernement sud-africain est de plus en plus contestée. Cet organisme qui a joué un rôle déterminant dans les processus de réconciliation, a compté parmi ses membres des chrétiens qui ont joué un rôle important dans le processus de réconciliation nationale. Cette commission émerge de la volonté de bâtir un avenir de paix solide qui rend justice aux victimes et donne aux coupables la possibilité de, par le pardon, se rétablir du mal commis pour s'engager dans la construction d'un avenir de paix et de justice. Un des points forts de la CVR a été de ne pas hésiter à valoriser le passé douloureux pour libérer les énergies positives captives des remords, du sentiment d'humiliation et du désir de vengeance[2]. Pour une réconciliation prometteuse de lendemains meilleurs, le regard sur le passé se révèle incontournable car « un peuple qui n'a pas su se réconcilier avec son passé ne peut en aucun cas bâtir en paix son avenir. »[3] D'ailleurs ce retour au passé donne aux victimes l'occasion de s'exprimer, de se faire entendre et de se reconstruire :

> En offrant aux humbles une tribune pour dire leurs peines et leurs souffrances, elles ont essayé de jouer un rôle d'exutoire destiné, certes, à faciliter la consolidation démocratique, mais aussi et surtout à réconcilier les victimes des régimes autoritaires moins avec les responsables de leurs souffrances qu'avec leur passé et leur vécu. Rien n'est parfois plus difficile que de vivre avec soi-même. C'est en ce sens que ces commissions ont une fonction de reconstruction humaine.[4]

Le rôle du sens chrétien du pardon pour la CVR comble les insuffisances du

---

[1] Desmond TUTU, *No Future Without Forgiveness*, Doubleday religious publishing group, USA, 2000; Claire MOON, *Narrating political reconciliation: South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Lanham, GB, Lexington Books, 2008.

[2] Cette libération d'énergies positives pour un avenir meilleur rend accueillante l'idée de regarder le passé avec courage et de demander pardon pour les fautes commises, comme le remarque Gérard Courtois : « Dans le domaine géo-politique on voit se multiplier les scènes de repentir, de reconnaissance de fautes, de pardon, d'excuses. Parmi tant d'autres : l'Église de France a demandé pardon pour l'antisémitisme qui a accompagné son histoire séculaire, on attend de la Cinquième République qu'elle reconnaisse « pleinement » les méfaits de son passé esclavagiste, le premier ministre du Japon a demandé pardon (en son nom personnel pour l'instant) aux Coréens et au Chinois pour les violences impériales passées des années 1930 et 1940 etc. » (Gérard COURTOIS, « Le pardon et la « Commission Vérité et Réconciliation » », dans http://droitcultures.revues.org/1138Forgiveness and the "Truth Reconciliation Commission").

[3] Arnaud MARTIN (dir.). La mémoire et le pardon : les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine. Paris, L'Harmattan, 2009, p. 16.

[4] Idem, p. 17.

dispositif juridique. Si la justice porte sur la responsabilité du sujet dans son acte criminel, le pardon délie le coupable pour l'engager dans un avenir plus humain[1].

Ces références sur la CVR montrent l'importance de cet organisme pour une véritable réconciliation, au-delà du seul cas sud-africain, pour le contexte de l'Angola où les causes des conflits politiques et ethniques viennent d'un passé lointain de l'héritage culturel bantu, de la colonisation et des divergences politiques mal gérées. Certes on pourrait dire que rétablir la vérité du passé peut être dangereux au point de susciter l'explosion d'autres conflits. Mais comme le dit Mgr Desmond Tutu, « la vérité peut être un facteur de division et de fait elle l'est souvent. Toutefois, c'est seulement sur la base de la vérité qu'une véritable réconciliation peut avoir lieu ».[2]

C'est sur la base de cette réconciliation qu'il est possible d'avancer vers une fraternité plus ouverte qui considère et dépasse les liens du sang ou ethniques et les liens politiques.

### 3.2. La fraternité et l'espérance

L'inclusion en Jésus-Christ passe aussi par l'accueil de la fraternité révélée par celui qui a dit :

> Pour vous, ne vous faites pas appeler « Maître », car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères. N'appelez personne sur la terre votre « Père », car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler « Docteurs » car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé. (Mt 23,8-12)[3]

La communauté de Matthieu est à la recherche de la fidélité à Jésus-Christ qui

---

[1] « Le pardon ne porte pas sur l'acte, mais sur le sujet qu'il délie de ce qu'il a commis pour lui permettre de s'engager vers les autres possibles qu'il porte en lui. Le deuxième présupposé est qu'une zone d'ombre entoure tout acte humain. Jésus dans cette voie disait « Pardonne- leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ». Le pardonneur est celui qui a contrebalancé sa colère par une pensée de la finitude de tout sujet et il pardonne au nom de cette fragilité qui lui est commune avec son agresseur. Ici se rejoignent deux voies. Celle, chrétienne, d'une fraternité de misère qui demande de pardonner à celui qui – malgré les apparences – n'est pas mieux que nous et une voie stoïcienne, voire spinoziste, qui sait que l'ordre complexe du monde nous dépasse et nous entraîne souvent au-delà de nous-mêmes. » (Gérard COURTOIS, ibidem.)

[2] Gérard COURTOIS, ibidem.

[3] Cette péricope se comprend dans le contexte du verset 23 dans lequel Matthieu critique les abus des scribes et des pharisiens qui ont le goût des honneurs et des titres. C'est ainsi que le titre « Maître » ou « Rabbi » était le privilège de certains scribes. Certains scribes ajoutaient aussi le titre de « père » (Abba). La communauté de Matthieu, par fidélité au Christ, le Maître serviteur, met en garde contre ces expressions d'orgueil qui oublient l'humilité et le service. « En tout cas, l'évangéliste rappelle ici (cf. Mt 18) un critère qui englobe et déborde les problèmes de l'appellation : le ministère chrétien doit apparaître comme un service (v. 11) et tout ministre sera jugé par Dieu selon qu'il aura ou non cultivé l'humilité attendue de lui (v. 12). » (Claude TASSIN. Op. cit., p. 235.)

ouvre pour tous l'avenir de *l'espérance qui ne trompe pas* (Rm 5,5). Cette fidélité se concrétise par la reconnaissance de la fraternité en Dieu, *le Père céleste.* Cette fraternité s'harmonise avec l'humilité et le service, les deux vertus d'un disciple digne de Jésus-Christ.

La fraternité a plusieurs acceptions qui se retrouvent dans l'existence de liens de valeur et de soutien. La fraternité en Jésus est spécifique et source de fécondité pour les autres fraternités. Cette fraternité se fonde sur la révélation du Dieu trinitaire qui est communion et créateur. Comme communion il est Amour et comme Créateur il est Père, source de liberté et de grâce. Parlant de la fraternité en Dieu, M. Agossou voit sa source dans l'Amour :

> Un tel amour est la vérité du caractère spécifique de la légitime et fondamentale filiation de tous les hommes dans l'unique et même Dieu : « Je me rends compte en vérité que Dieu n'est pas partial et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui » (Ac. 10,34-35). Telle est la base de l'unité, de notre égalité en dignité devant Dieu. Mais cette unité est communion entre frères qui vivent de la richesse de leurs différences complémentaires parce que solidaires les uns des autres.[1]

Si Dieu est la source de la fraternité par son amour et son pouvoir créateur, la reconnaissance de cette fraternité transforme et féconde la vie des croyants. Les différents sens du terme *reconnaître* donnent force à la fraternité.

> Selon les dictionnaires si bien analysés par Paul Ricœur dans son *Parcours de la reconnaissance,* trois significations apparaissent. Reconnaître, c'est distinguer, identifier, définir : « Je reconnais un paysage ou quelqu'un. » mais c'est aussi accepter pour vrai, admettre et même avouer, lorsque l'on dit par exemple : « Ce scientifique reconnaît l'existence des atomes » ou « Je reconnais mes torts. » Enfin, c'est avoir de la gratitude, louer, aimer sans attendre de retour, ou d'équivalence.[2]

Ces trois acceptions donnent consistance à la fraternité chrétienne. La reconnaissance de l'autre dans sa différence invite à l'humilité de ne pas se prendre comme un tout. Chacun est unique, mais personne ne se réalise sans les autres. En outre, la reconnaissance exige la recherche de la vérité, de faire le discernement de ses sentiments et de ses actions. La reconnaissance est aussi une gratitude, une action de grâce envers Dieu source de toutes les merveilles.

> Une fraternité chrétienne prend appui sur cette reconnaissance fondamentale. Paul Ricœur fait remarquer, à ce sujet, que la réciprocité dans les relations concerne ce

[1] M. AGOSSOU *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, p. 216.
[2] Hubert HERBRETEAU. *La fraternité. Entre utopie et réalité.* Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 164-165.

qu'il appelle « les états de paix » : *philia, eros* et surtout *Agape,* c'est-à-dire la pratique généreuse du don dans sa forme pure qui ne requiert ni n'attend aucun don en retour. En ce sens, on peut dire que la fraternité chrétienne trouve sa source dans le don inconditionnel et généreux de Dieu et que, pour les croyants, elle est toujours à poursuivre.[1]

La reconnaissance de la fraternité mobilise au service du frère. C'est ce service qui met en avant les religieux et religieuses présents en Angola interrogés pendant nos enquêtes et dont les analyses se trouvent dans la première partie de cette recherche. Ce témoignage de service du frère fait la force des chrétiens là où il y a des frères qui souffrent, comme l'affirme Nestor D. NONGO AZIAGUIRA a propos de la RDC :

> Dans ce contexte, la fraternité apparaît comme un antidote contre le mal, l'égoïsme, l'individualisme, la discrimination, l'exploitation, l'exclusion, en un mot un remède contre tout ce qui rabaisse l'homme et dévalue sa dignité. Elle favorise et renforce les liens fraternels et la solidarité. Dans la fraternité, l'homme se met en orbite. Il se situe par rapport à Dieu, son libérateur ; il intègre avec ses frères et sœurs, notamment les plus démunis, le Corps du Christ, un et pluriel dans la diversité de ses membres.[2]

Certes la fraternité est un lieu de service et de solidarité, mais elle est aussi un lieu d'espérance destiné à dépasser les fraternités particulières en vue d'une fraternité plus universelle, pleine de fécondité. Chaque frère est destinataire des promesses d'union effective avec Dieu pour pouvoir grandir et se réaliser dans sa filiation divine. Plus encore, la fraternité va au-delà de cette vie car elle trouve sa plénitude dans la vie éternelle, d'où le devoir de tout croyant de grandir en fraternité.

## 3.3. L'Esprit – force de l'inclusion

L'inclusion en Jésus-Christ ne se réduit pas uniquement à la christologie. Elle est trinitaire[3] car Jésus-Christ est en communion avec le Père, créateur, et l'Esprit Saint,

---

[1] HERBRETEAU, p. 165.

[2] Nestor D. NONGO AZIAGUIRA. *La fraternité en Jésus-Christ : fondements de l'être ecclésial et son incidence africaine.* Thèse soutenue en vue de l'obtention du Doctorat en théologie catholique, Strasbourg, 2011, p. 210.

[3] Sur la dimension trinitaire du salut dans le NT, R. WINLING affirme l'importance de ne pas sortir de cette dimension au risque de verser dans le réductionnisme : « […] la présentation du salut dans le NT est nettement théocentrique, en ce sens que l'initiative des interventions salvifiques part de Dieu le Père, même si tout se fait par la médiation de Jésus-Christ avec le concours de l'Esprit. Deux dérives sont toujours possibles. D'un côté, il convient d'éviter une présentation du salut selon laquelle tout se joue entre le Père et le Fils. C'est ce qui est arrivé jusqu'à un passé récent, quand on ne voyait plus que le prix payé par le Fils pour réparer la dette des hommes pécheurs envers Dieu. D'un autre côté, on peut être tenté de considérer l'œuvre du Christ uniquement en fonction de sa valeur exemplaire en ne prenant en compte que l'homme Jésus ou le Jésus de l'histoire ; dans ce cas, on est porté à mettre Dieu entre parenthèses et à oublier la dimension proprement divine de l'œuvre du salut. Certaines théories récentes

l'amour de Dieu. Pour clôturer ces étapes de réflexion sur l'inclusion en Jésus-Christ, il est pertinent de nous pencher sur l'Esprit Saint comme force de l'inclusion, sur le lien entre Jésus-Christ et l'Esprit Saint et sur le sens de la vie en Esprit qui réalise l'inclusion du croyant en Dieu.

L'Esprit se révèle comme force de subversion et d'accomplissement. La subversion fait référence à l'inversion de réalités négatives vers celles positives : du néant à l'existence dans la création, de l'oppression à la liberté du peuple d'Israël, de la mort à la résurrection de Jésus-Christ. Quant à l'accomplissement, il vise le mouvement de la finitude vers la vie éternelle, du monde passager au royaume éternel, de la division à l'unité respectueuse de différences. Effectivement, l'Esprit porte en soi l'accomplissement de l'inclusion. Lui qui était présent en quelques hommes, tels que les prophètes et les rois, appelés par Dieu pour servir son peuple, Il devient la « promesse suprême et finale »[1] qui « passe par une extension à tous et à chacun »[2], comme le montre la prophétie d'Ézéchiel (36,26-7): « Je vous donnerai un cœur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf ; j'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai en vous mon propre Esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes. » L'on peut également se référer à la prophétie de Joël (3,1s.) reprise dans le récit de la Pentecôte (cf. Ac 2, 17): « Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ce temps là, je répandrai mon Esprit. »

Dans l'économie du salut, la christologie et la pneumatologie deviennent inséparables. Jésus-Christ et l'Esprit Saint œuvrent ensemble, comme l'écrit L. J. Suenens :

---

relatives à la portée salvifique de la prédication et de l'action du Jésus de l'histoire n'ont pas toujours réussi à échapper à ce risque de réductionnisme. » (WINLING, p. 404-405).
Pierre GISEL exprime cette dimension trinitaire du salut en signalant le rôle de chaque personne : « le Fils n'est ni origine ni terme final, il est un moment, décisif certes, mais qui en appelle d'autres, en amont (le Père) et en aval (l'Esprit), autres moments tout aussi décisifs et – à ce niveau tout au moins – tout autant situés et pas plus isolables pour eux-mêmes. Concrètement, le Fils est figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit. L'Esprit est alors réalité et principe d'effectuation. Pour reprendre les termes de la théologie orthodoxe, orientale : le Fils est singularité, l'Esprit singularise. Ou, dans d'autres termes encore : le Fils est engendré ; l'Esprit nous enfante au Père. Le Fils a scellé l'alliance et a pris désormais figure de Christ élevé ; l'Esprit structure le présent de ses dons et travaille à l'intime du croyant, lui donnant d'accéder à lui-même, devant Dieu. » (P. GISEL, *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme. Génève*, Labor Fides, 1993, p. 145.)
[1] GISEL, p. 15.
[2] Ibidem.

> Il importe tout d'abord de marquer la relation qui unit le Christ et l'Esprit Saint. Malgré la distinction des personnes, leur lien est indissoluble. Le nom même de Christ signifie « oint par l'Esprit. » Toute la vie de Jésus révèle en lui la présence de l'Esprit. Elle éclate dans son baptême au Jourdain où l'Esprit descend sur lui sous la forme d'une colombe. Elle apparaît en filigrane aux heures importantes de sa vie. C'est l'Esprit qui le mène au désert, le fait de tressaillir de joie dans la prière, lui fait accepter et achever l'œuvre de la Rédemption. Au lendemain de la Résurrection, Saint Paul dira que le Christ est devenu pour nous « Esprit vivifiant » tant la mission du Saint-Esprit est unie à celle de Jésus. C'est dans, par, et avec l'Esprit qu'il dirige son Église, selon la promesse explicite.[1]

L'Esprit qui dirige l'Église, oriente de même la vie de chaque croyant, tout en rappelant que ce sont les croyants qui composent cette assemblée convoquée par Jésus pour célébrer les merveilles de Dieu et témoigner de son salut. En se laissant conduire par l'Esprit, le croyant entre dans la vie nouvelle. C'est cette vie par l'Esprit que l'Épître aux Romains (cf. 8,1-17) présente comme étant une libération du péché, un rapprochement de Dieu et une voie vers la liberté et la joie en Jésus-Christ.

La vie nouvelle selon l'Épître aux Romains nous fait sortir de la fragilité humaine, du péché, pour nous conduire au renouvellement en Jésus-Christ. En effet, la fragilité humaine pousse à la domination et à la possession insatiables. Or, ce mode de vie mène à la perdition par la compétition et la rivalité meurtrières. En revanche, la vie nouvelle dont l'Esprit est l'acteur, conduit à la réalisation par l'accueil de l'Évangile. La vie selon l'Esprit n'est pas une fuite de notre humanité mais la revendication de cette humanité. Au contraire. « C'est la démarche qui consiste à se poser devant Dieu tels que nous sommes afin d'accueillir un Évangile aussi fragile qu'une annonce mais aussi fort qu'une parole qui parle à nos peurs, nos échecs et nos convoitises.[2] »

Par l'accueil de cette parole, le croyant entre dans un processus de transformation[3]. Ce processus dirigé par l'Esprit pousse l'homme au dépassement et à l'accomplissement de lui-même, c'est-à-dire, « à aller au bout de lui-même au cœur et au gré de ses structures de vie, naturelles, humaines et irrationnelles. »[4] Dans ce processus de transformation, l'Esprit devient force de l'inclusion par le dialogue, en prédisposant le croyant à la rencontre de l'autre qui vit et qui croit autrement. Ces rencontres permettent l'approfondissement de l'identité du croyant et peuvent générer

---

[1] Léon-Joseph. SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte ?* Paris, DDB, 1974, p. 142.
[2] Antoine NOUIS. *L'aujourd'hui du salut. Lecture actualisée de l'épître aux Romains*. Lyon, éditions Olivétan, 2006, p. 133.
[3] Cette transformation n'est pas une sacralisation du croyant, mais assomption de soi-même et ouverture à Dieu, car l'Esprit « pénètre le créé de la vie de Dieu, de sorte que le créé se trouve tout à la fois infléchi sur soi et porté plus avant. » (GISEL, p. 195-196.)
[4] GISEL, p. 186.

de nouvelles manières d'exprimer et de proposer la foi. D'ailleurs, Jésus promet l'Esprit à ses disciples pour qu'ils puissent devenir ses témoins, autrement dit, l'Esprit exprime la présence du Dieu inclusif dans la condition humaine. Le croyant devient ainsi « témoin du Dieu dont vient le monde et selon lequel seul, justement, le monde s'accomplit en vérité. »[1]

L'Esprit comme force de l'inclusion, n'annule pas l'importance des lois, des normes et de coutumes, sans lesquels une société ou une institution ne peut pas se tenir. Au lieu de rendre les normes inutiles, l'Esprit sauve ce qu'elles signifient : entraver toute menace à la vie et souligner les voies de la vie en abondance. De ce fait, l'Esprit met en garde toute cristallisation à la lettre des normes et inspire le dépassement quand les normes se pervertissent et se tourne de ce fait contre la vie.

# CONCLUSION

L'inclusion comme paradigme du salut constitue une source de fécondité. Lorsque l'inclusion est conçue comme étant la sortie des situations négatives vers celles positives et l'ouverture de la condition humaine à la communion avec Dieu, à la vie éternelle, elle vise alors l'ampleur même de la création. En conséquence, l'attention portée à la diversité des cultures, à la préservation de la planète et à l'engagement pour un développement inclusif est primordiale. Dans ce modèle, la source d'inspiration pour une inclusion durable et intégrale n'est autre, pour les chrétiens, que Jésus-Christ, l'épiphanie et l'humble présence de l'amour créateur de Dieu.

La fécondité de l'inclusion en Jésus-Christ est plus fermement assurée par la pro-existence comprise comme disponibilité gracieuse de Dieu pour l'homme. En Jésus, Dieu devient le plus proche de l'homme, c'est-à-dire, l'Emmanuel. Cette présence, bien entendu, appelle l'homme à la coopération par la foi. Cette foi est telle que l'homme est appelé à devenir maison de Dieu par l'accueil et la mise en pratique des béatitudes, par la synthèse des valeurs d'un monde nouveau.

En Église l'inclusion devient communion avec Dieu et participation au service du frère, surtout des *petits* et de ceux qui se trouvent hors de l'Église par méconnaissance ou par refus délibéré. Dans le contexte de l'Angola, l'inclusion traduit l'engagement pour le développement humain, pour la réconciliation des cœurs encore remplis de

[1] GISEL, p. 158.

rancœurs et des souvenirs révoltants des souffrances de la guerre. Ainsi, les chrétiens ont à réaliser ce noble travail d'être témoins de la vie et de la vérité de Dieu proposée à tout homme pour refonder la fraternité porteuse de vie en abondance et pourvoyeuse de la possibilité pour chacun de grandir comme sujet actif et responsable. Cette tâche gigantesque est possible par la force subversive de l'Esprit promis à tous.

# CHAPITRE III : L'ÉGLISE AU SERVICE DE L'INCLUSION EN ANGOLA

Pour ce dernier chapitre, nous aborderons deux points d'aboutissement de notre recherche : l'inclusion pour le développement de l'Angola et l'esquisse d'un projet de recherche théologique de l'inclusion. En clair, il s'agit de suggérer le chemin ecclésial du dépassement de l'exclusion en Angola par la prise en compte de l'inclusion proposée par Dieu en Jésus-Christ. De même, puisque l'exclusion concerne l'humanité entière, cette proposition de l'inclusion exprime notre humble contribution théologique pour répondre à la question du déni de reconnaissance de la dignité humaine et du salut en Jésus-Christ promis pour tout homme.

Dans ce contexte de reconstruction humaine, l'Église, signe et témoin actif de l'inclusion en Jésus-Christ, a un rôle fondamental. Sans prétentions de conquête du pouvoir politique, l'Église a la tâche de rendre Jésus-Christ présent dans le contexte actuel du développement de l'Angola pour mettre l'homme au centre des préoccupations par l'éveil des consciences au dialogue, à l'engagement pour la vérité de Dieu sur l'homme, au témoignage des styles de vie respectueux de la dignité humaine et à l'appel à l'espérance.

# I. L'INCLUSION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'ANGOLA

## 1. La culture bantu et sa dialectique de la vie et de la mort

La culture traditionnelle de l'Angola est essentiellement bantu. Elle existe en plusieurs groupes ethniques. Nous avons vu dans la première partie de cette recherche les points positifs de cette culture : la protection de la vie, l'hospitalité, le dialogue, le respect des anciens, la solidarité communautaire,… De même il y a le constat du négatif en elle exprimé entre autres par la tendance de la recherche de la puissance physique et des richesses comme voie de réalisation par excellence, les accusations mortifères et la sorcellerie, le statut de la femme lié essentiellement à la procréation, d'où le mépris de la femme stérile, et la peur des esprits mauvais. Les deux pôles soulignés portent en eux une dialectique de la vie et de la mort à bien éclairer.

Prenons quelques points positifs, tels que la protection de la vie, le respect des anciens et la solidarité communautaire. La protection de la vie se manifeste par la valeur de la maternité, par l'esprit de famille et par le respect des anciens. Être mère donne honneur à la femme car, par la maternité, elle multiplie la famille et transmet sa force vitale moyennant le renouvellement des générations. Il en va de même pour la paternité comprise comme réalisation du devoir sacré de la transmission de la force vitale. L'avenir du père s'inscrit dans ses fils. Ils contribuent à l'honneur du père et ils sont la garantie de sa protection dans la vieillesse.

Dans cette mentalité de la protection de la vie qui considère la maternité et la paternité comme devoirs sacrés, la stérilité est signe du malheur notamment pour la femme et pour l'homme. Une femme stérile se voit dépourvue de sa dignité au sein de sa famille et vis-à-vis de son époux. C'est ainsi que, si le couple n'a pas d'enfants, le mariage est toujours en danger. La femme risque d'être abandonnée ou d'accepter que son époux fasse des enfants avec une autre femme, au risque de se trouver dans une situation de polygamie. L'homme à son tour, s'il est stérile, peut être abandonné par sa femme ou, en quelques circonstances rares, doit accepter un enfant que sa femme fait avec un autre homme. Cette situation fragile des stériles est une des causes des infidélités des couples avec la probable conséquence de la prolifération des maladies sexuellement transmissibles (MST), spécialement l'épidémie du SIDA. Relativement aux vocations ecclésiales qui exigent le célibat et la chasteté obligatoires, ce qui est le

cas du sacerdoce et de la vie religieuse, la survalorisation de la fécondité physique est source de certains malaises de la part des candidats et de leurs familles d'origine.

Le respect des anciens se traduit par l'estime, la protection des personnes âgées et l'obéissance à leurs conseils. Ils sont la mémoire vivante de la famille, la bibliothèque orale, la sagesse en personne de par leur expérience et les intermédiaires entre les ancêtres et les vivants. Or ce respect se révèle souvent comme motivé par l'intérêt des bénéfices dont les anciens sont porteurs et par la peur de la malédiction qu'ils peuvent jeter sur les jeunes. Mais si un ancien est fragile ou incapable de protéger sa descendance en cas de danger, entre autres, de la maladie et de la stérilité, il devient la cible des accusations de sorcellerie, entraînant à l'expulsion de la famille ou du village et quelquefois la mise à mort brutale.

La solidarité communautaire implique l'appréciation, la protection et l'aide des membres de la famille restreinte et élargie. Par l'esprit de solidarité, les enfants de parents pauvres peuvent trouver soutien auprès des oncles, des tantes, des cousins ou des amis. En cas de difficultés (menaces d'agression, désastres naturels), la solidarité motive les autres membres pour secourir l'affligé. En fait, la solidarité anime la fraternité familiale. Toutefois, cette vertu génère des abus de domination et de paresse. En effet, les plus forts en moyens financiers peuvent exercer la domination sur les faibles car ceux-ci se trouvent dans la condition d'obéissance et de vénération des bienfaiteurs. Si ceux-ci peuvent s'enfler souvent d'orgueil, les bénéficiaires à leur tour peuvent également s'installer dans la paresse chronique en abusant de l'esprit de solidarité.

En ce qui concerne les points négatifs, parlons principalement de la recherche de la puissance physique et des richesses, des accusations de sorcellerie et de la peur des esprits. La représentation culturelle récurrente, avec des fortes incidences actuelles, d'un homme accompli s'exprime par la puissance physique et par l'accumulation des richesses matérielles et monétaires. La puissance physique se mesure au volume du corps[1], à l'absence de maladies graves et au nombre des femmes supportées[2]. Or il est rare que la puissance physique et les richesses soient acquises de manière honnête ou par le travail. Autrement dit, cette réalisation se fait au prix de la corruption, du

[1] Dans la représentation culturelle du corps, l'élégance n'a pas bonne presse. Elle est vue comme signe de maladie et de pauvreté.
[2] Dans ce sens, la polygamie résulte aussi de la mise en valeur de la puissance physique et de la fécondité. Dans cette perspective, avoir une seule femme peut signifier l'affaiblissement de la puissance physique et le manque de richesses.

népotisme, du favoritisme et du clientélisme. Il arrive souvent que l'on recoure aux forces occultes que les sorciers sont supposés maîtriser.

Quant aux accusations de sorcellerie et à la peur des esprits mauvais, elles se comprennent à partir de la vision métaphysique du monde comme peuplé de forces occultes manipulées par les esprits bons et les esprits mauvais. Les bons esprits protègent et favorisent la vie, tandis que les mauvais esprits sont la source du malheur. Entre les esprits et les hommes, se trouvent les sorciers comme médiateurs du favoritisme des bons esprits et de la malédiction des mauvais esprits. De ce fait, les accusations de sorcellerie résultent de la croyance qu'un homme peut être revêtu du mauvais esprit, devenant ainsi source du malheur. Par rapport à la peur des esprits mauvais elle résulte de l'attribution de pouvoirs aux esprits devant lesquels l'homme se sent impuissant.

Au sein de la culture traditionnelle, la croyance aux esprits joue la fonction de régulation. Effectivement, la peur qu'elle provoque force les membres de cette culture à respecter les interdits et l'ordre culturel établi. Mais cette peur enferme l'ignorance et dans l'incapacité de s'investir pour le changement de certaines attitudes d'exclusion, entre autres l'interprétation erronée de causes des maladies physiques et mentales, la stigmatisation des enfants anormaux accusés de sorcellerie et soumis aux rites exorcistes basés sur la torture et la privation de nourriture pour libérer l'enfant d'un supposé mauvais esprit qui le possède.

La dialectique de la vie et de la mort dans la culture bantu invite à une prise de position profonde de transformation de la culture par le discernement qui préserve les valeurs et dépasse les non-valeurs. Une transformation dont le point de départ consiste à assumer la dimension transformative et évolutive des cultures. Elles sont à l'image de l'homme marqué par la finitude et faisant face au long de l'histoire à des situations climatiques, sociales, politiques et économique diverses, génératrices de certaines attitudes culturelles. Mais quand le contexte change il est impératif d'abandonner les pratiques caduques pour adopter des nouvelles plus cohérentes avec le contexte vécu.

Une des tâches nécessaires à la transformation d'une culture consiste à exhumer par l'étude l'imaginaire et les représentations culturelles. C'est elles qui nourrissent une sorte d'eschatologie terrestre basée sur la puissance physique et les richesses comme source de la jouissance et du bonheur qui cachent un refus de la condition humaine marquée par la finitude. Pour arriver à ce bonheur le recours aux sorciers et aux

guérisseurs, qui négocient avec les esprits, est encore à la mode. Cet imaginaire fait des ravages au sein des responsables politiques, de la fonction publique et même des communautés religieuses[1].

En effet, le désir d'occuper les postes de privilège et de se protéger des possibles concurrents trouve une solution facile dans le recours aux sorciers et aux guérisseurs. Dans ce contexte le salut en Jésus-Christ court le risque d'être perçu en priorité dans une perspective de guérison et de protection, au détriment de l'aspect de conversion et de communion dans l'amour. D'où l'importance de réexaminer l'annonce du salut en Jésus-Christ devant cet imaginaire[2]. Mais regardons d'abord la dimension politique de la culture en Angola.

## 2. Vers un engagement politique responsable

La fin de la guerre civile donne aux Angolais la possibilité d'un engagement politique authentique, bien qu'encore semé d'embûches. C'est le temps de faire émerger une culture politique responsable et inclusive pour la consolidation de la paix et de la démocratie. Pendant 5 siècles (du XV$^{è}$ au XX$^{è}$) les Bantu de l'Angola ont eu l'expérience de la rencontre avec l'Occident, spécialement avec les Portugais, rencontre marquée par des hauts et des bas. L'esprit de la colonisation, traduit par la politique de l'assimilation, de la traite négrière et du travail forcé, résume le refus de la dignité de l'autre, en l'occurrence du Muntu qui, à l'époque, ne devait exister que sous l'image du colonisé. Pour contrer cet effacement de soi et pour conquérir les libertés politiques, les résistances contre la colonisation ont mené à la conquête de l'indépendance. Celle-ci est

[1] Le 21 novembre 2012, la CEAST a publié une note pastorale sur *La problématique de la sorcellerie et son incidence sur la vie ecclésiale* (Le texte complet se trouve en portugais sur http://renatosdn.blogspot.fr/2013/01/nota-pastoral-aproblematica-da.html - consulté le 20 février 2014.). Dans cette note est vivement déplorée la résurgence de la sorcellerie dans la société angolaise. Entre les causes de ce recours, le document signale la pauvreté et la conséquente recherche des richesses sans regarder aux moyens, le manque d'une foi solide et l'attrait des séductions du diable. Pour contrer cette pratique, les évêques proposent son étude et condamnent le recours à ces pratiques. Cette condamnation est suivie de la menace de l'exclusion eucharistique à tout chrétien, laïque ou membre du clergé qui pratique la sorcellerie. Dans ce document de trois pages on voit qu'il y a un vrai problème de conversion au Christ de la part des chrétiens. Ceci nous fait conclure que la sorcellerie devient cette force par laquelle les chrétiens excluent l'accueil du Christ dans leurs cœurs.

[2] L'imaginaire lié à la sorcellerie est selon le dominicain sénégalais Benjamin Sombel Sarr, un défi pour l'Afrique devant la pauvreté et les maladies qui accablement le continent : « La survivance de la sorcellerie est un élément important de la modernité africaine. Enjeu véritable du pouvoir politique et située au cœur des conflits économiques, la sorcellerie est devenue le symptôme de l'aggravation des tensions sociales qui naissent dans la modernité africaine. Elle constitue un exutoire de la peur qu'engendrent les changements rapides. » (Benjamin SOMBEL SARR. *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique.* Paris, L'Harmattan 2008, p. 199.)

vraiment un bien, comme l'Église l'a affirmé à plusieurs reprises dans ses lettres pastorales. Toutefois, dans les années passées, la paix entre les Angolais s'éloignait de plus en plus à cause des conflits internes. Ainsi, les guerres fratricides ont révélé que le mépris de la dignité humaine des Angolais n'avait pas la colonisation comme unique cause. En effet, la lutte pour le pouvoir de la part des mouvements de libération nationale, divisés par des options politiques divergentes, a allumé les conflits ethniques, compte tenu de l'origine fondamentalement ethnique de trois principaux mouvements, à savoir le MPLA, le FNLA et l'UNITA Certes, ces conflits n'ont pas eu l'ampleur du génocide du Rwanda en 1994, mais ils ont produit des victimes et ils continuent encore à les produire sous la forme de stigmatisation des adversaires politiques[1] et de l'indifférence que les pauvres de l'Angola[2] subissent.

La délicate question politique marquée par le déficit du respect et de la reconnaissance des libertés politiques et par l'intolérance manifestée par l'assimilation de l'adversaire politique à l'ennemi à éliminer mérite un traitement approfondi en trois perspectives. La première consiste à démocratiser, à libérer des partis, et à consolider les institutions de l'État, condition *sine qua non* pour la garantie des libertés politiques. Regardant le contexte de la fin de la guerre en Angola[3], on ne peut nier qu'il y ait des ajustements à faire pour une démocratie acceptable. Ces ajustements visent en substance à favoriser l'émergence de la société civile comme conséquence de l'exercice des libertés politiques. La société civile serait une force d'opinion et d'équilibre politique dans un pays où la politique est depuis longtemps le monopole des partis politiques. Mais la société civile peine à prendre sa place à cause de la survivance des méthodes

[1] Les années de la guerre civile marquées par les massacres et les tortures des ennemis de la même patrie retardent l'exercice d'une vie politique authentique. Au lieu de considérer l'adversaire politique comme quelqu'un à respecter malgré ses options politiques différentes, la tendance est de rester attachée à la logique des années de la guerre civile. L'adversaire politique est la cible de menaces et de lynchages de la part du plus fort. Pour éviter d'être dérangés, il y a des citoyens qui préfèrent renoncer à l'exercice de libertés politiques pour vivre dans l'indifférence. Il y en a d'autres qui adhèrent au parti au pouvoir pour la simple cause d'éviter des ennuis. Ce constat fait penser au chemin encore à parcourir pour une vie politique authentique en Angola.

[2] Les pauvres de l'Angola ont un visage : les habitants des périphéries des villes, des villages sans habitation digne ni eau potable, les minorités ethniques du sud du pays sans projet concret de développement, les enfants de la rue dont les parents sont pauvres ou irresponsables, les mutilés de la guerre et les personnes âgées dépourvues de réseaux de solidarité familiale.

[3] C'est la mort à la bataille du chef de l'UNITA qui marque la fin de la guerre et produit un *memorandum d'entente* entre les belligérants, signé le 4 avril 2002. Or l'UNITA, vaincue sur le champ de bataille ne pouvait s'engager pour des négociations politiques qui visent les questions de la gestion du pouvoir et de la politique économique du pays. Le fort du *memorandum d'entente* se situe sur les questions militaires de désarmement de l'UNITA et du cantonnement de ses effectifs militaires en vue de l'intégration d'une partie dans l'armée nationale et de la démobilisation des autres.

d'oppression qui suscitent la peur chez les citoyens[1].

Deuxièmement il est nécessaire de poursuivre l'éducation politique des citoyens centrée sur les droits de l'homme, la démocratie et les valeurs traditionnelles ouvertes à l'inclusion, à savoir : le respect de la vie, le dialogue, l'hospitalité et la solidarité. Cela aidera à rendre les citoyens responsables dans l'exercice des libertés politiques et capables de se défendre des manipulations de ceux qui cherchent le pouvoir pour se servir et non pour servir le pays.

La dernière perspective invite à purifier la mémoire. Les 41 années[2] de la guerre coloniale et post-indépendance regorgent d'actes de violence qui marquent encore la conscience de plusieurs Angolais. Ces actes poussent à la vengeance ou à l'espoir de la justice. Quelques acteurs de cette violence vivent encore, souffrant des remords et de la peur de la vengeance. Devant ces situations, la purification de mémoire est une tâche indispensable pour l'avenir de paix et de développement du pays. Cette tâche se traduirait par la création d'une institution de vérité et réconciliation à la manière de CVR (Commission de Vérité et Réconciliation). La vocation de cette institution serait de donner la possibilité de libérer la parole sans peur de représailles et d'insister sur le pardon comme remède contre la multiplication de la violence et comme chemin vers un avenir meilleur. Dans ce contexte culturel et politique difficile, pensons au service de l'inclusion en Jésus-Christ dont l'Église a la responsabilité en Angola.

## 3. Le *munus* d'inclusion de l'Église

L'Église est présente en Angola depuis l'arrivée des Portugais. L'œuvre de

[1] La gestion du pouvoir politique et la politique économique sont entre les sujets urgents en ce moment de l'Angola en développement. Le pouvoir en place vient du parti vainqueur de la guerre et il n'est pas prédisposé à traiter ces questions. C'est là où l'Angola devrait faire un pas pour un authentique chemin de la paix. Christine Messian touche cette question dans son article intitulé *Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ?* Pour elle, la fin de la guerre en Angola résulte d'une solution militaire sans considérer au fond la réconciliation et la construction d'une démocratie essentiellement participative. Dans ce contexte, le vainqueur ne renonce pas à ses privilèges de contrôle du pouvoir politique et de l'économie. De ce fait, la participation politique d'opposants se fait par un système de clientélisme géré par le pouvoir en place. Par conséquent, la paix de l'Angola n'est pas loin de la paix des armes qui couvre des conflits sociaux et identitaires. C'est ainsi que pour C. Messian, la paix durable en Angola nécessite, non le retour à la « normalité » du pouvoir mais, sous une forme ou une autre, une véritable « transition démocratique ». Des forces existent, sociales, civiques, politiques. Elles se sont mises en mouvement déjà, malgré tous les obstacles de la guerre, hors du MPLA, mais elles pourraient le faire au sein du parti au pouvoir ; elles peuvent contribuer à la démocratisation et à la recomposition politique nécessaires à cette transition. Soutenir cette mobilisation est capital pour l'avenir. » (Christine MESSIAN, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique africaine,* 2002/2 N° 86, p.195).

[2] Ces 41 années se réfèrent à la lutte armée pour l'indépendance, dont le début est officiellement la révolte du 4 février 1961 à Luanda, et à la guerre fratricide, entre les mouvements de libération nationale, terminée le 22 février 2002, lors de la mort du leader de l'UNITA.

l'Église est visible par l'indéniable majorité des chrétiens, par les structures matérielles du culte, de l'éducation et de la santé. Lors de la visite de Jean-Paul II, en 1992, les missionnaires ont été au centre des hommages à cause de leur dévouement et de leur foi. Toutefois l'Église n'est pas innocente des sources de l'exclusion résultant de la colonisation et des antagonismes politico-ethniques. Il suffit, d'une part, de nous rappeler l'image du colonisateur, prêtée à l'Église après l'indépendance, que les évêques ont su refuser dans les lettres pastorales[1] des premières années de l'indépendance. D'autre part, on constate quelques tensions ethniques au sein de l'Église et de recours à des pratiques de la sorcellerie entre les membres du clergé ou même dans certaines communautés religieuses.

Ces pratiques incompatibles avec la foi chrétienne, héritées de la culture traditionnelle, des dérives politiques et du contre-témoignage des chrétiens nourrissent les pratiques de l'exclusion à l'époque actuelle de l'Angola en paix et en développement. Si Jésus-Christ annoncé peine à se traduire dans la vie concrète des chrétiens, il est nécessaire de repenser l'engagement de l'Église pour le service de l'inclusion.

### 3.1. Le service d'annonce de la Bonne Nouvelle

Annoncer la Bonne Nouvelle constitue la première mission que Jésus demande à ses disciples. L'Église est l'héritière de cette mission et l'assume comme sa mission essentielle[2]. Cette mission s'accomplit par la prédication, l'enseignement et par le témoignage de vie. Il ne s'agit pas simplement d'informer, mais de communiquer Quelqu'un qui est venu habiter la condition humaine pour proposer un chemin de vie en abondance, pour inviter l'homme à faire confiance à Dieu en Jésus-Christ et pour susciter des disciples. Trois verbes pour expliciter la mission d'annonce: proposer, inviter et susciter.

---

[1] Après l'indépendance de l'Angola en 1975, l'Église s'est trouvée devant les défis d'un État d'orientation marxiste-léniniste qui professait l'athéisme. Pour « maîtriser » l'Église qui s'opposait à l'athéisme et à la guerre fratricide, l'État a eu recours à des manœuvres de dénigrement et à la tentative de transformer l'Église Catholique en une Église nationale comme il est arrivé en Chine. Pour contrer cette dernière tentative l'Église a trouvé une expression de résistance en se désignant *l'Église en Angola,* comme dit Tony NEVES dans sa thèse de doctorat : « Mgr Franklin da Costa, ce grand archevêque rappelle encore la cause de l'expression 'Église en Angola'. C'est que le Gouvernement angolais voulait une Église Catholique à la chinoise, détachée de l'obédience au Pape. Une fois encore l'Église n'a pas cédé. » (Antonio Manuel Santos de Sousa NEVES, *"Justiça e Paz" nas intervenções da Igreja Catiloca em Angola (1989-2002),* Universidade Lusofona de Humanidades e tecnologias, Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais, Lisboa, 2001, note n° 101, p. 194.

[2] Cf. EN 14.

En Angola, comme en Afrique subsaharienne, l'annonce de la Bonne Nouvelle s'est réalisée en quatre étapes paradigmatiques théologiquement connues : salut des âmes, implantation de l'Église, inculturation et service[1]. Le paradigme du salut des âmes, lié à la colonisation, a mis l' insistance sur les sacrements de l'initiation chrétienne, spécialement, le baptême. Il était question de convertir les païens et d'exprimer cette conversion par les statistiques centrées sur le nombre des baptisés. Les deux instruments principaux de ce paradigme sont le catéchisme et le rituel des sacrements. Nous reviendrons sur le catéchisme quand nous traiterons du service de sanctification.

Pour le deuxième paradigme, l'implantation de l'Église, survenue à la dernière phase de la colonisation et au printemps des indépendances, l'intérêt se centrait sur la formation des Églises locales par la création des institutions ecclésiales et du clergé locaux. C'est grâce au dévouement des missionnaires que ce paradigme à pu se réaliser, d'où la prégnance du modèle occidental d'organisation d'Église qui peine à trouver une expression autochtone.

Le paradigme de l'inculturation émerge avec les indépendances qui donnent la possibilité de réclamer la légitimité des cultures locales et leur capacité à recevoir l'Évangile. Lors du premier Synode des évêques sur l'Afrique en 1994, ce paradigme était à l'honneur, ce qui a conduit l'Église à prendre le modèle de famille de Dieu. Un modèle pas facile à vivre compte tenu de la compréhension de la famille dans les cultures locales focalisées sur les liens du sang, difficiles à remplacer par le lien de la filiation divine animé par l'Esprit de l'amour inconditionnel. Force est de constater la triste coïncidence entre le moment du Synode – du 10 avril au 8 mai 1994 - et le génocide rwandais – du 7 avril à juillet 1994 ! Toutefois, en Angola les massacres de Bakongo à Luanda[2], le 22 janvier 1993, désigné dans la mémoire des survivants comme le *vendredi rouge*, ont précédé d'une année le même Synode !

Dans l'Angola de l'après-guerre, l'Église s'est rendu compte de l'importance du

---

[1] Ce paradigme insiste sur le service d'être présence du Christ en Afrique pour assumer en Église les soucis des hommes et de femmes de ce continent. Concrètement, ce modèle a été officialisé par le deuxième Synode des Évêques pour l'Afrique. En effet, l'exhortation post-synodale publiée par Benoît XVI a comme titre *Africae munus,* expression traduite par l'*engagement de l 'Afrique.* C'est le "service" compris comme implication active dans le domaine de *la justice, de la paix et de la réconciliation* comme priorités pastorales de l'Église en Afrique.

[2] Jean-Michel Mabeko Tali explique dans un article le contexte de ces massacres et montre que l'Angola est loin d'atteindre l'unité nationale exprimée dans l'hymne national sous la devise *un sel peuple, une seule nation.* (Cf. Jean-Michel MABEKO TALI, « La "chasse aux Zaïrois" à Luanda », dans http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/057071.pdf - consulté le 21 février 2014.)

renouvellement de l'annonce devant l'écart entre la foi et la vie concrète. Ce souci vient à l'ordre du jour à cause des séquelles de l'athéisme, vécu pendant les années de la guerre civile. Ces séquelles se manifestent par un athéisme pratique, s'exprimant par l'indifférence religieuse et la recherche cynique de l'enrichissement par les voies de la corruption et du clientélisme. Hors l'athéisme pratique et la corruption il y a, entre autres, l'intolérance politique, les asymétries régionales en termes d'investissements qui provoquent quelques revendications régionales, la misère visible dans les banlieues de grandes villes et la dégradation de l'image de l'Église devant le déficit du témoignage chrétien, la défection progressive des agents de l'évangélisation – entre prêtres et religieux - et le désistement des candidats dans les maisons de formation religieuses avant la fin de la formation initiale.

Ce contexte a motivé la CEAST à inviter ses agents pastoraux, entre 2005 et 2006, à réfléchir sur l'annonce en insistant sur la rencontre avec le Ressuscité, le sens de l'appartenance à l'Église, la mission et la prière. Les évêques se rendent de plus en plus compte de l'urgence de passer de la pastorale de sacrements à la pastorale de l'évangélisation, visant à atteindre ceux qui se sont écartés de l'Église et les partenaires sociaux œuvrant dans le domaine de l'éducation, de la justice et du développement. Il y a aussi un puissant réseau d'écoles catholiques, régulé par un protocole avec l'État, comme participation de l'Église dans le domaine de l'éducation.

Cependant, ce renouvellement de l'annonce peine à se mettre en marche parce qu'il doit partir de l'intérieur de l'Église par le renouvellement intérieur de ses membres en vue d'une ardeur missionnaire vigoureuse et d'un témoignage convaincant. Tenant compte de ce renouvellement interne, la CEAST s'est engagée à se centrer sur la nouvelle évangélisation pendant trois années rythmées par un thème annuel. Ainsi l'année 2014 est dédiée au thème *Missionnaires enracinés en Christ*, la deuxième année traitera du thème de *Renouveler la foi en Christ dans les fidèles* et l'année 2016 visera le thème *Faire de la paroisse le centre de l'évangélisation.*

Un message pastoral a été publié le 30 octobre 2013[1] pour orienter la première année. Il porte le titre du thème de l'année et par conséquent privilégie la question de l'évangélisation des acteurs principaux de la pastorale. Dans l'esprit de ce message, les missionnaires doivent prendre au sérieux la tâche de s'évangéliser avant d'évangéliser.

[1] Le texte intégral se trouve dans le site officiel de la CEAST dont le lien est le suivant : http://ceastangola.org/mensagens-pastorais/----1-ano-do-trienio-enraizados-em-cristo/----1-ano-do-trienio-enraizados-em-cristo_2_287_96_0.html

Cet effort de s'évangéliser rend authentique l'annonce de la Bonne Nouvelle. Celle-ci est reconnue dans le message, en citant Benoît XVI, comme le principal facteur du développement à la mesure qu'elle invite à la transformation du cœur et à l'accueil, non seulement des valeurs évangéliques, mais de Jésus-Christ. S'il y a une croissance des acteurs de l'évangélisation, des candidats dans les maisons de formation et des œuvres pastorales, une attention spéciale est à porter sur la qualité des agents de l'évangélisation et de leur service. Les évêques déplorent le déficit de conversion, de disponibilité et de cohérence de vie de la part de certains agents de l'évangélisation. En concret, on constate des comportements comme la course à l'autopromotion, le recours à la mentalité magico-fétichiste, l'investissement prioritaire du temps et des énergies dans les activités rémunérées ou rentables au détriment de la pastorale, la banalisation du célibat, de la chasteté, de la vie communautaire et de la mise en commun qui témoigne l'esprit de pauvreté. L'urgence est telle que les évêques suggèrent des mesures à prendre : révision de vie personnelle et communautaire, formation continue et travail en profondeur du parcours de formation des candidats.

Certes, l'évangélisation et le témoignage de vie des acteurs sont incontournables, mais il est aussi important d'investir dans la réflexion théologique pour trouver un nouveau paradigme de l'évangélisation centré essentiellement sur le service inclusif décliné en trois dimensions : le dialogue, l'accueil et le témoignage.

Le dialogue comme service inclusif suppose la promotion de la liberté d'expression et de la recherche commune de la vérité. En se prédisposant pour le dialogue, l'Église se considère comme servante de la vérité que l'Esprit fait éclore dans les hommes et les femmes de bonne volonté, cette volonté de l'intérêt pour le bien commun. En outre les hommes de bonne volonté se trouvent dans les autres confessions chrétiennes, dans les autres religions et même parmi ceux qui se déclarent athées. Le dialogue est donc possible là où il y a l'humilité, le respect de l'autre et l'intérêt de construire un vivre ensemble plus humain. Dans le contexte de l'Angola, où les représentations culturelles traditionnelles du bien et du mal, les blessures du passé et la loi du plus fort dominent les mentalités, investir pour le dialogue est un service inclusif authentique. Un dialogue centré non sur la communication des doctrines ou des idées, mais sur la présentation d'une personne, Jésus-Christ par des attitudes de rencontre, de respect et de service.

Le service inclusif par l'accueil se traduit par la disponibilité devant l'autre en

besoin d'aide, d'échange, de partage et d'orientation. Si la disponibilité doit caractériser l'agent de l'évangélisation, il est aussi important de créer des espaces physiques et sectoriels où cette disponibilité prend une visibilité. Pour cela, il convient de créer des salles de rencontre et des secteurs d'intérêts concrets, comme l'écoute, l'accompagnement, les journées d'études sur la culture, la formation chrétienne et les formations transversales.

Par le témoignage, le service inclusif se revêt d'une visibilité concrète. Le témoignage se caractérise entre autres par la qualité des relations humaines, par l'enthousiasme manifesté dans le faire, par l'engagement sérieux et par la bienveillance. Dans le contexte de l'Angola, le témoignage au sein des communautés religieuses devrait se vérifier dans la fraternité des membres d'origines ethniques et nationales diverses, dans le respect de chacun et dans l'esprit d'équipe traduisant un vivre ensemble authentique. Au niveau de l'engagement pour le service social de l'éducation, de la santé, des médias et de la défense des droits des opprimés, la coopération avec les autres qui portent le même souci constitue aussi un espace de témoignage à ne pas mépriser.

Tout ce qui vient d'être dit suggère que le service inclusif de l'annonce de la Bonne Nouvelle trouve des expressions propres selon les contextes, mais au centre de l'annonce se trouve Jésus-Christ, l'Emmanuel qui donne la vie de Dieu à tout homme. C'est la réflexion sur la vie de Dieu donnée à l'homme qui va nous occuper en parlant du service de la sanctification.

### 3.2. Le service de sanctification

Dans la deuxième partie de la recherche, nous avons exploité la nouveauté de Jésus par rapport aux pharisiens, en ce qui concerne la conception de la sainteté. Pour Jésus, la sainteté est l'être-même de Dieu qui se révèle comme amour créateur, comme miséricorde devant l'homme souffrant, comme pardon envers le pécheur. Vue ainsi, la sainteté, au lieu d'éloigner Dieu de l'homme, rend Dieu proche de l'homme et donne à l'homme la possibilité de s'approcher de Dieu qui l'appelle à devenir saint. Devant l'homme, la sainteté de Dieu se déploie comme don et appel. De ce fait, l'homme se reçoit de Dieu et répond dans la liberté à ce don.

Dans le contexte angolais de service de l'inclusion en Jésus-Christ, la sainteté se réfère à l'appel à la communion avec Dieu, accessible à tous, et à une manière de vivre en Église qui, par les sacrements, institutionnalise le service de sanctification comme

une grammaire[1] de l'inclusion.

3.2.1. L'appel de tous à la communion avec Dieu

Le service de la sanctification consiste à motiver tout homme à accueillir et à répondre à l'appel de la communion avec Dieu et à y répondre. C'est Dieu lui-même qui appelle à cette communion : « Parle à toute la communauté d'Israël ; tu leur diras : Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu » (Lev 19,2). Dieu invite la communauté d'Israël à la sainteté. Cette invitation fait penser que, selon le projet de Dieu, l'homme n'est pas une créature figée, sans possibilité de se dépasser. Il est en devenir en Dieu créateur et saint, un devenir en vue de l'accomplissement de l'homme en misant sur sa liberté soutenue par la grâce de Dieu qui donne d'être saint comme Lui.

Jésus fait entendre la même invitation non seulement pour le peuple d'Israël, mais pour tous les croyants : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (Mt 5, 48). La sainteté pour Jésus est perfection[2], invitation à faire le bien, même aux ennemis, ayant comme modèle Dieu en Jésus-Christ.

Or dans la compréhension commune du peuple, la sainteté est vue surtout dans sa dimension transcendante et comme prime post-mortem d'une vie chrétienne exemplaire. Elle serait le privilège de quelques-uns vénérés dans les églises et les sanctuaires. Même pour l'appellation des enfants lors du baptême il y a le souci de donner le nom d'un saint, d'où l'embarras ressenti en certains milieux en Angola quand un chrétien ne porte pas le nom d'un saint, au risque de ne pas être reconnu comme baptisé. Il y a aussi la tendance à penser la sainteté comme privilège de certains membres de l'Église : les ministres ordonnés, les religieux et les chrétiens qui fréquentent les sacrements. Les autres se considèrent semblables aux habitants d'un faubourg d'une ville de sainteté. De

[1] Etienne Grieu pense les sacrements « comme une grammaire, c'est-à-dire non pas ce qui me dit ce que je dois dire, ni non plus une sorte d'injonction à m'exprimer qui me laisserait seul et sans appuis, mais une structure élémentaire qui permet d'articuler différents termes de manière sensée et ouvre la possibilité d'une parole singulière au sein d'une conversation plus large. » (Etienne GRIEU, op. cit., p. 279.)

[2] Commentant ce verset 48 du chapitre 5, C. Tassin démontre que la perfection est comprise comme configuration à l'agir divin : « Préparé par le v. 45, le v. 48 vient conclure en ce sens l'ensemble des v. 21-47. L'adjectif parfait résume l'idée de la justice supérieure énoncé au v. 20 et cette perfection consiste en une imitation de l'agir divin. Le judaïsme concevait déjà les « œuvres de miséricorde » comme des actes dont Dieu lui-même avait donné l'exemple, et la synagogue commentait Lv 22,28 par cet adage de Targum : « Comme Je suis miséricordieux dans les cieux, ainsi serez-vous miséricordieux sur la terre » Ce que Lc 6, 36 reformule en ce termes : soyeux miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. » Si Matthieu préfère l'adjectif « parfait », c'est que pour lui, la miséricorde étendue jusqu'à l'amour de l'ennemi constitue cette perfection attendue des fils. Ceux-ci cherchent à se modeler sur le Père et ils comptent sur Jésus, Fils et intime de Dieu (cf. Mt 11,27) pour leur livrer les clés de cette ressemblance. » (TASSIN, p. 71)

plus il y a aussi la peur d'être saint comme si la sainteté rendait les hommes étrangers à ce monde et les privait du bonheur de ce monde.

Vis-à-vis de ces conceptions erronées de la sainteté, le service de la sanctification inclusive a la tâche de faire revenir à l'essentiel de la sainteté comme don de Dieu et invitation à la communion avec Lui et avec les autres. C'est ainsi que les premiers chrétiens se désignaient comme des saints[1], non pour s'enorgueillir mais pour exprimer la grâce de Dieu dans leur vie par la force de l'Esprit. Le chapitre V de LG insiste sur la sainteté comme appel de Dieu à tous les fidèles quel que soit leur état de vie. Et chacun dans sa condition fait briller la sainteté comme service pour un monde plus humain. Dans le même sillage, *Ecclesia in Africa*[2] invite les Africains dans leur condition de chefs d'États, politiques, entrepreneurs à devenir saints, c'est-à-dire, à se laisser aimer par Dieu et à faire de cet amour la force de leur action pour une Afrique plus humaine. Il n'y a pas donc incompatibilité entre la sainteté et l'engagement dans la société dans les différents services et professions. Par contre il y a une manière sainte de vivre ces engagements caractérisée par l'honnêteté, la transparence, la justice et la bienveillance.

### 3.2.2. La sainteté en communion ecclésiale

La sainteté de Dieu se vit spécifiquement dans la communion ecclésiale. Bien entendu, une communion à ne pas comprendre comme uniformité, mais comme adhésion libre et confiante à Dieu en Jésus-Christ et participation active et responsable de chaque fidèle. Dans la manière concrète de vivre en Église, il y a des obstacles qui rendent difficile la vie de sainteté et la participation des chrétiens. Pour le cas de l'Angola ces obstacles s'expriment par le déficit de témoignage de certains évangélisateurs et par le grave déficit d'un laïcat formé. Les acteurs de l'évangélisation sont les premiers à être jugés quant au témoignage car il est communément compris qu'ils devraient être les modèles et pour cela une faute de leur part crie au scandale. À cela s'ajoute une certaine conception du sacerdoce ou même de la vie religieuse comme promotion, c'est-à-dire, une possibilité d'avoir un statut social, de sortir de la misère. C'est en partie un héritage de l'Église pendant l'époque coloniale en Angola où les ministres ordonnés bénéficiaient d'un statut spécial en se chargeant de la tâche de civiliser les autochtones. À présent, le déficit de témoignage découle notamment de la mentalité qui voit la réalisation de chacun dans le bonheur acquis par le pouvoir

[1] Cfr. Ac 9.13,32,41 ; 26.10,18 ; Rm1.7 ; 1Co1.2 ;6.1-2 ; 14,33.
[2] Cfr. EIA 29.

d'occuper des fonctions, d'avoir des études supérieures et de posséder maisons, voitures et argent.

Relativement à la formation du laïcat, la tâche se révèle énorme. Certes, il y a l'émergence d'un laïcat actif dans les associations chrétiennes notamment des entrepreneurs, de la santé, des enseignants, mais leur formation chrétienne est élémentaire et pour cela nécessite d'être approfondie. Il y a un manque considérable de stratégie de formation théologique, pastorale et spirituelle du laïcat. Ce manque a comme cause le modèle de l'évangélisation mis en marche depuis l'époque coloniale. Il s'agit du modèle de l'évangélisation centré spécialement sur les sacrements. D'où l'intérêt général de former les catéchistes pour aider les prêtres dans l'animation des communautés et dans la préparation des sacrements par l'enseignement de la catéchèse.

Le modèle de l'évangélisation nommé plus haut a trouvé une possibilité de dépassement par le modèle de l'Église famille de Dieu proposé par le premier synode des évêques sur l'Afrique. En privilégiant les valeurs de la famille résumées par le respect de la vie, la responsabilité, la solidarité et la subsidiarité, fécondées par l'Évangile, ce modèle peine à se concrétiser à cause du manque de stratégies de formation du laïcat et de la transformation du style de vie ecclésial marqué par une tonalité hiérarchique ralentissant des transformations conséquentes. Dans ce contexte, le pouvoir de la décision et du savoir reste concentré dans le clergé, et le laïcat se cantonne dans l'exécution sans possibilités réelles de participer à l'élaboration de décisions. Les difficultés nommées montrent les conditions à remplir pour une vie de sainteté ecclésiale opératoire.

### 3.2.3. L'Église au service de sanctification par les sacrements

La sainteté se reçoit comme don de Dieu et devient active dans la liberté et dans l'engagement pour la transformation intérieure du fidèle et du monde. En effet, la réception et la réponse sont institutionnalisées par l'Église. Au service de la sanctification, l'Église traduit ce don de Dieu par les sept sacrements[1]. Si le modèle de l'évangélisation sacramentaire est le plus traditionnel de l'Angola, ce modèle en soi-même est aussi fécond s'il est prioritairement compris comme une manière d'entrer

[1] Les sacrements regroupés au nombre de sept apparaissent par la première fois au siècle XIII. « C'est dans un texte du concile de Lyon II, en 1274 (la confession de foi de Michel Paleologue), qu'apparaît pour la première fois dans un document officiel de l'Église la liste des sept célébrations qui doivent être tenues pour des sacrements (DH 860). » (Étienne GRIEU, « Théologie des sacrements : des gestes pour vivre de l'Alliance », dans Jean-Louis SOULETIE (dir.). Op. cit., p. 264.)

dans la vie de l'Alliance.

Au centre des sacrements se trouve le don de Dieu à l'homme. Ce don est accordé dans le contexte d'une Alliance qui exige la responsabilité et l'engagement de parties concernées. D'après l'expérience biblique, Dieu est toujours fidèle et décidé à susciter la fidélité de la part de l'homme même quand celui-ci se montre infidèle. En Jésus-Christ, Dieu renouvelle l'Alliance rétablie avec le peuple élu, le peuple Juif, et fait de l'élection non seulement le privilège d'un peuple mais son expression d'inclusion par la foi en Jésus-Christ.

Par les sacrements, l'Église offre à tout homme une dynamique concrète pour accueillir l'Alliance et y répondre. Comme accueil et réponse à l'Alliance, les sacrements sont un chemin de vie dans lequel l'homme trouve les moyens de marcher avec Dieu dans toutes ses étapes de vie, de la naissance à la mort. Ces moyens sont l'accueil des gestes et de la Parole de vie, la prière qui ouvre à la communication avec Dieu si proche de l'homme, l'annonce de la Bonne Nouvelle et la pratique de la charité comme engagement pour rendre le don de Dieu accessible à tous. Ainsi les sacrements sont l'expression de l'entrée dans le style de vie de Dieu en Jésus-Christ où s'articule une vie de relation entre trois éléments : Dieu qui accorde le don, l'homme qui l'accueille et y répond et la communauté chrétienne comme le lieu par excellence de la relation.

Les sept sacrements donnent à dire le don et l'appel de Dieu et placent l'homme dans son statut d'être capable d'accueillir et de répondre. De ce fait, les sacrements s'affirment comme une grammaire de l'inclusion, c'est-à-dire une base de compréhension et de mise en pratique du don de l'inclusion en Jésus-Christ. Regardons de près cette perspective de sacrements comme grammaire de l'inclusion.

Le baptême, la confirmation et la réconciliation traduisent l'appel inclusif à la vie en plénitude. Par le baptême, l'homme est plongé dans les eaux de la vie donnée par Dieu qui se révèle comme Père. Ce Père donne la vie gratuitement et avec bienveillance. Dès lors, la vie se comprend comme grâce et non comme dette ou malédiction, dans le cas du handicap, provenant des ancêtres. Même la mort gagne un sens positif lorsque par le baptême elle devient un passage vers la vie en abondance. L'homme ne meurt donc pas en soi, mais il meurt en Dieu de Jésus-Christ qui est « la résurrection et la vie » (Jn 11,25).

Considérer la vie et la mort dans toute sa positivité aide à dialoguer avec la culture

traditionnelle dans sa dialectique de la vie et de la mort. En effet, les handicapés physiques ou mentaux, les albinos, les malades ne sont ni les fruits de la malédiction des ancêtres ni le résultat de l'influence des mauvais esprits. Même les enfants considérés comme illégitimes car ils ne viennent pas d'une union matrimoniale ; les enfants des prêtres ou des religieux, nommés « enfants du silence »[1] ne devraient pas subir le poids de l'infidélité de leurs parents, car par le baptême toute vie a une dignité à cause de la dignité accordée par Dieu, ce « Maître qui aime la vie » (Sg 11,26).

Le sacrement de la confirmation conduit le baptisé à la maturité. Le don reçu suscite l'engagement de vivre en cohérence avec la foi. Cette réponse se réalise dans la vocation de chacun. Puisque la réponse est suscitée par un sacrement, la confirmation n'est pas d'abord vue comme une initiative personnelle du baptisé. En recevant le don de l'Esprit, le baptisé reçoit le don de la capacité de répondre dans la « liberté des enfants de Dieu » (Rm 8,21). Pour les jeunes, la confirmation, au lieu d'être un sacrement d'adieu à l'Église et à la catéchèse, est une invitation à la participation active pour une vie ecclésiale authentique.

Le sacrement de la réconciliation montre la fidélité de Dieu devant les faiblesses de l'homme pécheur. Par ce sacrement, l'homme peut se relier sans cesse à la source de vie, au don gratuit de Dieu. De ce fait, la fidélité de Dieu par le pardon suscite aussi la fidélité de l'homme. La réconciliation devient la force pour rendre la vie du croyant toujours ouverte à l'avenir en Dieu et ouverte aux autres à qui il faut pardonner les offenses et dont il faut recevoir le pardon. Ce sacrement présuppose de la part de l'homme la reconnaissance de son péché comme acte de refus à l'amour de Dieu et comme mépris de sa dignité et celle des autres. Quand la prise de conscience du péché existe, il est possible de se tourner vers *celui qui pardonne.*

On peut déplorer la dévalorisation de ce sacrement par la contestation silencieuse des modalités de sa célébration. En effet, on constate un certain refus de la confession individuelle sous l'allégation de chacun de pouvoir entrer en contact avec Dieu dans son cœur pour demander le pardon. Ce prétexte peut cacher la honte de reconnaître son

[1] Cette expression vient de la volonté de parler de la souffrance des enfants de prêtres ou de religieux. Beaucoup d'eux souffrent du silence de leurs origines car on leur cache leurs vrais parents et d'autres souffrent du manque d'amour d'un père qui, de par sa condition institutionnelle, n'a pas la possibilité de vivre une paternité responsable. Sur internet il y a un blog qui se charge de penser cette souffrance : http://enfantsdusilenceblog.wordpress.com . En Angola, les enfants du silence sont nombreux et les souffrances multiples. On en parle dans le silence qui est vraiment un secret de polichinelle. C'est vraiment un cas d'exclusion qui mérite d'être pensé pour un témoignage chrétien de la dignité de la vie.

péché ou la méconnaissance de l'importance de la médiation du confesseur. Cette honte dit plus que le sentiment d'humiliation que la confession individuelle mal comprise peut susciter. Elle est plutôt la honte de reconnaître les effets nocifs du péché à la mesure que celui-ci se justifie comme un moyen de survie quand il s'agit de dilapidation de l'argent public, de corruption, d'abus de pouvoir, d'infidélité conjugale, de vengeance, de recours à la sorcellerie et de tous les autres péchés jugés 'indispensables' pour survivre. Cette ignorance consentie du péché identifié comme illusion de se procurer son bien-être aux dépens des autres, constitue un sérieux obstacle au service de l'inclusion en Jésus-Christ. D'où la tâche de revitaliser ce sacrement par l'actualisation de sa place dans la vie collective et individuelle et par les célébrations pénitentielles collectives qui touchent la question du péché comme refus de la vie et de l'amour de Dieu et des autres, et non simplement comme faute morale.

Dans l'eucharistie, c'est le don de la vie de Jésus-Christ qui se manifeste en renversant les logiques de ce monde où règne la tendance de préserver la vie par la loi du plus fort et par l'élimination des autres vies. Pendant la cène, Jésus-Christ fait de son corps et de son sang, c'est-à-dire, de sa vie, un don. Ce don acquiert une profondeur étonnante quand il est compris comme renversement des logiques de survie. Ceux qui voulaient la mort de Jésus, désiraient protéger leurs privilèges, l'ordre religieux et social en vigueur. C'est la logique de ce monde où la préservation de la vie est au prix de la destruction d'autres vies. D'où la haine, la persécution, le lynchage et les fausses accusations. Dans l'eucharistie, le croyant est nourri du « don de Dieu » (Jn 4,10) et il peut se convertir au geste de Jésus qui fait de sa vie un don.

La conversion à la dynamique du don touche même la culture et le fruit du travail des hommes. Par la langue, les chants et les gestes symboliques utilisés dans l'eucharistie chaque culture locale se revitalise aux sources du don et gagne les forces pour affronter sa dialectique de la vie et de la mort. Par les dons des fidèles pour les divers services de l'Église et pour les pauvres, la dynamique du don est en acte.

Voir l'eucharistie sous l'aspect du don de la vie qui transforme le bénéficiaire en donateur appelle de se soucier de ceux qui en sont privés. C'est le cas des chrétiens qui se trouvent loin des zones où il y a des prêtres et des chrétiens empêchés de communier à cause de leur condition de concubinage, de polygamie et de divorcés remariés. Le premier cas renvoie à la question de ministères. Quoi qu'il en soit, pour le bien des chrétiens en question et qui se réunissent en communauté de foi, on pourrait recourir à

l'exception de donner aux catéchistes la permission de présider l'eucharistie à titre extraordinaire, surtout les dimanches. Pour le deuxième cas lié aux empêchements il serait aussi question d'investir sur l'évangélisation qui suscite la conscience de la responsabilité devant la communion eucharistique. Mettre l'accent sur les exigences normatives de l'Église peut donner l'impression que la communion eucharistique est une prime pour les biens portants. Dans ce sens, la communion eucharistique devient le contraire de l'esprit de celui qui est « venu appeler non les justes, mais les pécheurs » (Mt 9,13). Si communier c'est recevoir le don de la vie et se laisser transformer par ce don, il conviendrait donc d'investir sur la pastorale de l'accueil du don de Dieu et des transformations que ce don suscite.

Les trois autres sacrements – mariage, ordre et onction des malades – se lient à la dimension de l'homme en tant que responsable du don reçu. En se responsabilisant, l'homme accueille le don reçu comme un engagement envers l'autre et envers la communauté.

Le mariage engage chacun envers un conjoint dans une relation d'alliance vécue dans l'indissolubilité, la fidélité et la fécondité. L'alliance scellée dans l'amour est à l'image de l'Alliance de Dieu envers l'humanité. Le mariage devient de cette façon un défi pour les conjoints, à la manière de l'Alliance avec Dieu où la fidélité et l'infidélité entrent en tension continue, mais la fidélité prend la revanche notamment par le pardon, la conversion, l'écoute, la compréhension, la patience et la compassion. Pour rester unis, les conjoints n'ont qu'à se référer toujours à la source de l'alliance : Dieu en Jésus-Christ, le don pour l'humanité.

Dans un contexte culturel comme celui de l'Angola, le mariage coutumier est en général un passage indispensable avant le mariage religieux, il y a des ajustements à faire pour harmoniser les valeurs de deux mariages. Un des ajustements se réfère à l'implication de deux familles dans l'alliance. Cette implication peut étouffer l'importance de la réponse libre et responsable de chaque conjoint, si bien que l'implication de deux familles devient garant de la solidité du mariage et de liens fraternels réciproques, éléments importants pour la stabilité de la société. Le statut de la femme est aussi à ajuster car dans l'univers traditionnel, elle se valorise par la procréation et la soumission à son époux. Dans le contexte contemporain, la femme devient un instrument de plaisir, au risque de la prostitution, du viol, de la grossesse non désirée et de la charge des enfants de pères irresponsables. Ce statut défavorable à la

dignité de la femme, particulièrement en cas de stérilité et de prostitution, trouve dans le mariage chrétien des éléments pour faire avancer la dignité en question. En effet, l'engagement envers l'autre dans le mariage vise en premier lieu son bien dans sa condition d'être à aimer et non à exploiter. C'est ainsi que les enfants peuvent être accueillis dans la même dignité, sans préférences ni privilèges des uns envers les autres. En tout cas les tâches pour répondre aux défis des mariages sont énormes mais il est clair que l'important n'est pas dans les statistiques, mais dans le travail de penser le mariage comme un lieu du bonheur pour les conjoints dans la responsabilité de l'un envers l'autre, celle à l'égard des enfants et de la société.

L'ordination engage en Église pour le service de l'humanité au nom de Jésus-Christ. L'ordre est le sacrement à bénéficier de plus d'années de formation. Celle-ci est intellectuelle, spirituelle et humaine mais la partie intellectuelle semble prendre le dessus, ce qui peut engendrer des contradictions après l'ordination traduites par le refus d'affectation dans les lieux difficiles, ou de manque de motivation dans le service pastoral. La contradiction entre le nombre élevé de vocations dans les séminaires et le nombre réduit d'ordinations relève en partie du défaut de formation. Hors le problème de la formation il y a lieu de prendre aussi au sérieux la question du statut du prêtre et de sa subsistance, un statut social vraiment ambigu devant le prestige de quelques-uns et la situation pénible des autres. Les conditions de vie font éclater la différence scandaleuse des uns par rapport aux autres. Puisque le prêtre peine à trouver sa subsistance à partir de son ministère, la majorité des prêtres a trouvé la solution de travailler dans la fonction publique comme enseignant. Cette solution a les effets pervers de l'insuffisante disponibilité du prêtre pour son ministère et de surcharge entraînant fatigues et complications de santé. Des défis difficiles à résoudre mais qui méritent l'attention de l'Église pour un service d'ordination plus authentique.

L'onction des malades vient à la rencontre de la faiblesse humaine dans l'humilité et la confiance. L'homme est un être fragile. Il se trompe s'il ne reconnaît pas cette réalité et s'il cherche la toute-puissance à tout prix par les drogues, la sorcellerie et les sociétés secrètes. Mais la foi en Dieu de Jésus-Christ dit à l'homme que la faiblesse et la maladie ne sont pas une fatalité. Jésus a vécu son humanité dans la vulnérabilité. Il n'a pas désespéré car la confiance à son Père est plus forte que cette vulnérabilité. De ce fait, par son action devant les malades, Jésus a communiqué la grâce de la guérison comme réponse de Dieu à la vulnérabilité. L'homme à son tour est

invité à faire confiance à Dieu dans sa lutte contre les maladies et d'autres fragilités. Celui qui marche avec Jésus n'est ni hors de la condition humaine ni de la faiblesse et du manque, mais cette condition vécue dans la foi gagne un sens plus positif. De ce fait, la maladie et le manque ne sont pas une malédiction ni une fatalité car le don de Dieu ouvre à l'espérance et à la confiance.

Dans ce parcours sur les sacrements, notre regard s'est fixé sur ce qu'ils sont en tant que grammaire de l'inclusion : une dynamique de vie en Jésus-Christ proposée à tout homme, dans sa condition individuelle et communautaire. Les sacrements deviennent selon cette perspective une manière de vivre l'alliance avec Dieu en Jésus-Christ, alliance exprimée par la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. En Jésus-Christ Dieu se révèle comme don de vie offert à l'homme et qui suscite une réponse libre et féconde puisque le bénéficiaire se transforme aussi en don.

L'Église au service de cette grammaire de l'inclusion, propose les sacrements comme un cadre de la réception du don et de la réponse de l'homme. Ce cadre, loin d'opprimer l'homme, devient un lieu d'apprentissage d'un style de vie fondé sur le don de Dieu en Jésus-Christ. Par ce style de vie, l'homme se reçoit de Dieu comme appel à la liberté ou à la responsabilité d'être non seulement un bénéficiaire, mais aussi un donateur. En plus, l'homme entre dans la mouvance du renversement de la logique perverse de vie, à la manière de Jésus-Christ qui dépasse l'égoïsme, la haine de l'autre par la pro-existence. En rendant ce service, l'Église aide les cultures et la société à affronter sa dialectique de la vie et de la mort par l'intermédiaire des hommes et des femmes de foi initiés à la vie de la « liberté des enfants de Dieu » (Rm 8,21). Même l'Église se convertit à partir de ce cadre des sacrements qui donnent à dire et à repenser la relation de l'Alliance avec Dieu en Jésus-Christ. Entre ces tâches de repenser la relation avec Dieu il y a celle de repenser la gouvernance dans l'Église.

### 3.3. Le service de gouvernance

Après l'enseignement et la sanctification, la gouvernance constitue le troisième service de l'Église. Ce service consiste à gouverner, diriger le peuple de Dieu, en Église au nom de Jésus-Christ. En Église comme institution, ce service est attribué à la hiérarchie du sacrement de l'ordre articulée en trois degrés : l'évêque, le prêtre et le diacre. Cette hiérarchie, communément vue comme subordination ou domination, c'est une hiérarchie fondé sur le pouvoir sacré. Autrement dit, la hiérarchie en Église est un pouvoir qui appartient à Dieu et délégué à quelques hommes pour servir son peuple.

Cela implique trois liens : le lien avec Dieu à qui appartient le pouvoir, le lien de communion entre les membres de la hiérarchie et le lien de souci du service avec le peuple de Dieu.

Dans le sens politique, la gouvernance se réfère au fonctionnement et au bon contrôle de l'État. Le bon fonctionnement se traduit par les principes de la responsabilité, la transparence, l'État de droit et la participation. Ces principes mis en harmonie qualifient la bonne gouvernance. Certes la gouvernance en Église trouverait intéressants les principes de la bonne gouvernance en politique qui visent la bonne réputation de ceux qui gouvernent et ainsi leur permanence au pouvoir. Mais en Église la gouvernance ne vise pas la réputation et le pouvoir. Elle met en valeur les trois liens référés et le service. Il est question de gouverner selon l'esprit de Jésus-Christ selon lequel le service donne la grandeur de la gouvernance car « celui qui veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous» (Mc 9,35).

Dans notre perspective du service de l'inclusion la gouvernance en Église, surtout en Angola, a comme tâche de susciter la reconnaissance de chacun, inviter au respect des différences, promouvoir le dialogue inclusif et de repenser le sens du service.

La reconnaissance de chacun exige l'acceptation de la dignité de tout homme comme créature aimée de Dieu et comme lieu où l'Esprit peut faire irruption pour produire du nouveau. Au sein de l'Église il y a la tentation de considérer quelqu'un à partir de sa fonction, d'où le manque d'attention à l'écoute de la parole de celui qui est 'inférieur' ou qui n'appartient pas à la hiérarchie. À titre d'exemple, un laïque peut trouver des difficultés à se faire entendre de la part d'un prêtre ou d'un évêque. C'est la vision du ministère comme subordination et comme promotion qui contribue à des attitudes de ce genre. Maints conflits au sein de l'Église se produisent par l'arrogance de celui qui se voit au-dessus des autres et par la contestation perverse de toute autorité. La reconnaissance appelle à voir l'autre comme grâce et comme possibilité de conversion du regard.

Inviter au respect des différences constitue une des tâches à honorer dans le contexte du pays marqué par le pluralisme ethnique, par le pluralisme politique, par le pluralisme religieux et celui des confessions chrétiennes et par le pluralisme des horizons de formation. En fait la négation des différences n'est pas seulement appauvrissement, mais un chemin vers la dictature et le totalitarisme. Un souci de l'Église vient de l'influence des nouveaux mouvements religieux de mouvance

évangélique. Ils sont vus comme des envahisseurs car ils s'efforcent de conquérir les fidèles catholiques. Face à ce danger il est facile de penser que la meilleure façon de les affaiblir consisterait à dénoncer les mensonges de leur stratégie de conquête. Mais c'est justement l'arme que ces mouvements utilisent pour attirer les chrétiens catholiques : dénoncer les incohérences de la hiérarchie catholique, tels que les scandales et le déficit de la pastorale de proximité. Accepter la différence de ces mouvements signifie se convertir à celui qui s'est fait l'Emmanuel des pécheurs, des malades, des étrangers et des prostituées. Cette conversion viserait aussi la formation sérieuse des chrétiens aux contenus de la foi et au témoignage de vie.

Promouvoir le dialogue inclusif pour que tous puissent avoir l'occasion de s'exprimer et de participer pour le bien commun. Ce dialogue exige non seulement le respect de l'autre, mais aussi l'apprentissage de la communication. Celle-ci concerne non seulement la mise en commun de ce qu'on pense, mais aussi l'accueil de l'autre et la gestion de différences.

Repenser le sens du service consiste à se mettre dans la position évangélique de la disponibilité et non de la suprématie. Le service inclusif mal compris est l'expression de l'orgueil de celui qui va à la rencontre de la misère de l'autre en considérant le bénéficiaire seulement sous la perspective de son indigence. Le service évangélique voit Jésus en l'autre, c'est-à-dire, l'autre comme possibilité d'une relation humaine et porteur d'un bien, même qu'il soit malade, pauvre, criminel. Repenser le service comme accueil et disponibilité prépare pour la collaboration avec les autres religions, avec les agents sociaux et avec les autorités civiles.

Bref, le service de gouvernance en Église exige l'humilité, la simplicité et la confiance pour que la source de l'autorité, Jésus-Christ, transparaisse dans les ministres. L'humilité fait aussi accepter que l'autorité puisse émerger hors de la hiérarchie, car le Christ a ouvert les portes de l'autorité à tous ceux qui croient en Lui : « Celui qui croit en moi accomplira les mêmes œuvres que moi. Il accomplira même de plus grandes, puisque je pars vers le Père. » (Jn 14,12).

## 4. L'inclusion sous l'ancrage eschatologique

Le service de l'inclusion en Jésus-Christ est un travail de longue haleine. Le disciple du Christ, animé par la grâce, œuvre pour que la proposition de Dieu pour un monde de dignité et de bonheur pour tous se réalise. Mais cet engagement est semé

d'embuches : les infidélités du croyant, l'impuissance ressentie devant les tâches à accomplir, la résistance de la logique de ce monde à la Bonne Nouvelle, enfin tout ce qui freine la venue d'un monde nouveau. Malgré les insuccès, même s'il y a des avancements, l'eschatologie donne une clé d'interprétation et d'encouragement.

La visée de l'eschatologie est de considérer la création dans la perspective d'un Dieu créateur dont le plan de salut conduit tout à un accomplissement qui attire la création à la plénitude. Celui-ci n'est pas forcement à attendre pour la fin de temps ; par la mort et la résurrection de Jésus-Christ l'irruption d'un monde nouveau est une réalité animée par l'Esprit agissant dans la vie des croyants et des hommes de bonne volonté.

Dans la perspective eschatologique, la critique du monde présent prend le sens du discernement des signes du royaume de Dieu. Ce royaume n'est pas encore mais il est présent par l'Esprit, le maître du renouvellement de tout en Jésus-Christ et la connaissance du moment final n'est pas plus importante que l'engagement du croyant pour hâter le Royaume. Moyennant ce discernement, les eschatologies inspirées par la culture traditionnelle et par l'esprit du libéralisme économique, l'avatar du matérialisme athée, présent dans les styles de vie actuels, peuvent être démasquées. Dans la culture traditionnelle, la plénitude de vie est à atteindre dans ce monde par la puissance physique, les richesses et la progéniture. Ceci explique la vision de la maladie, de la stérilité et de la misère comme malédiction. Quant à l'esprit du libéralisme économique, le bonheur est à chercher dans ce monde par l'accumulation des richesses. En effet, la course à cette accumulation laisse au bord du chemin des misérables de l'exploitation de main d'œuvre et des pauvres dépossédés par la concurrence déloyale.

Le service de l'inclusion trouve en eschatologie la force de la confiance en celui qui a dit : « Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » (Mt 28,20). En confiance, le serviteur de l'inclusion croit à un avenir ouvert non à l'extermination des uns par les autres, mais de reconnaissance des différences et de respect de la vie de chaque créature. Bref, la foi, l'espérance et la charité soutiennent les agents de l'inclusion en Jésus-Christ, engagés non plus pour le salut des âmes, mais pour le bonheur et la reconnaissance de la dignité de tous les hommes, de toutes les cultures, dès ce monde jusqu'à la plénitude de temps.

## 5. Lieux pertinents de l'inclusion en Angola

Après avoir réfléchi sur les fondements de l'inclusion qui émanent de la

compréhension du Dieu révélé en Jésus-Christ et de le mettre en relation avec le contexte de l'Angola, nous allons insister sur les lieux pertinent de l'inclusion. Ces lieux nous les résumons en quatre : la mentalité de la culture traditionnelle, la perversion politique, les situations de fragilité et le déferlement de groupes religieux.

La transformation des mentalités constitue une tâche urgente. En effet, la vision manichéiste du monde comme habité par les esprits mauvais et les esprits bons est source de la peur. C'est cette peur qui nourri la croyance en la sorcellerie comme force occulte enfermant les hommes dans la fatalité d'un destin où personne est acteur. Cette mentalité défie la foi en Jésus-Christ, car la simple conversion n'est pas garantie évidente d'être à l'abri des esprits mauvais. Afin de transformer les mentalités il est question d'étudier les croyances en question pour mettre en évidence la perversité qu'elles renferment. L'étude des croyances est une exigence de la foi en Jésus-Christ qui par la force de l'Esprit nous conduit vers la vérité qui rend libre[1].

Pour perversion politique nous désignons la manipulation de celle-ci à des fins nocives à un vivre ensemble respectueux. Faute de l'éducation politique et du courage de l'engagement il y a des citoyens sans responsabilité politique. D'où la confusion entre l'appartenance ethnique et la filiation politique ou même la facile transformation d'un adversaire politique en ennemi. Face à la perversion politique, les croyants ont le devoir de s'engager au témoignage et à l'éducation politique qui libère de l'aveuglement tous ceux qui son au service d'une politique pervertie.

Les situations de fragilités sont multiples : les mutilés de la guerre, les enfants dans et de la rue, les personnes âgées, les femmes sans protection, les étrangers, les militaires et les agents de l'ordre publique. Certes il y a un engagement considérable en faveur de personnes en situations fragiles, mais comme nous avons constaté dans les interviews, les institutions humanitaires font face au manque de moyens et de personnes formées pour un service efficace. D'où la responsabilité de l'état pour la création des politiques sociales à la hauteur des défis des situations de fragilités.

Enfin, le déferlement de groupes religieux est un autre lieu de travail de l'inclusion. Pendant le temps du communisme la liberté religieuse ne passait d'une fiction. La démocratie arrivée, la liberté religieuse se traduit par un chaos de groupes religieux, d'où les constantes alarmes de dérives religieuses. Face aux dérives, l'état exige la régularisation de chaque groupe religieux. Ainsi, les groupes non régularisés

[1] Cf. Jn 8,32.

sont interdits d'exercice de toute activité religieuse. Mais l'exigence de la régularisation ne résout pas le problème, car il y a des groupes qui entrent dans la clandestinité et continuent à exercer leurs activités. Il y a là un défi pour tous les croyants. Défi qui invite non seulement au dialogue, mais à la lucidité et au discernement. Sachant que les fragilités humaines sont le terrain fertile pour le déferlement des groupes religieux, il est nécessaire un engagement sérieux de l'état et de tous les citoyens envers les misères humaines qui crient au scandale de l'indifférence.

D'autres lieux pertinents de l'inclusion pouvaient être nommés, comme le mariage coutumier, les groupes de délinquance, les alcooliques, les étrangers. En soulignant que quatre lieux, nous avons voulu indiquer l'étendu des lieux de la pertinence de l'inclusion. L'inclusion qui exige l'éducation comme formation aux conditions de l'exercice de la liberté et de la responsabilité pour un vivre ensemble plus humain et respectueux. L'étendu du champ de la pertinence de l'inclusion montre l'impossibilité de sa réalisation immédiate. Cela invite à l'acceptation non désarmante, mais courageuse, de la tension permanente entre l'exclusion et l'inclusion. L'inclusion renvoie non au nivèlement des différences, mais à la maitrise des tensions pour que le refus de l'humanité et du salut ne prennent pas le devant.

# II. LA RECHERCHE DES VOIES THÉOLOGIQUES DE L'INCLUSION

La fin de notre recherche nous invite à penser la suite de ce travail. Cette suite est pensée pour mettre en valeur la recherche qui nous a occupée pendant les années de thèse et signifier notre humble contribution au service de la science théologique. La fin de la recherche renvoie effectivement au commencement, tel un mouvement en spirale qui progresse en lien avec le point de départ.

Cette proposition de la recherche de voies théologiques de l'inclusion se développera en cinq étapes. En premier lieu il est question de présenter le champ de recherche sur l'inclusion. Ce champ ne peut faire l'économie de la recherche sur l'exclusion. En deuxième lieu nous montrerons la pertinence de cette recherche dans un monde en tensions multiples où l'homme est blessé dans sa dignité. En troisième lieu nous présenterons la question fondamentale pour mieux diriger la recherche. L'avant-dernière étape visera la méthodologie de cette recherche, pour parler enfin de quelques sources qui inspirent la recherche.

Cette proposition, nous l'offrons d'abord à nous-mêmes comme compromis pour donner suite à la recherche qui nous a occupé pendant ces six années de thèse. Ensuite, la proposition est, bien entendu, mise à disposition de tous ceux qui s'intéressent à ce type de recherche en théologie contextuelle pour le critiquer et l'enrichir de l'esprit scientifique.

## 1. Champ de recherche

L'inclusion et l'exclusion organisent le champ de ce projet de recherche. L'exclusion se réfère à toutes les logiques culturelles, structurelles, politiques et religieuses qui subordonnent l'homme en déniant sa dignité. En effet la tendance de hiérarchiser les valeurs et les fonctions, de prendre comme absolus l'économie et le pouvoir peut conduire à la marginalisation d'une partie des hommes et de femmes en les privant de leur humanité. En clair, il s'agit de comprendre comment se reproduisent les attitudes de l'ethnocentrisme, du racisme, de l'intolérance politique ou religieuse, du trafic humain et de l'indifférence qui placent des hommes et des femmes au bord de la route de l'humanité. L'exclusion, dans cette perspective, est un critère pervers conscient ou inconscient de détermination de la dignité humaine. La recherche théologique sur l'exclusion pointe les logiques historiques et contextuelles du mépris du frère en

humanité à cause de son appartenance à une autre religion, pour sa condition pécheresse, pour sa maladie vue comme malédiction et pour d'autres situations semblables. Dans cette logique de l'exclusion il y a production d'une vision de Dieu non cohérente, dans le sens chrétien, avec l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ.

L'inclusion, par contre, constitue cette possibilité de placer l'homme et les conditions de vie au centre des valeurs et des intérêts. Les attitudes inclusives ne sont pas totalement étrangères aux cultures, aux politiques et aux religions. Elles se trouvent dans les efforts déployés pour la protection de la vie, pour l'accueil de l'autre, pour la valorisation des différences, pour la promotion humaine et des expressions culturelles, pour la vision d'un Dieu pro-existant. Ainsi la recherche sur l'inclusion passe d'abord par les possibilités réelles présentes dans les cultures, les visions politiques et religieuses pour ensuite avancer vers les ouvertures inclusives de tous. Du point de vue théologique, la recherche de l'inclusion s'intéresse à la pro-existence de Dieu et sa volonté d'offrir le bonheur à toute créature en Jésus-Christ, à la perspective de l'accomplissement amorcé par l'incarnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Pour une pertinence scientifique, cette recherche se réalise en dialogue entre les sciences humaines et la théologie. En effet les recherches anthropologiques, sociologiques, philosophiques, psychologiques, historiques et pédagogiques ou andragogiques sont précieuses pour comprendre l'homme et ses univers culturels, politiques et religieux. De même, les recherches en sciences bibliques et théologiques donnent de la profondeur à la recherche sur l'inclusion et l'exclusion.

La dualité bipolaire, inclusion - exclusion devrait justement être utilisée pour nommer ce champ de recherche. Comme nous l'avons vu sur la dignité humaine, l'inhumanité fait partie de l'humanité. Et celle-ci se réalise dans la gestion de la tension entre son opposé qui est l'inhumanité. Mais la mise en valeur de l'inclusion comme parti pris pour l'humain donne l'orientation prioritaire à la recherche.

## 2. Pertinence de la recherche

La recherche sur l'inclusion constitue une manière de s'intéresser aux principaux défis de l'homme contemporain et à la pertinence de la foi en Jésus-Christ comme proposition crédible de réponse. Entre les défis majeurs de l'homme contemporain il y a:

- la mondialisation comme interrelation entre les peuples et les nations avec tous

les espoirs et les défis qu'elle provoque. Benoit XVI disait : « La société toujours plus mondialisée nous rapproche, mais elle ne nous rend pas frères »[1];

- le primat de l'économie qui mène à la dilapidation des ressources naturelles et conduit au déséquilibre vital de la planète ;

- les tensions ethniques et la xénophobie allumées par les manipulations politiques et les crises économiques ;

- le pluralisme religieux avec son corollaire de l'intolérance et de tensions internes ;

- particulièrement dans l'Angola d'après-guerre, nous constatons : le développement économique et structurel en décalage avec le développement humain, la corruption qui éclaire le paradoxe entre l'abondance des richesses naturelles et la pauvreté scandaleuse de la population dans les périphéries des grandes villes et dans les villages, les dérives de la mentalité liée à la sorcellerie et l'intolérance politique.

Ces défis mettent en danger la reconnaissance de l'humanité en tous les hommes et les femmes, sans discrimination. De ce fait les défis exigent un engagement sérieux pour les comprendre et trouver des propositions de réponse adéquates. Or la foi en Jésus-Christ n'y est pour rien. Elle est proposition de vie qui émane de l'amour de Dieu en Jésus-Christ dont la vie est profondément caractérisée par la pro-existence. Cette proposition interne à la foi est à expliciter pour ensuite la mettre au service de l'homme.

Face à ces défis, nous proposons l'inclusion comme paradigme sotériologique pour dire l'acte de puissance salvifique posé par Jésus et annoncé dans l'Évangile. L'accueil de cet acte transforme l'homme de l'intérieur pour vivre le style de vie proposé par Jésus-Christ où l'amour est compris comme don et partage de vie. À cet égard, la recherche proposée est au service de la pertinence de la foi en Jésus-Christ comme proposition pour un monde prônant la dignité humaine pour tout homme et la préservation de la planète. C'est donc la crédibilité de la foi chrétienne qui est en jeu à la mesure que les croyants doivent prouver leur capacité d'accueillir celui en qui ils font confiance, à savoir, Dieu en Jésus-Christ.

Au niveau de l'Église en Angola, en particulier et en Afrique en général, cette recherche a la pertinence de repenser le christianisme vécu, avec toutes ses contradictions, en vue de trouver les chemins de la *rechristianisation*, c'est-à-dire, de la

[1] Caritas in veritate, 19, (Dans http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_fr.html (Consulté le 15.20.14).

cohérence avec Jésus-Christ et son évangile.

## 3. La question fondamentale

La question de départ est la suivante : devant l'exclusion, quelle est la place de la dignité humaine dans la société et quel est l'apport de l'évangélisation à cette question ? Celle-ci procède d'une requête de cohérence culturelle ou sociétale et chrétienne pour un vivre ensemble indispensable pour l'avenir humain et pacifique de tous.

Cette question conduit à deux questionnements à préciser. D'une part, au niveau des sciences humaines, sur les logiques de l'exclusion, pour découvrir les stratégies culturelles, sociales, politiques et même religieuses qui favorisent l'exclusion des hommes et des femmes privés du droit à la vie. D'autre part, il s'agit de questionner l'histoire de l'annonce du salut en Jésus-Christ dans le contexte du pays de recherche pour trouver les incohérences à rectifier et les possibilités de l'élaboration d'un nouveau paradigme sotériologique exprimé par le terme inclusion.

## 4. Méthodologie

La recherche sur l'inclusion fait partie de la théologie contextuelle. Elle suppose la connaissance du contexte direct de la recherche et l'exercice de confrontation avec d'autres contextes analogues. L'étude des autres contextes culturels et théologiques aide à placer la question de départ au sein de la théologie fondamentale. Par cet enracinement il est possible d'approfondir l'étude du contexte de la recherche pour pouvoir bâtir une proposition solide et efficace de réponse à la question de départ. Pour mieux mettre en marche ce jeu de corrélation, nous jugeons important de suivre une démarche tripartite nommée *contextualisation, décontextualisation et recontextualisation.*

Concrètement, prendre en compte le contexte socio-culturel, en considérant les apports des sciences humaines – *contextualisation* ; chercher les fondements, à partir d'autres sources, d'autres auteurs - *décontextualisation* ; soumettre le contexte aux nouveaux apports pour l'éclairer et proposer une nouvelle perspective – *recontextualisation*. Ces trois moments dialectiques organisent la recherche en trois parties.

## 5. Les sources

La démarche tripartite suggère les sources. D'abord le contexte peut fournir les matériaux de la description, de l'observation, des enquêtes et des textes produits dans différentes situations étudiées. Le regard sur d'autres contextes corrélatifs fournit des sources immenses des différentes études et des textes de base comme le corpus scripturaire, la tradition de l'Église et les textes du Magistère.

En gros les différentes ressources pour la recherche sur l'inclusion montrent sa dimension transversale. Dimension à ne pas mépriser à notre époque d'éclatement des sciences et pourtant avec un besoin vital de les faire dialoguer, notamment quand il est question de penser un vivre ensemble pour un avenir plus humain.

Pour terminer la proposition du projet de recherche sur l'inclusion, nous insistons sur sa pertinence. L'ancrage théologique de l'inclusion se fonde sur la proexistence de Dieu révélée en Jésus-Christ. En lui, Dieu se fait don de vie et de vie éternelle. Un don qui transforme tout homme de l'intérieur et suscite l'engagement pour un style de vie animée par la dynamique du don. Devant les exclusions, les croyants sont invités à s'interroger, individuellement et en Église, sur la pertinence de leur foi. Puisque Jésus s'identifie aux exclus, l'indifférence des chrétiens face aux situations de l'exclusion ou leur pratiques productrices de l'exclusion est signe d'incohérence entre foi et vie. Et pareil incohérence équivaut au refus ou à l'exclusion du Christ. D'où l'engagement intellectuel et pratique des croyants pour reconnaître et dépasser les sources de l'exclusion dans leur vie et au sein de l'Église pour un témoignage crédible de l'inclusion en Jésus-Christ.

L'engagement de l'Église pour le service de l'inclusion en Angola en développement est multiple. Toutefois dans ce chapitre marqué spécialement par notre réflexion personnelle, nous avons ciblé deux dimensions. La première accentue l'engagement de l'Église à partir de son sein comme des mises à jour de son munus tripartite : annoncer, enseigner et sanctifier. En restructurant son engagement par la transformation interne des pratiques et la conversion pour un témoignage crédible, l'Église peut s'affirmer à nouveau comme force de proposition en collaboration avec les autres forces engagées dans le service de l'homme et du vivre ensemble en Angola.

La deuxième dimension vise l'avenir de ce travail de thèse et sa contribution pour la recherche théologique. À partir du paradigme sotériologique de l'inclusion, nous proposons un projet de recherche sur le service de l'inclusion en Jésus-Christ. C'est un engagement intellectuel au service de la pertinence de la foi en Jésus-Christ comme proposition crédible pour un monde plus humain et ouvert à l'espérance d'un avenir plus inclusif.

## Bilan de la troisième partie

Dans la troisième partie nous nous sommes engagés à proposer l'inclusion comme paradigme du salut. Le but est de nous réapproprier les acquis des deux premières parties, avec un effort d'ouverture sur la question humaine de l'exclusion et de l'espérance du salut comme inclusion.

Le premier chapitre visait l'approfondissement de la question de l'exclusion et de la dignité humaine dans les sciences humaines, ainsi que dans le magistère du concile Vatican II et du pontificat de Jean-Paul II. Si les sciences humaines conduisent à penser que l'exclusion est ancrée dans l'homme, dans la culture et dans les idéologies, pour sa part, le magistère de l'Église voit les sources de l'exclusion dans le refus que l'homme fait de Dieu pour se réfugier, d'une part, dans les tours de Babel des idéologies athéistes et totalitaires et, d'autre part, dans l'indifférence religieuse et le scandale du manque de témoignage de la part des chrétiens.

Pour fonder l'inclusion comme paradigme du salut, le deuxième chapitre a démontré, dans un premier temps, le lien entre le salut et l'inclusion, pour ensuite se focaliser sur Jésus-Christ comme révélation de la pro-existence ou de la grâce de Dieu pour et avec l'homme. De ce fait, l'inclusion est l'antidote de l'exclusion. Cependant, l'inclusion exige une transformation de l'homme par la subversion et l'accomplissement

dans l'Esprit. Cette transformation invite à une vision positive de la création, à l'acceptation de la condition humaine et de la foi comme réponse de confiance à l'amour de Dieu. L'homme transformé par l'Esprit devient témoin de Dieu dans un monde où les chemins de la collaboration, du dialogue, du service et du respect des différences et de toute la création s'avèrent indispensables pour l'invention d'une nouvelle fraternité productrice de bonheur pour tous. Ce bonheur est possible dans ce monde instable et prompt à la trahison de la vie et de la vérité, car il invite à une espérance de la vie éternelle et de la communion totale avec le Dieu d'amour.

L'engagement de l'Église pour le service de l'inclusion en Angola est détaillé dans le troisième chapitre qui clôture cette dernière partie. Il s'agit le penser l'Église à la lumière du service de l'inclusion à partir de son munus tripartite d'annoncer, enseigner et gouverner. Si l'Église est appelée à se convertir et à s'engager avec crédibilité, c'est pour rendre Jésus-Christ plus accessible à l'homme d'aujourd'hui en quête de transformation culturelle, sociale et politique pour un vivre ensemble plus harmonieux et juste. Pour appuyer ce service de l'Église, nous proposons un projet de recherche sur les voies de l'inclusion en Jésus-Christ en prenant en compte le contexte culturel, social et politique du monde actuel.

# CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette recherche, en guise de conclusion, nous allons souligner en quatre points ce qui nous a le plus marqué et qui va permettre d'avancer dans la pastorale et dans la réflexion ultérieure sur l'exclusion qui n'est pas seulement culturelle, mais également multiforme, ceci afin de mieux investir le chemin de l'inclusion en Jésus-Christ. Primo, il sera question de montrer la pertinence de la démarche en trois étapes qui a été suivie dans ces travaux de thèse. Secundo, nous reprendrons l'exclusion comme expression de la souffrance de la 'chair humaine' dans les cultures et les structures de ce monde. Tertio, c'est l'essentiel de l'inclusion qui sera repris comme puissance salvifique révélée en Jésus-Christ. En dernier lieu, nous parlerons de Jésus comme de celui qui est exclu de la part de ceux qu'Il veut inclure. C'est pour souligner les infidélités de l'Église. Celles-ci invitent non seulement à la conversion, mais au courage rénové d'accueillir Jésus-Christ, car l'inclusion n'est pas acquis definitivement dans ce monde. Il est de ce fait un horison.

## 1. Pertinence de la démarche

La démarche tripartite – *contextualisation, décontextualisation et recontextualisation* - de cette recherche contribue à placer la problématique au sein de la théologie fondamentale pour éviter l'enfermement dans une particularité culturelle, sociale et ecclésiale.

Dans la première partie, la recherche sur l'exclusion a été concentrée sur la culture bantu et sur l'évangélisation de l'Angola. Par la méthode de l'anthropologie structurelle, il a été possible de découvrir la logique interne de la culture bantu pour comprendre sa dialectique interne d'exclusion et d'inclusion. De même, l'analyse des enquêtes et des discours de l'Église en Angola a favorisé le constat de l'exclusion et de l'effort pour l'inclusion de la part de l'Église et d'autres forces sociales, politiques et religieuses dans le contexte actuel de l'après-guerre.

La deuxième partie comportait l'analyse de l'exclusion hors du contexte de l'Angola. Dans un premier temps, la culture juive en confrontation avec la nouveauté de Jésus a été au cœur de l'analyse. Ensuite, grâce à la recherche de Bernard SESBOÜÉ sur le principe *hors de l'Église point de salut*, attribué à Cyprien de Carthage et ensuite par la réflexion de Hans Urs von BALTHASAR sur l'*espérance du salut pour tous*, nous avons essayé de replacer le sujet de notre recherche au sein de l'histoire de l'Église

et de la réflexion théologique. En quittant le contexte angolais pour ceux de la Bible, de l'Église et de la réflexion théologique, nous avons introduit la recherche au sein de la théologie fondamentale. Ce décentrement fait de la question de l'exclusion et de l'inclusion une interrogation présente au sein de la Révélation et de la théologie.

La troisième partie nous a permis de bâtir une proposition de réponse à la question de l'exclusion en général et particulièrement en Angola, proposition qui invite à l'engagement pour la dignité humaine et pour le salut en Jésus-Christ promis à tout homme. Ce salut met en évidence l'inclusion comme acte de puissance salvifique posé par le Messie et annoncé dans l'Évangile. De ce fait, l'exclusion ne sera jamais une fatalité.

## 2. L'exclusion : l'enfer culturel et structurel

Au cours de cette recherche, l'exclusion se découvre non seulement comme résultant des logiques culturelle, structurelle et religieuse, mais aussi comme expression d'une tendance perverse présente en tout homme, fruit du refus de la finitude et de la reconnaissance de l'humanité de l'autre. Or, la compréhension de l'exclusion dans toute sa perversité, invite indéniablement à son dépassement. L'engagement pour le dépassement est témoigné par l'émergence des Droits de l'Homme, de l'investissement des sciences humaines pour démonter les logiques maléfiques dans toutes les dimensions humaines et l'implication de l'Église, notamment en Afrique, pour la paix, la justice et la réconciliation.

La logique culturelle bantu s'exprime par la représentation éclatée de la personne qui privilégie la dimension communautaire, par la préférence des causes métaphysiques du mal, de la maladie et par la difficulté de reconnaissance de l'humanité au-delà des liens du sang, de la famille, de la tribu et de l'ethnie. De ce fait, la culture devient la proie privilégiée des manipulateurs qui mobilisent les foules au service de leurs intérêts égoïstes politiques et économiques. La logique structurelle liée à la politique génère l'exclusion, surtout quand la politique est comprise comme conquête du pouvoir et négation du pluralisme d'idées, ce qui engendre le totalitarisme et toutes ses atrocités.

Au sein de l'Église, l'exclusion n'est pas un sujet rare. L'histoire de la formule *hors de l'Église, pas de salut* montre que la formule a été brandie tel un gourdin face aux défis posés par les hérétiques et les autres religions. Toutefois, l'incohérence de ces

attitudes envers l'esprit de l'Évangile place l'Église face au risque d'exclure Jésus-Christ puisqu'Il s'identifie aux exclus pour les inclure par sa miséricorde. D'où la vigilance théologique pour vérifier toujours la fidélité de l'Église à sa source, Dieu en Jésus-Christ. Cette fidélité est l'enjeu du rappel de Benoît XVI invitant à voir la hiérarchie comme service et non comme domination, à témoigner du respect dû aux mineurs, face aux scandales de la pédophilie. Le pape François, à son tour, invite l'Église à aller vers les frontières de la pauvreté, de la maladie, de l'incroyance, des familles éclatées pour témoigner de la présence solidaire de Jésus-Christ.

L'exclusion trouve enfin sa source en tout homme. Denis MOREAU a démontré que le refus de la condition humaine en tout ce quelle comporte comme limites, surtout de la mort, renferme l'homme dans une logique peccamineuse exprimée dans les péchés capitaux.

Ainsi décortiquée, l'exclusion devient l'expression de l'enfer de ce monde devant la souffrance d'hommes et de femmes victimes du déni de la dignité humaine et du refus de l'inclusion en Jésus-Christ proclamée dans l'Évangile.

## 3. L'inclusion : puissance salvifique

La fatalité de l'exclusion est dépassée par les forces de l'inclusion qui reconnaît l'humanité en tout homme et est source de salut pour tout homme, manifesté par la vie de Jésus-Christ, l'Emmanuel de l'humanité.

Dans la culture bantu il y a des valeurs porteuses d'espoir contre l'exclusion : le respect de la vie, la solidarité, l'hospitalité, la résolution des conflits fondée sur le dialogue qui conduit à la reconnaissance de la faute et à la réparation. Certes, ces valeurs aident à la consolidation de la paix et au respect de la dignité humaine, mais force est de constater qu'elles sont plutôt applicables dans un cercle limité, constitué principalement par les liens de sang et de l'alliance. D'où la nécessité de les élargir à un cercle plus vaste, c'est-à-dire, à l'humanité tout entière. La même difficulté existe dans toutes les cultures[1] car elles ont toutes une partie commune et une partie différente. Les

[1] Paul BEAUCHAMP voit les cultures comme marquées par les ressemblances et les dissemblances : « Le message de l'Ancien Testament n'a pas seulement surgi dans un carrefour culturel, il procède lui-même d'une culture. Par ce terme, je veux signifier une certaine manière d'être ensemble dans le monde, une manière qui est en partie différente pour tous les hommes de la terre, chacun selon son groupe. La culture est un élément universel parce qu'elle se développe autour de la vie et de la mort, la survie et le défi quotidien. » Paul BEAUCHAMP, « Le rôle de l'Ancien Testament dans le processus de la construction des Églises locales », dans Martin PRADÈRE. *De toutes les nations, faites des disciples.*

sciences humaines, spécialement l'anthropologie et la sociologie ont largement contribué à la reconnaissance de cette vision binaire des cultures. Confortant cette approche des cultures, le droit international, et plus particulièrement les Droits de l'Homme, ont invité au respect mutuel entre les cultures et à l'ouverture sur une vision commune de l'homme.

La deuxième partie nous a montré que les Écritures, en particulier, Jésus-Christ et l'Évangile apportent une révolution à toutes les cultures. En Jésus-Christ, Dieu incarne la condition humaine et se révèle comme puissance pro-existante et comme amour oblatif. Jésus – le sauveur de l'homme - éclate les barrières de la culture juive et par conséquent de toutes les cultures qui enferment l'homme dans la logique mortifère de l'exclusion. Face aux cultures, Jésus devient cause d'une révolution des valeurs, possibilité du dépassement et juge dont la sentence n'a pas pour objectif de condamner mais plutôt de recréer et d'ouvrir à l'espoir de la vie en abondance. Par sa mort et résurrection, la peur de la mort n'est plus une fatalité. Il invite tout homme à Lui faire confiance et à marcher à sa suite.

L'Église est au service de l'inclusion en Jésus-Christ. Un service fait en fidélité, cohérence et créativité. La fidélité se réalise par l'attachement à l'Esprit de Jésus-Christ. Quand à la cohérence, elle se vérifie in fine par la conformité entre Parole et actes des croyants. En fait, l'Église ne s'attache pas désespérément aux doctrines, aux dogmes, aux pratiques, mais elle pousse plutôt à agir dans la fidélité et dans la cohérence au regard du Maître.

L'histoire atteste des comportements d'exclusion dus à l'Église. Tels l'inquisition, les croisades, le mépris des cultures, la vision négative des autres religions et dernièrement les scandales de pédophilie. À l'inverse, elle témoigne des actes d'inclusion d'une multitude immense de croyants qui, au risque de leur vie et par la force de l'Esprit, s'engagent pour la dignité humaine accordée à tout homme en Jésus-Christ. Ceci nous fait dire que l'Église partage la condition humaine marquée par le péché, mais elle vit de la confiance en son unique richesse, à savoir, Jésus-Christ et son Évangile.

En Angola, l'Église n'a pas été totalement étrangère à l'implantation de l'esclavage, de la colonisation et à l'attitude méprisante vis-à-vis de la culture bantu.

---

*Pour une évangélisation respectueuse des cultures.* Paris, Éditions de l'Emmanuel/Paulines Éditions, 2006, p. 178.

Aujourd'hui, les incohérences persistent à propos du témoignage chrétien des valeurs évangéliques de fraternité et de pauvreté qui doivent exister au-delà de l'ethnie, de la course aux richesses et de l'appartenance politique. Mais force est de constater le témoignage au service des faibles qu'ils soient orphelins, enfants dans et de la rue, malades, enfin, dans le service de la justice, de la paix et de la réconciliation.

L'époque actuelle de l'après deuxième Synode des évêques sur l'Afrique invite l'Église à s'engager, à faire de la réconciliation, de la justice et de la paix son souci d'évangélisation face aux défis d'un continent en proie aux tensions internes, à la corruption, à l'intolérance politique et religieuse, à la conquête des nouveaux mouvements évangéliques. C'est cet engagement qui rend pertinent le modèle de l'évangélisation basé sur le service.

L'engagement de l'Église en Angola exige la définition des priorités. L'éducation et la santé sont prioritaires afin de former un homme nouveau libre et responsable[1]. Il doit être libre de l'enfermement ethnique et de la peur des esprits mauvais, de la fascination de l'argent accumulé grâce à la corruption et au clientélisme. Il doit également être responsable au regard de sa citoyenneté, de sa foi et s'engager par le travail, les études, pour l'avenir du pays.

L'engagement pour l'éducation et la santé devient efficace s'il est fait en collaboration et en dialogue avec l'État et les autres forces vives du pays. En effet, la collaboration et le dialogue ne sont pas une simple stratégie mais une expression du service de l'inclusion en Jésus-Christ. Dans cette perspective, l'Église prend le visage de son Maître qui renonce à la logique de la contrainte, pour adopter une attitude humble favorisant la collaboration libre et responsable entre les hommes. En clair, au centre de cet engagement se trouve la mission de l'Église, qui est de ne mépriser personne et de rendre Jésus accessible à tous les Angolais. Afin d'être le signe de l'inclusion en Jésus-Christ, l'Église est invitée à vérifier et à repenser sa fidélité par la qualité de son service de l'annonce, de la sanctification et de la gouvernance.

Face à la mondialisation créatrice de sujétions économiques et de misère, l'Église

[1] Daniel ETOUNGA-MUNGUELLE voit la responsabilité comme un instrument de régulation à prendre au sérieux : « Dans les sociétés modernes, la responsabilité est devenue un instrument de régulation de la vie sociale, en même temps qu'un outil de pacification des mœurs. C'est l'établissement de la responsabilité qui restitue aux êtres leur dignité et leur permet de continuer à vivre, *« toute honte bue »*, après la survenue de drames ou de tragédies humaines qui leur sont imputables. Dans d'autres circonstances, c'est la prise de responsabilité qui autorise toutes les audaces individuelles ou collectives et absout les dérives comportementales insensées dont naissent parfois des avancées sociales qu'il était impossible de concevoir auparavant. » (Daniel ETOUNGA-MUNGUELLE. Op. cit. p. 67-68.)

trouve sa place dans le service de l'inclusion pour créer des liens rendant les hommes frères les uns avec les autres.

## 4. Viens, Seigneur, pour la reconstruction humaine de l'Angola

Parallèlement à la recherche sur l'exclusion, nous avons également mis en exergue la recherche sur l'inclusion en Jésus-Christ comme proposition pertinente et crédible pour le salut des exclus. L'analyse des paroles et des actes de Jésus et ses disciples nous ont fait redécouvrir la puissance salvifique de Jésus, s'exerçant, bien entendu, au sein de la Trinité. Mais l'expérience semble contredire cette puissance, car l'exclusion paraît cette hydre qui renaît sans cesse dans l'histoire de l'humanité. Cela fait justement penser au déficit de pertinence et de crédibilité de l'annonce du salut en Jésus-Christ. Si le déficit s'explique, en partie, par les erreurs de l'Église soulignées ci-dessus, prouvant sa participation à la condition humaine marquée par la finitude et le péché, il y a, d'autre part, un élément qui met en lumière le déficit invoqué. Il s'agit de l'illusion[1] selon laquelle on peut dépasser la condition humaine de la mort et de la souffrance comme par magie, sans avoir à compter sur les autres et sur Dieu. Cette illusion est nourrie, entre autres, par les idéologies athées qui, par la Révolution, souhaitent créer un paradis terrestre, par le positivisme scientifique prometteur d'un avenir victorieux de la maladie et de la mort, et in fine, par une autonomie humaine radicale. Or le Dieu de la Bible, maître de la vie et de la mort, n'annule pas la souffrance et la mort dans ce monde, mais leur donne un sens et la promesse de dépassement. Donner sens à la souffrance et à la mort ce n'est pas enlever leur mystère, mais cela les ôte du domaine de la fatalité. Souffrir et mourir en Dieu, c'est accepter la condition humaine partagée par Jésus-Christ et ainsi ouverte à un avenir de vie en abondance. Par sa mort et résurrection, Jésus délivre l'homme de la peur de la mort et de la souffrance et l'invite à la communion avec Dieu. Celle-ci signifie accepter de

[1] Réfléchissant sur les tentations de Jésus au désert et sa victoire sur les pièges du démon, Brigitte CHOLVY souligne les illusions qui menacent tout homme : « Il s'agit de sortir de l'illusion qu'on pourrait vivre sans les autres, de sortir de l'illusion que le pouvoir serait comblant ou encore que Dieu serait le pouvoir et de sortir de l'illusion que la vie avec Dieu serait une vie sans risques, et notamment sans mort. Cette triple prise de position par rapport à la réalité est structurante de ce qu'est l'humain selon la tradition scripturaire et on mesure l'âpreté du combat quand on réalise que seul Jésus, selon le témoignage biblique, a su faire le choix de la communion, avec les autres, avec le vrai Dieu et avec le créé. » (Brigitte CHOLVY, « Aujourd'hui encore, faisons l'homme, dit Dieu ! », dans Jean-Louis SOULETIE (dir.). *Les voies divines de la liberté.* Op. cit., p. 102.

vivre activement en lien avec les autres et avec Dieu. Vivre en lien fait exactement référence à la conception chrétienne de l'homme comme un être relationnel.

Ainsi, la souffrance et la mort font partie de la condition humaine, mais le déferlement des attitudes d'exclusion, source de souffrance et de mort, résulte en grande partie du refus de l'homme de vivre en communion relationnelle avec les autres et avec Dieu. Ce refus est la racine du péché. Il est négation de la condition de créature et par conséquent négation du Créateur, d'où l'attitude chrétienne de conversion comme retour à la communion et comme reconnaissance de la présence de Dieu en ce monde. Cette reconnaissance se retrouve dans l'invocation apocalyptique : *Maranatha, viens Seigneur Jésus*. (Ap. 22,20). De ce fait, dire *maranatha* signifie rendre vivant le désir d'accueillir Dieu devenu proche de l'homme par le Seigneur Jésus-Christ. Dire *maranatha* c'est encore un cri d'espérance qui ne marque donc pas la fin de ce monde mais qui plutôt fait le vœu d'un monde plus humain, donc plus inclusif, par l'engagement des hommes et des femmes de foi et de bonne volonté.

Le cri de *maranatha* pour l'Angola d'après-guerre honore l'engagement pour l'inclusion en Jésus-Christ. Honneur, en premier lieu, aux martyrs qu'ils soient missionnaires et prêtres autochtones et venus d'ailleurs, notamment du Portugal et de la France, catéchistes et simples chrétiens exclus de ce monde à cause de leur engagement pour l'inclusion en Jésus-Christ, jusqu'à la mort. Honneur, ensuite, à ceux qui dans cette phase du développement incarnent la providence de Dieu pour les minorités ethniques, les militaires, les orphelins, les enfants dans et de la rue, les enfants et les personnes âgées accusés de sorcellerie, les victimes de l'intolérance politique, les discriminés de l'emploi en raison de leur orientation politique et de la couleur de leur peau. Finalement, honneur aux laïques courageux qui ont témoigné des valeurs de l'Évangile dans leur milieu de travail, car ils ont compris le sens de la communion et de ces valeurs évangéliques qui les transforment en lumière du monde et en sel de la terre angolaise et de la culture bantu.

L'exclusion est le pain amer des hommes et des femmes dépouillés de leur dignité humaine et privés du salut en Jésus-Christ. Ce mal résulte de limites perverses de la culture et des structures politiques, de l'infidélité de l'Église atteinte par le péché et les faiblesses de la condition humaine. L'inclusion en Jésus-Christ est la brise légère, mais

efficace et pleine d'espérance, portée par les croyants et les membres de la société civile pour un Angola plus digne et plus humain. Si Jésus-Christ s'identifie aux exclus, le service de l'inclusion est par excellence l'accueil de Celui qui a pris la condition humaine.

L'étude de cas angolais invite à inscrire la réflexion qu'elle suscite dans la dimension plus large de la théologie catholique. Affirmer que le salut que Dieu veut pour tout homme peut s'appréhender théologiquement par le concept d'inclusion invite à lire l'ecclésiologie de Vatican II à cette lumière. L'Église est celle qui inclut.

« Scrutant le mystère de l'Église, le concile se rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham [1]». Il recourt à un vocabulaire de l'inclusion des fidèles du Christ dans la vocation du patriarche Abraham, perspective plutôt ecclésio-centrée de Eph 2,14-16 : « L'Église croit en effet que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs avec les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux a fait *un seul*. [2]»

[1] NA 4.
[2] Idem.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES


- ALEXANDRE, P. *Dictionnaire des civilisations africaines.* Paris, F. Haza, 1968.
- BONTE, Pierre et IZARD, Michel (éd.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* 3ème Edition, Paris, PUF, 2007.
- *Dictionnaire encyclopédique de la Bible.* Publié sous la direction du Centre : informatique et Bible Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987.
- DORTIER, Jean François (dir.). *Le dictionnaire de sciences humaines*. Auxerre, Éditions sciences humaines, 2004.
- LACOSTE, Jean-Yves (éd.). *Dictionnaire critique de la théologie*, 1e. édition, Quadrige, Paris, PUF, 2002.
- LEON-DUFOUR ; Xavier et al. (dir.). *Vocabulaire de Théologie Biblique.* 8e édition, Paris, Cerf, 1995.
- PREVOST, Jean-Pierre (dir.). *Nouveau Vocabulaire Biblique.* Paris : Bayard, 2004.
- LENOIR, Frédéric et MASQUELIER, Ysé T. (dir.). *Encyclopédie des religions.* 2 tomes, Paris, Bayard, 1997.
- *Le nouveau PETIT BOBERT de la langue française 2008*. Paris, Nouvelle édition de Paul ROBERT, 2008.
- THEO, *nouvelle encyclopédie catholique,* Paris, Éditions Droguet et Ardant/Fayard, 1989.
- *Vocabulaire de théologie biblique.* 8ème édition, Paris : Éditions du Cerf, 1995.


## 2. MAGISTÈRE[1]


- Pie XII.Encyclique *Mistici corporis Christi, 1943.**
- Concile Vatican II. Constitution dogmatique *Lumen gentium, 1964.**
- _____. Constitution dogmatique *Dei Verbum, 1965.**
- _____. Constitution pastorale *Gaudim et Spes, 1965.**
- _____. Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes, 1965.**


[1] Les documents signalés par un astérisque (*) nous les avons consultés sur le site officiel du Vatican (http://www.vatican.va).

- _____. Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae,* 1965.*
- Paul VI.Lettre encyclique *populorum progressio, 1967.**
- _____. Lettre apostolique *Africae terrarum, 1967.**
- _____. Discours au Parlement de Kampala. *Message aux peuples d'Afrique, 1969.**
- _____. Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi, 1975.**
- Jean-Paul II. Discours du voyage apostolique en Angola et S. Tomé e Príncipe, 1992. *
- _____. Lettre encyclique *Redemptor hominis, 1979. **
- _____. Lettre apostolique *Tertio millenio adveniente, 1994. **
- _____. Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa,1995.**
- _____. Lettre apostolique *Novo millenio ineunte, 2001. **
- _____. Discours aux évêques de la Conférence Épiscopale de l'Angola et S. Tomé e Príncipe (CEAST) en visite "ad limina apostolorum", 22 octobre 2004.*
- Benoît XVI. Discours aux évêques de la Conférence Épiscopale de l'Angola et S. Tomé e Príncipe (CEAST) en visite "ad limina apostolorum", 29 octobre 2011.*
- _____. Lettre encyclique *Caritas in veritate, 2009.**
- _____. *Voyage au Cameroun et en Angola. Textes officiels des discours. 17-23 mars 2009.* Paris, Salvator, 2009, 125 p.
- _____Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus, 2011.**
- Pape François. "La fraternité, fondement et route pour la paix". Message pour la Journée mondiale de la paix le 1er janvier 2014.*


## 3. MESSAGES ET DOCUMENTS DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE L'ANGOLA ET DE S. TOMÉ E PRINCIPE (CEAST)


- CEAST, Secretariado de Pastoral. *Igreja em Angola entre a guerra e a paz: documentos episcopais 1974-1998*, Luanda, 1998, 431 p.
- *Perfeitos como o Pai celeste (Mt 5,48).* Carta pastoral da CEAST, Luanda, 11/11/1998.
- *A reconciliação nacional.* Mensagem dos Bispos de Angola, Luanda 14/03/1999.
- *Salvemos a vida dos angolanos.* Mensagem pastoral da CEAST, Lubango, 25/07/1999.
- *Jubileu da esperança.* Mensagem Pastoral da CEAST, Luanda, 27/10/1999.
- *O ano da reconciliação.* Mensagem pastoral da CEAST, Luanda, 25/03/2000.
- *Novo Milénio, Vida Nova.* Mensagem Pastoral da CEAST, Luanda, 22/11/2000.
- *Justiça e pão para todos.* Exortação pastoral dos Bispos Catolicos de Angola, Luanda, 10/11/2001.
- *A Igrea perante a SIDA.* Mensagem pastoral, Luanda, 12/03/2002.
- *Conclusão da reunião extraordinária da CEAST.* Comunicado. Luanda, 11/10/2005.
- *Comunicado da CEAST em prol dos 30 anos da independência de Angola.* 10/11/2005.
- *Os desafios das proximas eleições em Angola.* Mensagem pastoral dos Bispos de Angola. Luanda, 15/11/2005.

- *Comunicado da CEAST no termo da II Assembleia Plenária.* Luanda, 22/11/2005.
- *Comunicado de imprensa do fim do encontro dos Bispos de Angola.* CEAST. Luanda, 31/10/2006.
- *Pour une justice économique.* Message Pastoral. CEAST, 2006.
- *Nota pastoral aos catequistas.* Bispos católicos de Angola. Luanda, 30/10/2006.
- *Mensagem pastoral em vista das eleições de Setembro.* Lubango, 05/07/2008.
- *Angola apos as eleições.* Nota pastoral da CEAST, 15/10/2008.
- *O nosso viver e agir em Cristo.* Mensagem Pastoral. CEAST, Luanda, 15/10/2008.
- *Segunda assembleia especial do Sinodo para a Africa : respostas ao questionario.* CEAST, Luanda, 25/10/2008.
- *A vinda do Papa, os Bispos de Angola ao povo de Deus.* Mensagem Pastoral. CEAST, Luanda, 16/12/2008.
- *Visita do Santo Padre, uma mensagem um desafio.* Mensagem Pastoral. CEAST, Luanda, 30/03/2009.
- *Pastoral vocacional e beleza do sacerdócio.* Mensagem pastoral da CEAST. Luanda, 9/03/2010.
- *Comunicado.* CEAST, Luanda, 01/04/2009.
- *O nosso viver e agir em Cristo : dimensão social.* Mensagem Pastoral da CEAST, Luanda, 20/11/2009.
- *Nota pastoral.* Bispos da CEAST, Luanda, 27/10/2010.
- *X semana da Vida Cnsagrada.* Bispos da CEAST, Luanda, 27/10/2010.
- *Nota pastoral.*Bispos Catolicos de Angola. Luanda, 22/03/2011.
- *Família e reconciliação.* Mensagem pastoral. Bispos Catolicos de Angola. Luanda, 17/11/2011.
- *Mensagem sobre o aborto. Inviolável Direito à Vida.* CEAST. Luanda, 18/11/2011.
- *Nota pastoral : sobre eleições de 2012.* Bispos da CEAST. Luanda, 21/03/2012.
- *Relatório sobre observatório eleitoral.* Comissão episcopal de justiça e paz. Luanda, 24/09/2012.
- *Mensagem pastoral sobre familia e cultura.* Mensagem pastoral. Bispos da CEAST. Luanda, 21/11/2012.
- *Nota pastoral : a paz de Cristo esteja convosco*. Luanda, 21/11/2012.
- *A problemática da da feitiçaria e suas implicações na vida eclesial.* Nota pastoral.Bispos da CEAST. 21/11/2012.
- *« Missionários enraizados em Cristo »*. Mensagem pastoral. CEAST. Kwito, 02/03/2013.
- *Defendamos a vida*. Mensagem pastoral. CEAST. Luanda, 30/10/2013.


## 4. OUVRAGES


- AA. *Passeurs d'espérance : recherches sur le sens chrétien du salut : hommage à Charles Wackenheim.* Lethielleux , Paris, 2011, 308 p.
- AA. *Des protestantismes en « lusophonie catholique ».* Lusotopie, Paris, Karthala, 1998, 622 p.
- AA. *Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine.* Lusotopie, Paris, Karthala, 1999, 599 p.

- ABRANCHES, Henrique. *Sobre os basolongo : arquelogia da tradição oral.* Belgique, édition FINA Petroleos de Angola, 1991, 182 p.
- ACHIEL, Peelman. *L'inculturation.* Paris, Desclée, 1989, 197 p.
- AGOSSOU, Médewalé-Jacob. *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie.* Paris, Karthala, 1987, 217 p.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asua. *Cultura Tradicional Bantu.* Portugal: Paulinas Editora, 2006, 638 p.
- APPIAH-KUBI, K. et al. *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge* (Colloque d'Accra, 1977). Paris, L'Harmattan, 1979, 239 p.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne.* Traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Pocket, 1988, 406 p.
- _____. *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, 380 p.
- ARNAULD, Dominique. *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles.* Paris : Karthala, 2001, 378 p.
- ASCH, Susan. *L'Église du Prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre, 1921-1981.* Paris, Karthala, 1983, 342 p.
- ATEBA, Augustin Germain Messomo. *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire. « Mémoire blessée » et « Église du peuple ».* Paris, L'Harmattan, 2010, 451 p.
- ATTIAS, Gabriel et EFFA, Gaston-Paul. *Le Juif et l'Africain : double offrande.* Monaco, Edition du Rocher, 2003, 180 p.
- BALANDIER, Georges. *Le royaume Kongo du XVIe au XVIIIe siècle.* Paris, Hachette, 2009, 286 p.
- BATCHELOR, Peter. *La terre en partage: pour un développement à la mesure de l'homme.*Lausanne, Service Chrétien d'Animation Rurale (SCAR), 1983, 173 p.
- BAUR, John. *2000 anos de cristianismo em Africa: uma historia da Igreja africana.* Tradução de Inglês de Afonso Teixeira da Mota, Lisboa, Edições Paulinas, 2002, 630 p.
- Benoit XVI. *Jésus de Nazareth : 1. du baptême dans le Jourdain à la transfiguration.* Paris: éditions Flammarion, 2007, 427 p.
- _____. *Jésus de Nazareth. Deuxième partie. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*. Monaco, Éditions du Rocher-Groupe Parole et Silence, 2011, 350 p.

- BEVANS, Stephen B. *Models of Contextual Theologiy.* Orbis Books, Maryknoll, New York, U.S.A., 2002, 186 p.
- BINET, Jacques. *Afrique en question : de la tribu à la Nation.* Tours, Mame, 1965, 252 p.
- BIRMELÉ, André. *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne.* Paris, Cerf, 2013, 508 p.
- BOULAGA, F. Eboussi. *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie.* Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.
- BOYOGO, Grégoire. *Histoire de la philosophie africaine : Tome 1, Le berceau égyptien de la philosophie.* Paris, L'Harmattan, 2007, 240 p.
- _____. *Histoire de la philosophie africaine : Tome 2, Introduction à la philosophie moderne et contemporaine.* Paris, L'Harmattan, 2007, 262 p.
- _____. *Histoire de la philosophie africaine : Tome 3, Les courants de pensée et les livres de synthèse.* Paris, L'Harmattan, 2007, 210 p.
- _____. *Histoire de la philosophie africaine : Tome 4, Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme.* Paris, L'Harmattan, 2007, 254 p.
- S. BRETON et al. *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut Catholique de Paris édité par Claude Geffré.* Cogitatio fidei n° 121, Paris, Cerf, 1984, 194 p.
- BUAKASA, Gérard. *Réinventer l'Afrique : de la tradition à la modernité au Congo Zaïre,* Paris, L'Harmattan, 1996, 336 p.
- BUREAU. René. *Anthropologie, religions africaines et christianisme.* Paris, Karthala, 2002, 372 p.
- BRUNE, François. *L'homme doit-il être sauvé? (Christ et Karma).* Paris, Presses de la Renaissance, collection « Petite Renaissance », 2007, 349 p.
- BUREAU, René. *Anthropologie, religions africaines et Christianisme.* Paris, Karthala, 2003, 369 p.
- CAPELLE, Philippe (éd.). *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique.* Paris, Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2008, 322 p.
- CARRIER, Hervé. *Evangiles et cultures. De Léon XIII à Jean Paul II.* Paris, Médiaspaul, 1987, 276 p.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. *La Controverse de Valladolid*. Paris, Pocket, 1992, 188 p.
- CATARINO, Petra Katia Amaral. *Sociedade civil angolana : contributos para democracia, paz e desenvolvimento.* Lisboa, ISEG- Dezembro de 2006, 153 p. Texte en ligne sur: http://www.adelinotorres.com/teses/Petra%20K%C3%A1tia%20Amaral%20Catarino_Sociedade%20Civil%20Angolana.pdf .

- CAUSSE, Jean-Daniel, ÉLIAN, Cuvillier et WÉNIN, André. *Divine violence. Approche exégétique et enthropologique.* Paris, Cerf, 2011, 221 p.
- CHENUET, Gérard (éd.). *Jésus en son temps.* Paris, Sélection du Reader's Digest, 1992, 335 p.
- CHAUVET, Louis-Marie. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne.* Paris, Cerf, 1990, 582.
- CHOURAQUI, André. *Les dix commandements aujourd'hui.* Paris, Robert Laffont, 2000, 286 p.
- COMBLIN, Joseph. *Anthropologie chrétienne.* Traduction de Raymond Paratte, présenté par René Simon. Coll. «Libération», no6. Paris, Cerf, 1991, 265 p.
- DE KONINCK, Thomas. *De la dignité humaine.* Paris, édition « Quadrige », 1995, 244 p.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE. *Bible et morale. Quels critères pour discernir ?* Traduit de l'italien en français par Marc Girard, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2009, 285 p.
- CONGAR Yves. *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*. Cerf, Paris, 1937, 404 p.
- _____. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* Cerf, Paris, 1963, 720 p.
- CUCHE, Denis. *La notion de culture dans les sciences sociales.* Troisième édition, collection repères, Paris, La Découverte, 2004, 123 p.
- CYPRIEN. *Unité de l'Église.* Collection « les Pères dans la Foi », Paris, Desclée De Brouwer, 1979, 108 p.
- DAMON, Julien. *L'exclusion.* Deuxième édition, Paris, PUF, 2009, 126 p.
- DE LUBAC, Henri. *Augustinisme et théologie moderne*. Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 338 p.
- _____. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme.* 7e édition, « Traditions chrétiennes ». Paris, Cerf, 1983, 416 p.
- _____. *Le mystère du surnaturel.* Œuvres complètes XII, Paris, Cerf, 2000, 367 p.
- _____. *Petite catéchèse sur nature et grâce.* Paris, Fayard, 1980, 222 p.
- DELORME. J. *Lecture de l'Évangile selon saint Marc.* Cahiers Évangile 1/2, 10e.

- DE MENTHIÈRE, Guillaume. *Quelle espérance d'être sauvé ? Petit traité de la Rédemption.* Paris, Salvator, 2009, 207 p.
- DENEKEN, Michel. *Où donc est votre Dieu ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 204 p.
- _____. *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 2002, 640 p.
- DIOP, Cheik Anta. *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris, Présence africaine, 1959, 200 p.
- *Dossier sur les colonies portugaises : analyse d'une lutte de libération.* Deuxième édition revue et augmentée, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1970, 118 p.
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou.* Trad. De l'anglais Anne Guérin, Paris : La Découverte, 2001, 206 p.
- _____. *Comment pensent les institutions :* suivi de *La connaissance de soi* et *Il n'y a pas de don gratuit.* Traduction de l'anglais d'Anne Abeillé révisée, Paris, La Découverte, 2004, 218 p.
- _____. *L'antropologue et la Bible. Lecture du Lévitique.*traduit de l'anglais par Jean L'Hour, Paris, Bayard, 2004, 320 p.
- DUMAS, André. *Nommer Dieu.* Collection Cagitatio fidei, n° 100, Paris : Cerf, 1980, 336 p.
- DUPUIS, Jacques. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux.* Collection Cogitatio fidei, n° 200, Paris, Cerf, 1997, 658 p.
- DUPUY, Michel. *La royauté du Christ. Lumières sur le traditionalisme chrétien.* Collection Jésus et Jésus-Christ, Paris, Desclée, 1990, 176 p.
- Église catholique. *Jean-Paul II* : *Pèlerinage en Irlande, à l'O.N.U., aux États-Unis*, *29 septembre – 08 octobre 1979.* Paris, Centurion, 1979, 202 p.
- ELA, Jean-Marc. *Repenser la théologie africaine.* Paris : Karthala, 2003, 433 p.
- ELIADE, Mircea. *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux.* Editions Gallimard, 1952, renouvelé en 1980, 252 p.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire de religions.* Paris, Payot, 1949, 462 p.
- ELLUL, Jacques. *La subversion du christianisme.* Paris, La Table Ronde, 2001, 328 p.
- ETOUNGA-MANGUELLE, Daniel. *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Ivry-sur-Seine, Nouvelles du Sud, 2004, 140 p.

- _____. *Vers une société responsable : le cas de l'Afrique.* Paris, L'Harmattan, 2009, 94 p.
- FAURE, Véronique (éd.). *Dynamiques religieuses en Afrique Australe,* Paris, Karthala, 2000, 351 p.
- FOCANT, Camille. *La loi dans l'un et l'autre Testament,* Col. Lectio Divine 168, Paris, Cerf, 1997, 323 p.
- _____. *L'Evangile selon Marc.* Paris, Cerf, 2004, 661 p.
- _____. *Marc, un évangile étonnant.* Louvain, Peeters, 2006, 402 p.
- FOCANT, Camille et MARGUERAT, Daniel (dir.). *Le Nouveau Testament commenté.Texte intégral Traduction œcuménique de la Bible.* Bayard et Labor et Fides, 2012, 1246 p.
- FORTES Meyer et EVANS-PRITCHARD Edward. *Systèmes politiques africains.* Paris, P.U.F., 1964, 266 p.
- FOUCHER, Daniel. *Qui est Jésus-Christ à travers l'évangile de Marc ?* Série « Réponses aux questions » n° 23, Editions de Montligeon, 1991, 403 p.
- FUTI, Jão Maria. *Essai de morphologie lexicale du Cisuundi du Cabinda (Angola).* Paris, L'Harmattan, 2012, 134 p.
- GEFFRÉ, Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation.* Paris, Cerf, 1983, 561 p.
- GEORGE, Augustin et GRELOT, Pierre. *Introduction à la Bible* T.III : *Le Nouveau Testament.* Vol. 6 : *Évangiles et histoire*. Paris, Desclée, 1985, 338 p.
- GILS, Félix. *Désaltérés par l'unique Esprit.* Paris, éditions Saint-Paul, 1982, 222 p.
- GISEL, Pierre. *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme.* Coll. Lieux Théologiques n° 23, Génève, Labor Fides, 1993, 217 p.
- _____. *Qu'est-ce qu'une religion ?* Paris, Librairie Philosophiqie J. Vrin, 2007, 128 p.
- GLELÉ, Maurice Ahanhanzo. *Religion, culture et politique en Afrique noire.* Paris, Economica et Présence africaine, 1981, 206 p.
- GRELOT, Pierre. *L'espérance juive au temps de Jésus*, Paris, Desclée, nouvelle édition revue et augmentée, « Jésus et Jésus-Christ » n. 62., 1999, 359 p.
- GRIEGER, Paul. *Caractériologie ethnique. Approche et compréhension des peuples.* Paris, PUF, 1961, 316 p.

- HAAR, Gerrieter. L'Afrique et le monde des Esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie. trad. de l'anglais par Paulette Géraud, Paris, Karthala, 1996, 407 p.
- HEBRETEAU, Hubert. *La fraternité. Entre utopie et réalité.* Paris, les Éditions de l'Atelier, 2009, 190 p.
- HERSKOVITS, M.J. *L'héritage du Noir, Mythe ou réalité*. Traduit de l'Américain par Arnold Grémy, Introduction de Jacques Maquet. Paris, Présence Africaine, 1966, VIII-349 p.
- HOUTART, François et ROUSSEAU André. *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires.* Collection « Eglise, pouvoir, contre-pouvoir », Les Editions Ouvrières, Paris, 1972, 173 p.
- IDE, Pascal. *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar.* Bruxelles, Éditions du Lessius, 2012, 355 p.
- JOINET, Bernard. *Les africains m'ont libéré.* Paris, Cerf, 1985, 160 p.
- JOLLIVET, M. (ed.). *Science de la nature, science de la société. Les passeurs des frontières.* Paris, Editions du CNRS, 1992, 589 p.
- JOSET, P. E. *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noir.* Paris : Payot, 1955, 276 p.
- KABASELE, François Lumbala. *Symbolique bantu et symbolique chrétienne : rencontre dans la liturgie.* Kinshasa, Filles de St Paul, 1991, 52 p.
- _____. *Le christianisme et l'Afrique : une chance réciproque.* Paris, Karthala, 1993, 127 p.
- _____. *Alliance avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux en Afrique.* Paris, Karthala, 1994, 392 p.
- KABWITI, Kabolo Iko. *Le Royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838.* Col. Mémoires d'Eglise, Paris, Karthala, 2004, 488 p.
- KAGAME, A. *La Philosophie Bantu comparée.* Paris, Présence Africaine, 1976, 334 p.
- KARSZ,Saül (dir.). *L'exclusion, définir pour en finir*. Paris, Édition Dunod, 2004, 174 p.
- KASPER, Walter. *La théologie et l'Église.* Collection Cogitatio Fidei n° 158, Paris, 1990, 454 p.

- . KINKUPU, Léonard Santedi. *Dogme et inculturation en Afrique : perspective d'une théologie de l'invention.* Paris, Karthala, 2003, 223 p.
- _____. *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine.* Paris, Karthala, 2005, 162 p.
- KI-ZERBO, J. *Histoire de l'Afrique Noire, d'hier à demain*. Paris, Hatier, 1972, 702 p.
- KUYU MWISSA. Camille. *Parenté et famille dans les cultures africaines.* Paris, Karthala, 2005, 176 p.
- LABBÉ, Yves. *La Foi et la Raison. Sur les croyances, le christianisme et la mystique.* Paris, Éditions Salvator, 2000, 321 p.
- LA BIBLE. Traduction Œcuménique de la Bible (TOB). Paris, Société biblique française et éditions du Cerf, 2004.
- LA BIBLE. Édition intégrale. Traduction œcuménique de la Bible (TOB), 10e édition, Paris, Paris, Société biblique française et éditions du Cerf, 2004.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe et WARNIER, Jean-Pierre. *Ethnologie Anthropologie.* Paris, PUF, 2003, 428 p.
- LAPLANTINE, François. *L'anthropologie.* Paris, éditions Payot et Rivages, 2001, 242 p.
- LAURENT, Marie-Madeleine. *Du bon usage de la violence. « le Royaume des cieux est annoncé et chacun use de violence pour y entrer ».* Paris, Cerf, 2011, 140 p.
- LE GUENEC - COPPENS, François et PARKIN, David, *Autorité et pouvoir chez les Swahili,* Paris, 1999, 262 p.
- LINDEN, Ian. *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990).* Paris, Karthala, 1999, 416 p.
- LUFULUABO, François-M.. *Vers une théodicée Bantoué.* Louvain, Église Vivante, 1962, 51 p.
- MARTIN, Arnaud (dir.). *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine.* Collection Pouvoirs comparés, Paris, L'Harmattan, 2009, 270 p.
- MARTINS VAZ, José. *No mundo dos cabindas : estudo etnografico.* II volume, Editorial L.I.A.M., Lisboa, 1970, 217 p.
- MESSIANT, Christine. *L'Angola postcolonial. 1. Guerre et paix sans démocratisation.* Paris, Karthala, 2008, 413 p.

- _____. *L'Angola postcolonial. 2. Sociologie politique d'une oléocratie.* Paris, Karthala, 2008, 429 p.
- MIMOUNI, Simon-Claude. *Le judaïsme ancien du VI$^{è}$ s. avant notre ère au III$^{è}$ s. après notre ère*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2002, 968 p.
- MOINGT, Joseph. *Dieu qui vient à l'homme*, *tome 2, De l'apparition à la naissance de Dieu*. Volume 1, Cerf, 2005, 468 p.
- _____. *Figures de théologiens.* Paris, Cerf, 2013, 296 p.
- MOULINET, Daniel. *Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu.* Paris, les Éditions de l'Atelier, 2012, 110 p.
- MOREAU, Denis. *Les voies du salut. Montrouge*. Bayard, 2010, 419 p.
- MORIN, Edgar. *La Méthode. 5. L'humanité de l'humanité, tome 5 : L'Identité humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 2001, 357 p.
- MPISI, Jean. *Jean-Paul II en Afrique (1980-2000).* Paris, L'Harmattan, 2004, 483 p.
- MUACA, Eduardo André. *Breve historia da evangelização de Angola.* CEAST, 2001, 159 p.
- MALUMBU, Moisés. *Angola gestão e dinmica dos recursos.* Roma, Edizioni Vivere, Roma, 2005, 288 p.
- _____. *Os ovimbundu de Angola: tradição – economia e cultura organizativa.* Roma, Edizioni Vivere, 2005, 358 p.
- MVENG, Engelbert. *Histoire du Cameroun.* Paris, Présence africaine, 1963, 533 p.
- NATHAN, Tobie. *La nouvelle interprétation des rêves.* Paris, Odile Jacob, 2011, 249 p.
- NEUSNER, Jacob. *How the Talmud Works*, Boston, editions Brill, 2002, 240 p.
- N'GANGA, João Paulo. *O pai do nacionalismo angolano. As memorias de Holden Roberto. I Volume 1923-1974.* Editora Parma, São Paulo – Brasil, 2008, 296 p.
- NOTHOMB, D.. *Un humanisme africain, Valeurs et pierres d'attente*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, 283 p.
- N'KOUSSOU, Geneviève. *Enfants soldat… enfants sorciers ? Approche anthropologique dans l'Afrique des grands lacs*. Paris, L'Harmattan, 2014, 172 p.
- NOUIS, Antoine. *L'aujourd'hui du salut. Lecture actualisée de l'épître aux Romains.* Lyon, éditions Olivétan, 2006, 307 p.
- OBENGA, Théophile (dir.). *Les peuples Bantu, migrations, expansion et identité culturelle. Tome I.* Paris, L'Harmattan, 1989, 292 p.
- PARMENTIER, Élisabeth et DENEKEN, Michel. *Catholiques et Protestants, théologiens du Christ au XXe siècle.* Paris, Mame-Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 96, 2009, 566 p.

- PAUGAM, Serge (édit.). *L'exclusion : l'état des savoirs*. Paris, La Découverte, 1996, 582 p.
- PAUL, André. *À l'écoute de la Torah. Introduction au judaïsme*, Paris, éditions du Cerf, 2004, 224 p.
- PETITCLERC, Jean-Marie. *Dire Dieu aux jeunes.* Paris, éditions Salvator, 2008, 218 p.
- PIEPER, Joseph. *Über die Hoffnung.* Leipzig, Hegner, 1935, 101 p.
- PRADERE, Martin. *De toutes les nations, faites des disciples : pour une évangélisation respectueuse des cultures.* Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2006, 191 p.
- PROVENT, Albert. *Espérance. le risque de la fraternité.* Paris, Cerf, 1984, 161 p.
- PUERTO, Mercedes Navarro. *Quand la Bible raconte : clés pour une lecture narrative. I partie : approches narratives des textes bibliques.* Collection Connaître la Bible, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, 79 p.
- _____. *Quand la Bible raconte : clés pour une lecture narrative. II partie : Textes de l'Evangile selon Marc*, Collection Connaître la Bible, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, 80 p.
- RAMAZANI BISHWENDE, Augustin. *Ecclésiologie Africaine de famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains.* Paris, l'Harmattan, 2007, 194 p.
- *Rapport mondial sur le développement humain. La liberté culturelle dans un monde diversifié.* Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Publié par ECOMICA, Paris, 2004, 285 p.
- RATZINGER, Joseph (BENOÎT XVI). *Jésus de Nazareth. 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration.* Édition française sous la direction de Mgr François Duthel, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, Paris, Flammarion, 418 p.
- RATZINGER, Joseph. *Le nouveau peuple de Dieu,* Paris, Aubier Montaigne, 1971, 191 p.
- *Relatorio de desenvolvimento humano. Construindo uma paz social.* Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Edição AIP – Angola, Instituto de Pesquisa Economica e Social, 2004, 111 p.
- ROHEIM, Géza. *Origine e fonction de la culture,* Traduit de l'Anglais par Roger DADOUN, éditions Gallimard, 1972, 178 p.
- OUTHIER, Gilles. *La réception d'un Concile.* Paris, Cerf, 1993, 265 p.

- SAINT-PIERRE, Mario. *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar.* Saint-Nicolas, Les Presses Universitaires de Laval, 1998, 370 p.
- SANCHEZ, Benedicto. *Os sete caminhos da reconciliação: vivências de um Missionario entre os militares de Angola (segundas memorias)*. Edição do autor, Malange, 2008, 652 pp.
- SANNEH, Lamin. Translating *the message : the missionary impact on culture*. New York : Orbis Books, 1989, 255 p.
- SARR Benjamin Sombel. *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique.* Paris, L'Harmattan 2008, 217 p.
- _____. *Théologie du développement et inculturation. Questions de fondements.* Paris, L'Harmattan, 2011, 99 p.
- SARR, Benjamin Sombel. *Sorcellerie et univers religieux chrétien en Afrique.* Paris, L'Harmattan 2008, p. 199.
- SCHOUVER, Pierre. *L'Église et la mission.* Collection croire et comprendre, Le Centourion, 1975, 147 p.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Négritude et Humanisme.* Collection Liberté. Paris, Seuil, 1964, 444 p.
- SESBOÜÉ, Bernard (éd.). *Histoire des Dogmes.* 3 Tomes, Desclée, 1994.
- SESBOÜÉ, Bernard. *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation.* Paris, Desclée Brouwer, 2004, 396 p.
- _____. *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome 1 : Problématique et relecture doctrinale*. Collection Jésus et Jésus-Christ n° 33, Paris, Desclée, 1988, 400 p.
- SIMANTOTO MAFUTA, Apollinaire. *La face occulte du Dieu des Congolais. Parole de Jésus et révélations des charlatans : comment faire la différence ?.* Paris, L'Harmattan, 2012, 285 p.
- SOULETIE Jean-Louis. *Les voies divines de la liberté. Précis contemporain de théologie chrétienne.* Paris, Bayard, 2011, 367 p.
- SUENENS, Léon-Joseph. *Une nouvelle Pentecôte ?* Paris, Desclée De Brouwer, 1974, 271 p.
- SURET-CANALE, Jean. *Afrique noire occidentale et centrale. 1, Géographie - civilisations - histoire.* Tome 1, Paris, Éditions Sociales, 1968, 395 p.

- TASSIN, Claude et alii. *Les évangiles : textes et commentaires.* Paris, Bayard, 2001. 1109 p.
- TCHONANG, Gabriel. *Quand le Christ se dérobe à la pensée. Chalcédoine, Luther et les théologies non spéculatives.* Paris, L'Harmattan, 2013, 134 p.
- TEGNAEUS, H. *La fraternité de sang. Étude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique.* 1 vol. Paris, Payot, 1954, 237 p.
- THEISSEN, Gerd. *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*. Paris, Cerf, 2006, 364 p.
- TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue.* Trad. du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1948, 125 p.
- THEOBALD, Christoph. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité.* Coll. Cogitio fidei 260-261, Cerf, 2007, 1122 p.
- TILLION, Germaine. *Le Harem et les Cousins.* Paris, Seuil, 1966, 219 p.
- _____. *Il était une fois l'ethnographie.* Paris, Seuil, 2000, 287 p.
- TONDA, Joseph. *La guérison divine en Afrique centrale,* Paris, Karthala, 1999, 243 p.
- TORREL, Jean-Pierre. *La théologie catholique.* Deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum, Paris, Cerf, 2008, 161 p.
- TSIAKAKA, Adolphe. *La médecine kòongó : sources, concepts et pratique actuelle.* Strasbourg : éditions du Signe, 2008, 312p.
- VENÂNCIO, José Carlos. *A dominação colonial: protagonismos e heranças.* Editorial Estampa, Lisboa, 2005, 195 p.
- VERNETTE, Jean. *Magie, divination, envoûtements et paranormal. L'irrationnel est parmi nous.* Paris, Salvator, 2011, 354 p.
- VIDAL, Nuno e DE ANDRADE, Justino Pinto. *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola.* Edições firmamento, II edição, 334 p.
- VILANOVA Evangelista. *Histoire des théologies chrétiennes, XVIIIe-XXe siècle.* Paris, les Éditions du Cerf, Col. Initiations, Tome III, 1997, 1031 p.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *Espérer pour tous.* Traduit de l'allemand par Henri Rochais et Jean-Louis Schegel, deuxième édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 149 p.
- _____. *Credo. Méditations sur le Symbole des Apôtres.* Paris, Nouvelle Cité, 1992, traduit de l'allemand par Joseph DORÉ et Chantal FLAMIANT, 1992, 117 p.

- WACKENHEIM, Charles. *Passeurs d'espérance. Hommage à Charles Wackenheim. Recherches sur le sens chrétien du salut.* Paris, Groupe Desclée de Brouwer, 2011, 308 p.
- WAGNER, J-P. *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac.* « Cogitatio Fidei » 199, Paris: Cerf, 1997, 290 p.
- WARNIER, Jean-Pierre. *La mondialisation de la culture.* Quatrième édition, collection repères, Paris, La Découverte, 2007, 122 p.
- WINLING, Raymond. *La bonne nouvelle du salut en Jésus Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique.* Paris : Cerf, 2007, 527 p.
- ZAHAN, Dominique. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris, Payot, 1970, 244 p.
- ZIEGLER, Jean. *L'empire de la honte.* Paris Fayard, 2005, 324 p.
- _____. *Le pouvoir africain : éléments d'une sociologie politique de l'Afrique noire et de sa diaspora aux Amériques Paris* : Seuil, 1971, 227 p.


## 5. THESES


- DENEKEN, M. *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985).* Paris, Cerf, 1988, 419 p.
- IMBAMBA, José Manuel. *Uma nova cultura para mulheres e homens novos: um proecto filosofico para Angola do 3° Milénio à luz da filosofia de Baptista Mondin.* Luanda, Ediçoes de Angola, 2003, 268 p.
- MATUMONA, Muanamosi. *Teologia africana da reconstução como novo paradigma epistemologico: contribuição lusófona num mundo em mutação.* Lisboa, Roma editora, 2008, 255 p.
- NEVES, Antonio Manuel Santos de Sousa (2011). *'Justiça e Paz' nas intervenções da Igreja Catiloca em Angola (1989-2002).*. Universidade Lusofona de Humanidades e tecnologias, Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais, Lisboa, 379 p. (Thèse de doctorat non publiée)
- NONGO AZIAGUIRA, Nestor Désiré. *La fraternité en Jésus-Christ : fondements de l'être ecclésial et son incidence africaine.* Thèse soutenue en vue de l'obtention du Doctorat en théologie catholique, sous la direction de Michel DENEKEN, Strasbourg, 2011, 510 p. (Thèse de doctorat non publiée)

- TABARD, René. *Voie africaine de christologie des apparitions pascales.* Lille, ANRT, 2006, 542 p.
- TATI, Raul. *Crise africana e processo de democratização em Africa.* Leiria, Artes Graficas, 1999, 294 p.


## 6. ARTICLES ET REVUES


- Aloys TOGERA. « Massacres au Nord-Kivu : Vers une intégration communautaire. », dans *revue Spiritus, n° 135* (1994).
- Aimé CESAIRE. « Culture et colonisation », dans *Présence Africaine*, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956).
- André LUKAMBA. « Reflexos do Concilio Vaticano II na Igreja de Angola" dans *A semente do futuro,* revista trimestral da associação "A semente do futuro", n° 4 (2006), p. 8-15.
- Augustin, *Sermon* 169, dans http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/sermons2/169.htm (Consulté le 10. 07. 13).
- Augustin KALENGA. « La mentalité bantoue et l'esprit de Jésus Christ » dans *revue Spiritus,* n° 46 (1971), p. 247-257.
- Aylward SHORTER. « Guérison africaine intégrale : réflexions et leçons », dans *Revue Spiritus n° 120* (1990), p. 328-334.
- Bede UKWUIJE. « La mission du théologien. Un point de vue africain », dans http://www.afom.org/telechargement/BedeUkwuijeMissionTheologien.htm#_1_2 (Consulté le 17.04.2013).
- Bénézet BUJO. « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revue des sciences religieuses* 84 n° 2 (2010), p. 159-170.
- Bernard-Marie FERRY. « Miséricorde », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible.* Publié sous la direction du Centre : informatique et Bible Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987, p. 847-850.
- Cardinal Malula. « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre », dans *La documentation catholique*, n° 1961, 1er mai 1988, pp. 463-469.
- Christine MESSIAN, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », dans *Politique africaine,* n° 86 (2002/2) , p. 183-195 .
- Claude TASSIN. « Jésus, exorciste et guérisseur », dans *Revue Spiritus,* n°120 (1990), p. 285-303.

- Claude GEFFRE. « Mission et inculturation », dans *revue Spiritus,* n° 109(1987), p. 406-427.
- Boundziki DONGALA. « Des ancêtres fondateurs aux présidents modernes: continuité historique? », dans *Présence africaine* n.83 (1972), p. 123-129.
- Delphine DULONG. « Exclusion», dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 septembre 2013. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/exclusion/
- E. Elochukwu UWUKYU. « Le salut chrétien du point de vue congolais », dans *revue Spiritus,* n° 88 ( 1982), p. 246-266.
- Eugène JUGUET. « Les communautés chrétiennes face aux pouvoirs », dans *revue Spiritus,* n°71 ( 1978), p. 163-180.
- Flipo FABRICE, « Diversité culturelle », dans http://encyclopedie-dd.org/encyclopedie/droits-et-inegalites/6-5-culture/la-diversite-culturelle.html (Consulté le 18.01.14).
- Gabriel ESPIE. «Que recouvre la notion de service ? », dans *revue Spiritus*, n° 71 (1978), p. 181-190.
- Gabriel TCHONANG. « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des sciences religieuses* 84 n° 2 (2010), p. 175-190.
- Guy COUTURIER. « Emmanuel : 'Dieu avec nous' », dans http://www.interbible.org/interBible/decouverte/comprendre/2002/clb_021213.htm (consulté le 10/01/14).
- H-U von BALTHASAR. « L'homme et la vie éternelle. » Traduit de l'allemand par Paul Lamort, titre original: *Der Mensch und das ewige Leben.* Dans *Communio - Revue Catholique Internationale*, n° XVI, 1, janvier 1991, pp. 4-24.
- Jan AMBUUM. *Salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez H-U von Balthasar,* dans Revue *Communio*, XVI, 1 – janvier-février 1991, p. 54-70.
- Jean Christophe PLOQUIN et al. « La tension demeure forte au Kenya », dans le journal quotidien *la Croix,* 4 janvier 2008, p. 2-3.
- Jean-Frangois BAYART**.** **«** Les Églises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial », dans http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/035003.pdf (consulté le 2 juillet 2008).
- Jean-Michel MABEKU-TALI. « Entre économie rentière et violence politico-militaire : la question cabindaise et le processus de paix angolais », dans la revue

trimestrielle *Politique africaine*, L'Angola dans la paix : autoritarisme et reconversions, n° 110 – juin 2008, éditions Karthala, Paris, pp. 65-83.

- _____. « La 'chasse aux Zaïrois' à Luanda », dans http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/057071.pdf - consulté le 21 février 2014.
- Jerome H. NIEREY. « The idea of purity in Mark's Gospel », dans http://www.nd.edu/~jneyrey1/Purity-Mark.html (consulté le 5 mars 2008).
- _____. "A symbolic approach to Mark 7". Dans http://www.nd.edu/~jneyrey1/symbolic.html (consulté le 5 mars 2008).
- Jeronimo KAHINGA. " A inculturação da vida religiosa em Africa", dans *DIDASKO – Revista de investigação teologico-cultural, Huambo-Angola,* n°20 (1995), p. 31-64.
- _____.« Reconciliação, justiça e paz em Africa ». Texte non publié, d'une conférence prononcée à Huambo, le 20 juin 2009.
- Joseph DORÉ, « URS VON BALTHASAR HANS - (1905-1988) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 27 juin 2013. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/hans-urs-von-balthasar/
- Joseph RATH. "Libermann, promoteur et père du clergé africain". Dans *revue spiritus,* n° 5 (1960), p. 437-454.
- « La Déclaration universelle des droits de l'homme : fondement du droit international relatif aux droits de l'homme», dans : http://www.un.org/fr/documents/udhr/law.shtml (consulté le 20.01.14).
- Londi Boka di MPASI. « La tribu, une base arrière pour la vie », dans *revue Spiritus, n°164,(* 2001), p. 283-296.
- Luis KONJIMBE. « Iniciação africana e iniciação cristã em Angola" dans *DIDASKO – Revista de investigação teologico-cultural, Huambo-Angola,* n°20 (1995), p. 9-30.
- Magazine Le Point Références, *Comprendre l'autre, les textes fondamentaux,* mai-juin, 2011, 130 p.
- Michel DENEKEN. « Le salut en Jésus Christ et la rencontre des religions », dans F. BŒSPFLUG et Y. LABBÉ, *Assise, 10 ans après, 1986-1996,* Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 177-215.
- _____. « Le principe « pour ». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du Seigneur de Guardini », dans *revue Recherches de Science Religieuse*, Tome 99 (2011/4), p. 499-510.

- Michaël SINGLETON. « On ne bouge plus ! Une méditation d'anthropologie sur la mobilité humaine » dans *revue Spiritus, n°* 163, (2001), p. 165-177.
- Oruno de LARA. « Langue créole », dans http://www.universalis.fr/encyclopedie/langue-creole/ (Consulté le 11.01.2013).
- Paulin POUCOUTA . « Un deuxième synode africain », dans http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id_breve=464, (consulté le 21.07.08).
- Philippe Gervain-Lambony. « Angola », dans www.universalis.fr/encyclopedie/angola, (Consulté le 20.12.12).
- Philippe NKIERE et Marie Isabel CORREIG. « *Ekolo ya bandeko* : Peuple de la fraternité », dans *revue Spiritus, n° 141,* (1995), 421-245.
- Philippe LEONARD. « Évangile de Jésus Christ selon saint Marc », dans *Cahiers Evangile*, éditions du Cerf, n° 133 ( septembre 2005), p. 3-78.
- Raymond Chukwunyelugwu ARAZU. « L'apostolat de la médecine traditionnelle », dans revue *Vie Spiritaine,* Maison Généralice du Congrégation du Saint Esprit, *n° 16* (2007), Rome, (septembre 2007), p. 71-78 .
- SALIFOU, A. « L'Éducation africaine traditionnelle », dans *Présence africaine*, Paris, (1974), p. 3-14.
- Simon-Pierre BOKA DI MPASI LONDI. « A propos des religions populaires d'Afrique », dans *Telema*, n°18 (1979), p. 19-48.
- Tony NEVES. « Interventions de l'Église en Angola pour la justice et la paix », dans *revue Spiritus*, n° 211, (2013), p. 223-232.
- Universalis, « INDICATEURS DE DÉVELOPPEMENT HUMAIN (I.D.H.) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 22 janvier 2014. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/indicateurs-de-developpement-humain/
- Willy EGGEN. « Les ancêtres et les conseils évangéliques », dans *revue Spiritus,* n°75 (1979), p. 184-198.
- Zéphyrin MABA et Jean PEETERS. « Diable, un produit importé en Afrique ? Que devient-il aujourd'hui ? », dans *Revue Spiritus*, n°120 (1990), p.316-323.


## 7. SITES INTERNET CONSULTÉS


www.abbaye-saint-benoit.ch/

http://www.afom.org

www.africamission-mafr.org

www.afrik.com
www.afriquespoir.com
www.cairn.info
www.catho-theo.net
http://ceastangola.org
www.cnrtl.fr
www.congoplanete.com
www.csa.fr
www.cvm.qc.ca
www.cursillos.ca
www.doc-catho.com
www.dominicains.fr
http://droitcultures.revues.org
http://education.francetv.fr/afriques
www.eglise.catholique.fr
www.esprit-et-vie.com
http://eucharistiemisericor.free.fr
www.evangile-et-liberte.net
http://fesacanadafrancais.blogspot.com
http://fr.glosbe.com/pt/fr
http://fr.irefeurope.org
http://fr.wikipedia.org
http://fr.wiktionary.org
www.guerracolonial.org
www.infopedia.pt
www.interbible.org
www.interbible.org
www.irenees.net/fr
www.jeuneafrique.com
www.la-croix.com
www.larousse.fr/encyclopedie
http://lecnef.org
www.linternaute.com/dictionnaire/fr

www.meta-noia.org
www.mission.catholique.fr
www.nd.edu
www.opmcanada.ca/oppf
www.persee.fr
www.politique-africaine.com
www.pratiques-sociales.org
www.psicoanalisi.it
www.radioecclesia.org
http://radiookapi.net
http://remacle.org/
www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/Angola.htm
www.toupie.org
http://translate.google.com
www.universalis.fr
http://urfist.enc.sorbonne.fr
www.vatican.va
www.who.int/topics/reproductive_health/fr
http://fr.wikipedia.org
www.zenit.org

# Annexe : LES INTERVIEWS RÉALISÉES EN ANGOLA

SOYO 1 : Interview avec Francisco Salomão à Soyo (15.08.2009).

CAB 2 : Interview avec Olivia à Cabinda (06.08.2009).

SOYO 3: Interview avec Pedro Tona à Soyo (14.08.2009).

BENG 4 : Interview avec Engracia João à Benguela (28.08.09).

HUAM 5 : Interview avec Supuleta à Huambo (01.09.09).

HUAM 6 : Interview avec Kassapi à Huambo (01.09.09)

KIBA 7 : Interview Zacarias à Huambo (2.09.09)

LUAN 8 : Interview avec Belmiro à Luanda (03.07.09)

LUAN 9 : Interview avec Matilde à Luanda (03.09.09).

LUAN 10 : Interview avec Paulina à Luanda (05.09.09).

LUAN 11 : Interview avec Benedito Sanches à Luanda (20.08. 2009).

LUAN 12 : Interview avec Cahinga à Luanda (30.07.09).

LUAN 13 : Interview avec Kamutu à Luanda (30.07.2009).

LOBI 14 : Interview avec Suzana à Lobito (23.08.09).

BAIA 15 : Interview avec Maria João à Baia Farta – Benguela (23.08.09).

HUAM 16 : Interview avec Lucia à Huambo (02.09.09).

HUAM 17 : Interview avec Antonia Mutumbo à Huambo (02.09.09).

SOYO 18: Interview avec Teresa Bento à Soyo (16.08.09).

SOYO 19 : Interview avec Antonio Pemba à Soyo (16.09.09).

**SOYO 1**

**Au Soyo, avec Francisco Salomão, un artiste-sculpteur, au stand de l'aéroport (15.08.2009)**

Je me trouve à Soyo, à l'entrée de l'aéroport, devant un stand d'artisanat. Monsieur Salomão répond depuis ce stand. Il se présente lui-même :

- *Je m'appelle Francisco Salomão, l'artiste qui représente l'art du Zaïre au Congo. Je viens de la municipalité de Tomboco, du village de Kinfembo.*

- T'as appris l'art de la sculpture à *Tomboco* ?

- *Non, je l'ai appris à Noqui. Je suis né à Noqui et j'y ai grandi. C'est là que j'ai rencontré maître Alvor de Magalhães qui m'a appris ce métier. Il est angolais et il est encore vivant. Il vit à Ngoma, dans la commune de Kinzau.*

- Certains objets d'art ici présents sont anciens et représentent les rois et leurs coutumes…

- *Oui, c'est vrai. Ce vase par exemple est très ancien. Nous avons de l'art Bakongo, Kioko, Cabinda représenté ici, … toute la culture du Cabinda au Cunene est ici présente …*

- En ce qui concerne l'art des *Bacongo*, avez-vous ici des insignes représentant ce que les rois utilisaient ?

- *Oui, bien sûr. Ce chasseur par exemple représente le travail de nos arrière-grands-parents. Le chasseur porte son sac que nous appelons « kinsizi » dans la culture kikongo. C'est de la culture de Cabinda. … Il a donc beaucoup de …*

- Et les masques ?

- *Les masques sont utilisés au carnaval … représentent le carnaval de la région du Zaïre.*

- Le masque était utilisé dans des moments de certains rites traditionnels, tel que l'initiation par exemple. Certains masques ici présents sont utilisés lors d'un évènement traditionnel spécial : mariage, décès, … Est-ce que tu connais le contexte d'utilisation d'un des masques ici présents ?

- *Ce masque, mon frère, est porté lors du mariage. Lorsqu'ils jouent, ils mettent ça devant le visage pour présenter le masque, voilà…*

- Et celui-ci ?

- *C'est de Cabinda. On le nomme « mondo ». Pour appeler tout le monde, le roi frappe le « mondo ». C'est comme une cloche, un instrument de communication.*

- Cet objet est très ancien. Quelle était son utilisation ?

- *Il servait à ranger la poudre du fusil à chasse, du « Kanhangulu ». C'est pour ne pas mouiller l'arme.*

- J'aime également la façon dont vous traitez l'image de la femme. Dans cet œuvre, nous avons une femme qui prend un bain, et là nous avons encore la même femme qui prend un bain … comment l'expliquez-vous ?

- *C'est une statue moderne. A cette époque-là, on faisait de l'art ancien. Maintenant on fait plutôt de l'art moderne où on dévoile le visage et la position de la personne. Ceci représente une « mumuila » de Lubango. Les seins dénudés, les petites perles autour du cou. Cette « mumuila » représente la région de Lubango.*

- Je vois d'autres objets également. Celui-là, il est en métal ou il a un revêtement métallique ?

- *Il est en métal. C'est du bronze, la richesse de notre pays. Cette matière, c'est du « maquidi ». On fait des petites perles et des boucles d'oreille avec ... c'est la richesse de notre pays.*

- C'est une pierre précieuse, ça ?

- *Oui, elle vient de Lundas où on trouve du diamant. Nous en avons également dans la région du Zaïre mais il n'est pas encore exploité.*

- Combien ça coûte ?

- *Trois mille cinq cent « kuanzas*[1] *».*

- Bon, vous avez parlé d'objets d'art traditionnel et objets d'art moderne. Celui-là est un objet d'art traditionnel, mais il ne représente pas une personne …

- *Celui-là est un objet traditionnel représentant un roi, ... Nos arrière-grands-parents utilisaient les vêtements du roi de cette façon.*

- Les yeux de la statue ne représentent pas ceux d'un être humain, … pour quelle raison les yeux du roi sont grands dans la statue ?

- *C'est une image, cela ne représente pas vraiment les yeux d'une personne.*

- Mais il peut aussi traduire les pouvoirs du roi qui a les yeux grands. Est-ce que cela veut dire qu'il voit plus que les autres ?

- *Oui, c'est ça.* (rires)

- Je vois également des animaux, … un léopard. Comment appelle-t-on cet animal ici ?

- *C'est le « ngô ».*

- J'ai entendu dire que c'était le symbole du roi du Congo !

---

[1] *Kuanza* : monnaie angolaise

*- Le « ngô » est le symbole du roi. Il utilisait la peau du léopard pour transmettre la peur, … la peur du léopard… ils utilisaient la peau du léopard,… pour être mis en valeur et respectés dans leur tradition.*

- Est-ce que vous avez ici une statue représentant le temps colonial ?

*- Non, on n'en a pas maintenant. Toutes ces œuvres ici appartiennent à l'art moderne.*

- Vous faites des choses intéressantes ! Mais avez-vous des tampons certifiant vos objets ? Avez-vous un code pouvant identifier vos objets partout ?

- Non, *je n'ai pas de tampon. On inscrit le nom du fabricant et de la ville. Mais quand la statue doit sortir du pays, nous apposons le tampon du Ministère de la culture à l'arrière de la pièce. J'ai droit à ce tampon car j'ai l'autorisation ici. Je ne travaille pas sur le marché noir.*

- Qu'est-ce que c'est que ça sur la statue du roi ?

- C'est le symbole du roi. Un cercueil sur la tête représente un roi. L'objet sur la main représente aussi le roi.

- Vous avez aussi de l'art religieux. C'est une crèche là-bas ?

*- Oui, nous faisons de tout. La crèche représente la naissance de Jésus.*

- Avez-vous un objet religieux traditionnel ?

*- Non, nous n'en avons pas. Nous avons que celui-ci de Jésus-Christ car nous prions tous Jésus-Christ qui est né et mort pour nous.*

- Et les colliers que je vois là-bas, ce sont des colliers de femme ? Vous n'en avez pas pour les hommes ?

*- Nous en avons également pour les hommes. C'est unisexe. Les hommes peuvent aussi utiliser les mêmes objets. C'est à la mode…*

- Vous travaillez l'ivoire également ? L'utilisation de l'ivoire est interdite maintenant…

*- Il n'y a pas de problèmes en Angola, … seulement en dehors du pays. Les Américains n'achètent pas, les Français non plus. Seuls les Brésiliens l'achètent car l'ivoire n'est pas interdit chez eux.*

- Est-ce que tu transmets cet art aux plus jeunes ? As-tu des jeunes en formation ?

*- Oui, j'ai un atelier. Je fais de la publicité auprès des citoyens angolais souhaitant envoyer leurs enfants là-bas pour apprendre le métier. Mais maintenant nos enfants n'aiment pas ce type de métiers. Ils préfèrent les sondes de pétrole, dans des entreprises, à l'art national.*

- C'est intéressant ! Merci beaucoup. Nous sommes le 15 août et je contemple cet art. Je vais prendre quelques photos en souvenir.

**CAB 2**

**Interview avec sœur Olivia, de la communauté des « Predilectas de Jesus », à Cabinda (06.08.2009)**

- Je suis avec sœur Olivia. Elle va se présenter elle-même et on va discuter. Bonjour, sœur Olivia.

*- Bonjour, mon Père !*

- Vous pouvez vous présenter.

*- Je m'appelle sœur Olivia de Jesus de la communauté des « Predilectas de Jesus ».*

- Depuis combien de temps vous appartenez à cette communauté des « Predilectas de Jesus » ?

*- J'ai 32 ans. Je suis religieuse depuis cinq ans mais je suis dans cette institution depuis seize ans.*

- Que faites-vous de concret pour les enfants ? Parlez d'abord de ce que vous faites en général. On pourra discuter des cas concrets après.

*- En principe, notre don est la Prière, l'Amour, le Service et le Développement. Dans le cadre de notre don, nous nous occupons des enfants dans notre orphelinat. Nous pouvons accueillir des enfants de zéro à vingt ans. Nous avons également quelques jeunes filles. Nous recevons surtout des orphelins et des nécessités. Nous avons des enfants du Cabinda et d'autres régions. Notre objectif premier est de donner à chacun de ces enfants ce qu'ils ont perdu, tout l'amour et l'affection, comme s'ils avaient un père et une mère.*

- Discutons avant tout sur une question : votre don. Il va au-delà de l'attention portée aux enfants : prière, amour, service, développement. Outre l'aide portée aux orphelins, que faites-vous encore ?

*- Outre l'orphelinat, nous sommes également des sœurs éducatrices dans notre école missionnaire pour filles. Dans le cadre de notre don, nous nous occupons également des personnes âgées. Pour le moment, nous n'avons pas une institution pouvant accueillir les personnes âgées, mais nous prêtons assistance à ces personnes et nous aidons ceux qui viennent nous voir. En début de chaque année, nous organisons la fête des seniors. Nous consacrons toute une journée aux personnes âgées. Nous partageons avec eux le peu que nous avons pu collecter. Lorsqu'une personne âgée est malade, par exemple, et qu'elle est abandonnée par la famille, nous lui louons une maison. Nous avons quelques personnes âges dans ce cas. Nos sœurs, infirmières, les accompagnent également à l'hôpital. Comme je vous*

*l'avais dit, notre autre don est le développement. En principe, quand nous accueillons les enfants après le lycée, ils ne sont pas livrés à eux-mêmes. Nous les accompagnons jusqu'à leur insertion dans la société. Nous aidons non seulement nos enfants, mais aussi d'autres jeunes dans le besoin qui frappent à notre porte. Actuellement, nous avons un foyer à Luanda, nommé « Foyer Espoir », où nous avons des jeunes qui sont à l'université. Certains ont terminé, d'autres sont en cours de préparation de leur diplôme, et d'autres encore viennent de commencer. Nous sommes aussi des sœurs hospitalières. Pour le moment, nous n'avons pas d'hôpital. Par contre, avec le peu de moyens à notre disposition, nous aidons des patients avec les prescriptions et dans le contact avec le médecin. Comme tu le sais bien, il faut avoir le bras long à Cabinda. Nous aidons les personnes souhaitant être suivies par un médecin. Nous emmenons la personne à l'hôpital et, dans la mesure de nos possibilités, nous l'aidons avec les médicaments. C'est plus au moins ça.*

- Est-ce que les jeunes se trouvant dans votre foyer à Luanda sont accompagnés par une sœur ou une équipe ? Ou bien, puisqu'ils sont majeurs, est-ce que vous les aidez en logement et en argent leur permettant de payer et continuer les études ?

- *Les sœurs n'habitent pas dans le foyer. Par contre, deux sœurs se déplacent tous les ans à Luanda pour les former pendant le mois de vacances. Tous les mois, un rapport est envoyé. En cas de difficultés, ces jeunes nous appellent directement. On les appelle régulièrement aussi pour avoir de leurs nouvelles. C'est nous qui leur apportons toute l'aide et accompagnement nécessaires. La maison ne nous appartient pas, c'est une location. Nous payons leur scolarité et nous envoyons aussi de l'argent tous les mois pour leurs besoins de base. Nous ne sommes pas sur place mais nous sommes au courant de tout. Trois sœurs les accompagnent de plus près et une autre sœur responsable envoie un rapport tous les mois depuis le foyer.*

- Revenons maintenant au sujet des enfants. Pourriez-vous me parler un peu plus des circonstances qui ont amené trois des enfants ici ? Choisissez les histoires les plus marquantes. L'histoire d'un enfant rejeté par sa mère ou sa famille, par exemple. Ou bien, l'histoire d'un orphelin. Racontez-moi l'histoire de trois enfants accueillis ici et qu'on pourra prendre en photo après.

- *Nous avons plusieurs histoires marquantes. Le cas de Clara, par exemple. C'est le cas d'une jeune fille qui a été abandonnée dans un WC par sa mère, tout de suite après l'accouchement. Interpellées par le cri d'un enfant ou d'un bébé, des personnes se sont approchées et ont trouvé l'enfant. Elle est avec nous depuis son premier jour de vie. Elle a des troubles de la*

*vision depuis toute jeune et elle est très complexée. Elle ne se sent pas très bien avec les filles de son âge qui vivent avec elle et elle a dû mal également à faire confiance aux gens qu'elle ne connaît pas. Ceci est le premier cas.*

- Juste une question sur cette fille … avez-vous réussi à trouver la mère qui l'a jeté dans les WC ?

*- Personne de sa famille n'a été trouvé jusqu'à présent. Aujourd'hui, Clara a 14 ans et, pendant tout ce temps, aucun membre de sa famille ne s'est jamais manifesté. Pour le moment, elle est avec nous.*

- Pouvez-vous me raconter l'histoire du deuxième cas ?

*- Le deuxième cas est celui de Câmia. Si je ne me trompe pas, Câmia a été rejetée par sa mère lorsqu'elle avait à peine un an et demi ou deux ans. Au marché, les vendeurs ont remarqué un sachet qui bougeait au-dessus de la poubelle. D'abord, croyant à un animal, les personnes n'ont rien fait. Mais après, vu que le sachet n'arrêtait pas de bouger, on a décidé d'ouvrir le sachet. Une fois le sachet ouvert, les personnes ont aperçu une fille déshydratée et déformée des pieds. La fille a été amenée à la gendarmerie qui à son tour l'a amené ici. Dans un premier temps, le bébé a eu des problèmes aux jambes. Elle ne réussissait pas à marcher. Un an après l'avoir amené à Ponta Negra, elle a eu des bottes orthopédiques et le problème est passé. En revanche, aucun membre de sa famille ne s'est jamais manifesté jusqu'à présent.*

- Aucun membre de la famille…, on ne sait même pas pourquoi elle a été abandonnée …

*- Non, nous n'avons aucune information à ce propos.*

- Et le troisième cas ?

*- Le troisième cas ... Je peux parler du cas de deux filles qui ont été accusées par leurs parents de sorcellerie, un nouveau phénomène social. Avant de venir ici, elles étaient dans une maison de prière où elles ont été châtiées. Un pasteur, souhaitant les délivrer du mal de la sorcellerie, leur interdisait de manger. Lorsque la police l'a appris, ils sont allés chercher les filles et les ont amenées ici. Aujourd'hui, elles sont avec nous car elles ont été abandonnées par leurs parents. Depuis qu'elles sont ici, les parents ne sont jamais venus les voir. Elles s'appellent Rebeca et Mado.*

- Ces trois cas sont suffisants pour moi. Faisons quatre photos des trois cas. Rebeca et Mado sont un seul et même cas. Vous me rappellerez leurs prénoms. Après les photos, on fera également une vidéo pour que je puisse bien me remémorer leurs prénoms. Une autre chose, je suis très sensible lorsque l'on parle d'accusation de sorcellerie et ce genre de phénomènes … J'ai visité une institution, un internat, qui accueille des filles. On m'a demandé de l'aide

sur un des problèmes et j'ai déjà donné mes premières orientations. Je continuerai à ce suivre ce cas après. Beaucoup de filles dans cette institution entrent en transe. C'est le signe qu'une d'entre elles est sorcière ou que des sorcières passent par l'institution et entrent en transe. Les sœurs qui s'occupent des filles soupçonnent (je vous fais une confidence) qu'une d'entre elles (sœurs) est une sorcière. Avez-vous déjà eu affaire à ce genre de cas ? Je ne parle pas de l'accusation entre sœurs. Bref, je fais surtout référence à ce genre de phénomènes parmi les enfants.

*- Dieu merci, non. Depuis qu'elles sont arrivées, ... si d'autres enfants se sont aperçus de leur histoire, en principe c'est parce qu'ils l'ont vu à la télé ou aux infos, qu'on accompagne pour rester informé. C'est ainsi qu'ils ont appris l'histoire des deux filles. Mais, Dieu merci, depuis que ces filles sont arrivées, on n'a jamais eu des problèmes de ce genre - transe, méfiance ou ... En effet, au début, quand les autres enfants les ont vues à la télé, ils ont eu un peu peur. Dans notre contexte africain, lorsqu'on entend dire que quelqu'un est un sorcier, on comprend immédiatement que cette personne veut le mal. Les enfants ont eu effectivement un peu peur. Puis après, quand ils ont vu que les deux filles n'ont rien fait et ne font rien face à de telles accusations, ils ont laissé tomber ce genre d'histoires. Le fait de ne pas les avoir accueillies en tant que sorcières mais en tant qu'enfants qui ont été abandonnés a beaucoup aidé les autres enfants à passer outre. On veut tout simplement leur donner de la dignité. Je crois que ça va faire quatre ans et demi qu'on les a accueillies et nous n'avons jamais eu de problèmes à ce niveau-là. Quand elles sont arrivées, et quand les fonctionnaires du Ministère de l'assistance et de la réinsertion sociale nous ont présenté la situation, nous avons prié avec les enfants et tout se passe normalement.*

- Nous allons terminer car il nous reste peu de temps. Rappelez-moi le nombre de maisons dont vous disposez à Cabinda. Vous avez déjà parlé de l'œuvre menée à Luanda mais, outre Luanda et Cabina, est-ce que votre communauté est présente ailleurs ?

*- Pour le moment, nous sommes à Cabinda seulement. Heureusement ou malheureusement, nous sommes dans le quartier d'Uneca. Nous avons quatre communautés, presque toutes dans le même quartier. Une autre communauté est un peu plus éloignée. Nous ne sommes présentes que dans ce quartier. Outre le foyer pour jeunes étudiants à Luanda, nous n'avons aucune autre maison.*

- Pouvez-vous résumer la sensibilité des personnes vis-à-vis de votre travail, … lorsque quelqu'un vient pour soutenir ou parrainer une des enfants ?

*- En ce qui concerne les personnes de bonne volonté, elles sont très heureuses du travail mené. Vu l'état dans lequel se trouvent les enfants quand ils arrivent ici, beaucoup d'entre eux seraient aujourd'hui décédés, si on ne les avait pas accueillis. Faute de cet accompagnement, de cet amour et de cette affection, beaucoup d'entre eux ne seraient plus en vie. Les enfants sont très contentes de voir que les autres personnes croient à une institution qui peut accueillir des enfants et prendre soin d'eux. Lors des baptêmes, nous choisissons des familles catholiques exemplaires. En effet, nous insistons beaucoup là-dessus car les enfants arrivent un peu désorientés et ces bonnes familles leur serviront d'exemple à suivre. Des fois, ce sont les aînées de la maison qui sont les marraines. D'autres fois, nous ne réussissons pas à trouver des parrains mais il a y a toujours des couples intéressés pour aider les enfants. Ils souhaitent même les adopter mais nous refusons de donner les enfants que nous accueillons à l'adoption. Ces couples de bonne volonté peuvent aider les enfants de l'institution en payant leur scolarité. C'est aussi un moyen d'aider l'institution. Nous avons aussi le cas d'un ou deux enfants qui sont chez les parrains du baptême. Ces familles les emmènent et s'occupent d'eux mais ils restent toujours en communication avec la communauté.*

- Excusez-moi, une curiosité à moi. Un enfant qui arrive comme ça, sans nom, sans père ni mère … Comment est-ce que les sœurs procèdent pour donner un nom à l'enfant ? Ou comment vous faites lors des enregistrements de naissance … qui est inscrit comme père et mère ?

*- En effet, c'est un des nos plus grands problèmes dernièrement. Quand un enfant arrive, par exemple, parce qu'il a été attrapé ou abandonné ... nous, les sœurs, nous leur accordons nous-mêmes un prénom. Il arrive que ce soit les enfants eux-mêmes qui trouvent un nom. Puis, on se met d'accord entre sœurs. Parfois le prénom de l'enfant est celui du saint fêté le jour de son accueil dans notre institution. Mais le nom commun de tous les enfants est « Graça ». « Graça » est le nom commun de tous les enfants.*

- Même quand il s'agit d'un homme ?

*- Oui, même quand il s'agit d'un homme, il s'appelle « Graça ». Et, en effet, nous avons depuis deux ans des problèmes lors de l'enregistrement de naissance des enfants. Nous avons dû nous entretenir avec l'Officier de l'état-civil ainsi qu'avec des parents, catholiques et exemplaires, qui adoptent ... non ... qui nous aident à enregistrer des enfants. En effet, il est difficile pour un enfant qui arrive sans père ni mère d'être enregistré sans père ni mère. Pendant qu'ils sont encore enfants, les sœurs gardent les documents et il n'y a pas de soucis. Mais quand ils atteignent l'âge adulte ... Quand nous accueillons les enfants, nous évitons de*

*leur raconter leur histoire, de peur de les blesser ou de les traumatiser. Peut-être plus tard, après un certain âge, ils pourront connaître leur histoire. En ce qui concerne l'enregistrement des enfants, en principe, ils ne sont pas enregistrés à notre nom. Nous contactons une famille ou un couple bon et exemplaire qui nous aidera avec l'enregistrement de naissance, et ceci aussi pour faciliter l'inscription à l'école. C'est comme ça que nous avons procédé jusqu'à présent.*

- On aurait pu discuter de beaucoup de choses. Mais le peu que vous m'avez dit m'aidera. On fait un pacte : dans le traitement des données, lorsque je fais référence aux données que tu m'as communiquées, tu me donnes l'autorisation de citer ton nom. Si tu ne souhaites pas que je cite ton prénom, tu peux me donner un code.

- *Je ne sais pas quoi dire (rires) !*

- De toute façon, ceci ne sera pas utilisé dans un journal ou un magazine, mais dans une thèse de doctorat. Souhaitez-vous rajouter quelque chose d'important ?

- *Non ...*

**SOYO 3**

**Interview avec Pedro Tona, surnommé « roi du peuple », à Soyo (14.08.2009)**

- Nous sommes le 14 août et nous sommes à Soyo, dans la Mission du « Mpinda ». C'est ici que je vais discuter avec Monsieur Pedro Tona, connu à Soyo comme le « roi du peuple », une autorité traditionnelle. Bonjour !

- *Bonjour, mon Père !*

- Pouvez-vous vous présenter ?

- *Bon, je m'appelle Pedro Tona, fils de Manuel Massanga et de Rosa Massengo.*

- Votre âge ?

- *J'ai 76 ans !*

- Vous connaissez certainement les missionnaires ici. Vous avez été élève dans la mission de « Mpinda ». Puis, vous êtes parti à Cabinda, … vous pouvez continuer …

- *Je suis resté six mois dans la mission. Puis, j'ai dit à mon père que je pouvais rester à la maison, qui se trouvait à 500 mètres à peine de la mission, tout en continuant les activités de la mission. Je partais avec les autres élèves cultiver les champs. Je faisais tout. J'allais à la messe comme si j'étais en internat.*

- Après, vous êtes parti à Cabinda…

*- Alberto Ngondi et moi, nous venons du même village appelé Povo Cristão. Alberto est décédé. Bref, nous sommes partis d'ici et nous sommes allés directement au séminaire, avec d'autres élèves d'ici. Le séminaire est proche de la mission de l'Immaculée Conception. De tout ce qu'il y avait là dedans, il ne reste plus que trois orangers. Tout a été coupé par Reagen, toujours vivant, et moi.*

- Est-ce qu'on travaillait également dans l'agriculture dans la mission de « Mpinda » ? On dit que c'était un des plus grands pommiers d'Angola…

*- Eh, oui. Les champs de manioc s'allongeait depuis la rue « das galinhas » jusqu'en bas. On y cultivait de tout.*

- Vous avez étudié jusqu'à quelle année dans le séminaire de Cabinda ?

*- J'ai fait l'école primaire.*

- Vous avez eu des problèmes quand vous êtes parti du séminaire ?

*- Ce qui m'a vraiment fait sortir, c'est que mon père n'avait pas d'argent. Il fallait une certaine somme d'argent pour aller à Malange et mon père m'a dit : « Ecoute, mon fils, je n'ai pas cet argent ». Alors, j'ai dû partir. J'ai demandé au prêtre Rocha, recteur de l'époque et qui est décédé depuis, et il m'a répondu qu'il n'y avait pas moyen. J'en ai parlé à l'évêque quand il est venu. Puis voilà, on m'a accordé l'autorisation de rentrer chez moi et je suis rentré.*

- Tu as un passé intéressant mais changeons de sujet. Tu es le « roi du peuple » mais je ne réussis toujours pas à faire la distinction entre toi et l'autorité civile dans la personne de l'administrateur municipal. Comment fait-on la distinction entre l'autorité traditionnelle et la civile ?

*- On dit que je suis « le roi du peuple ». Par contre, moi, je pense être plutôt un serviteur du peuple. Je dis souvent que c'est moi le chef de toute la municipalité car c'est moi qui ai été choisi. Partout les gens se considèrent des « nfumo a nkanda », c'est-à-dire, des chefs ou des autorités traditionnelles, depuis Pedra de Feitiço, Quelo, Manga Grande jusqu'en Kicala Kiaku. Le « nfumo a nkanda » est le chef de toute la population. Chaque peuple, un chef. Et celui qui est à la tête de chaque peuple est celui qu'on nomme « le roi du peuple » ou « le serviteur du peuple ». Il y a le régisseur, le chef et le serviteur ou adjoint au chef qui s'occupent de toute l'administration. En revanche, toute personne qui est « nfumo a nkanda », qui voit et révèle tout, assume toute la population. Il doit même gérer des cas de sorcellerie, bref, tout. Quand on soupçonne quelqu'un de ceci ou cela, le chef du peuple à qui il appartient doit répondre de ce qui se passe dans sa municipalité. Comme je l'avais dit, je*

*suis le roi de tous les chefs de tous les peuples. C'est la seule explication que je peux donner à ce sujet.*

- En effet, ça m'intéresse. Dans le cadre de votre travail, vous réglez plutôt des problèmes concernant la tradition, telles que les accusations de sorcellerie et les disputes pour des terrains, entre autres …

*- Oui, entre autres. Dans le cadre de la dot, par exemple, nous avons un plan préétabli depuis longtemps. Avant, la famille du garçon prenait trente pièces et la famille de la fille prenait vingt pièces. Aujourd'hui, c'est la personne ou la famille à qui la fille appartient qui établit un prix. Mais dorénavant cela ne suffit pas. On doit également dire la vérité sur la personne, dire qui elle est vraiment et d'où elle vient.*

- Comment règle-t-on les problèmes de divorce ici ? Qui a la garde des enfants ?

*- En cas de divorce, les enfants appartiennent toujours au père. C'est lui qui accepte le mariage. S'il n'y a pas de mariage, on rend la fille et l'argent demandé à sa famille. Le mariage est comme un achat où le propriétaire est la famille du garçon.*

- Une autre question maintenant concernant les désignations de « roi du peuple », chef, entre autres. On peut lire qu'avant on avait le « Mani kongo » et le « Mani Soyo ». Est-ce que la désignation de « roi du peuple » est un héritage de la colonisation ?

*- Ce n'est pas vraiment un héritage de la colonisation. Avant, on vivait en monarchie où le roi était le « Ntotela » et son royaume était à « Mbanza Kongo ». Soyo était un comté, une appropriation de la langue portugaise. Avant que la personne prenne le pouvoir à « Mbanza Kongo », c'est dans la municipalité de Soyo qu'on devrait dire si on l'acceptait ou pas. Personne ne pouvait prendre le pouvoir sans notre consentement. Quand on disait oui, c'était vraiment oui ; quand on disait non, c'était vraiment non. Personne ne pouvait prendre le pouvoir à Mbanza Kongo sans qu'on donne notre accord à Soyo. Sans notre accord, personne ne prenait le pouvoir.*

- En ce qui concerne les dénominations, est-ce que « ntotela » signifie roi ? Si oui, pourquoi n'utilise-t-on plus cette désignation ?

*- La République ! Dans un Etat républicain, il ne peut plus y avoir de monarchie.*

- Discutons maintenant du sujet qui me concerne et que je suis en train de traiter. Ces phénomènes d'accuser un enfant de sorcellerie, sont-ils anciens ou nouveaux ?

*- Mon Père, c'est vous qui avez étudié la philosophie et la théologie mais la sorcellerie est une question à laquelle on réfléchit tous. En kissolongo, on dit qu'il faut être sorcier pour dire que quelqu'un est sorcier. Autrement, on ne pouvait le savoir qu'à travers l'hypnose. Or,*

*l'hypnose est une science qu'on doit étudier. Celui qui sait qu'un autre est sorcier, c'est parce qu'il est lui-même un sorcier. Avant, en cas d'accusation de sorcellerie, on avait des personnes qui savaient voir si quelqu'un était sorcier ou pas. Aujourd'hui, on n'utilise plus certains breuvages, mais avant on les faisait boire à la personne. Si la personne était sorcière, elle mourait ; si elle ne l'était pas, elle vomissait et était libérée.*

- Et qui donnait ces breuvages à boire ?

*- Tout le monde était assis et l'autorité maximale du peuple donnait le breuvage à boire. Le breuvage venait d'un arbre appelé « nkasa ».*

- Est-ce qu'on faisait la même chose aux enfants et aux personnes âgées ?

*- Mais qui pouvait accuser les tout petits de sorcellerie ? C'était peut-être un adulte qui attachait l'enfant et lui introduisait la sorcellerie. Il faisait son breuvage et obligeait l'enfant à avaler, contre sa volonté.*

- Est-ce que ces phénomènes de transmission de sorcellerie ont diminué aujourd'hui ?

*- Oui, ces phénomènes sont moins courants mais beaucoup de gens continuent à inventer des choses et on continue à obliger les gens. On oblige les réfractaires.*

- Avez-vous accompagné des cas d'accusation de sorcellerie cette année ?

*- Oui, beaucoup, surtout au niveau du manguier où nous nous trouvons assis. Des solutions existent pour certaines choses mais on doit d'abord regarder et écouter. On a choisi un groupe de personnes qui gardent les yeux bien ouverts ou qui s'y connaissent en hypnose. Elles nous conseillent et nous disent ce qui se passe. Parfois, on accuse des gens qui finalement n'ont rien fait.*

- Cela veut dire des personnes connaissent certaines astuces ...

*- Mon Père, l'astuce, c'est que tout le monde pratique l'hypnose. Je ne peux pas dire tout le monde, mais certaines personnes l'étudient et y sont formées.*

- Certaines personnes étudient et sont formées à la tradition ?

*- Oui, tout à fait, à la tradition, aux breuvages et à toutes ces choses.*

- Changeons de sujet et discutons du cas de stérilité des femmes qui ne réussissent pas à avoir d'enfants. Dans la tradition, on dit « mbutu bankanga ». Ces cas existent-ils encore ?

*- A ce propos, je vais vous dire ma vérité. Le frère de mon père, par exemple, né du même père et de la même mère, il priait. Dans sa prière, il demandait à ce qu'une femme tombe enceinte. Si cette femme ne concevait pas d'enfants, il priait encore et elle tombait enceinte. Je ne vous mens pas. C'est la vérité. Il utilisait aussi des breuvages. Il expliquait comment procéder. Si la femme suivait toutes les étapes et la prière, elle tombait enceinte.*

- Le cimetière des rois se trouve tout proche d'ici. On n'aperçoit pas les tombes car le terrain est nivelé. Est-ce que c'est un ancien cimetière ?

*- Oui, il est ancien. Je me demande combien de personnes y ont été enterrées. Je crois que cinq personnes. Deux de Kindombele et trois de Kitchitchi. Tous les rois qui ont été au pouvoir sont enterrés en haut, à Pangala.*

- Et qui a été enterré en bas ?

*- Il y a un cimetière où sont enterrés un prêtre et d'autres personnes que je ne connais pas. Mpodiongo n'a pas été enterré là-bas. Là-haut, seules cinq personnes ont été enterrées, deux de Kindombele et trois de Kitchitchi. En bas, il n'y avait qu'un seul cimetière. Toutes les personnes importantes et les rois ont été enterrés à Pangala. Notre-Dame a fait son apparition trois fois à Soyo. Enfin, plutôt là-bas, à Sumba et je crois qu'à Pedra aussi... Notre-Dame est apparue plusieurs fois à Soyo. Trois ou quatre fois. Il y a des personnes qui ont vu la mère de Dieu.*

- Je parle de ce cimetière où on va prier en temps de sécheresse.

*- Ah oui, mon Père. Notre-Dame a également fait son apparition là-bas. Un nain est apparu au Ncama aussi. Il avait des cheveux blancs et une barbe jusqu'aux pieds. Il y a un endroit dans ces bois où aucun arbre ne pousse. On n'y coupe plus d'arbres non plus. Tout est fini. Beaucoup de phénomènes se sont produits là-bas. Beaucoup de choses ont changé et nos ancêtres ont beaucoup vu. On disait qu'à Pedra, une sirène et un serpent venaient manger et dormir là en bas, vers là où on se dirige. Il y avait un phare nommé « muinda ekongo » où il rentrait. Aujourd'hui, il est difficile de retrouver une chose pareille. Dans l'après-midi et vers cinq heures du matin, une chose se mouvementait sur l'eau, entrait dans le phare et y restait. Vers cinq heures du matin, cette chose montait. Ce sont des phénomènes très anciens. On croyait à la sirène jusqu'en 1932.*

- Sirène ? Mon Dieu ! Comment le saviez-vous ?

*- La sirène est un serpent, une espèce de serpent. Une tête sortait de l'eau. Par contre, Notre-Dame apparaissait en personne.*

- Discutons encore sur le mariage. J'ai vécu pendant un moment à Benguela et on y croyait que quand quelqu'un se mariait avec une personne venue du Zaïre ou d'Uige, cette personne perdait ses enfants. Ils mouraient mais apparaissaient dans la région d'où venait le mari. Est-ce qu'on avait également peur ici que les femmes se marient avec des personnes venues de loin ?

*- Non, je n'y crois pas. Je dis que ce n'est pas vrai. Beaucoup de gens s'en vont, se marient et ont des enfants. Ces derniers reviennent ici et ont des enfants qui restent et qui ne meurent pas. Si, plus tard, ces enfants se mariaient avec quelqu'un venu de loin, ils pouvaient partir.*

- Il n'y avait donc pas une soi-disant stratégie pour contrôler les femmes,...

*- Doucement. Avant, on avait l'esclavage, plutôt que le tribalisme. Pour tout vous dire, avant d'épouser une fille venue d'une autre région, il fallait d'abord connaître le père et la mère. Si un membre de la famille de la mère ou du père avait été un esclave, la personne était aujourd'hui considérée une esclave. Par conséquent, les parents refusaient que leur garçon épouse cette fille parce qu'ils estimaient qu'elle était aussi une esclave. Ce genre de croyances ont toujours existé mais un peu moins maintenant. Mais on y croit toujours.*

- Cela veut dire que l'esclavage existe encore ?

*- Oui, mon Père.*

- Et qui sont les seigneurs de ces esclaves ?

*- Bien que les gens soient libres, le mariage fait remonter ce genre de contradictions à la surface.*

- A l'époque, l'esclave était celui qui était acheté, non ?

*- Oui. Un esclave pouvait être aussi quelqu'un qui l'était devenu à cause d'une dette que les parents étaient incapables de rembourser. Pour pouvoir travailler et être libre, cette personne devait s'acquitter de la dette. Chez toi, à Cabinda ... à Malembo ... à Porto Rico aussi ... toutes ces régions étaient visitées par des acheteurs d'esclaves. Les esclaves montaient sur des bateaux et partaient. C'étaient des centres de vente et d'envoi d'esclaves vers d'autres régions. L'esclavage n'existe presque pas aujourd'hui.*

- Par contre, si quelqu'un a un ancêtre dans la famille qui était esclave, toute la génération est condamnée à être esclave. La famille qui possède des esclaves peut « manger » l'esclave sans que personne ne puisse dire quoi que ce soit. Est-ce que cela existe ici ?

*- Des fois, les propriétaires des esclaves étaient au courant. Mais, aujourd'hui, ça existe moins. L'esclavage n'existe presque plus. Par contre, si je dois marier une fille d'une autre région, je suis obligé de présenter toute ma famille depuis des générations. Toute personne souhaitant se marier doit passer par là et présenter toute sa famille. Si on saute des générations, le mariage n'aura pas lieu.*

- En ce qui concerne les étrangers (du Congo et du nord de l'Afrique), est-ce que la police doit les détecter ou bien les autorités traditionnelles peuvent agir ?

*- L'Etat nous tient au courant. Mais nous savons qui est étranger et qui ne l'est pas. Il y a des gens qui viennent de l'autre côté de la frontière. Ça nous fait mal au cœur de les renvoyer car la vie est meilleure ici. De toute façon, il y a toujours des fugues, des cachettes, ...*

- Et de quelle manière les autorités traditionnelles peuvent-elles contribuer à légaliser la situation des étrangers ?

*- C'est l'Etat même qui conseille les gens à demander les papiers. Celui qui n'a pas de papiers est rapatrié. A vrai dire, beaucoup d'étrangers rentrent dans le pays en cachette. Puis, une fois ici, ils repartent. Certains vont à Luanda.*

- Une question générale pour qu'on puisse terminer : quels sont les problèmes les plus inquiétants dans la tradition et qui vous prennent le plus de temps ?

*- D'abord, le problème des étrangers qui rentrent ici. Puis, les vols. Il y a beaucoup de malfaiteurs, de cambrioleurs. Les Églises se multiplient et beaucoup d'entre elles arnaquent les gens. On fait beaucoup de choses dans les Églises maintenant. Certaines personnes font des traitements traditionnels à travers l'utilisation de la sorcellerie.*

- Pouvez-vous donner un exemple d'un traitement traditionnel qui, au fond, est un acte de sorcellerie ?

*- Pour guérir un malade, au lieu d'utiliser des médicaments, par exemple, on utilise des feuilles. Quand on n'arrive pas à guérir la personne, on la renvoie dans un état grave. Si le patient réussit à aller l'hôpital, il meurt deux jours après. Les Églises de l'autre côté de la frontière sont souvent des sectes. L'Etat devrait interdire toutes ces Églises, à l'exception des Églises protestantes et catholiques. Seul le catholique est chef. Les autres, ce ne sont que des arnaqueurs.*

- Vous avez fait référence aux malfaiteurs. Même Paulo, celui de la Mission, a été cambriolé hier. C'est un milieu petit. On ne suspecte rien par ici ? Les malfaiteurs sont-ils d'ici ou viennent-ils de loin ?

*- C'est un mélange. Pour que le malfaiteur sache ce qu'il y a dans une chambre, c'est parce que quelqu'un est déjà rentré dedans. Après, il n'a plus qu'à programmer le cambriolage avec ses amis malfaiteurs.*

- Ca veut dire que les voisins sont connivents ?

*- Les malfaiteurs sont toujours ensemble. Si on contrôle la route, on arrêtera beaucoup d'entre eux. Que seront-ils en train de voler en ce moment ? Des bombonnes de gaz qu'ils amènent à Luanda et de grandes radios. Ils ne volent que ça, des bombonnes de gaz et de grandes radios.*

- Avez-vous déjà essayé de parler à l'administrateur municipal pour qu'il puisse vous garantir la présence des forces de l'ordre ?

*- Et que fait la police ? On doit augmenter le contingent. L'armée est dans les rues mais c'est à la police d'être plus présent.*

- On va s'arrêter ici. Je vous remercie beaucoup de votre disponibilité.

**BENG 4**

**INTERVIEW AVEC SŒUR ENGRACIA JOÃO, DES SŒURS DE SAINTE DOROTHEE, A BENGUELA (28.08.09)**

- Ma Sœur, vous pouvez vous présenter ...

*- Je m'appelle Sœur Engracia João, de la Congrégation des Sœurs de Sainte-Dorothée. Je suis la responsable du foyer et coordinatrice de la communauté également. J'accompagne à peu près 63 enfants, âgés de 5 à 27 ans. Certaines d'entre elles partent lorsqu'elles se marient et d'autres partent à cause d'autres engagements. Elles appartiennent aussi aux groupes de la paroisse ainsi qu'à d'autres mouvements apostoliques. Dans ce foyer, on se divise par groupes. Les aînées sont responsables des cadettes, comme des mères, et chaque Sœur accompagne un groupe. Les jeudis, chacune s'occupe de son groupe et d'un thème. Nous avons également quelques laïques pour le développement. Il s'agit de jeunes Portugais qui nous aident beaucoup dans le cadre de la formation des enfants les samedis.*

- Quels sont les critères d'admission des enfants ?

*- Tout dépend des critères. On doit d'abord analyser les besoins de chaque enfant. Certains enfants ont un voisin pour veiller sur eux, d'autres sont élevés par les grands-parents d'un âge avancé et qui ne sont pas en mesure de veiller sur eux. Ces personnes-là frappent à notre porte et on accueille l'enfant pour un certain temps. Lorsque l'enfant atteint l'âge de se marier ou bien ... normalement, il est difficile de partir d'ici pour mener une vie religieuse. Les enfants se sentent ici en famille. Certains ont de la famille mais c'est comme s'ils n'avaient personne. D'autres, abandonnés ou kidnappés, réussissent à arriver jusqu'à nous. Il y a aussi des cas d'enfants qui se trouvent ici à cause de la sorcellerie. Nous accueillons également les enfants retrouvés dans la rue et qui sont envoyés par le Ministère de l'assistance et de la réinsertion sociale.*

- Ma Sœur, vous avez parlé du problème de la sorcellerie. Certains enfants viennent ici parce qu'ils sont accusés de sorcellerie. En effet, de tous les travaux que j'ai pu lire sur la protection

des enfants accusés de sorcellerie, j'ai trouvé des choses intéressantes dans les maisons de religieuses. Ce phénomène est en train de se généraliser en Angola. Quand ils rentrent ici, est-ce que ces enfants réussissent à s'intégrer dans la vie du foyer et à retrouver le même rythme que les autres enfants ? Ou est-ce que les enfants gardent des traumatismes ou quelque chose d'anormal en eux ?

*- Nous avons eu le cas d'une fille de Mbanza Kongo. Elle est restée un peu de temps mais, malheureusement, on n'a pas pu la garder. Elle a dû repartir dans sa région. Ce sont des enfants traumatisés qui rentrent dans des gangs. C'est un très grand danger. Ce n'est pas évident. Tôt ou tard, on ne peut plus vivre avec ces personnes. On devrait disposer d'un psychologue et d'un psychiatre pour accompagner ces enfants mais nous n'y sommes pas encore prêts en Angola. Cet enfant a dû vraiment partir. On voulait nous envoyer d'autres enfants dans le même cas mais nous avons refusé pour notre bien et celui des personnes qui souhaitent les envoyer ici.*

- Pouvez-vous être un peu plus concrète ... quel type de comportement anormal l'enfant a présenté, posant un problème à son insertion, et qui vous a obligé de le renvoyer ?

*- D'abord, cet enfant avait déjà certains vices. Elle partait de la maison, passait la nuit dehors et ... un enfant qui a déjà eu des rapports sexuels voit bien qu'il n'y a pas du temps libre pour elle ici. Cet enfant de treize ou quatorze ans est arrivé ici avec ce vice. C'est un vice qu'elle a depuis toute petite. Puis, elle est rentrée dans un groupe formé à Benguela, nommé le « BFA ».*

- Que veut dire « BFA » ?

*- Cela signifie que les habitants d'un quartier ne peuvent pas rentrer dans un autre quartier. Alors, ça part en fusillades et coups de bouteille. Il y a même eu des morts. L'enfant est aussi entrée dans ce groupe. Son groupe s'appelait le groupe des 400. Un jour, elle est arrivée, fatiguée d'une nuit de confrontations, et voulait s'en prendre aux autres petites. Les petites ont pris peur et m'ont appelé : « Ma Sœur, Mado veut nous tuer ». On a dû l'éloigner ce jour-là. On a parlé aux sœurs franciscaines qui, malgré mon chagrin, m'ont conseillé de ne pas revenir en arrière car tôt ou tard les autres enfants pouvaient aussi être en danger. Voilà comment cela s'est passé.*

- Quel challenge ! Quand j'ai travaillé à Soyo, j'ai été confronté au cas d'un garçon avec de semblables perversités. Les Sœurs sentent le besoin d'avoir une psychologue pour accompagner ces cas ? Que disent les responsables de votre congrégation ? Est-ce qu'il y a des Sœurs en formation ? A Cabinda, j'ai eu besoin de faire appel à une psychologue. Les

Sœurs ont essayé d'en trouver une mais elles se sont aperçues que les exigences en termes de disponibilité et de rémunération étaient trop lourdes. Connaissez-vous quelqu'un qui suit une formation en accompagnement psychologique ?

*- Oui, nous en avons ici, Dieu merci. Nous avons déjà des sœurs formées dans ce domaine mais elles restent concentrées dans la maison de formation. Une d'entre elles est au noviciat. Parfois, une des sœurs vient ici, mais elle ne peut pas accompagner tous les enfants. Une Sœur est arrivée du Portugal et a commencé à accompagner un enfant. Les autres enfants lui ont dit : « Tu es folle, c'est pour ça qu'on doit t'accompagner ». La Sœur a donc décidé d'accompagner les enfants par tranches d'âge et tout se passe mieux. Mais elle ne réussi pas à tout faire par manque de temps. Par exemple, ce mois-ci elle n'a pas pu venir car elle accompagne un groupe de Sœurs qui prépare les « vœux perpétuels ». On l'attend la prochaine fois.*

- Un de nos grands défis est de transmettre aux jeunes une éducation sexuelle plus responsable. Vous avez certainement assisté à des cas de déviations sexuelles. J'aimerai savoir comment vous avez fait face à ces problèmes... Quelles orientations donnez-vous en termes d'éducation sexuelle ?

*- Nous avons plusieurs possibilités. Certaines personnes viennent, par exemple, former les enfants. Nous pouvons former les enfants mais nous invitons également des personnes extérieures. Cette fois-ci, une Sœur a fait l'initiation à notre culture « bantu » pour que les enfants apprennent les valeurs traditionnelles. Nous invitons une femme mariée pour les former à la sexualité, à la grossesse précoce et à la maturité. Nous avons également invité un prêtre mais il n'a malheureusement pas eu le temps car il devrait voyager. Il viendra peut-être la semaine prochaine pour transmettre ses valeurs chrétiennes. On l'attendra.*

- Le manque d'éducation sexuelle contribue à l'échec scolaire des enfants, c'est-à-dire, quand elles ont une grossesse précoce, elles sont souvent expulsées de l'école ou sont démotivées. Est-ce que vous avez déjà eu des cas comme ça ?

*- Oui. Il y a deux semaines, une adolescente enceinte est partie ... Nous avons plusieurs cas où les filles ont reçu une formation, Dieu merci, mais tout dépend de ce que chacune écoute et comment chacune gère ce qu'elle entend en formation. Le moment venu, nous essayons de rendre les rapports entre les garçons et les filles sérieux. Nous avons le cas d'une fille qui a vécu avec un monsieur portugais... Il faut savoir que toute fille, ayant eu un enfant, ne peut plus revenir ici. Des cas courent au Tribunal. Nous accompagnons de près le cas de cette fille*

*et on verra bien ce que cela donnera. Voilà le portrait des femmes que nous sommes en train de former. Il y a un peu de tout...*

- Changeons de sujet. Est-ce que les anciennes élèves soutiennent le foyer ? C'est un phénomène fréquent dans les institutions de charité. Avez-vous cette expérience ?

*- Non, nous n'avons pas cette expérience. Seule une des anciennes fait de la couture pour nous. L'inauguration du Centre professionnel de l'informatique aura lieu le 5 du mois prochain et on aura l'occasion d'y exposer ces travaux de couture. Nous ne gardons pas de contact avec les anciens enfants de l'institution car la plupart ne sont plus jamais revenus. Je viens de créer une association d'anciens élèves. Je viens de commencer. Mon but est de les réunir pour qu'ils se connaissent et soient plus unis. Celui qui a un peu plus peut aider celui qui a le moins. C'est ça l'objectif. Le groupe s'agrandit mais je n'ai pas encore réussi à réunir tout le monde.*

Une autre question : vous êtes de différentes origines au sein de votre congrégation. Comment éveillez-vous les jeunes à la diversité culturelle ? Connaître les différences de l'autre m'aide à me connaître moi-même. En Angola, nous avons besoin de mener ce travail pour que quelqu'un du sud ne se sente pas un étranger au nord et vice-versa. Avez-vous des activités visant cette diversité culturelle qui fait la richesse humaine en Angola ?

*- Les enfants de notre foyer ont différentes origines, ils viennent de différentes régions. Mais l'adaptation au foyer se fait très rapidement. Les enfants arrivent ici sans rien ... sales ... mais les autres les accueillent, leur donnent des vêtements, un bain, ... chacun donne ce qu'il peut. Les enfants sont très unis. Il y a aussi un enfant Lubango ... il y a beaucoup de tribus par ici. L'union est très forte. Si je suis en retard, les uns veillent sur les autres.*

- En ce qui concerne les langues maternelles, est-ce que ces enfants s'expriment sans problèmes dans leurs langues maternelles ?

*- Non ! Les langues sont un grand problème. Les enfants ne les connaissent pas. Parfois quand je parle, on me demande : « Qu'avez-vous dit ? On ne comprend pas. » Et, moi, je continue à parler et à traduire... La sœur est même venue leur parler et a insisté pour qu'ils parlent dans la langue maternelle. Ceux qui sont là ne souhaitent pas parler dans leur langue maternelle car ils ont honte. Un effort ... peut-être qu'ils continueront à faire un effort.*

Pouvez-vous résumer le quotidien des filles de façon très sommaire, du lever au coucher ?

*- On se réveille toutes à 5h30, on fait nos offices, on se prépare, on prend le petit-déjeuner ... à 7h30, elles partent à l'école. Celles qui restent vont travailler à la salle d'études à 8h ; la couture à 9h, la préparation personnelle à 11h, l'angélus à 12h et à 12h15 nous déjeunons*

*toutes ensemble, les Sœurs et les filles. Celles qui vont à l'école, partent, et nous, on reste ici. Celles qui restent ont l'étude à 14h30, couture à 15h30, du basketball à 17h, la prière du chapelet et l'office des vêpres à 18h. A 20h30, on regarde les infos à la télé et à 21h30 nous faisons la prière du silence et de l'adieu ensemble. Voilà notre quotidien.*

-Encore une petite chose : en Angola, nous avons besoin d'éveiller les jeunes à l'esprit du travail. Que faites-vous avec les filles dans ce sens-là ?

*-Ce n'est pas évident ! Cela exige beaucoup de nous, en tant que Sœurs, de souffrir, renoncer et se livrer à une telle cause. Lorsqu'on n'accompagne pas ces filles, elles se lassent et ne développent pas leur sens critique. On dirait que le cerveau s'est arrêté. La seule chose qui les éveille le plus est la télé, les feuilletons. C'est ce qu'elles aiment le plus. Et ... se promener beaucoup, sortir et manger. Mais tout ce qui touche au travail, c'est comme à la guerre, avec des cris : « Vous ne m'aimez pas ! ... Vous êtes ceci ... Vous êtes cela... » ... Mais certaines font un effort déjà. Par contre, on doit toujours insister avec elles pour qu'elles réfléchissent ... on doit même faire les exercices avec elles. Parce que si on leur demande de travailler et qu'on ne les accompagne pas, elles ne font rien. Dès qu'elles voient une Sœur, elles viennent tout de suite à sa rencontre. Et il faut vraiment crier, autrement les choses n'avancent pas.*

- Est-ce qu'elles ont un potager ?

*- Oui, mais nous nous sommes aperçues il y a deux ans qu'avec les études, entre autres, ça n'aide pas. On profite du temps pour passer des vacances. On a la couture aussi. On aura bientôt un Centre professionnel de l'informatique où elles pourront également se former pour devenir de bonnes femmes au foyer et ... Nous avons d'autres projets à concrétiser concernant la formation professionnelle. Dans les champs, nous avons des travailleurs. Parfois, selon notre disponibilité, je viens avec les filles faire des petits travaux, comme la cueillette.*

- Un des défis est de nourrir ces filles. D'où vient la nourriture pour ces enfants ?

*- La plupart des enfants dépendent beaucoup de nous, voilà notre première difficulté. Elles dépendent de nous d'ailleurs, pour tout. Une Sœur a créé une infirmerie. Cette infirmerie est la principale source de revenus de la maison. Avec le peu de revenus, on paye les travailleurs, les frais de maintien (des machines, ...) et les médicaments. Le reste de l'argent est déposé à la banque et ainsi de suite. Tout ce qu'il faut pour une femme est payé avec cet argent-là. Ça devient de plus en plus difficile. Mais la Mission nous motive, parfois on passe des moments de bonheur et parfois des moments plus malheureux. Nous restons motivées car c'est là qu'un jour on doit mourir. C'est un défi qui nous motive.*

- Est-ce que c'est le seul foyer que vous avez en Angola pour accueillir des filles ?

*- Non. Nous avons des foyers selon les besoins. Le problème c'est que tout dépend de nous car les filles sont toutes des orphelines. Notre foyer au Namibe accueille des étudiantes issues de familles de l'intérieur du pays. Nous aidons ces familles car souvent les filles ont déjà des bébés à la fin de l'école primaire ... Alors, elles étudient au foyer à Kapelongo. Au lycée, elles sont envoyées à notre autre foyer du Namibe. Nous avons un autre foyer à Kuamatu, au Cunene. Dans ces foyers, les familles contribuent selon leurs possibilités, tandis qu'ici personne ne contribue en rien. Nous avons donc quatre foyers.*

- Je vous remercie beaucoup, ma Sœur. Nous avons discuté pendant 23 minutes et vous m'avez dit de très belles choses. Je vous souhaite la continuation d'un bon travail et vous pouvez compter sur mes prières. Si vous avez besoin de moi pour une réflexion ..., vous pouvez compter sur moi.

*- Je vous remercie pour ce temps d'écoute. Que Dieu bénisse vos projets !*

**HUAM 5**

**INTERVIEW AVEC LE PERE SUPULETA AU SEMINAIRE DU CHRIST ROI - HUAMBO (01.09.09)**

On est le 1er septembre. Je me trouve à l'archidiocèse de Huambo pour visiter le Séminaire interdiocésain du Christ-Roi. Je suis devant le Père Supuleta. Il va d'abord se présenter et on discutera après.

*- Je suis le Père Supuleta, chargé d'études et de cours au Séminaire interdiocésain du Christ-Roi à Huambo, Angola. Je suis également vicaire à la Cathédrale de Huambo et administrateur de la paroisse.*

- Depuis le début, ce Séminaire était interdiocésain, une sorte de point de rencontre entre différentes sensibilités angolaises. Au fur et à mesure que le temps passait, d'autres séminaires majeurs ont été crées dans les diocèses. Avez-vous des séminaristes venus d'autres régions ?

*- Le Séminaire garde le titre d'interdiocésain, malgré le fait que d'autres diocèses aient déjà fondé leurs Séminaires. D'autres continuent à envoyer ici leurs étudiants. C'est le cas de l'archidiocèse de Lubango, le diocèse de Menongue, de Kuito Bié, d'Ongiva et beaucoup d'autres maisons religieuses. Des congrégations religieuses envoient leurs étudiants ici, notamment les maisons religieuses comme les Rédemptoristes, les Spiritains, les Pauvres*

*serviteurs de la divine providence, les Salésiens, les Thérésiens et quelques-uns de la congrégation de Saint-Joseph. C'est pour cette raison que le Séminaire continue à être interdiocésain et qu'il est le carrefour de beaucoup de cultures d'Angola et, qui sait, d'Afrique.*

- Après la fin du conflit armé, on ne vit plus dans le provisoire. Nous sommes en temps de paix où les défis ne manquent pas. Quels sont les nouveaux défis des séminaires en temps de paix, de reconstruction nationale ?

*- Les ressources humaines sont le premier défi. Vous-même, vous avez l'expérience du temps de formation, quand on a été des collègues. Il y avait plus de monde et de vocations. Par l'influence de la guerre, peut-être, les jeunes souhaitant éviter de rentrer dans les forces armées d'une des deux parties en conflit, ont fait accroitre le nombre de vocations. Aujourd'hui, on se demande qui est vraiment rentré dans la vie du sacerdoce par vocation divine et qui est rentré par influence d'autres forces. Mais le Saint-Esprit veille toujours sur ceux qui ont été baptisés. Aujourd'hui, c'est un des problèmes. Nous avons peu de séminaristes. Le Séminaire n'est pas aussi rempli qu'avant. C'est un miracle divin qu'on ait encore un nombre déterminé de candidats au sacerdoce. C'est le Saint-Esprit qui conduit l'Église et il ne laissera pas que des pasteurs viennent à manquer. Ceci est un des défis. Un autre défi continue à être celui de l'Eglise africaine qui se trouve confrontée à beaucoup de problèmes financiers et à une crise de valeurs, une crise de la propre Foi. Aujourd'hui, il faut savoir choisir les candidats. A cause de la globalisation, les problèmes du monde sont aussi les nôtres. Autrement dit, ces problèmes font également partie des étudiants par influence de la télé et de la presse. Le monde présente beaucoup de choses. S'ils ne sont pas fortement formés dans la Foi, ils seront confus. L'enseignement est différent dans les séminaires et dans les facultés. Il faudra donc que les formateurs soient bien préparés pour bien orienter les candidats au sacerdoce dans ce qu'ils souhaitent devenir. Ce n'est pas une vie de fonctionnaire avec un salaire tous les mois, un de nos problèmes dernièrement. Lorsque les candidats s'aperçoivent que la vie de sacerdoce n'est pas très rentable, et qu'il n'y a pas de subventions, certains candidats prêts à faire le pas reculent. Un des problèmes au Séminaire, par exemple, est la bibliothèque. Les livres sont trop chers. Il faut les faire venir d'Europe ou d'Amérique du Sud. Ils sont chers et le transport, c'est pire encore. Nous manquons de moyens techniques, de moyens informatiques. Nous n'avons même pas de salle informatique au Séminaire ! C'est un grand problème. Les enseignants exigent aussi que les étudiants présentent les travaux avec ces nouveaux moyens. Ailleurs, il est facile de se procurer ces*

*nouveaux moyens techniques. Les ordinateurs sont nécessaires aux étudiants pour qu'ils puissent présenter leurs travaux et leurs thèses. Ce manque peut influencer l'efficacité intellectuelle de nos candidats.*

- Encore à propos de la formation : Je suis en train de travailler dans la recherche de certains phénomènes de la culture traditionnelle et de sa confrontation avec la modernité. J'ai besoin de savoir si, parmi les disciplines enseignées au Séminaire, certaines font appel à la connaissance de la réalité sociale et culturelle actuelle. J'ai entendu dire qu'il y avait quelques sessions de ce type d'études ici. Est-ce que ces sessions aident le séminariste à comprendre les vrais problèmes de la société ? Depuis quand ont commencé ces sessions et quels sont les principaux thèmes traités ?

*- L'essentiel de l'enseignement théologique est de présenter Dieu à l'homme, non ? Ce Dieu, devenu homme, est venu à la rencontre des cultures pour retirer à ces mêmes cultures ce que le diable y a semé. Puis, selon son projet pendant la Création, Dieu va essayer de diviniser l'Homme à nouveau. Toute la théologie va donc à la rencontre des cultures. Nous avons des matières qui se concentrent plus dans cet aspect des cultures traditionnelles. C'est le cas, par exemple, de la Théologie africaine, une très bonne matière qui traite ce sujet et l'œcuménisme qui touche également ce côté socioculturel. Mais comme on le sait bien, le monde est énorme et la connaissance est trop vaste. On ne peut pas tout étudier. Malgré la pluralité de matières, nous savons qu'il peut y avoir l'une ou l'autre qui peut manquer à celui qui veut un jour devenir prêtre. C'est pour cette raison que nous avons pensé à diviser l'année en deux sessions. Une session au premier semestre et une autre au deuxième semestre. Et que fait-on pendant ces sessions ? On regarde, par exemple, les sujets les plus discutés dans le monde, dans des conférences et des congrès et qu'on ne traite pas forcément dans les autres matières. Nous devons être attentifs à ce qui peut manquer à nos étudiants. Cela fait quatre ans que nous avons créées ces deux sessions. Nous avons eu des sessions très intéressantes où le conférencier ouvre un débat à la fin. Nous avons discuté de thèmes théologiques, philosophiques, politiques et, lors de la dernière session, nous avons même discuté de la crise financière. Nous souhaitons que les séminaristes ne soient pas étrangers à tout ce qui se passe dans le monde. Quelqu'un présente un problème et nous réfléchissons ensemble à des propositions. La société reconnaît la valeur de ces sessions. Qui y participe ? Les enseignants du Séminaire, les prêtres du Diocèse ; quelques religieuses s'y intéressent également, les étudiants et les conférenciers qui peuvent venir de la classe politique, étudiante, ... tout le monde est appelé à présenter ce qu'il veut. Nous contribuons également à l'élaboration de la*

*future constitution du pays. C'était un des sujets lors d'une session où nous avons fait appel à des experts qui sont venus nous parler. On discute de la justice et de sa situation actuelle. On discute également des problèmes juridiques, des problèmes de la famille, de la communication sociale, de la liberté de la presse et des questions financières. A ce propos, nous avons fait appel à des personnes travaillant à la banque qui sont venus parler de la gestion des finances et des entreprises. Le candidat au sacerdoce doit s'y connaître. On discute de la condition de la femme, la crise des valeurs dans la famille, le rapport qui doit exister entre parents et enfants. Bref, nous discutons des problèmes pastoraux de demain. Ce sont des problèmes qui peuvent surgir dans l'administration des sacrements, dans le rapport entre le prêtre et les croyants. On discute de tous types de questions... C'est quelque chose de très enrichissant et nous espérons que les futurs formateurs réussiront à garder cette valeur que le Diocèse a conquis ces dernières années dans ce Séminaire.*

- Il est important d'aider les séminaristes à observer, à comprendre et à interpréter une réalité sociale. Une autre pratique aide l'étudiant à se noyer dans cette réalité sociale. Je fais référence à l'accompagnement au catéchisme dans une paroisse, l'accompagnement ...

*- Pendant toute l'année, ceci continue dans les foyers qui composent notre Séminaire, des foyers religieux et des diocèses. Les samedis, les séminaristes sont envoyés pour accompagner le catéchisme et s'auto-former. Je dis « auto-formation » car ils sont en contact avec la réalité humaine à laquelle ils doivent faire face demain. Les vacances pastorales sont la seule chose que nous avons perdue. Ces vacances nous ont beaucoup aidés car c'était le moment pour nous de rencontrer les personnes en dehors de la ville, dans les milieux ruraux. C'est dans ces personnes-là qu'on voyait la richesse de l'Évangile. Malheureusement, c'est fini. Mais ça continue les samedis et les dimanches comme partie intégrante de la formation du candidat.*

- Vous faites partie de la direction du Séminaire. Est-ce qu'il existe un échange d'expériences, des rencontres, entre les séminaires d'Angola ? Existe-il la préoccupation d'harmoniser l'enseignement dans les séminaires, sans oublier les particularités de chacun ? Fait-on des efforts pour reconnaître l'enseignement des séminaires affilier les séminaires à une université ? Est-ce que ces questions préoccupent les équipes dirigeantes des séminaires ?

*- Il existe de la communication entre les séminaires. Tous les ans, je crois, au début de chaque année scolaire, les directions des séminaires d'Angola se retrouvent à Luanda. Là, ils discutent de ce qui est commun, de tout ce que l'Eglise nous présente et qu'on ne peut pas mettre de côté, bien que chaque séminaire ait ses propres stratégies d'organisation. Il existe*

*une petite coordination. Par contre, en ce qui concerne l'affiliation, cela dépend de chaque diocèse. C'est le cas de Benguela, affilié à la faculté de Dâmaso, à Madrid, où j'ai également étudié. L'expérience se passe bien jusqu'à présent. Ici, les efforts continuent au niveau local. Notre projet d'affiliation à la l'Université Urbaniana de Rome est bien avancé, surtout au niveau théologique. La section de philosophie n'est pas loin non plus. Nous sommes en train de voir à quelle porte frapper pour promouvoir la diversité de la connaissance mais tout indique que ce sera l'université Urbaniana. En ce moment, le séminaire de Huambo est en train de travailler sur ce projet et le seul séminaire affilié est celui de Benguela. Mais les évêques ne dorment pas. J'ai moi-même soulevé la question, devant la conférence épiscopale, de la création d'une Faculté de théologie en Angola, puisque nous avons des ressources humaines pour enseigner cette matière. L'évêque a répondu que ceci est un sujet à débattre lors de la prochaine conférence. Le problème est toujours, à la base, la question financière.*

-En ce qui concerne la question financière, je profite pour en discuter au niveau de l'église. Les séminaristes s'inquiètent pour l'avenir et ils ont des difficultés à se décider à cause des moyens de subsistance des prêtres. Ils voient des prêtres donner des cours pour survivre...on sait que le prêtre ne fait pas de carrière professionnelle, mais il a besoin de vivre. Celui qui est au service de l'Évangile et de l'humanité court le risque de se retrouver dans une pauvreté matérielle extrême. Est-ce que vous pensez, entre vous, aux moyens de subsistance des prêtres ?

*-Ceci est un des défis de l'Église, en Angola et aussi en Afrique et celui qui a conscience de vouloir être prêtre sait que la première mission est d'accomplir ce que Jésus-Christ a demandé. C'est être un prêtre à l'image de Jésus-Christ, au milieu du peuple. Cela signifie que le prêtre doit être présent dans la paroisse, là où il doit être cherché par le peuple quand cela est nécessaire. Malheureusement, le défi de sa subsistance est présent. L'Église même a des problèmes de subsistance. Nos croyants en sont conscients. On voit en eux une bonne volonté d'aider l'Église, mais il y a des situations que nous vivons tous et qui font que parfois c'est impossible. Toutefois, on peut le dire, ils ne réussissent à aider ni les structures des paroisses où ils sont ni le prêtre. Et le peuple sait et il en est conscient, ainsi que les prêtres, que la pauvreté matérielle et financière peut être source de pauvreté morale. Le prêtre doit chercher d'autres moyens pour subsister. L'Etat a également ouvert sa porte...ça n'a pas été facile du tout...et a reconnu la formation de prêtre, l'influence de l'Église dans la société, par rapport à la formation de l'homme et à la transformation des mentalités. Alors, l'Etat a reconnu le besoin d'admettre des prêtres dans la fonction publique. Moi je dis qu'un horaire*

*bien élaboré ne peut pas priver le prêtre du peuple. Bien organisé dans la paroisse, le prêtre peut être présent pour le peuple et donner des cours. Le seul métier qui nous reste dans la fonction publique est celui d'enseignant. Finalement c'est la suite de la formation qui débute dans la paroisse jusqu'à l'école. En même temps, on continue notre travail d'évangélisation. La présence du prêtre est une chose très positive dans les écoles. Les directions des écoles le reconnaissent. Là où il y a un prêtre, c'est qu'il y a une force qui vient d'en haut, parce qu'il aide les responsables des écoles à bien mener la gestion. Le prêtre ne fait pas que former l'élève. Il forme également son collègue et même son directeur. Ils ont tous recours au prêtre et le consultent sur la façon de diriger une institution d'enseignement, même les Sœurs le font. La présence du prêtre est saine, mais lourde, car son attention est très éparpillée. La nuit, il est très fatigué. On a entendu dire qu'un jour l'Etat rémunérera le travail du prêtre comme avant. Ce n'est pas pour tout de suite. Mais au moins, on sait que l'Etat réfléchit aux problèmes de retraite du prêtre qui a dédié toute sa vie, sa jeunesse, son existence et ses efforts à la société. Il n'est donc pas bon qu'il soit défavorisé quand il sera plus âgé. Ceci sera très bien. J'espère que ceux qui ont commencé ce projet ne l'arrêteront pas et qu'il y aura une loi pour les défendre. Puis après si cela influence ou pas les candidats qui sont en formation...nous, on leur propose plus qu'une formation intellectuelle. Ce qui compte pour nous, c'est l'exemple, nos actes. Ils voient aujourd'hui comment les plus âgés luttent, leurs efforts pour aller enseigner dans le pays et ailleurs. Tout cela n'est que des leçons pour eux. Demain, la vie exigera toute cette lutte qui a démotivé certains. Aujourd'hui, la matière la plus courue est la philosophie et ceux qui ont un diplôme en philosophie ont un emploi garanti. C'est un cursus qui a beaucoup de succès, même pour les gens d'ailleurs. Ce n'est pas le cas de la théologie. Nous, les prêtres, nous avons encore plus d'estime pour les étudiants qui terminent la philosophie et qui s'orientent vers la théologie. Vous remarquerez qu'il y a plus de candidats en philosophie qu'en théologie. Cela signifie que ces préoccupations matérielles et financières sont pour beaucoup dans le choix de la formation du futur prêtre.*

- En tant que vicaire dans une paroisse, quelles sont les préoccupations majeures au quotidien, au contact avec les croyants ?

*- Ce que je constate le plus depuis que je suis ici, c'est que les premières préoccupations de nos croyants concernent la stabilité de la famille. Nos familles ont besoin d'une direction spirituelle. Nos familles ont vécu des désagréments. Les conséquences de ce que nous avons vécu, nous sommes en train de les récolter maintenant. Pour cette raison, il y a beaucoup de*

*conflits dans les familles, entre les époux, notamment parmi ceux qui sont ensemble depuis longtemps. A un moment donné, ils se séparent après 25 ou 30 ans de mariage...c'est un problème sérieux, ainsi que les disputes très fréquentes entre les parents et les enfants qui conduisent les familles à nous demander des conseils : « Mon Père, je ne réussis pas à orienter mon fils ». Ça veut dire que le père abandonne cette tâche, qui devient difficilement maîtrisable. Ou bien c'est le fils qui se plaint des parents : « Mon père est insupportable à la maison. Mon Père, je n'en peux plus ». Et il y a des enfants qui accusent même leurs parents de vouloir les tuer. Un autre problème qui survient souvent, est celui des conflits de voisinage. Ces conflits font partie du service. On travaille ensemble et puis si quelque chose ne se passe pas bien...nous devons travailler davantage dans l'évangélisation car l'influence des forces surnaturelles est grande. Souvent, les personnes s'accusent de sorcellerie. Heureusement, ici dans cette région, on n'accuse pas d'habitude les enfants, contrairement au nord. Ici, on n'en a pas. Ici, ce sont les adultes qui sont accusés de sorcellerie. Un adulte peut accuser un autre adulte. Depuis peu, on accuse également les jeunes de posséder de telles forces surnaturelles. C'est un autre phénomène un peu étrange. En vérité, c'est parce qu'on veut tout, tout de suite. Un homme voit un autre avec une belle voiture, une belle maison, ou les biens qu'il possède traduisent un peu de stabilité, et il le veut aussi, aujourd'hui, maintenant. Alors ils font appel à ces forces pour voir si elles peuvent les aider à obtenir ce que l'autre possède. C'est assez fréquent, des conflits causés par des accusations de sorcellerie portées entre voisins, amis et familles. La direction spirituelle doit également faire face à d'autres sujets qui concernent les sacrements, plus précisément la pratique de la foi. Nous avons des problèmes dans nos catéchismes...parmi les cinquante qui animent l'eucharistie, c'est une chance si vous trouvez huit ou dix qui communient. Cela signifie qu'une de nos préoccupations est de faire venir le peuple aux sacrements, en commençant par la pénitence et par la conversion. Si personne n'attire l'attention du peuple, alors communier ou pas revient au même pour les personnes. Ils restent là indifférents, ils ne s'approchent pas du repas du Christ. Et tout ça parce qu'ils ne veulent pas agir avec le cœur. Pourtant une personne peut être polygame ou avoir une maîtresse,...tant qu'il chante et qu'il va à l'église, c'est suffisant pour lui. Il ne veut plus avancer vers autre chose. Quand on aborde un sujet donné pendant l'homélie, le peuple s'approche à la fin du prêtre et lui demande ce qu'il doit faire. Mais ce n'est pas un problème évident à résoudre, car celui qui décide pour le mariage est l'homme. C'est lui qui décide avec qui il doit rester. Si la femme insiste auprès de l'homme, elle risque de le perdre. Ceci est un des défis. Un autre défi est celui de l'ébriété*

*chez les jeunes. Il y a un grand taux de consommation d'alcool parmi les jeunes, les conduisant même à la perte de leur emploi. Il faut dire qu'aujourd'hui, celui qui perd son emploi, le retrouve difficilement. Voilà quelques- unes de nos préoccupations.*

- Pour terminer notre interview, pouvez-vous me fournir votre identité complète ?

*- Je m'appelle Adriano Supuleta, je suis né dans un village de Chilata, à Longonjo. On dit que je suis plutôt d'Ukuma car c'est là où j'ai grandi et où je me suis formé dans les années quatre-vingt. J'ai terminé ma formation du séminaire en 99 et après avoir terminé mes études, j'ai été ordonné diacre le 30 juillet 2000, l'année du jubilé. J'ai travaillé ici un certain temps comme chargé de cours au séminaire propédeutique et en même temps j'ai été vicaire de la paroisse de Fatima. En 2002, j'ai été envoyé en Espagne pour me spécialiser en patristique. J'y suis resté trois ou quatre ans...de retour en 2006, j'ai été placé à nouveau au séminaire interdiocésain pour donner des cours et en même temps j'étais vicaire de la paroisse de l'Immaculée Conception à la cathédrale de Huambo où je continue depuis mars. Le prêtre avec qui je travaillais a été nommé évêque au Namibe. C'est pour ça que j'administre cette paroisse depuis mars en attendant que l'archevêque nomme un autre prêtre pour qu'on puisse travailler ensemble. En même temps, je suis professeur de l'éducation nationale de langue portugaise et de littérature. Au séminaire, je suis professeur de patrologie, d'histoire, de philosophie médiévale, de grec, de latin et pour le reste, nous sommes là pour servir l'église et l'homme.*

-Merci pour votre disponibilité.

**HUAM 6**

**INTERVIEW AVEC SŒUR KASSAPI, DES FILLES D'AFRIQUE (HUAMBO, 01.09.09)**

Nous sommes le 3 septembre et je suis dans un des foyers des sœurs du Cœur immaculé de Marie. Je suis avec sœur Kassapi avec qui je vais discuter. La sœur va se présenter.

*- Je m'appelle sœur Kassapi, je travaille dans cette communauté depuis deux ans. Je me suis formée pour devenir maitresse d'école à Coimbra [Portugal] et c'est pour ça que je suis dans ce foyer. J'essaie d'aider les enfants qui ont perdu leurs parents à se reconstruire. Certains enfants sont très traumatisés et nous sommes, donc, ici, dans cette œuvre sociale, pour leur apporter un peu de joie.*

- Combien de filles avez-vous dans cette communauté ?

*- Nous avons 37 enfants. Certains enfants n'ont personne dans la vie, ni père ni mère. Les parents d'autres enfants, en revanche, n'ont pas de moyens pour subvenir à leur subsistance. Elles ne vont pas à l'école, elles ne font rien et passent leur temps dans la rue. Nous, on essaye de convaincre ces parents à nous laisser leurs enfants pour qu'on les prenne en charge. Il est clair que nous n'accueillons pas tous les enfants qui ont des parents. Selon leurs besoins, nous choisissons une ou deux pour rester avec nous et on essaye de leur transmettre les bonnes manières. Il faut dire que pour certains enfants, ils ont passé la plupart du temps dans les rues. Ils restent jour et nuit à trainer dans les poubelles, à mendier, ... Je fais référence à un des enfants que nous avons dans ce foyer. Son père est handicapé des deux bras et sa mère est aveugle. C'est une fratrie de cinq frères. Nous ne sommes pas restées indifférentes à cette situation ... comme ce serait le cas pour beaucoup d'autres personnes ... Alors, nous avons décidé d'accueillir un des enfants. Il est avec nous depuis ses deux ans. Il a six ans aujourd'hui et il va à l'école. C'est une grande joie pour nous.*

- Quand est-ce que cette œuvre a commencé ?

*- Cette œuvre a commencé depuis la fondation de la congrégation. Sauf que, pendant la guerre, il était difficile d'avoir un immeuble comme ça pour accueillir autant d'enfants. Le rêve est devenu plus grand. Depuis la fondation, sœur Raquel a toujours souhaité une œuvre sociale dédiée à l'éducation des enfants, surtout les enfants abandonnés. Nous avons toujours eu des enfants mais pas en si grand nombre. Il faut dire qu'avant les conditions n'étaient pas des meilleures mais, à partir de 2003 (si je ne me trompe pas !), on a eu besoin de créer un foyer unique pour ces enfants. Dieu merci, le projet s'est développé, et avec l'aide de beaucoup de gens de bonne volonté, nous avons pu construire cette maison. Comme vous pouvez le voir, nous avons été aidés par des Italiens. Les Italiens ont construit le foyer et, à ce moment-là, nous avons décidé d'accueillir un plus grand nombre d'enfants... le nombre d'enfants que nous avons aujourd'hui. On aurait pu avoir plus d'enfants mais nous souhaitons que nos enfants soient à l'aise. Chacune a son lit, sa table, son espace. Il ne faut pas les entasser, elles ne grandiraient pas convenablement. C'est comme ça que nous vivons.*

- Comment est-ce que vous repérez les enfants dans une extrême nécessité ?

*- Parfois quand on se promène dans la rue. Une situation se présente devant nous, ne nous laissant pas indifférentes. On pose des questions à l'enfant sur ces conditions de vie, les difficultés de la famille, ce qu'ils font, et on essaye de comprendre la raison qui mène l'enfant à être dans la rue ou à fouiller dans les poubelles ... parfois, certaines personnes nous alertent à propos de situations dans des quartiers ou chez des familles : « Ma Sœur, il y a une*

*situation X ou Y. Ce serait bien que les Sœurs essayent de voir ce qui se passe vraiment dans cette famille. » On se déplace, on recueille des informations et on essaye de voir si on peut récupérer l'enfant ou pas. Parfois se sont les prêtres et les sœurs d'autres missions qui nous amènent les enfants ou qui nous communiquent sur les difficultés de certaines familles. Nous essayons, d'abord, de comprendre la situation puis, on se déplace sur le terrain et l'enfant vient avec nous s'il le faut. Autrement, on essaye de leur venir en aide en nous déplaçant chez l'enfant de temps à autre, en discutant avec les parents. Des fois, l'enfant vient avec nous, il passe la journée avec nous et il repart chez lui l'après-midi. Certains parents, par exemple, n'ont pas les moyens de subvenir aux besoins de leurs enfants mais ne souhaitent pasnon plus que leurs enfants partent de la maison. Dans ces cas, nous nous déplaçons, ou bien les enfants viennent chez nous, et on passe la journée ensemble. Le soir, les enfants dorment en famille.*

- Pouvez-vous me dire un peu plus du quotidien des enfants dans ce foyer ?

*- Les enfants n'étudient pas au foyer. Elles vont à l'école publique. Elles ont de faibles résultats à l'école à cause de leur passé et elles sont très en retard. Elles sont traumatisées. Elles vont à l'école le matin ou l'après-midi mais elles n'ont pas le même rendement scolaire que les autres enfants de leur âge. Dans les écoles, vous pouvez avoir 70 à 80 enfants dans une même classe et il est donc difficile de prêter attention à chacune d'entre elles. Puisque nous connaissons les difficultés de chacun des enfants, nous improvisons des salles d'étude dans notre foyer. Si vous le souhaitez, vous pouvez les visiter après. Je demande aux enfants ce qu'elles ont fait dans la journée et j'essaye d'accompagner ce que les enseignants font à l'école pour éviter que ces enfants soient trop en retard. Elles font aussi de la couture, de la cuisine, de la broderie, de la pâtisserie, de la musique, entre autres. On essaye de faire de tout avec elles pour que ces enfants soient des jeunes femmes ou des mamans plus autonomes plus tard. On essaye de leur apprendre quelque chose. Si elles n'ont pas de succès à l'école, au moins elles sont capables de faire des choses plus pratiques. Puisque nous vivons dans un monde qui tourne au nom du business, elles pourront peut-être faire un gâteau ou cuisiner dans un restaurant, travailler dans des maisons ou décorer des maisons ... je ne sais pas ... gagner leur pain de tous les jours.*

- Vous avez un projet d'éducation complémentaire … Elles arrivent avec des traumatismes … Pouvez-vous nous parler de ces traumatismes, comment les enfants réagissent-ils ? Comment vous faites pour maintenir l'enfant lié à ses origines, à sa famille … ?

*- Il faut savoir qu'ici les enfants ne souhaitent rester avec personne. Les filles veulent être seules. Nous avons le cas d'une fille qui est arrivée il y a deux ans et qui s'éloigne, qui souhaite rester toute seule. La première semaine a été difficile. Nous avons vécu une sensation d'impuissance. L'enfant s'isolait, elle ne souhaitait jouer avec personne. Ce sont des enfants qui ont vu certainement des gens faire des choses à leurs parents. Cette fille a dû voir ses parents mourir ou se faire tuer. Alors, elle reste isolée. Si vous l'appelez, elle essaye de couvrir son visage ou ... je ne sais pas ... elle a des réactions bizarres. Ou bien elle fuit, s'isole dans sa chambre, ferme la porte. Nous, on essaye de la faire parler : « Viens, parle à ta Sœur de ta famille. Elle comprendra, ses parents ont été tués aussi. Discutons ... ». Ce qui est curieux aussi, c'est que les enfants ne souhaitent pas parler de leur famille, de ceux qui sont restés dehors. Nous essayons de faire venir la famille et nous leurs tenons compagnie pendant qu'ils discutent ensemble. En ce qui concerne les enfants qui le peuvent ou qui n'ont pas autant de problèmes avec leur famille, nous les aidons à passer quelques jours en famille et à garder cette liaison.*

- Et-ce que le gouvernement est sensible à votre travail ? D'où viennent les aides pour subvenir aux besoins des enfants ?

*- Dieu merci, cette œuvre est le fruit de nos efforts et de l'aide de beaucoup de gens de bonne volonté. Le gouvernement apporte également son aide. Le gouvernement n'aide pas financièrement. Par contre, l'institution de réinsertion sociale, le MINARS [Ministère de l'assistance et de la Réinsertion sociale], nous amène des choses tous les mois : du riz, des haricots, du savon, ... ces choses-là. Puis, comme c'est une œuvre missionnaire très connue, nous sommes mis en relation avec beaucoup de gens : les Pères spiritains et les jeunes sans frontières. Ces derniers sont venus en mission il y a deux ans. Comme ils connaissent notre œuvre, ils en parlent à d'autres et ces personnes nous envoient des choses ... ils organisent un projet et les gens envoient des donations par containers. Beaucoup de choses ont été envoyées : du matériel scolaire, des vêtements ... beaucoup de gens aident ainsi cette œuvre.*

- Est-ce qu'il y a des enfants qui arrivent sans savoir parler portugais ? Au cours de l'apprentissage du portugais, que faites-vous pour que ces enfants ne perdent pas leur langue maternelle ?

*- Quand elles arrivent ici, certains enfants ne parlent pas un mot de portugais. Elles apprennent le portugais au contact avec les autres enfants. Nous avons le cas d'une enfant qui est arrivée sans parler un mot de portugais. Aujourd'hui, elle ne parle presque pas le dialecte umbundu. C'est nous qui devons les aider à ne pas perdre leur langue maternelle…*

*Au début de chaque année scolaire, nous organisons une messe. Les enfants s'organisent en petits groupes représentant les villes d'Angola. Je m'aperçois ainsi de ce que les enfants connaissent de chaque peuple et de chaque tribu en Angola. C'est très bien et nous faisons en sorte que les enfants connaissent leur culture.*

- Beaucoup de congrégations religieuses prêtent beaucoup d'attention aux enfants en extrême nécessité. Est-ce que vous partagez des expériences entre les congrégations qui font le même travail que vous ?

*- Non, on ne l'a jamais fait. On aurait pu l'envisager, peut-être. Ce serait bien ... chacune ses expériences au travail. Qui sait ... peut-être qu'un jour on pourra rencontrer d'autres congrégations qui font le même travail que nous.*

- Dans les diocèses, il existe des commissions pastorales pour les enfants. Est-ce que ces commissions travaillent avec vous ?

*- Pour être honnête, je ne sais pas si de telles commissions existent. Je ne sais pas vraiment car je ne suis pas dedans. Non, je ne sais pas.*

- En Angola, nous accusons les enfants de sorcellerie. Avez-vous déjà accueilli un enfant dans une telle situation ?

*- Non, non ! Normalement, les filles que nous accueillons sont des voleuses qui ne veulent pas étudier ... mais elles ne sont pas accusées de sorcellerie. J'espère que cela n'arrivera jamais.*

- Que faites-vous pour éduquer les enfants à ne pas voler et à s'éloigner des vices de la rue ?

*- Trois enfants sont là à cause de ça. Les parents et les membres de la famille disent ne plus savoir quoi faire car les enfants ne voient plus rien d'autre. Nous ne savons pas comment leur apprendre à ne pas voler ou à ne pas toucher à ce qui ne leur appartient pas. Mais lorsqu'elles arrivent ici, nous n'exposons rien et elles finissent donc par se comporter normalement. Il n'y a rien à voler ici. Même si elles trouvent des choses à voler, puisqu'elles suivent le comportement des plus anciennes, elles ne prennent rien. Mardi dernier, nous avons cherché une fille à Cahala. La famille affirmait que l'enfant volait. Elle est chez nous depuis trois jours et, pour l'instant, je n'ai rien trouvé d'anormal. On verra ce que l'avenir nous réserve. Nous n'avons pas non plus d'argent qui traîne. L'enfant n'aura donc pas la possibilité de prendre ce qu'elle trouve. On va voir comment elle va réagir. Jusqu'à présent, tous les enfants qu'on accusait de vol n'ont jamais rien pris. Je ne sais pas si c'est parce qu'elles suivent le bon comportement des autres filles ici. Ou bien les parents ont menti pour que ces enfants soient acceptées dans l'institution. Ou bien, ce sont des parents qui ont trop d'argent et qui l'exposent, conduisant leurs enfants à voler.*

- Je suis content d'apprendre que vous avez reçu une formation en accord avec votre travail. Est-ce que d'autres Sœurs suivent une formation pour pouvoir vous aider ou vous remplacer ?

*- En ce moment, d'autres sœurs sont en formation mais pas pour devenir éducatrices à la maternelle. J'aimerai qu'il y en ait d'autres un jour. J'aurai ainsi la possibilité de faire du recyclage ou d'étudier encore plus.*

- Quand vous êtes partie étudier, avez-vous été orientée vers l'I.U.F.M. ?

*- Non, quand je suis partie, je voulais faire de la psychologie clinicienne. Mais en Europe les choses ne sont pas comme on le pense et on ne peut pas faire ce qu'on veut. Alors, comme je n'ai pas réussi à rentrer en psychologie, j'ai pensé faire l'I.U.F.M. En plus, on avait déjà cette institution pour les enfants. J'ai appelé les Sœurs pour savoir ce qu'elles en pensaient. Elles étaient d'accord, alors, je me suis inscrite à l'I.U.F.M.*

- Quels autres défis se présentent devant vous lors de l'accompagnement des enfants dans cette institution ?

*- Le plus grand défi est de comprendre, ... Beaucoup d'enfants ont beaucoup de difficultés d'apprentissage. Beaucoup de difficultés même. Peut-être que le vécu de ces enfants y est pur beaucoup. J'aimerais un jour pouvoir me former dans l'éducation spécialisée adressée aux enfants en difficultés. Je ne sais pas ...*

- Les enfants restent ici jusqu'à quand ? Existe-t-il un autre projet ?

*- Nous y réfléchissons. Nous ne voulons pas renvoyer les enfants sans projet de vie après les 18 ans. Nous réfléchissons à la création d'une institution pour enfants de 17 ans et plus. Pour quoi faire ? Pour que les jeunes femmes puissent commencer à penser à leur propre vie, à leur propre avenir. Nous avons eu cette expérience l'année dernière. Nous n'avons pas encore un foyer dédié à ces cas mais, l'année dernière, nous avons pensé à envoyer les enfants les plus âgés dans d'autres communautés, non pas pour devenir des religieuses mais pour acquérir une mentalité adulte. Les enfants qui restent ici ne grandissent pas car elles sont toujours en contact avec les plus petites. Elles peuvent devenir d'éternels enfants. Nous trouvons que le mieux pour elles est de les envoyer dans d'autres communautés de Sœurs. Certaines familles ne sont pas d'accord avec nous. Alors, elles ont préféré sortir les enfants de l'institution et les emmener à la maison. Elles sont chez elles mais on les accompagne toujours. On essaye de voir comment elles s'en sortent en dehors de l'institution. Tout se passe bien pour certaines filles. Certains sont déjà au lycée et j'espère qu'elles s'en sortiront à l'extérieur de l'institution.*

- Je vous remercie de votre témoignage si enrichissant.

**KIBA 7**

**INTERVIEW AVEC LE PRÊTRE ZACARIAS KAMULELE, A HUAMBO (2.09.09)**

Nous sommes le 2 septembre et je me trouve avec mon confrère Zacarias. Il va d'abord se présenter, puis on discutera un peu sur le travail missionnaire de la Mission « dos Dembos ».

*- Je suis le père Zacarias Kamulele, je travaille à la Mission « dos Dembos », fondée en 1936 et qui englobe les municipalités de Bulatomba, Pangoaluquenge et Kibaxi. En ce moment, nous sommes inquiets quant aux questions d'éducation. Nous avons fait un repérage dans les trois municipalités et nous avons conclu que très peu de filles vont à l'école. C'est curieux : nous retrouvons un nombre plus élevé de filles au premier niveau. Au deuxième niveau, les chiffres chutent considérablement. Pour cette raison, un groupe de jeunes catholiques a embrassé le projet. Ils se déplacent dans les écoles, ils discutent avec les familles et les autorités traditionnelles. La première question posée concerne le budget familial. La fillette en est la première victime car elle doit, depuis très tôt, participer au budget familial. Une autre question concerne l'image de la femme. On dit que, par le passé, la femme ne devait pas aller à l'école pour qu'elle n'apprenne pas à écrire. On la soupçonnait d'écrire des lettres à d'éventuels amants. La société a alors trouvé un moyen pour empêcher la femme de rentrer en contact avec ses amants à travers les lettres écrites. Selon l'enquête, le moyen trouvé a été d'interdire la participation de la femme à l'école. La question de la pauvreté a été également soulevée. On dit aussi que c'est le père qui empêche sa fille de continuer à l'école pour qu'elle puisse trouver un mari. Il a peur que sa fille se marie avec un paresseux capable d'agresser la famille. La famille prenait peur. Une autre question soulevée concerne les filles qui étudient et qui, de ce fait, ne trouvent pas de mari. On recherche beaucoup la sécurité. Cela veut dire que les filles cherchent un mari depuis très tôt, un mari qui puisse lui donner ce qu'elle veut. Nous avons un projet en marche et des propositions ont déjà été avancées. L'établissement d'un compromis entre la représentation municipale de l'éducation, l'administration et le prince, celui qui représente toute l'autorité traditionnelle, lors des inscriptions à l'école. Le but est de faire un recensement dans chaque quartier sur combien d'enfants sont concernées par la scolarité obligatoire et combien ont été inscrites. Ce qui est intéressant, c'est que les jeunes étudiantes ont également assumé ce compromis. Elles ont dit : « Nous ferons le premier pas : aucune de nos sœurs ne restera éloignée de l'école juste parce qu'elle manque d'argent pour payer l'inscription. Nous allons l'aider.» C'est pour cela*

*que nous trouvons ce projet très intéressant et je crois que nous allons découvrir plein d'autres choses encore. En outre, les enfants doivent participer au budget familial car les villages où ils habitent se trouvent très éloignés des trois municipalités de Bula, Pangoaluquenge et Kibaxi, dans la région de Bengo. Certains élèves doivent parcourir 16km/ jour pour trouver un collège. Mais dans les villages, pour être considéré comme un homme, il faut avoir un champ d'agriculture et une maison. La famille ne l'empêchera pas d'étudier mais elle se posera la question de savoir «quand est-ce qu'il va devenir un homme ». Le jeune garçon répond à cette question en sortant de l'école car il perd beaucoup de temps dans les parcours. Il sent qu'il ne voit pas le jour où il pourra participer au budget familial et devenir un homme. Du côté des filles, la situation est encore plus grave. Quand on voit les chemins que ces jeunes doivent parcourir pour aller à l'école, on se demande où ils trouvent le courage pour continuer. Quand il fait froid, certains doivent courir depuis chez eux jusqu'à l'école non pas pour des questions athlétiques mais pour se réchauffer. Quand il pleut, leur matériel scolaire est tout mouillé et ils se font gronder à la maison : «Regarde, tout est mouillé et nous n'avons pas d'argent. En plus, tu ne vas jamais travailler dans les champs. Où va-t-on chercher l'argent pour acheter d'autre matériel scolaire ? ». Nous essayons de voir ce qu'on peut faire au sein de l'Église. Nous avons pensé organiser non pas un workshop pour trouver une solution, mais un espace où les femmes se sentiraient à l'aise pour pouvoir se prononcer. Le projet me paraît intéressant car il permet aux jeunes filles adolescentes, avec des enfants, de regagner l'estime de soi et de se dire qu'il est possible de rattraper le temps. Il est encore possible de faire quelque chose pour reprendre l'école. Le problème est que les entreprises n'acceptent pas des jeunes étudiantes. C'est un obstacle. Les filles ont besoin d'argent car elles sont mères célibataires. Elles cherchent un emploi mais on ne les accepte pas parce qu'elles étudient. Automatiquement, elles laissent tomber l'école pour pouvoir travailler. Nous menons également cette bataille, c'est-à-dire, de convaincre les entreprises à accepter les jeunes en âge d'étudier. Je suggère aussi la création de coopératives. Puisque les entreprises représentent un obstacle, on essaye de trouver une solution localement, avec des produits locaux. Si la création d'une coopérative est impossible, pourquoi ne pas envisager la création de cuisines communautaires. Elles peuvent ainsi avoir du temps pour vendre et fréquenter l'école simultanément. Tout ceci, ce sont des éléments en phase d'étude mais nous souhaitons vraiment trouver une solution. Il n'y a pas longtemps, un collègue m'a rappelé que la question ne se pose pas par rapport à la fille qui ne veut pas étudier. La question est de savoir pourquoi la fille n'étudie pas.*

- Nous sommes dans un moment de changement de méthodes de mission. Devant un pays (Angola) en pleine reconstruction, les défis sont multiples. Un des défis est d'éveiller les gens à la responsabilité. Cela passe forcément par l'éducation. Un des problèmes qui se posent à cet éveil est la culture de la peur. Que faites-vous pour aider les citoyens à vaincre la peur de lutter pour leurs droits ?

*- Et voilà, nous y sommes ... les femmes sentent qu'elles ne peuvent pas se prononcer librement et elles prennent peur. L'information manque. On n'a pas accès aux journaux et peu de gens écoutent la radio ou regardent la télé. On préfère s'asseoir devant la télé pour regarder les feuilletons. Un jour une fille a eu le courage de témoigner en cours. Ça m'a vraiment frappé. Elle a dit : « Moi, je souffre. Je souffre car ma famille et mes amies croient que je ne peux pas avoir des enfants. » Et elle a rajouté : « Je veux des enfants mais pas avant de faire le lycée. » Elle est toujours attaquée. Beaucoup de filles ne résistent pas aux provocations de la société. La peur est liée à la formation. C'est pour cela que, parmi nos activités, on investit beaucoup dans la formation vers une conscience citoyenne pour que les gens apprennent leurs droits. Afin de dépasser cette peur, nous mènerons un travail entre la commission de justice et de paix et les autres forces vivantes au sein de notre mission. Quelque part, les gens ne se sentent pas en sécurité.*

- On dit souvent que la culture traditionnelle est fondée sur la solidarité. Dans les villes, nous constatons un certains nombre de problèmes : l'éclatement des familles et des couples, la polygamie, … est-ce que ces phénomènes se vérifient également dans les villages ?

*- Oui, je crois que oui. Un anthropologue français, dont je ne sais plus le nom, a fait une étude sur les différentes mythologies dans le monde et il est arrivé à cette notion de désir. Désirer, vouloir posséder ce qu'un autre possède. Selon cette étude, la société défend toujours le plus fort. Je le comprends et je le vis là où je suis aussi. En ce qui concerne les décès, par exemple, quand quelqu'un meurt, on doit appeler un charlatan. Dans ces situations, des ennemis deviennent des amis. Ce n'est pas quelque chose de stable. La personne est peut-être décédée de malaria. La malaria persistera mais les personnes se réunissent afin de combattre et de détruire le côté le plus faible car on n'attend rien de ce côté-là. On le voit aussi au niveau des relations internationales. Les pays les plus forts rentrent dans un jeu d'hypocrisie où les intérêts économiques priment. On piétine le droit et la justice. La réflexion de l'anthropologue, comme on le voit aujourd'hui, était tournée vers les droits de l'Homme. On se réveille mais ...*

- A ton avis, quelle serait la mission la plus pertinente en Angola aujourd'hui ?

*- Sans oublier de prêcher la parole de Dieu – mission première -, je crois que l'heure est arrivé de sortir des chapelles et d'aller à la rencontre des gens. Ne pas critiquer mais essayer de comprendre ce qui se passe afin de pouvoir, selon nos orientations et nos charismes, défendre et servir l'Homme selon l'appel envoyé par Dieu. Mais je crois qu'on peut établir un dialogue encore plus fort entre les cultures. En ce moment, nous nous préparons au synode, un grand moment de l'Eglise africaine. On aimerait que le synode réponde à quelques questions, telles que la sorcellerie, l'accusation de sorcellerie à l'encontre d'enfants et d'autres problèmes culturels. J'espère que le synode nous apportera de nouvelles orientations et de nouvelles méthodes dans cette nouvelle époque qui commence, une époque pleine de défis. Aujourd'hui, on dit que l'Angola est devenu un carrefour de peuples où beaucoup de valeurs se croisent. J'espère que le synode, en tant qu'évènement ecclésiastique, nous apporte une lumière en termes de méthodes d'évangélisation.*

- En ce qui concerne le travail missionnaire, est-ce que les sectes ou autres Églises le font aussi ?

*- En ce moment, non. Les missions sont surtout menées par l'Église catholique et méthodiste. Quelques sectes essayent de trouver leur place mais comme elles n'ont pas beaucoup d'adhérents, elles finissent par disparaître. Ceci nous aide à garder le dialogue et à mener un travail social cohérent. A ce titre, nous organisons une rencontre entre tous les enfants catholiques et méthodistes pendant la journée mondiale de l'enfance. C'est un moyen d'éduquer l'enfant. On part de la réalisation d'une activité physique, mélangeant dans un même groupe des personnes de différentes cultures et croyances, car nous estimons que le sport est une sorte d'éducation. Le sport est un moyen pour l'enfant d'apprendre à être corrigé et à respecter l'autre. Le jeu termine sans qu'on sache vraiment qui des catholiques ou des méthodistes a gagné. Tous les participants sont gagnants. Il s'agit d'un travail de citoyenneté, d'éducation pour la paix et la convivialité entre tous. En ce moment, nous n'avons pas tellement de problèmes pour vivre ensemble car nous n'avons pas encore de sectes dans cette région.*

- Je vous remercie pour votre témoignage et je vous souhaite beaucoup de succès dans vos missions.

**LUAN 8**

**INTERVIEW AVEC PERE BELMIRO, A LUANDA (03.07.09)**

*Le but des projets concernant la justice et la paix est de changer les mentalités. Un des projets consiste à rassembler des conseillers en droits humains et des conseillers juridiques. Ce sont des personnes qui aident d'autres à accéder aux tribunaux – un autre moyen de changer les mentalités. Au lieu de faire justice par ses propres mains, on éduque les gens et on les oriente vers les tribunaux. On leur apprend comment faire, ce qu'il faut faire devant un acte injuste… on les oriente vers le droit chemin ou vers une autre instance. Ceci est un des projets.*

*L'éducation citoyenne est un autre projet. A Luanda, par exemple, on constate que le patrimoine public est détruit, témoignant de la confrontation entre l'Etat et les citoyens. Nous aidons donc le peuple à avoir une culture citoyenne. Nous aidons le peuple à valoriser ce qui est public, c'est-à-dire, ce qui nous appartient. Ce qui est public appartient à chacun de nous. Préserver le patrimoine public est donc un acte citoyen.*

*Nous travaillons également au niveau économique. Un de nos projets est la justice économique. Nous menons des enquêtes dans les deux principaux secteurs d'exportation en Angola : le pétrole et les diamants. Nous enquêtons également sur le budget général de l'Etat, notamment sur tout ce qui concerne les diamants. Le but est de savoir combien le pays perçoit pour qu'on puisse amener le pays à participer à des initiatives internationales. Si vous avez écouté le discours du Pape au Palais du Président de la République, vous avez entendu un paragraphe écrit par nous. Ce projet donne lieu à deux bulletins d'information en moyenne par an. Ces bulletins d'information permettent aux évêques d'avoir accès à des informations économiques et de prendre des positions. Une grande partie de notre formation au séminaire n'envisage pas l'apprentissage de l'économie. L'économie est une « bête à cornes ». On ne s'y connaît pas et on n'y comprend rien. Les bulletins d'information tiennent, donc, les évêques au courant de l'état économique du pays. On les informe également sur tout ce qui se fait en termes de lutte pour la transparence, la participation … bref, on ne veut pas que l'économie parcoure un chemin contraire à celui de l'évangélisation. On ne souhaite pas non plus que la lutte contre la pauvreté devienne une idéologie ou une doctrine, sans tenir compte des cas pratiques. La juste distribution des richesses, les situations plus dégradantes, l'effort sur l'éducation, la santé, entre autres, nous obligent à étudier le budget général de l'Etat. A ce titre, nous avons déjà produit neuf bulletins d'information aux évêques. Je peux te les passer après pour que tu puisses avoir une idée. Ces bulletins sont le fruit d'un échange. La*

*CEAST [Conférence épiscopale d'Angola et Saint Thomas et Prince] produit le bulletin pastoral – « Vers la justice économique ». Nous avons fait le brouillon et la CEAST a assumé le texte, l'a notifié et l'a publié en 2006. Le document est traduit en portugais, français et anglais. Après, nous avons publié plusieurs rapports sur le pétrole et le budget général de l'Etat. Nous avons établi des partenariats avec la Région d'Afrique centrale et le Canada afin d'aider et participer aux recherches sur les diamants. En outre, nous faisons des émissions radio. La communication sociale est un moyen de garder le contact avec le peuple. Avec notre programme « Renovar a esperança », nous discutons des élections, du désarmement, de la démocratie, des citoyens et de la justice. Ce programme existe depuis trois ans (2006). Le but est de changer la culture, d'orienter les gens vers les valeurs de la paix, des Droits de l'Homme, des valeurs juridiques, ... bref aider les gens à défendre leurs droits et à honorer leurs devoirs. En gros, c'est ça.*

- En ce qui concerne les minorités ethniques en Angola – les Koissans, les Mucubais, entre autres, que fait-on pour valoriser ces minorités ? Assiste-t-on à une politique de discrimination positive en faveur de ces minorités ?

*- Il y a ... Il n'y a pas encore ... Le concept de « minorité ethnique » n'est pas aussi fort ici que dans les grands pays où les populations subissent des discriminations ou des agressions. A mes yeux, il n'y a pas de guerre ouverte entre les Koissans et les Mucubais. Il n'y a aucune discrimination. Il n'y a pas de lutte par rapport à l'ethnie même. Les minorités dans les autres pays sont traitées avec de l'indifférence où les personnes sont secondaires. La débilité des Koissans n'est pas différente de celles de beaucoup d'Angolais dans les régions les plus lointaines. On ne veut donc pas faire une discrimination positive ou négative. Nous essayons de faire entendre notre voix de façon générale sur des questions comme le pétrole, les diamants, ... et nous luttons pour que le pays se développe partout et non pas seulement dans les grandes villes. Dans les régions frontalières, par exemple, comment est-ce que les peuples peuvent vendre les produits agricoles et accéder à d'autres biens ? A quelle école a-t-on accès ? A quel hôpital, services sociaux, énergie, eau ... ? Nous vivons dans un pays d'inégalités et il est impossible de sectoriser la question de la souffrance car la souffrance touche tous les secteurs. Nous souhaitons un développement global de tout le pays et non pas un développement ciblé à certaines régions seulement.*

- Est-ce que la Commission pour la justice et la paix a établi des partenariats avec d'autres ONG ou des associations liées au développement humain ?

*- Nous avons des partenaires en interne et à l'extérieur. Les partenaires extérieurs nous donnent des conseils et apportent une aide financière. C'est le cas de TROCAIRE, en Irlande, le Secours catholique (leur aide a beaucoup diminué aujourd'hui), la MISEREOR, ... la sud-américaine CRS. Beaucoup de nos partenaires ont souffert de la crise économique internationale. La CRS affirme avoir perdu environ 20 millions de dollars destinés à l'aide au développement. Mine de rien, il s'agit d'un montant significatif pour une ONG. Et les autres, dépendantes de l'aide de l'Etat, ont beaucoup diminué leur aide à cause de la crise. En interne, les aides restent très limitées. Dans certains aspects, ça reste encore très politique. Les organisations proches du régime politique bénéficient d'aides. Pour les autres, c'est le « sauve qui peut ». Il faudra maintenant aider le pays à comprendre la valeur des organisations non-gouvernementales et des Églises. Le soutien que l'Etat apporte à ces institutions devrait faire partie du budget général de l'Etat, une disponibilité annuelle permettant à ces institutions de continuer leurs activités. C'est ce que nous avons affirmé lors de la Journée mondiale de l'enfance. Le travail mené par les organisations ne doit plus être considéré comme un effort de mendiants, mais il doit être prévu dans le budget général de l'Etat. Au niveau des organisations, des partenariats ont été établis pour tout ce qui est commun : la lutte pour la transparence, pour la dignité humaine, ... bref, les valeurs que nous défendons sont les mêmes. L'Eglise doit également faire attention pour ne pas se positionner en tant qu'opposition. Elle ne l'est pas du tout. Parfois, les groupes et mouvements d'opposition – partis et ONG, opposés au gouvernement, peuvent utiliser l'Eglise en faveur de leurs prétentions politiques ou autre chose. C'est un risque. Il est très important pour l'Eglise de ne jamais se positionner en tant qu'opposition ou de se soumettre aux caprices de certaines ONG. Il ne faut pas oublier que l'Eglise a des enfants parmi les dirigeants et les dirigés, parmi l'opposition et le gouvernement, parmi les ONG et ... bref... On trouve des enfants de l'Eglise partout. La parole de l'Eglise doit être illuminée par la vérité et la foi, et non pas par le sentimentalisme qui peut parfois offusquer la réalité et confondre un peu les croyants.*

- Que l'on le souhaite ou pas, l'Eglise fait également partie de l'opposition lorsqu'elle se prononce contre des politiques incohérentes qui violent la dignité humaine ...

*- Il est évident que l'Église s'oppose au mensonge et à l'exploitation. C'est naturel. Par contre, l'Eglise ne participe pas à des manifestations à des fins politiques. L'Eglise n'envisage pas le pouvoir mais plutôt sa moralisation et son sens de l'éthique, pour ainsi dire.*

- Afin d'améliorer vos compétences dans votre travail pour la justice et la paix, participez-vous à des formations ou à des débats internationaux, entre autres ?

*- Oui, nous participons en Zambie, au Nigéria, en Europe, dans les pays faisant partie de la Coopération internationale pour le développement et la solidarité ... au Zimbabwe, en Afrique du Sud. L'échange est énorme. Nous participons à l'IBP (International Budget Partnership) et les formateurs ont reçu une formation. Nous invités viennent pour des formations... Nos analystes fréquentent des cours supérieurs (quelques-uns fréquentent la dernière année). Nos analyses ne sont pas soumises uniquement à la commission mais aussi à l'évaluation de ceux qui dominent le marché. Des efforts sont faits dans sens. En ce moment, nous souhaitons faire partie de ce qu'on appelle « le monitoring social », un espace qui sert à accompagner les œuvres publiques. Nous avons déjà le feu vert pour envoyer des gens au Brésil pour apprendre à le faire. Les formations existent, même si on veut toujours un peu plus.*

- Dans ces formations, est-ce qu'on partage ou est-ce qu'on réfléchit aux problèmes les plus urgents en Afrique ?

*- La question la plus urgente est d'abord la démocratisation du continent. Nous vivons dans une sorte de démocratie d'accommodation, une démocratie qui ne met pas les institutions au défi. Sassu Nguessu, par exemple, vient d'être élu à 90%. Ceci est un cas d'inconformité avec la démocratie. Je pense qu'on peut comprendre ce résultat si on tient compte du fait que la démocratie est un état avancé impliquant la formation des personnes pour pouvoir faire des choix. Nous venons de faire un saut du paléolithique à la démocratie. Nous n'avons pas de gens préparés pour comprendre la démocratie. Même ceux qui nous gouvernent ne sont pas capables de comprendre la valeur de l'équilibre politique. On se laisse donc conduire par l'euphorie, plutôt que par une conviction dans le changement. Il faut comprendre que dans l'état où on se trouve – je parle de l'Afrique subsaharienne et aussi l'Afrique du Nord qui n'est pas une exception -, des gouvernements forts sont nécessaires. Des gouvernements qui ne reculent pas devant les obstacles du développement. Par contre, au niveau de la démocratie, ça ne va pas du tout. Il n'y a pas de démocratie transparente et forte en Afrique.*

*Un autre problème est celui du commerce. La justice économique et la justice sociale. Ceux qui dominent les échanges commerciaux dominent le marché. Ce sont donc les Etats-Unis qui dominent ces échanges à volonté. Ils pratiquent le protectionnisme vis-à-vis des entreprises américaines et imposent le non protectionnisme en Afrique, laissant les entreprises africaines se faire exploiter. C'est très sérieux. Puis, les soi-disant intégrations régionales (comme le cas concret de la SADEC – South African Development Community) peuvent signifier*

*l'engloutissement des petits pays par les plus grands. Prenons le cas de l'Angola qui fera partie d'une intégration régionale économique. Mais avec quoi ? Rien ! Le pays doit s'organiser en interne afin de produire librement et de garder sa compétitivité dans le continent, autrement la Namibie et l'Afrique du Sud risquent de nous manger. Le Botsuana aussi. Ils n'ont plus de moyens technologiques et des avantages compétitifs supérieurs aux nôtres. Cet aspect des échanges commerciaux est important.*

*Le tribalisme est le troisième problème en Afrique. Le tribalisme et le népotisme empêchent la croissance du continent. Heureusement, en Angola nous ne ressentons pas les choses aussi clairement car le colonialisme portugais a permis une bonne intégration des personnes. Mais si tu vas au Kenya, au Zimbabwe et en Afrique du Sud, ... il y a une forte composante tribale dans la conception de la société, pouvant constituer un obstacle au développement même du continent. Le tribalisme, comme vous le savez bien, regarde la tribu indépendamment de la qualité de la personne. Les meilleurs peuvent être exclus en faveur des plus médiocres. C'est un risque à la stabilité sociale.*

*Un autre problème en Afrique est la sorcellerie. La croyance dans les esprits occultes. C'est un grand obstacle. Quand la personne n'a pas de liberté ni de pensée ni d'action, on dit qu'elle est sous l'effet de la sorcellerie, ce qui constitue un grand obstacle au développement de l'Afrique. Le changement de mentalité ne se fera que par l'éducation.*

*Un autre problème qu'on peut rencontrer en Afrique – la liste est énorme – est celui du manque de consolidation de la dignité de la personne humaine et des libertés individuelles. Et le pluralisme de l'information. Dans beaucoup d'États, nous pouvons avoir beaucoup de journaux mais cela ne signifie pas que nous avons accès à une information plurielle car les dix titres peuvent transmettre la même chose. On a besoin d'une plus grande liberté d'information. Le pluralisme d'information est l'apanage de la démocratie.*

*Quoi d'autre ? Un des problèmes est le chemin qui reste encore à parcourir vers l'éducation dans les nations africaines. Il faut passer de l'ébauche à la réalité. Aujourd'hui, certains pays, comme le Congo démocratique, n'ont toujours pas la capacité de se gérer en tant que pays. Alors, que doit-on faire ? Garder les frontières du colonialisme ou créer des frontières réelles permettant la vie de l'Etat ? Comment est-ce qu'un pays peut être gouverné, alors qu'il est dans l'incapacité de créer un réseau routier ? Très difficilement. Le concept de nation en Afrique doit donc évoluer.*

- On peut s'arrêter ici. Je vous remercie de votre disponibilité.

**LUAN 9**

**INTERVIEW AVEC MME MATILDE, PRESIDENTE DE « ALACES », A LUANDA (03.09.09)**

*- Beaucoup de choses de la tradition ne comptent plus pour moi. J'ai un esprit de contradiction. Je suis comme ça : je passe le balai le soir pour voir ce qui se passe ; je fais de la couture la nuit pour voir ce qui se passe. La tradition n'a plus d'influence sur moi. Je n'ai pas peur du diable car je sais que Dieu est le plus fort. J'ai plus peur des malfaiteurs que du diable. L'influence des forces du mal passe par moi sans que je m'en aperçoive. Tout ce qui n'a pas de rapport avec le bien ... car je sais que le bien vient de Dieu ... passe par un tamis. Ma référence est toujours Jésus et l'Evangile.*

*Toute l'aide que je peux vous apporter sera dans ce sens-là. Si j'analyse la pauvreté, je peux dire que la pauvreté est un crime. Mais j'analyse aussi : la personne qui ne partage pas, la personne qui ne sait pas distribuer est aussi un criminel. J'analyse ce crime en tant que péché. Quelqu'un meurt de faim et vous restez comme Lazaro et Abraham. Le Gouverneur qui agit ainsi n'est pas en train d'aider son peuple à sortir de la pauvreté. Celui qui sort de la pauvreté doit tendre la main et aider celui qui se trouve dans la boue. Autrement, il a péché. Les deux ont péché : celui qui se trouve dans la boue et l'autre qui l'enfonce encore plus dans la boue.*

*On peut sortir de la pauvreté de différentes façons. Chacun doit faire ce qu'il lui incombe. J'ai été profondément touchée par Jésus mais je suis également touchée par des actions diaboliques car la maladie m'affecte aussi. Quoi qu'il en soit, mon analyse passe toujours par Jésus. Jésus dit la vérité : « La vérité nous libérera ». La vérité ne vient que de Jésus. Ces traditions profondes ne peuvent changer totalement que lorsqu'elles seront analysées à la lumière de Jésus. Pour moi, c'est comme ça. Les cultures anciennes – en Europe et ailleurs – ont dû subir des transformations chrétiennes profondes afin de reconnaître qui est frère et qui ne l'est pas. Elles ont dû passer par quelque chose de très profond qui est le christianisme. Aujourd'hui, les familles se détruisent petit à petit. La famille a perdu ses valeurs et les enfants qui grandissent n'ont plus d'identité ni de repères. Tant qu'on ne protège pas la cellule familiale, tant que les choses ne changent pas au sein des familles, tant qu'on n'a pas éduqué la famille aux valeurs positives, ces traditions vont difficilement changer totalement. Avant, l'enfant ne buvait pas. Aujourd'hui la tradition change vers la permissivité totale. Tout est permis aujourd'hui. Les enfants ont le droit de boire de l'alcool. Leurs parents souffrent d'alcoolisme. Avec les enfants, le vice de l'alcool passera petit à petit. Ceux qui se trouvent*

*au gouvernement boivent aussi, l'union de fait se légalise et l'unité familiale se détruit. Alors, pendant que les valeurs se perdent, d'autres contre-valeurs qui ne sont pas bonnes surgissent. A qui la faute ? A nous tous, non ? J'ai parlé de façon générale mais c'est comme ça. Je suis arrivée à la conclusion – j'ai été charlatane moi-même, j'ai déjà souhaité la mort à mes amis et mes débiteurs - que seule la parole de Dieu, seul Jésus nous apprend à faire la distinction entre le bien et le mal. C'est là que je prends conscience du péché. Je ne m'habille plus comme avant. J'ai honte de moi. Dans la prostitution, je sais que je vais faire un autre péché. Je sais, par exemple, que lutter contre les mauvaises habitudes est comme lutter contre Satan car nous attrapons des maladies à cause d'elles. Les Eglises devraient faire quelque chose de plus par rapport à ça. On devrait en parler plus lors des émissions à la Radio « Ecclesia ». On devrait y débattre plus sur les mauvaises habitudes mais d'un point de vue spirituel. Il faut dire que nous aussi, catholiques et chrétiens, nous entretenons des mauvaises habitudes chez nous. Et Satan règne là où se trouvent les mauvaises habitudes, il y habite avec ses anges, provoquant des maladies. Après, on dit que c'est le grand-père qui a ensorcelé mais finalement la maladie se trouve dans les mauvaises habitudes. Lutter contre les mauvaises habitudes est lutter contre la pauvreté, contre les maladies et contre tout, n'est-ce pas ?*

*Les hommes politiques devraient s'imposer plus. Au Venezuela, par exemple, le Président a demandé la suspension de la vente de Coca-Cola au détriment des bénéfices. Il a préféré la santé de ses citoyens à celle des usines. On devrait lutter contre le tabac, contre les boissons alcoolisées de différentes origines. On en discute mais on accepte et on crée plus d'usines. C'est la faute à l'argent. Tout est permis à partir du moment où on perd la notion de péché.*

- Vous faites partie des laïques spiritains. Pouvez-vous me faire un résumé de votre expérience en tant qu'associée ?

- *Nous sommes une association accréditée par l'Etat. On a préféré être accrédités que de dépendre de la Congrégation. Des irresponsabilités nous faisaient reculer. Il n'y avait jamais du temps pour nous lorsqu'on demandait à avoir une rencontre. Nous avons préféré nous organiser en tant qu'association accréditée. On collabore avec la Congrégation mais on n'en dépend pas. Nous avons redoublé d'efforts. Nous avons des jeunes, des enfants et des adultes. Les seniors contribuent en argent tous les mois et les jeunes, nos fers de lance, vivent déjà la spiritualité des spiritains. Nous avons déjà deux candidats pour intégrer nos missions. A Benguela, par exemple, au Populo, on m'a parlé de 36* ou 38 candidats. *Chez le Père Duchène, il y a des candidats également. Ce qui compte pour nous – puisque, en même temps, nous sommes une association spirituelle - c'est l'aide matériel apportée aux missions et la*

*sainteté, selon le charisme des spiritains. C'est pour ça qu'on ne se développe pas de façon spectaculaire, contrairement à d'autres associations ou les ONG. Nous traversons également un tamis spirituel… nous recevons une formation et, puis, à chacun ses paris individuels de sainteté. Nous sommes une association qui souhaite arriver à la Jérusalem céleste dans le même bateau que les spiritains. On doit donc vivre selon la spiritualité des spiritains. En tant que Présidente de l'Association, je ne suis pas très inquiète de savoir si nous avons beaucoup d'adhérents ou pas. Nous souhaitons surtout que ceux qui adhèrent retrouvent un milieu propice à la sanctification.*

- Votre association peut contribuer à la stabilité spirituelle de la société. Est-ce que votre style de vie chrétien intéresse à d'autres ?

*- Nous avons l'exemple d'une députée laïque qui était seule dans l'Association chrétienne des Dirigeants et Gestionnaires (ACDG). Etant encore à l'ACDG, et pour des raisons de spiritualité, elle a tout de même demandé à une Sœur de lui indiquer une association de laïques liée à une Congrégation. Elle est chez nous, elle a prêté serment et elle part à l'île Maurice. Ça fait un an qu'elle est avec nous. Elle est contente car nous avons une direction spirituelle personnalisée. Et les jeunes aussi - c'est juste pour dire que nous avons des jeunes orientés spiritains au sein de ALACES (Association des amis laïques et collaborateurs de la Congrégation de l'Esprit Saint).*

- L'Association a combien de membres au total ?

*- Nous sommes 22 membres fondateurs. Nous avons également 8 jeunes et des adultes qui ont prêté serment et qui parcourent le chemin - ce sont des disciples. Nous avons aussi des médecins et des psychologues qui terminent l'Université. L'adhésion n'est pas faite d'office. Il faut un parcours d'un an. Notre association est spéciale car nous avons un compromis avec la Congrégation. D'abord, la personne choisit la spiritualité, puis, elle doit l'incorporer. Si la spiritualité lui convient, la personne peut demander l'adhésion. Ou bien elle parcourt le chemin avec nous en tant que collaborateur extérieur.*

- Quelles sont les sources écrites ou les références de la spiritualité spiritaine ?

*- Nos sources sont ouvertes. J'ai fait une formation quand j'étais novice dans la Congrégation. J'ai puisé dans beaucoup de sources : le Père Paullart des Places, Libermann. En tant que laïque, j'aime beaucoup les écrits de Paullart des Places, notamment, quand il parle des frères – je compare un peu les frères et les frères laïques.*

(Conversation interrompue par manque de batterie du dictaphone)

**LUAN 10**

**INTERVIEW AVEC SŒUR PAULINA, DE LA CONGREGATION SAINT JOSEPH DE CLUNY, A LUANDA, AU SEIN DE LA COMMUNAUTE DE SAINT PAUL, LUANDA (05.09.09)**

- Vous venez de participer à un rite traditionnel de fiançailles. Je veux savoir comment ça s'est passé. Quelle est l'origine du fiancé ?

*- Il est d'Andulo, de Bié et la fille vient de Malange.*

- Et les fiançailles se sont déroulées à Luanda …

*- Oui, ils viennent de deux tribus différentes. Puisqu'on a cherché la fille, ceux de Malange ont dû accepter automatiquement notre tradition. D'abord, nous avons envoyé une lettre de demande. Bien qu'ils aient déjà vécu ensemble en ville, la famille de l'époux rencontre la famille de la fille et il reçoit une facture. C'est un pas nécessaire. Les deux familles se rencontrent. Lors de cette rencontre, la famille de l'épouse remet une liste des biens que la famille de l'époux doit lui donner – les biens et l'argent qu'ils doivent donner. A ce moment-là, on convient d'une date pour le mariage. C'était samedi dernier. A notre arrivée (je suis arrivée à l'heure), on nous a demandé de nous asseoir. La fille n'était pas encore présente. Seul le garçon était présent. Toute la famille de la fille était déjà assise – partie paternelle et maternelle. Nous sommes arrivés, on nous a présenté à sa famille à elle pour qu'on sache qui était l'oncle, le cousin, la cousine, l'ainée, la cadette, et ainsi de suite. Puis, nous nous sommes présentés. La famille du garçon s'est présentée aussi. La présence d'un guide est obligatoire des deux côtés. C'est lui qui fait toutes les présentations. Après les présentations, on remet la lettre avec la liste de choses demandées le jour de la présentation. Le garçon remet également une lettre en réponse à la lettre de la famille de la fille où il atteste vouloir rester avec la fille, vivre avec elle et lui être fidèle. Tout ça par écrit. La date du mariage à l'Église doit être inscrite dans cette lettre. Après ça, on expose la liste de biens demandés. Ils ont demandé 4 pièces textiles, deux wax hollandais et un autre wax simple, un costume pour le père, une paire de chaussures pointure 42, 4 foulards pour la mère, une chemise pour le père, des sandales pour la mère, dix caisses de bière internationale – ils ne souhaitaient plus la bière nationale -, dix caisses de limonade, une bouteille de champagne, une de whisky et 4 bouteilles de la liqueur « Amarula ». Après la remise de tout ça, on remet une enveloppe. Ils avaient demandé 400 dollars. Après vérification que tout a bel et bien été remis para la famille de l'époux, la famille de l'épouse applaudit pour démontrer son accord. A ce moment-*

*là, on appelle la jeune femme. Selon leur tradition, elle se fait accompagner par une tante plus âgée, une sœur de son père. Elle s'assoit au milieu. Puis, le garçon, qui est d'abord accompagné par la sœur aînée puis par la tante, s'assoit à côté d'elle. Selon la tradition des umbundos, c'est à ce moment-là qu'on fait l'alliance. On distribue à chacun des époux une assiette avec de l'huile de palme. Ils s'échangent les assiettes entre les deux. Chacun passe un doigt dans l'huile et ils passent de l'huile sur la main l'un de l'autre. Cela signifie l'alliance entre les deux familles. Et puisqu'ils les avaient déjà, on a également échangé les bagues. Elle lui a mis la bague au doigt et, lui, il a fait de même à son tour. La famille applaudit et, à la fin, ils remercient Dieu. Quand les deux sont croyants, on prie Dieu pour qu'ils honorent ce qu'ils ont promis devant les familles. Les époux se sont embrassés. Après la cérémonie, ils se sont dirigés vers la salle où tout était prêt pour le déjeuner. Il y avait de la musique et les époux ont ouvert le bal. Nous avons commencé à déjeuner après la danse des époux.*

- Après cette fête, il ne manque plus que le mariage religieux …

*- Oui, le mariage aura lieu d'ici un an. Il faudra prévenir la famille à elle six mois avant. Après ça, elle ne reste plus chez ses parents. Les parents voulaient qu'elle reste encore quinze jours. Selon notre tradition, la fille doit préparer chez elle un déjeuner pour toute la famille de l'époux. La famille qui vient de loin doit manger ce qu'elle leur prépare. Cette après-midi là, la jeune femme a été obligée de prendre ses affaires et de venir chez son époux. Le dimanche, elle a préparé le déjeuner pour tout le monde. La maison de l'époux devient la maison du couple. Pendant ce repas, seuls quelques membres de sa famille à elle sont présents. Seulement les parents. La famille de l'époux reste pour vérifier si elle prépare bien les choses ou pas.*

- Qu'est-ce qu'elle prépare précisément ?

*- Des choses simples : des haricots, de la farine… La famille de l'époux offre la boisson.*

- Leurs enfants appartiendront à quelle famille ? A celle de l'homme ou de la femme ?

*- Les enfants appartiennent à la famille de l'homme. Mais quand un des époux décède, les familles s'assoient ensemble et discutent de ce qui est mieux pour les enfants. Si la mère décède – situation plus difficile – le nourrisson restera à la charge de la famille plus aisée. Si la famille de l'époux a des moyens, c'est elle qui aura la charge des enfants.*

- Quand tu dis « je vais dans ma famille ». C'est la famille du côté du père ou de la mère ?

*- Ça dépend, normalement c'est la famille du père.*

- Pour moi, ma famille est celle de ma mère. La famille du père nous a seulement donné la vie. Ce sont nos sœurs qui cherchent les vies des autres familles.

*- C'est pareil pour nous. Il y a, par exemple, une phrase en umbundo qui dit : « Le fils de ta sœur est ton neveu mais le fils de ton frère ne l'est pas toujours ».*

- Pendant le mariage traditionnel, les époux ne prennent pas la parole, …

*- Ils ne parlent pas. Quelqu'un parle pour eux.*

- Est-ce qu'il y avait des témoins dans ce mariage ?

*- Oui, chacun emmène ses témoins. Ce sont les témoins qui servent à table ce jour-là. Ils veillent à ce qu'il ne manque pas de nourriture sur la table.*

- Est-ce que le fiancé achète des vêtements à sa fiancée ?

*- Oui, tout est compris dans la liste de choses que la famille lui a transmise. Lors du mariage à l'Église, c'est l'époux qui offre la robe à la mariée.*

- Je me demande ce que le mariage religieux apporte de plus par rapport au mariage traditionnel…

*- En ville, c'est plus simple. Selon notre tradition, on doit faire certaines cérémonies le jour du mariage traditionnel. Si jamais demain le foyer rencontre des difficultés, cela nous permettra de savoir d'où viennent les problèmes, surtout en ce qui concerne la santé des enfants. On le fait encore dans les villages.*

- Merci beaucoup.

**LUAN 11**

**INTERVIEW AVEC LE PRETRE BENEDICTO SANCHES (LUANDA, 20.08. 2009)**

- Je vous rappelle l'objet de ma recherche. Je fais des recherches sur le sens actuel du salut en Jésus-Christ dans la culture bantu en Angola aujourd'hui. Une culture, comme n'importe quelle autre, marquée par l'exclusion, se trouvant en étroit rapport avec le tribalisme, la xénophobie, la croyance et l'accusation de sorcellerie, bref, … j'entends exclusion en tant que négation de la dignité humaine. Dans un Angola en plein développement, la question humaine est centrale. Comment faire pour que notre héritage culturel, dans sa rencontre avec la modernité et la culture de la guerre, ne soit pas un obstacle à la construction de la dignité humaine en Angola ? En outre, lors de l'annonce du salut en Jésus-Christ, quels sont les efforts à entreprendre pour que la construction de la dignité humaine soit enrichie par la foi en Jésus-Christ ?

Je suis dans la phase de recueil de données écrites et orales. Pour ce qui est des témoignages oraux, je préfère discuter, observer, écouter les efforts des hommes et des femmes dont le pari

est de changer le tissu humain en Angola. Vous, prêtre Sanches, vous êtes une de ces personnes avec un projet très concret qui consiste à réconcilier les militaires angolais. D'abord, je vous prie de vous présenter, puis, on continuera le dialogue.

*- Oui, je marche et je partage. Les gens me demandent : « As-tu été à la rencontre des militaires ou c'est eux qui t'ont cherché ? ». Voilà une question pour laquelle je n'ai toujours pas de réponse. Notre vie est un mystère. Quand on a une sensibilité et un désir, on surmonte les difficultés et on va à l'essentiel. Je me rappelle qu'en 2000, lors des premières interventions sur la réconciliation, notre devise était : « Notre amitié est le chemin vers la réconciliation ». Alors, je dis toujours que l'amitié efface les peurs ; le protocole et les rapports gagnent en qualité. Tout comme l'amour, l'amitié est un mystère. On ne réussi rien par la force. La clé est de savoir comment arriver à l'amitié. Je me rappelle quand je suis arrivé en Angola, je fuyais les militaires. Je les voyais comme les pires personnes. Ça me rendait nerveux. Je les rejetais totalement. Dans les années 80, pendant mes premières années ici, je les fuyais. Puis, je ne sais pas comment, je ne sais ce qui m'a enlevé ce voile. Ceux que je rejetais sont devenus ma priorité. J'ai toujours vu ça comme une œuvre de Dieu. Ce n'est pas par curiosité ... Dans les années 80, je voyais beaucoup de jeunes derrière les barricades, armés ... et je me demandais comment faire pour leur parler. Mon seul souhait était de rentrer en contact avec eux. C'est ce désir qui m'a conduit à les rencontrer. Une rencontre profonde. Réconciliation, paix, droits humains, ce sont tous des concepts importants. Mais en Angola – je parle d'Angola parce que j'y suis -, l'amitié est le plus important, la rencontre joyeuse entre frères qui s'apprécient. C'est fini le temps des interventions et des discours. Maintenant, il est temps d'intérioriser. Et le mot réconciliation a changé tout au long des années. En 2000, le mot réconciliation avait une connotation ... maintenant, après 2002, elle signifie la fin du conflit armé. C'est très différent. Alors, moi, je dis que nous avons déjà fait la première réconciliation, disons, la réconciliation primitive, celle de réussir à ne pas exploser la tête des uns et des autres. Maintenant la réconciliation est d'ordre personnel : garantir le pardon, pardonner. La paix est très fragile. Nous connaissons l'histoire mondiale ... il est très facile de passer de la paix à un état de guerre. Après une intervention devant les militaires, beaucoup d'entre eux m'ont demandé : « Est-ce que Dieu me pardonnera pour avoir commis autant de crimes, pour avoir autant péché, pour avoir fait autant de mal ? Comment cela sera-t-il possible ? » Marchons ensemble pour être près de Dieu. Il ne nous abandonne pas ... Alors, nous avons commencé à marcher ensemble. Pour chaque intervention, Dieu m'a montré le type d'intervention à faire, le type de langage à*

*utiliser. Il ne s'agit pas d'utiliser un langage technique, mais plutôt un langage biblique. On pouvait rester des heures et des heures à parler du fils prodigue. Ils se sont tous montrés intéressés pour voir le Nouveau Testament. En 2003, 5500 livres du Nouveau Testament ont été distribués. A chaque intervention, chacun a reçu la Parole de Dieu et Dieu a donné la Paix et son Pardon. Après, j'ai réussi à avoir d'autres livres sur des histoires bibliques : « Dieu marche avec son peuple ». Tout ceci a changé notre vie. Je rencontrais à peu près 700 militaires lors des interventions à Kuango, Luanda, Kafunfu et Luzamba. Et nous utilisions toujours des symboles de la réconciliation. Quels symboles ? Nous avons choisi un groupe de 12 et nous avons remis 12 croix en bois. Je leur ai dit : « Maintenant, vous allez voir les apôtres de Jésus ». J'ai choisi un autre groupe de 12 et je leur ai remis 12 chapelets – le chapelet est très symbolique pour eux. Cela signifiait beaucoup pour les 12 militaires à qui je remettais le chapelet. Ils aimaient bien les petites cartes postales avec les saints, des choses comme ça ... liées à la sainteté et à la spiritualité. C'est dans cet environnement que nous avons marché ensemble, grandi et changé.*

- Quelle est la méthode de contact, d'approche, de dialogue, d'accompagnement que tu as priorisé ? Peux-tu parler de quelques expériences concrètes que tu as vécues dans les rapports individuels ? Comment ont-ils exprimé leurs émotions ? Dans un milieu militaire, il y a de multiples croyances religieuses – catholiques, protestants, kimbanguistes … Comment est-ce que tu as réussi à leur parler ouvertement ? Nous avons également hérité de l'opposition entre croyances religieuses.

*- Je vais commencer par répondre à la deuxième question. J'étais toujours sûr que chacune des interventions était une rencontre œcuménique. Je disais toujours : « Nous avons tellement de choses qui nous unissent – la paix, l'amitié, la joie. Nous cherchons tous Dieu qui nous aime et nous sauve. » C'était merveilleux de faire des célébrations avec des personnes de croyances religieuses si différentes. On était tous unis. Je n'ai jamais rencontré des opposants. Ça me faisait plaisir de leur offrir les symboles de réconciliation. Comme ils étaient très nombreux, je leur disais : « Si quelqu'un n'a toujours pas reçu ce symbole, c'est le moment ! ». Ils voulaient tous le Chapelet, la Croix, les cartes postales. La barrière de la différence s'effaçait. Et j'insistais auprès d'eux qu'il fallait voir nos différences comme une richesse. Dans une même unité militaire, il y avait des personnes de toutes les régions, parlants des langues très diverses et venant de couches sociales très différentes. Certains étaient plus riches, d'autres plus pauvres. Je leur disais toujours : « « Profitez-en et apprenez à vivre dans la différence. » Aujourd'hui, en Angola, et partout dans le monde, nous sommes*

*de plus en plus différents. Les interventions étaient vécues comme des moments d'acceptation des différences et d'enrichissement intérieur. Ils étaient aussi très généreux avec moi. Dès que j'arrivais, ils avaient déjà préparé une bassine d'eau, une serviette, des pantoufles et un savon, le minimum pour bien passer la nuit. Quand je me déplaçais d'une unité à une autre, il y avait toujours trois ou quatre militaires qui m'accompagnaient. Ils sentaient être le groupe de réconciliation. A la fin d'une intervention, personne ne partait en courant. Certains restaient pour me poser des questions, d'autres restaient discuter entre eux... On n'en voyait plus la fin. Vivre avec eux, marcher avec eux à travers des chemins terribles ... on partait à six heures du matin et on rentrait à cinq heures de l'après-midi.... on mangeait ensemble un casse-croûte à l'ombre, au bord d'une rivière. On mangeait les pieds dans l'eau. Après, on continuait notre chemin. On était bien accueillis dans les unités, des fois aux sons du marimba. C'était une expérience très enrichissante et merveilleuse. Tous ces vécus font partie du livre des sept chemins. Le premier chemin est ANA ITUNGU, enfants. Le deuxième c'est quand on marchait ensemble parce qu'il n'y avait pas de voiture. On allait tous à pied. Nos rapports étaient très différents. Notre façon de communiquer est très différente quand on est à pied ou quand on est en voiture. Il y a plus de temps pour parler, échanger. Ceci a été très enrichissant. C'est là qu'ils me disaient : « Mon Père, peut-on venir à la Mission ? On fera une visite à pied. » Oui, vous pouvez venir. Voilà le troisième chemin de la réconciliation – lorsque la Mission s'est convertie en lieu de pèlerinage. Il y avait tellement de jeunes ! Quelle expérience merveilleuse ! Ils venaient toujours seuls ou avec un ami à la Mission. Quand ils rentraient du champ de bataille, ils avaient besoin de toujours raconter leurs difficultés, leur vécu. C'était le moment d'expulser tout ce qu'ils avaient fait de mal. Lorsqu'on se trouve entre la vie et la mort, l'instinct humain veut qu'on se sauve. Je les écoutais attentivement. C'est assez délicat car il n'y a que Dieu qui peut juger. Le quatrième chemin c'est quand ils m'ont demandé de venir visiter leur unité et de rencontrer leur commandant. C'était audacieux. J'ai hésité mais quand je me suis déplacé, je me suis rendu compte que Dieu y était présent déjà. Je pensais que ces unités étaient des endroits terribles. Finalement, elles étaient le territoire même de Dieu, de dialogue, de pardon, d'amitié. C'étaient des endroits très significatifs. C'étaient des endroits où on avait de l'espace pour parler. Il y a un cinquième chemin plus intime, lorsqu'on m'a demandé de venir chez eux, rendre visite à leurs épouses, à leurs enfants. Après c'était la mode de donner mon nom (Benedito) aux nouveau-nés. Alors, je pensais qu'il fallait visiter l'homonyme. Et quand on donne ton nom à un bébé, que ce soit à Malange ou n'importe où en Afrique, tu fais partie de la famille. J'étais bien*

*accueilli chez eux. L'autre chemin était les interventions. L'intervention est le chemin le plus important de la réconciliation. C'est là où les écritures ont toute leur place. Le commandant de Malange appréciait beaucoup mon travail auprès des militaires. Les interventions avaient plutôt lieu en hiver, en juillet-août. « Alors, mon Père, on attend votre intervention », me disait le chef de formation politique et morale. On partait en groupe. Je me faisais accompagner par deux ou trois militaires. Chaque année, au moment des interventions, on ne me lâchait pas d'une semelle. D'abord à Malange, après à Kalamdula, Katembo, Kapanda, Marimba et dans la région de Kuango, Kafunfu, Marimba, Luzamba, puis ici, à Luanda, au Grafanil, le régiment de la capitale. C'est le RAID qui m'a emmené au régiment de la capitale, Luanda. Puis, j'ai été à Rocha Pinto, à l'Unité anti-terrorisme (UAT). C'est eux-mêmes qui m'amenaient partout. Ils annonçaient entre eux la réconciliation. C'est eux qui me conduisaient d'un endroit à l'autre. Ce sont des choses que je ne réussis pas à expliquer, surtout, la confiance et le contact direct. Mais tout a été un cheminement. Le dernier chemin a été la réconciliation. Le septième chemin est celui du dialogue, du pardon. Un monde merveilleux se dessine à travers ces chemins.*

- Vous avez commencé par la base, par les simples militaires et gendarmes, ... est-ce que t'as réussi à atteindre ceux qui se trouvent dans des places plus importantes comme les généraux, les commandants, les ministres ?

*- Oui, c'est dans le chapitre intitulé « Les bureaux du commandant ». C'est la première réconciliation. Le premier dialogue se passe avec le commandant, le général. Ce sont des endroits où j'ai établi les dialogues les plus profonds. Je me rappelle que la première fois où j'ai été voir le premier commandant de l'unité, ça n'a pas été facile. Il a demandé à son assistant de sortir et il a fermé la porte. J'ai entendu les confessions du commandant. Ça a été merveilleux. J'ai toujours considéré les bureaux comme des lieux situés entre le ciel et la terre où Dieu a servi. Et beaucoup de commandants - il y a un chapitre où j'en parle - sont profonds et merveilleux. J'ai toujours cherché à contacter les commandants. Je ne fais rien sans eux. Ce qui m'a le plus motivé a été l'accueil et la confiance. Notre amitié est le chemin de la réconciliation. Je pense qu'on a réussi à tisser une grande amitié. Beaucoup de commandants venaient me rendre visite à la Mission. Dimanche dernier, l'un d'entre eux est venu me rendre visite avec son épouse. Nous avons discuté et c'était merveilleux. J'y étais hier avec le commandant général de la police militaire. Cet après-midi, j'ai demandé une audience au général Furtado qui est le général de l'armée. Je lui ai présenté le livre et je lui ai dit que j'aimerais le lancer au niveau national. Je pense que c'est une spiritualité. A*

*l'occasion de la fête des forces armées angolaises, le 9 octobre prochain, j'ai demandé une audience au bureau central,...pour moi ce livre connaîtra un grand succès. C'est une spiritualité, une expérience spirituelle où j'ai pu purifier mon expérience de missionnaire et me consacrer aux jeunes militaires souvent oubliés. En marchant avec eux, ils m'ont appris à rester plus près de Dieu, ce Dieu qu'on cherche tous. Dans les unités que j'ai visitées, les plus hauts gradés m'ont toujours offert leur amitié. Aujourd'hui je vais rencontrer le général Furtado.*

- Les militaires ont adhéré facilement au langage des symboles – les chapelets, les cartes postales, la croix. Ce langage est un avantage car il est simple et il traduit la foi en Angola. Peux-tu parler davantage de ce langage et de ces mots-clés qui t'ont permis de toucher les cœurs de ces jeunes militaires ?

*- Oui, je me rappelle la première où je leur ai présenté le livre de nos expériences de réconciliation, ils voulaient tous se procurer un exemplaire. Non pas à cause des textes, mais à cause des images, des photos. Ils s'intéressaient déjà aux images des noces de Cana, de Jésus, d'Adam et Eve, de Moïse, présentes dans les petits livres. Ils accueillaient tout cet ornement religieux avec beaucoup de ferveur. Le livre, le chapelet, la croix, les estampes, les calendriers que je faisais avec eux, dans de beaux moments merveilleux. Et ils parlaient de leur famille « Père, avez-vous vu ma sœur ? Elle a pris mon chapelet ! ». On va te chercher un autre, lui dis-je. J'ai compris que Dieu se manifeste également dans cette simplicité des symboles. Dieu est si merveilleux qu'il se manifeste aussi par sa religiosité. J'ai dû même investir dans des objets religieux. Des amis en Espagne et au Portugal m'ont beaucoup aidé. C'était leur compromis à distance pour la réconciliation. Les militaires ne pouvaient pas sortir de la Mission les mains vides. La parole devrait être accompagnée par des objets de dévotion – un stylo, un cahier. Le cahier et le stylo sont très appréciés et les calendriers aussi. Ce sont des choses simples mais qui m'aident toujours à rester unis à eux et à marcher avec eux.*

-Je trouve que ta méthode de travail est très importante : le contact avec les personnes et le temps d'écrire, réfléchir à tes expériences. Ecrire sur ses expériences nous aide à prendre du recul, à développer notre activité et pas seulement. Cela nous aide également à laisser un témoignage qui pourra inspirer d'autres missionnaires. Comment avez-vous réussi à trouver un équilibre entre la vie active et la vie de réflexion – écrire sur vos expériences ?

*-Oui c'est vrai, c'est important. Comme vous l'avez dit, nous vivons tous des expériences. Pour ma part, ce vécu était si spécial, si vrai qu'il ne pouvait pas être oublié. J'ai vécu*

*d'autres expériences tout au long de ma vie de missionnaire, mais celle-ci m'a vraiment marqué. Il fallait que je la rende accessible aux autres par le moyen de la littérature spirituelle, l'écriture. J'ai décidé de faire participer les autres par écrit à cette expérience enrichissante. Je ne suis pas un grand écrivain, mais dans ma pauvreté je transmets ce que j'ai vécu. Où est-ce que j'ai écrit ce livre ? De quelle manière ? J'ai cherché un endroit pour écrire pendant trois mois. Dans la Mission ? Impossible. On dirait une fourmilière. J'ouvre les fenêtres, je vois les enfants à l'école. Le catéchiste frappe à la porte,...On fait beaucoup de choses à la Mission mais on ne peut pas écrire. J'ai essayé dans un quartier, dans un endroit tranquille, mais rien...il me manquait quelque chose. Ce sont les militaires qui m'ont trouvé un endroit. Dans une unité pleine de tranchées où on défendait la ville en temps de guerre. C'était le lieu des mutilés de guerre. C'est là où je suis allé parler avec le commandant. C'était à trois kilomètres de Malange. C'est là où on a trouvé un arbre avec le capitaine de formation patriotique, un manguier sous lequel j'ai écrit le récit de ma vie. Personne ne venait à cet endroit puisque c'était un champ de mines et personne n'y passait. Il n'y avait qu'un chemin de libre et en dehors de celui-ci il n'y avait que des mines. J'y ai trouvé du calme. En fin d'après-midi, les mutilés venaient me parler. Ils venaient de partout en Angola. Ce manguier était un confessionnal, une salle d'écoute. Parfois, je m'apitoyais : je n'ai rien écrit de l'après-midi ! Le commandant a interdit aux militaires de s'approcher de moi pour que je puisse mener à bien mon travail, ils ont bien nettoyé l'endroit. Dans une autre unité, on m'a fait une ombre en paille, un « jango ». Là, je n'ai pas pu échapper à la présence de militaires malgré la vigilance du commandant qui avait interdit aux militaires de m'importuner. Voilà les deux endroits où j'ai écrit mon livre. Dans deux unités, sous un manguier et un « jango ».*

-L'activité pastorale ici, en Angola, a besoin de beaucoup de disponibilité et de générosité. Mais on sait que le missionnaire a besoin de moyens pour survivre. D'où la nécessité de s'impliquer dans une activité rentable : donner des cours, cultiver les champs, ...Comment trouver l'équilibre entre ces deux activités liées à la vie du missionnaire ? Cet équilibre est précaire car la tendance est de donner la priorité à l'activité rentable. Que pouvez-vous nous dire sur cette question à partir de votre expérience ?

*-La difficulté est réelle ! Mon expérience n'a été que générosité. Je n'ai jamais reçu un kuanza. Je leur ai consacré tout mon temps. Mes horaires étaient les leurs. S'ils avaient adapté leurs horaires aux miens, je n'aurais jamais été contacté par personne. Alors j'ai tout changé. J'ai beaucoup demandé pour pouvoir donner. Ça a été une délivrance que j'ai*

*considérée comme quelque chose de naturel. Je n'avais qu'à demander pour avoir quelque chose à offrir. Offrir pour offrir ne sert à rien. Il faut accompagner, partager. C'est vrai ! Mais je n'ai jamais reçu un kuanza. Je ne me suis jamais inquiété de ça. Dieu me donne toujours et j'ai toujours quelque chose à offrir. C'est dans ce sens là. Tous ces livres, toutes ces choses-là sont chers en Europe. Alors, je fais appel à des organismes comme l'association allemande « Igreja que sofre » [Eglise en détresse] qui m'a aidé avec les livres. C'est vrai que ce travail implique beaucoup de dépenses. Mais le livre sera vendu à un prix symbolique. En ce qui concerne ma survie, j'ai toujours vécu de donations et je fais donc de mon possible pour transmettre cette notion de générosité.*

- Vous allez maintenant publier le livre des expériences de réconciliation. Vous l'avez dit vous-même, la réconciliation est un processus. Quels sont les projets que vous souhaitez mettre en place dorénavant pour qu'il y ait plus de contact et de dialogue avec les personnes nécessiteuses de Dieu ?

*- En ce moment de publication, je serai tenté de dire : « Mission accomplie » ! Mais ce n'est pas la première fois que je dis « mission accomplie ». Je me sens fatigué en ce moment. Mais je suis toujours ouvert au moment de Dieu, si je suis mon inspiration. C'est vrai que la réalité en Angola a changé. Un changement presque brutal au niveau personnel, social, politique, … un changement exigeant une autre façon de faire les choses. On ne peut plus répéter les mêmes aventures. Ce qui est passé, c'est du passé. Maintenant, j'attends le moment de Dieu. Maintenant, je veux prendre ce livre comme un outil pour promouvoir la spiritualité de la réconciliation. Pour moi, c'est merveilleux de voir un militaire acheter ce livre. A chaque fois que je signe ce livre pour un militaire, je sens un immense bonheur! Ils ne voient pas que le livre mais aussi eux-mêmes et toutes les expériences vécues avec moi et qui y sont racontées. C'est un livre volumineux. Aujourd'hui, lors de mon rendez-vous avec le Général Furtado, j'exprimerai mon désir d'écrire un petit livre de réflexions sur la réconciliation, un livre de poche pour chacun des militaires. Je veux éditer quarante mille exemplaires, avec des photos intéressantes et, surtout, avec des pensées pouvant toucher la vie de chaque militaire et de chaque angolais.*

- Notre Etat se laisse séduire par le désir d'avoir une armée forte, d'être une puissance militaire dans la région et en Afrique. C'est un moyen de convaincre les citoyens de la nécessité d'être en guerre et de canaliser l'énergie des jeunes vers la guerre. Ceci empêchera l'autonomie des gens et le progrès social. Dans votre travail, comment avez-vous vécu cette

dimension d'aider le jeune militaire à être autonome, responsable, capable d'aller plus loin que la logique des armes, de la cigarette, de la boisson, … ?

*- Oui, ceci a été un vrai défi d'intéresser les militaires à ce que je désirais leur transmettre du sacerdoce. Ils ont pu m'écouter parce que le chef les a obligés à venir à l'intervention ... Je pensais comment convaincre les militaires. Je craignais un peu. Un prêtre n'est pas toujours compris quand il arrive et parle de la Bible, de Dieu, de pardon ... La justice et la paix appartiennent à Dieu, tout comme l'amour. On peut transmettre ces choses en toute simplicité, dans le contact joyeux et en toute complicité avec eux. Tout ceci a été un pèlerinage spirituel, un pèlerinage vers Dieu qui était déjà présent chez les jeunes. Où est-ce que je trouvais la force ? Dans la foi mais surtout dans leur accueil et leur gentillesse.*

- Nos militaires sont toujours marqués par la croyance dans la sorcellerie et la peur de ceux qui viennent d'une région qui n'est pas la leur. Lors de vos contacts avec eux, avez-vous remarqué quelque chose dans ce sens-là ?

*- Oui ! Beaucoup d'entre eux sont décédés, ... Ils ont laissé des femmes, des enfants, des collègues de travail et beaucoup d'amis. Beaucoup d'entre eux voyaient la jalousie des familles dans le décès des collègues. « C'est sa femme qui l'a tué, c'est sa mère ! » Ils racontaient des choses comme ça. Ceci a été un problème. Mais ils utilisaient peu le mot sorcellerie. Ils préféraient parler de jalousie, trahison, ... mais je savais qu'ils parlaient de sorcellerie. Quand il s'agissait de la mort de quelqu'un de très jeune, ils devenaient tous agités et parfois ils parlaient de la maladie du siècle – le SIDA. Moi aussi, j'en parlais et je m'inquiétais de la prévention du SIDA. Je leur demandais s'ils connaissaient quelqu'un atteint du SIDA. Ils niaient toujours de peur d'être accusés d'avoir cette maladie. Ce mot était un tabou et tout le danger est là. Quand on ne parle pas du danger, il est difficile de l'éviter.*

- J'ai bien aimé discuter avec vous. Je vais lire ton livre avec beaucoup d'intérêt. Une dernière question : jusqu'où les lettres des évêques touchent le peuple ? Avez-vous réussi à parler d'une des lettres des évêques avec les militaires ?

*- J' ai peut-être parlé de celle sur la réconciliation. Ce sont des lettres très intéressants pour les réunions du clergé, des consacrés mais pour les gens simples, je n'en suis pas sûr ! Ce n'est pas la cible. Il y avait un magazine religieux publié à Malange et qu'on nommait « Mbongolola » - un mot kimbundu signifiant réunion. On y faisait référence aux lettres des évêques. Ce magazine était aussi lu par les militaires. Ils pourraient éventuellement comprendre quelque chose. Des fois, les militaires et moi, on discutait de certains sujets*

*traités dans ce magazine. Si ces messages étaient publiés dans des bulletins et accompagnés par des réflexions, ils seraient certainement appréciés.*

- Merci beaucoup pour votre contribution.

**LUAN 12**

**INTERVIEW AVEC LE PERE CAHINGA, A LUANDA (30.07.09)**

Dans cette phase de mon doctorat, j'essaie d'approfondir mes recherches menées lors du Master. A cette époque-là, j'avais essayé de comprendre ce que signifiait le salut de Dieu dans le contexte de la culture bantu, riche comme toute autre culture mais très marquée par l'exclusion dans ces expressions de tribalisme, ethnocentrisme et d'autres pratiques qui violent la dignité humaine. En analysant l'Evangile, j'ai cherché à comprendre à quel point il nous aide à vaincre l'héritage culturel négatif.

Je souhaite mener des recherches sur l'héritage culturel, en symbiose avec la modernité … sur ce qu'on peut appeler aujourd'hui d'exclusion : l'ethnocentrisme, le népotisme, l'intolérance envers les sorciers, la partialité, … Je veux décoder cette machine à exclusions et comprendre sa logique interne. Tout n'est certainement pas négatif. Mais dévoiler les zones d'ombre nous aidera à faire des projets pour l'avenir avec plus d'optimisme. Les recherches continueront sur ce qu'on appelle l'évangélisation. Cinq siècles d'évangélisation, de cohabitation avec la richesse de l'Evangile. Quelles sont les avantages apportés par cette activité à notre culture ? Notamment en quoi l'annonce de l'Evangile aide notre société à parcourir les chemins de l'espoir vers une vie d'abondance pour tous ?

Je fais en recueil de la matière en état brut, la matière que je soumettrai à analyse. Je recueille des documents en Angola, notamment des documents sur la culture angolaise. Je recueille également des témoignages d'hommes et de femmes qui luttent pour un Angola meilleur. Quelle est votre impression ?

- *Ta question est très compliquée. En effet, la fin de la guerre a dévoilé beaucoup de choses qu'on ne connaissait pas. Pendant la guerre, on pouvait déjà apercevoir que, par exemple, tout ce qui concerne l'exclusion tribale et ethnique était quelque chose de fort. Et nous savons comment l'Umbundu et le Kimbundu ont été utilisés dans cette guerre. Les Ovimbundu, acceptés dans le groupe des Kimbundu, ont été soumis, c'est-à-dire, acceptés par pitié. On n'est pas sur pied d'égalité ! « C'est vous qui faites la guerre et autant pour vous si vous vous faites battre en retrait par les vôtres ! » Vous voyez ? La fin de la guerre et le déplacement*

*des gens vers les villes n'a pas vraiment empiré la situation mais aucune solution n'a été trouvée non plus. Pour moi, cela me laisse penser que la réconciliation de groupes n'a jamais été assumée par l'Eglise tout au long de son histoire. L'Eglise a prié l'Evangile. Très bien ! Mais il s'agit ici du pardon entre deux et trois personnes et non pas du pardon entre groupes ethniques. Les exclusions tribales ont été utilisées par la machine politique de l'époque. Je crains que l'Eglise ne se soit pas réveillée et ne se soit pas aperçue que c'était un problème. Tout le monde disait qu'un des problèmes en Afrique, en Angola, était la diversité tribale. Le problème n'est pas dans la diversité tribale mais dans le rapport entre tribus. Dans certaines régions, tout se passait bien mais ce n'était pas le cas partout. Quand ils sont arrivés, les Portugais étaient plutôt intéressés par l'exploitation de la main d'œuvre que de savoir d'où venaient les gens. Et lorsqu'il y avait des confrontations ethniques, les Portugais ne faisaient qu'écraser tout sur leur passage, tout simplement. Ce conflit ne les intéressait pas mais ils n'ont pas aidé à le résoudre non plus. Et je crains que l'Eglise ait aussi suivi ce rythme. On priait l'Evangile mais on ne disait pas : « Attention Kimbundu, les Umbundu sont vos frères ; attention les Tchokue, les Nganguela sont vos frères ». On n'a jamais entendu ce genre de paroles. Alors, c'était toujours la même ambiance. Et je me rappelle encore que pendant la guerre, lorsqu'on soulignait cette question des rivalités ethno-tribales, un des exemples évoqués dans la Conférence épiscopale était les mariages contractés entre les gens de Cabinda et les Tchohue, entre les Umbundu et les Nganguela. Il n'y avait jamais rien de grave. Il y avait une confusion entre deux choses différentes : la psychologie et la politique. Dans la société, il y a toujours eu du racisme entre Noirs et Blancs mais on n'a jamais manqué de mariages entre eux non plus. Le mariage entre Joaquim, le Portugais, et Chiweka, l'Angolaise ne réglait pas le problème des différences raciales dans sa globalité. Je pense qu'il a manqué cette dimension ou bien que cette dimension a été ignorée après la guerre. La fin de la guerre a conduit à un autre type de lutte, la lutte pour la survie, notamment dans les villes. Ce dernier problème a fait oublier le problème des exclusions ethno-tribales. Dans les villes, chacun lutte pour avoir un morceau de terre, un peu d'argent et je ne sais pas quoi d'autre. C'est ça qui préoccupe les gens. Si on regarde un peu plus en interne, on s'aperçoit qu'il y a des petites confrontations, notamment chez les Lundas. On ne peut pas non plus oublier la question de Cabinda. L'exclusion du peuple tchokue, Cabinda, Luanda, entre autres, est toujours justifiée par le tribalisme. Je pense que ce sont des questions économiques qui justifient ces exclusions. Mais personne n'y croit. Alors, c'est la lecture éthique qui prévaut. Celui qui exploite, qui bénéficie de la richesse des diamants, du pétrole, entre autres,*

*n'est pas d'ici. Ce sont des gens venus d'ailleurs. Et ce problème ancien revient car il n'est pas encore éteint. Parlons ainsi en termes généraux.*

*Au niveau un peu plus privé, je pense que la question de la culture, c'est-à-dire, les aspects culturels d'exclusion n'ont pas été résolus non plus. Cette question de la sorcellerie chez les enfants est un des aspects culturels les plus difficiles en Angola et en Afrique même. La sorcellerie dans son ensemble est un problème, et pas seulement chez l'enfant. D'un côté, la même culture, ... Quelqu'un m'a demandé un jour : « Père, est-ce que le combat contre la sorcellerie ne signifie pas un combat contre la culture ? » En fin de compte, cette question de la sorcellerie fait partie de notre culture. En effet, il est difficile de répondre à cela car la sorcellerie n'est pas pratiquée par tous. Elle est pratiquée par un groupe de personnes qui l'utilise pour se défendre et offenser. Une grande partie des personnes est plutôt victime de sorcellerie. Mais la société essaie d'exclure ce groupe qui provoque le mal. Mais les moyens mis en place pour y arriver ne sont pas efficaces. Ce sont des moyens violents : on tue l'enfant, la personne âgée, le père ou bien on enterre les gens vivants. Mais cela ne mène nulle part car le problème est bien plus profond que ça. Agir, c'est plus dans la mentalité qu'entre les mains. C'est une mentalité contagieuse. Ça passe des uns aux autres. Même quand on tue le sorcier, on a toujours peur que son esprit apparaisse. Le problème n'est pas fini. Nous n'avons pas encore les moyens pour faire face à ce problème. Certes, ce problème provoque des mouvements d'exclusion culturelle. Quand on détecte qu'un enfant est sorcier, soit il est expulsé du village soit il est tué. Quand on voit qu'une personne âgée est à l'origine du mal, de la mort, on l'expulse du village ou elle est tuée. C'est une sorte d'exclusion terrible qui devient persécution. Les gens vivent dans la peur. Si on vous soupçonne d'être sorcier, vous êtes mal. […] Mais quand le confrère Makela est décédé et quand il y a eu tous les problèmes autour de Jacinto, j'ai envoyé une lettre de Roma disant : « Ton temps est fini ». Je lui ai demandé de partir. Une fois accusé, c'est fini. Même si on vous défend, vous ne pouvez plus vous libérer d'une telle image. Et si quelque chose d'autre arrive, on vous soupçonnera toujours. Ce type de comportement culturel exclut beaucoup les gens. Je me demande comment l'Evangile traite un tel sujet. Cela mériterait bien qu'on l'étudie, qu'on fasse une étude d'ensemble. Tu as fait référence à quelque chose de très beau et que j'ai failli oublier. « Qui a rédigé les discours de Benoît XVI ici en Angola ? Où est-ce qu'il a été cherché des données aussi précises sur l'origine des problèmes ? » C'est vrai qu'avant, il y a eu une préparation ... je ne sais pas si c'est la même ... mais s'il y en a eu une, ça n'a pas été publié ... mais je sais qu'il y a eu une sorte de préparation des témoignages du peuple et je ne*

*sais pas quoi encore. Je ne sais pas si on a demandé au peuple, aux laïques, entre autres, des témoignages sur des situations vécues et sur le quotidien. Puis, ce sont peut-être les évêques ou la commission qui ont organisé les sujets pour le discours du Pape. Ils se sont mis d'accord et ils les ont envoyés. Mais je crois que c'est venu du peuple, de la personne qui a vécu la situation car il a même parlé des rapports de voisinage. Ce sont des situations qui arrivent souvent dans les villes. Les problèmes de voisinage sont souvent sérieux. Mais je pense qu'à partir de ce discours il est possible de faire un travail plus approfondi afin de soulever (comme tu le disais) les points les moins clairs et les plus obscurs de nos propres rapports. Le but est de trouver la meilleure méthode pour placer l'Evangile en tant que guide dans cette question. Il faut dire que le problème de l'exclusion existe au niveau culturel et social. Cette question inquiète aussi d'autres secteurs de la vie civile et politique. On assiste à un déséquilibre en Luanda et partout dans le pays en ce moment. Nous vivons des situations d'exclusion ici à Luanda où celui qui a le pouvoir d'exclure, le fera sans problèmes. Si le gouvernement décide, d'un jour à l'autre de détruire un quartier entier et d' envoyer des gens vivre dans des tentes, il le fera. Puis, après, on place un camion citerne pour distribuer de l'eau dans quelques bassines et on ne trouve pas de solutions pour ces personnes-là. En plus, si jamais les gens veulent revenir à leurs maisons, le gouvernement refuse à cause du manque d'assainissement, des très mauvaises conditions ... mais la vérité est qu'il veut construire à cet endroit un autre bâtiment ou un marché ou un hôtel ou une autre chose qui bénéficie financièrement à une seule personne et non pas à tous. L'exclusion sociale est évidente aujourd'hui. L'exclusion ethnique est plutôt visible au travail, dans les endroits publics, dans les endroits plus privés, appartenant à A, B ou X. Tout le monde n'y a pas accès. En revanche, si on vous soupçonne d'appartenir à la tribu X, de la région X, vous êtes mis de côté. Les gens remarquent ce type de choses. Ceux qui rentrent doivent avoir une affiliation politique, autrement vous n'y accédez pas. Et beaucoup de personnes se retrouvent peut-être au chômage à cause de ça. Voilà les points que je me rappelle en ce moment.*

- Dans les séminaires, est-ce qu'on éveille les séminaristes à ce problème culturel d'exclusion ? Est-ce que cette préoccupation fait partie du curriculum des matières ?

*- Très peu. A l'université catholique, nous faisons une sorte de manifestation avec tous les étudiants une fois par an. On organise des danses dans les rues, une sorte de festival. L'année dernière, les étudiants en droit ont également participé. Ils brandissaient une pancarte qui disait : «Nous voulons une matière spécialisée en droits humains tout de suite ! » Cela nous a interpellés, tout en répondant un peu à votre question. Au niveau des spiritains, nous avons*

*accueillis Kilkrane qui s'est déplacé dans nos instituts de formation pour parler de justice, de paix et de l'intégrité de la création. Selon moi, ça n'a été que des séminaires et des conférences. Je ne sais pas s'il y a eu une suite ou pas mais je n'y crois pas. Nous n'avons pas une matière spécialisée en droits humains qui nous parle de justice et de paix. C'est à l'école qu'on devrait discuter de ce type de problèmes, de sujets, entre autres. Les séminaires, surtout ici en Angola, sont très attachés aux curricula classiques. La philosophie n'introduit aucun autre sujet plus, disons, polémique. Ils traitent de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique, de la philosophie de Kant et c'est tout. Comme disait quelqu'un, ce sont de très bonnes matières mais elles ne forment personne et on ne les utilise pas au quotidien. E.Comte disait que la métaphysique était un état primitif de l'humanité. Il fallait rajouter aux études de philosophie la personne humaine dans son contexte. Ceci manque dans le curriculum des études de philosophie. En théologie, il manque de rajouter la notion d'inculturation au contenu. Je pense que nous n'avons pas un vrai contenu en théologie nous permettant de parler de Dieu et de l'Evangile. Disons qu'après avoir parlé des expériences de nos parents, qui croyaient en Dieu et je ne sais plus quoi encore, nous n'avons pas une étude plus approfondie sur la place de l'Evangile dans notre culture, une culture d'évangélisation. Il faut que ce soit comme ça. Nous avons parlé très souvent de la culture chrétienne en Europe. Nous avons donc parlé du christianisme en tant que culture. C'est comme ça que cela s'est passé. En effet, le christianisme a tellement été mêlé à la culture européenne, que culture européenne et christianisme ont fini par se confondre. Nous n'en sommes pas là en Afrique. Nous n'avons pas encore une culture africaine chrétienne de façon à ce qu'on puisse, par exemple, évangéliser une autre culture telle que la culture latino-américaine ou la culture de l'Asie Mineure et de l'Asie en général. Maintenant il faut savoir pourquoi. Est-ce que les théologiens n'ont pas encore mené une réflexion profonde ? On n'a peut-être pas encore réussi à rassembler toutes les données recueillies par-ci par-là. Nous sommes peut-être encore en train d'utiliser ces données individuellement, ce qui affaiblit notre inculturation. Malgré le fait qu'on parle d'inculturation, on ne pense toujours qu'à la quête.*

- On dit que nous sommes les champions de la mortalité infantile mais nous oublions toute la science, tout le savoir des nos mères qui ont su prendre soin de nous malgré les situations économiques et sanitaires critiques. Ce savoir doit être partagé. La Commission théologique internationale a publié un document-proposition pour l'élaboration de la loi naturelle. Dans une des parties de ce document, on explique que la culture africaine a quelque chose de très

précieux et important pour l'élaboration de cette loi naturelle universelle. Il s'agit, en général, de la vie et de la solidarité. Si Rome le reconnait, il faut sauter sur l'occasion …

*- Ce serait important. Certes, il y a eu deux mouvements. Je me suis inquiété quand j'ai vu la question de l'inculturation traitée dans le premier synode de l'Exhortation apostolique « Igreja em Africa » (L'Eglise en Afrique). Je me suis inquiété car je me suis aperçu que ce thème n'était pas fini mais il n'est pas plus développé non plus. Quand le Vatican cherche à traiter un thème rapidement, cela veut dire qu'il souhaite le bloquer. Par exemple, l'Amérique latine avait entamé ce mouvement de la théologie de la libération. D'abord l'Eglise ... Puis, en réunion, ... l'Eglise a pris la théologie de la libération et a publié un document. Elle a pris l'initiative. Celui qui veut parler de la théologie de la libération connaît maintenant ce qu'on veut en termes d'orientation. Et je craignais pareillement pour l'inculturation. Je craignais le blocage par l'Eglise officielle des initiatives menées par les proches de l'inculturation, les théologiens et les anthropologues qui souhaitaient approfondir un peu plus le thème et présenter des données. La vraie inculturation doit tenir compte de nos spécificités. Si nous ne prêchons pas l'Evangile selon la manière de l'inculturation, nous mélangeons deux choses différentes – notre culture et la culture chrétienne. Et, nous, les Africains, nous ne réussissons pas (moi, j'ai du mal) à prêcher sans traduire. Même quand je parle au peuple, par exemple, dans ma langue, je parle en umbundu mais les concepts ... Des fois, on reste un peu réticent car nous trouvons une expression qui n'a pas de correspondance dans notre propre langue. Or, la vraie inculturation devrait être exprimée dans notre propre langue car des concepts chrétiens et évangéliques existent déjà, évitant ainsi le recours aux traductions. Ce serait un moyen d'arriver à une inculturation profonde de l'Evangile. Notre culture ... nos cultures seraient ainsi des moyens de communication du Salut et de l'Evangile, entre autres. Autrement, non. Nous sommes en train d'essayer de faire ce qu'on appelle l'illumination de l'Evangile sur les cultures. Mais cette illumination ne suffit pas. L'Evangile doit assumer la culture et la culture doit assumer l'Evangile de façon à que l'Homme ne soit plus une entité double, prêtant attention à une chose puis à une autre. Non ! Il faut que ce soit un même individu qui doit communiquer avec Christ dans son propre langage, avec sa propre façon de penser et à travers ses concepts.*

- Certes, après 2002, la CEAST a produit quelques documents. Où est-ce je peux les trouver ?

*- Je n'y étais pas. J'ai reçu l'invitation et je me suis intéressé à l'intervention du Père André Vela Ngaba. Il a écrit : « Angola, a voz profética dos Bispos da CEAST, de 1975 a 2002 » [Angola, la voix prophétique des Evêques de la CEAST, de 1975 à 2002]. Il a dû faire une*

*analyse sur les questions sociales, entre autres. Mais il existe déjà un recueil des discours de la CEAST. Je crois qu'on peut trouver jusqu'en 2008. Tu peux te procurer un exemplaire auprès des secrétaires de la CEAST, Père Manuel ou Père Dionísio. Ils doivent avoir des copies. Au moins de 1998 jusqu'à présent. J'ai bien aimé l'interprétation de la sorcellerie dans le livre sur la culture ancienne du Père Raul. Les Paulines ont réédité une seconde édition améliorée avec bibliographie, entre autres. Pour le reste, c'est dommage qu'on ne publie pas plus. Il y a deux ans, par exemple, nous avons participé à une grande conférence sur la sorcellerie organisée par les évêques et le ministère de l'intérieur à l'auditorium de l'Hôtel de Police, près de l'avenue jouxtant la mer. Puis, ... chacun a gardé son discours et a disparu. Personne n'en a plus jamais entendu parler. Il y avait des choses intéressantes mais sans suite. Depuis 2002 jusqu'à présent, Monsieur Mata Morisca a publié deux livres sur la question sociale et la réconciliation. Il n'a rien apporté de plus. Il avance un certain nombre d'indications sur la manière d'arriver à la réconciliation. Il a fait deux conférences au niveau national. Un livre est paru suite à la première conférence. Je vais le chercher. C'est sur la culture nationale. José Eduardo dos Santos a également participé à cette réunion. Une autre conférence a eu lieu l'année dernière mais aucun livre n'a été publié encore. C'est curieux parce que ceci a été fait par des laïques intéressés par la culture. J'ai le premier volume. Je suis allé à la librairie Lello et je l'ai acheté. Je ne sais pas si le deuxième a déjà été publié ou pas.*

- Voilà mes travaux !

*- Mais ça vaut la peine. C'est ce que je dis : « Notre effort d'inculturation s'isole ». Ce sont des efforts isolés. Quand on me demande ce que nous avons à montrer au monde, je réponds que nous n'avons rien à montrer. Nous sommes déjà à nu. Nous parlons de notre culture sans présenter quelque chose de consistant et de systématique.*

- On a beaucoup parlé de Onjango mais rien de consistant...

*- Il faut qu'on arrive à un consensus parce qu'après j'entends dire : « Oui, dans notre région ce n'est pas comme ça ». Puis, c'est fini…*

- Le magazine DIDASKW a essayé de faire un travail de fond …

*- Oui, c'est clair, mais il nous aurait fallu ... nous sommes en attente. Lukamba, Ilídio et moi, nous avons établi un petit cahier mais ... On devrait le reprendre ... On aimerait le publier cette année, lors de la visite du Pape. C'était pour rappeler le Symposium pour les 500 ans de l'évangélisation. L'annonce du Pape Benoît XVI a éveillé ma curiosité : « En mars, je veux venir en Angola pour célébrer solennellement les 500 ans de l'évangélisation ». Et, moi, je me*

*suis dit : « Mais, il ne sait pas que nous l'avons déjà fêté ? ». Et, en effet, le Cardinal a vite été à la Radio « Ecclesia » pour dire : «Non, excusez-nous, il peut venir, il est le pasteur de l'Eglise mais nous avons célébré les 500 ans depuis longtemps maintenant. » Mais il a tout de même survolé la question de l'évangélisation lors du discours prononcé devant les religieux, je crois. Il l'a peut-être fait exprès. J'ai écrit deux petits articles là-dessus à la demande de l'Agence Press au Portugal. J'ai écrit exactement ceci : « Je crains que Benoît XVI ne soit pas au courant que la célébration des 500 ans de l'évangélisation en Angola s'est terminée par la visite de Jean-Paul II. » Ce message voulait dire : « Vous avez oublié le chemin parcouru depuis la célébration des 500 ans », ou bien « la ferveur des 500 ans s'évanouit »… Maintenant c'est au sein de la CEAST que nous avons du mal à trouver un consensus. C'est le même problème dont j'ai parlé avant. Les problèmes de type ethnique dans les villes nous ont fait oublier notre lutte pour le bien-être. Imaginons que vous êtes nommé évêque, comme Mgr Mateus ; vous arrivez au Namibe et on vous dit : « Monsieur l'évêque, voici votre voiture et votre maison – préparée par le Gouverneur. » Dites-moi, maintenant il va dire quoi contre le Gouverneur ? Le gouvernement a trouvé la parade pour contrôler la situation et tous les évêques, à la fin de l'année … C'est Mgr Benedito qui me l'a dit lui-même. Quand il a fêté ses 60 ans, il a organisé une fête avec beaucoup de personnalités. Quand le Gouverneur est arrivé avec son épouse, tout le monde était là avec les cadeaux. Et le Gouverneur dit : « Je dois vous faire un cadeau symbolique car mon vrai cadeau ne rentre pas par la porte ». C'était une de ces voitures énormes ! Tout ça fait qu'on croit moins à la voix prophétique des évêques et il devient difficile de trouver un consensus dans la lecture de ce type de situation. Les démolitions qui ont eu lieu ici à Luanda, c'est possible que l'évêque ait écrit une lettre au Gouverneur. En revanche, les chrétiens n'ont pas entendu dire de leur pasteur : « Ceci n'est pas juste. » Ils ne l'ont pas entendu. Il est resté sans dire un mot. Personne ne dit rien … Tout stagne. Des fois quand j'en parle, je le dis de façon anecdotique. J'ai déjà reçu des messages de la part de l'évêque : « Dis à ton confrère … de la Radio Ecclesia … qu'il ne faut pas toujours parler des mauvaises choses, comme s'il n'y avait rien d'autre au monde ». Ce sont les radios Nacional et LAC [Luanda Antena Comercial] qui disent de belles choses … Ils nient un ensemble de situations dramatiques que le peuple est en train de vivre. C'est la Télévision publique d'Angola (TPA) qui a parlé de la situation qu'on vivait dernièrement et qui a fait un grand bruit en ville. Et pourquoi la TAP ? Parce que la dame qui avait son enfant malade a été envoyée à l'hôpital Américo Boavida. Elle a appelé les médecins et les infirmiers qui l'ont complètement ignorée. La fillette passait mal. La mère a pris l'enfant sur*

*son dos et a demandé secours à un organisme de communication. Quand elle est arrivée à la TPA, la fillette décède. Alors, à ce moment-là, les journalistes ont commencé à critiquer l'hôpital Américo Boavida. Le Ministre de la Santé a dû renvoyer la Direction de l'hôpital. Un auditeur de la Radio Ecclesia a affirmé : « C'est le Ministre qui devrait démissionner. Si l'enfant n'était pas morte au siège de la TPA, on n'aurait jamais rien su.» La Radio Ecclesia fait de son mieux mais elle reçoit très peu de soutien de la part de l'Eglise. Je comprends que Mauricio ait fait une attaque cardiaque ... en fin de comptes, vous luttez tout seul pour quelque chose qui n'appartient pas qu'à vous. Peut-être que le premier impliqué dans tout ça ne devrait pas être Mauricio mais plutôt la CEAST. C'est notamment eux les plus protégés, y compris l'institution. Quand le CEAST parle, tout le monde se tait parce que ce sont les évêques qui se sont prononcés. Mais si c'est Mauricio ou un autre journaliste ...Nous avons eu ce cas deux fois. L'un à Namibe et l'autre à Luanda. À Namibe, un correspondant de la Radio Ecclesia s'était déplacé au marché pour couvrir l'insurrection du peuple qui était expulsé. On l'a empéché de prendre des informations et on l'a emprisonné. Il a été jugé et condamné à un mois d'emprisonnement. A ce propos, Mgr Zacarias a dit : « Il ne réfléchit pas ce garçon ! Il faut qu'il apprenne que la Radio Ecclesia ne lui appartient pas, elle appartient à CEAST. » Tout le monde a répondu : « Le peuple souffrait et ce journaliste voulait montrer que quelque chose de mauvais se passait. »*

*L'étude de la situation sociale et la réponse de l'Église n'est pas évidente depuis 2002. Nous ne pouvons pas dire que l'Église accompagne efficacement. Des fois il y a un évêque qui parle mais dans l'ensemble les lettres qui sortent sont des lettres de spiritualité. Ils aiment aussi...Tous les ans le Pape est très heureux de proclamer l'année X et les lettres de nos évêques vont dans ce sens. On étudie Saint Paul durant l'année qui lui est consacrée. Sa doctrine a fait du bien à l'Église, la doctrine, ...mais du point de vue social ... cette année nous attendons que les lettres parlent de sacerdoce, du sacerdoce, ... mais de rien d'autre.*

*En discutant avec Chivucuvucu chez Conceição Ferreira il m'a dit : « vous devriez être évêque, car nos anciens... ». Je lui ai répondu que non car il fallait se taire comme les corrompus. La sélection est bien faite. Nous ne pouvons pas nous plaindre. Dans les années 90, on pouvait encore se plaindre de la conférence organisée par cette génération ancienne. Mais il en reste très peu de ces anciens. Il y a assez de sang neuf. Il ne faut pas changer toute la conférence avec des jeunes de 25 ans car on les voit jamais ... Il est où Sumbelelo ? Outre Bilingui qui...Il est où Filomeno ? Il est où Nambi ? Il est où Imbamba qui vient de rentrer ? Il est où Lukende ? Il est où Kanda qui apparaît toutes les semaines pour donner des cours à*

*l'institut ISCED d'Uige ? C'est du beau, ça ! Kiaziku, il est déjà plus âgé que Chingo Ya Homdo. Il est jeune mais il n'apportera rien ! Puis il y a Nuncio Apostolico qui a un pouvoir suprême en Angola. C'est lui qui oriente toute la réflexion des évêques.*

- Merci. Votre contribution est très intéressante. Si on devait parler d'une contribution de l'Église dans cette phase de reconstruction, il ne faudrait pas oublier l'illumination des consciences et de parler au nom de ceux qui n'ont pas de voix. Dans mon analyse, je chercherai à trouver les raisons de l'obstacle des évêques.

*- Le courage n'y est pas. Tout le monde fait les éloges du gouvernement – le gouvernement fait ceci ou cela, ... Même ici à Luanda, dans le quartier populaire de Sambizanga, ce sera la misère, vraiment. Pire que dans les villages. Au moins dans les villages, c'est un peu plus sain car il n'y a pas de promiscuité. Ici, c'est terrible. La question du mariage est très inquiétante. Les laïques disent même : « Père, le mariage va mal ! » Je veux dire, on ne parle pas de divorce mais il n'y a pas de fidélité dans le mariage, vraiment pas ! Ce qui compte, c'est l'argent. Dans les quartiers c'est pire encore parce qu'il n'y a pas de vie privée. Il y a quelques jours, on a discuté au Parlement de la question des foyers. Un parlementaire de l'Unita s'est prononcé sur la question du Zango où se trouvent lesdites tentes : « Il faut faire attention car beaucoup usent de leur démagogie (il a été critiqué) ». Quand il est sorti, il a dit aux journalistes : « Dites-moi Monsieur le journaliste, vous avez déjà été au « Zango » ? Il y a des individus qui ont été dépossédés de leur maison et quand ils arrivent là-bas ils se retrouvent dans une tente, par terre. Il n'y a même pas de ciment, rien. En plus, des fois on met deux familles ensemble dans une même tente. Dîtes-moi, c'est ça la démagogie ? Est-ce que vous pouvez, Monsieur le journaliste, partager votre tente familiale avec une autre famille ? Quand on parle de ça, est-ce de la démagogie ? ». Cette situation est terrible. Les politiciens s'y sont déplacés. Mais je crois qu'aucun des évêques ne s'y est déplacé. Cet endroit appartient à Viana. Je me demande si l'évêque de Viana a déjà été là-bas ! Mais on préfère parler de Curé d'Ars.*

**LUAN 13**

**INTERVIEW AVEC LE PRETRE KAMUTU DE LA RADION ECCLESIA A LUANDA (30.07.2009)**

Mes recherches portent sur le dialogue entre la foi et la culture. Plus précisément, je travaille sur l'exclusion sociale et le Salut en Jésus-Christ. Mon Master portait sur ce sujet mais en Afrique bantu, au sud du Sahara. Maintenant, pour le Doctorat, je veux me concentrer sur cette question en Angola. Ça couvre une courte période de temps : à partir du conflit armé qui ouvre le chemin à la reconstruction nationale. Le but de mes recherches est de connaître le rapport entre reconstruction et développement humain. Je pars de notre culture traditionnelle, en symbiose avec la modernité, afin de décoder son fonctionnement interne qui sert de paradigme d'orientation de l'action au quotidien. Cette logique interne permettra la compréhension du phénomène de l'exclusion culturelle – l'ethnocentrisme, le tribalisme, le régionalisme, la stigmatisation -, une manière de parler de la violation de la dignité humaine. Sans perdre de vue ce qu'il y a de positif dans la culture, je veux également réfléchir sur la signification du Salut en Jésus-Christ aujourd'hui à partir du discours officiel et des actions concrètes de l'Eglise. Ceci est le champ de recherche de ma thèse. Je suis en train de faire un recueil de témoignages écrits et oraux pour pouvoir les analyser après. Le travail de la Radio Ecclesia m'intéresse. En regardant le journal « Apostolado », j'aimerais savoir s'il existe un des archives complète de ses publications, depuis 2002 jusqu'à aujourd'hui. J'aimerais savoir si vous avez des archives dédiées aux documents de la CEAST. A la fin, nous discuterons sur le rôle de la Radio Ecclesia dans la construction d'un Angola plus humain et chrétien.

*- Je vais commencer par le dernier point. Comme vous le savez, la Radio est un moyen de communication. La Radio ne crée pas les infos, elle les véhicule. La Radio, selon les règles propres à son institution, cherche et véhicule. Nous sommes un moyen de faire passer l'info. L'Eglise a un esprit d'universalité où cette question culturelle de l'acceptation de l'autre appartenant à une autre culture prend tout son sens. Mais, en vérité, l'universalité sert dans certains cas mais pas dans d'autres. On accepte facilement. Prenons, par exemple, le cas que tu as cité de nommer un évêque autochtone dans certains pays. Ici, cela ne se produirait pas. Ceci est un obstacle à l'évangélisation même, à l'acceptation du peuple et à l'intégration du peuple au sein d'une vie pleine de foi. C'est très difficile. Tout au long de cette période qui a commencé, nous transmettons, ou bien nous essayons de transmettre la position de l'Eglise. Ce que tu disais était vrai. Parfois, on essaye d'écouter d'autres points de vue et l'Eglise ne*

*l'accepte pas vraiment. Et voilà ! On se limite à transmettre la position officielle de l'Eglise. L'Eglise a déterminé, ... le Pape a dit ... On ne cherche plus, surtout au niveau de cette grande question qui est la réconciliation. On ne cherche pas les causes, on n'écoute plus. Le procès d'évangélisation passe aussi par l'écoute. Il ne faut pas débarquer et imposer des règles. Nous menons beaucoup de travaux pour la réconciliation. La Radio Ecclesia a beaucoup fait. En effet, nous avons accordé du temps d'antenne aux voix les plus conciliantes pouvant aider la société à mener une vie plus harmonieuse et plus proche de l'Evangile. Voilà ce qu'on recherche. La preuve c'est que, depuis 2005, depuis que je suis à la Radio, on entreprend beaucoup d'efforts pour rendre l'information religieuse plus présente au long de la journée. On distribue mieux les programmes au long de la journée. Avant, l'information passait seulement à un moment de la journée, on oubliait presque la question de la Religion. Maintenant, non. On passe plus de chants religieux aussi, notamment des chants de notre région qui signifient quelque chose pour notre peuple aussi. On organise plus de programmes religieux et on passe plus d'information religieuse. A midi, on passe l'information officielle. Entre 12h00 et 18h30, on passe plus d'information religieuse, outre les périodes dédiées à l'information religieuse. Par exemple, entre 10h00 et 19h10, nous ne passons que des informations religieuses. Les horaires d'information les plus suivis et les plus écoutés sont ceux de 12h00, 07h00, 12h00, 18h30 et 23h00. L'information religieuse est aussi transmise à ces heures-là. On fait tout ça dans le souci d'aider à la réconciliation de la société, c'est-à-dire, pour apaiser les esprits. C'est très important pour nous.*

*En ce qui concerne les documents de la CEAST, ils sont très difficiles à organiser, d'autant plus que la CEAST a eu plusieurs secrétaires au long de cette période. Ces derniers transmettaient difficilement les dossiers aux suivants. Nous aussi, ce n'est que pendant les dernières années que nous avons reçu les lettres. Je rappelle que j'ai assumé la direction de la radio en 2005. A ce moment-là, on m'a également placé au bureau de presse de la CEAST où j'ai pu avoir un accès plus direct aux documents de l'Eglise. Par contre, certains documents étaient bel et bien transmis. Les lettres pastorales ont également été transmises pour nous aider à la gestion de la radio. Pour ce qui est des autres documents, nous avons eu beaucoup de difficultés. Heureusement, le Père Tony Neves a rassemblé les lettres des évêques. C'était très bien. Je pense qu'il a réussi à rassembler des lettres allant jusqu'à 2002. Ce serait bien que tu trouves ce document pour voir ce que tu peux faire à partir de là. Il n'y a pas d'organisation au niveau du secrétariat de la CEAST. On pourrait même organiser un*

*fichier numérique. J'ai peut-être des lettres de 2005 jusqu'à présent. Je peux chercher dans mes ordinateurs pour voir si je trouve un message pour faciliter le travail.*

*En ce qui concerne le journal « Apostolado », nous rencontrons la même difficulté. J'ai assuré le journal en 2004. Je doute fort qu'avant moi il y ait eu des fichiers informatiques. Et après mon passage, je pense qu'on aura toujours des difficultés parce que l'ordinateur où se trouvaient les fichiers a été endommagé par un virus et on n'a presque rien pu récupérer. Malheureusement ! On peut peut-être avoir les fichiers informatiques des dernières années. Nous cherchons aussi à ce que le journal soit un instrument moins coûteux, pouvant circuler entre tous les chrétiens, mais malheureusement nous n'avons pas le soutien de l'Église. Il faut le dire. Nous avons peu d'aide de la part des diocèses par rapport au journal. Nous envoyons le journal aux évêques et ils sont capables de le laisser traîner sur le bureau pendant des mois et des mois. Pas besoin de vendre, il faut au moins distribuer ! L'Église n'est toujours pas entrée dans le dynamisme de la communication sociale. Depuis les années soixante, Vatican II a lancé un défi à l'Église afin qu'elle puisse profiter des moyens de communication sociale pour faire connaître l'évangile. Mais en Angola malheureusement nous n'avons pas cette culture-là, c'est difficile à suivre. Je fais un effort, j'essaie de faire pression mais il n'y a pas de feedback. Parfois, ça fatigue ! Personnellement je suis fatigué.*

- Pouvez-vous me dire de quelle façon la radio *Ecclesia* donne la parole aux exclus de la politique, de la société et même de l'Église ? Je visite souvent le site de « *Angonoticias* ». J'ai constaté que ce site se sert souvent du site du journal *« Apostolado »* comme source d'information.

- *C'est justement celle-là la manière de faire de l'information, de donner la voix à ceux qui n'en ont pas, d'aller à la rencontre des marginaux, des exclus de la société. Quelles ont été les conséquences aussi ? L'exclusion de la radio Ecclesia qui est vue comme une radio terroriste, ...qui transmet de l'information terroriste. Il n'y a pas longtemps, l'ancien ministre de la communication faisait référence au terrorisme d'antenne. Dernièrement, un député appartenant à l'Église a affirmé que notre information était polémique. On peut ainsi voir comment les politiciens excluent la radio Ecclesia. Ils ne tiennent pas compte du fait que la radio Ecclesia aide pour les questions touchant à la réconciliation des esprits, au développement et au progrès de l'information. Aujourd'hui, une société ne peut pas se développer sans information. Nous pensons que les politiciens et l'Église voient les choses de la même façon. Mais les politiciens essaient de mettre Ecclesia de côté malgré le fait que la grande majorité de la société reconnaisse son effort et son travail aux niveaux national et*

*international. Il suffit de voir combien nous sommes connus au niveau international. Les organismes qui viennent ici et les ambassades nous sollicitent beaucoup ! Mais malheureusement nous n'avons pas cette visibilité dans notre pays.*

- Il y a eu un cas retentissant, celui de Tchizé, la fille du Président. On dit qu'un problème est survenu entre elle et le syndicat des journalistes. La Radio *Ecclesia* a passé les justifications de Tchizé et n'a pas permis le passage des justifications d'un des journalistes,...

*- Oui ... c'est Reginaldo Silva. Il a écrit un article ... Mais après, on l'a appelé et on a discuté ensemble. Et pourquoi ? Parce que la Radio Ecclesia est avant tout une radio de l'Eglise. Nous devons, donc, promouvoir un débat sain, positif pouvant apporter quelque chose de bon pour la société. Pendant le débat, Luisa avait bien parlé et avait tout à fait raison, mais quand j'ai vu dans quelle direction partait le débat ... Puis, la députée est intervenue de façon agressive ... J'avais demandé à la fille du Président de ne pas utiliser un porte-parole – elle avait demandé à un émissaire de me parler et demander le droit à la réponse. Nous devons aussi faire les choses pour ne pas créer la polémique. J'avais dit à Luisa Rogério de m'excuser mais je ne pouvais pas admettre la polémique à la radio. Elle ne voulait pas non plus créer la polémique. Je lui ai dit qu'effectivement elle avait bien parlé et c'est l'autre qui avait mal répondu. Un point, c'est tout. Il fallait s'entendre autrement. Ici, à la radio nous ne pouvons pas admettre des polémiques. C'est clair que les journalistes ont réagi ... mais tout le monde aime la polémique. C'est pour cette raison que Ecclesia est souvent marginalisée parce qu'on accorde de l'attention à ça. On doit réfléchir. Vous n'imaginez pas combien de demandes nous recevons, ... Si on doit tout diffuser à l'antenne, le pays serait encore en guerre. Il faut aussi réfléchir à la question du Cabinda. Je connais le Cabinda mais il faut qu'on se taise pour éviter le pire. Néanmoins, les organismes internationaux font toujours appel à nos services et, nous, on doit toujours réfléchir à ce qu'on peut ou pas faire. Le problème dans tout ça est que souvent, vous vous sentez isolé, sans soutien de l'Église. Nous avançons seuls. Vous avancez avec les journalistes sans savoir où cela va vous mener. Cette question de l'exclusion, il n'y a rien d'autre à faire. Je ne sais pas si les sociétés africaines sont condamnées à cette exclusion. Tant qu'on n'a pas changé les leaders ou tant que les leaders ne changent pas de mentalité et de conscience, les sociétés africaines seront des sociétés d'exclusion et c'est tout. Je ne veux pas dire que c'est une société où il n'y a pas de place pour la justice ... Ce sont des sociétés d'exclusion où le peuple en masse est exclu. C'est une petite oligarchie où les richesses sont entre les mains d'une minorité. Les autres restent dans l'ombre. Et l'Église a beaucoup de travail. L'Église devrait être plus prophétique.*

*Malheureusement, elle ne l'est pas. Nous ne savons pas ce qu'elle cherche, ni quels sont ses objectifs, les alliances qu'elle établit. Ils font taire notre veine prophétique.*

- Vous avez parlé de sécurité et de soutien au personnel de la radio. Une autre possibilité, c'est de s'inscrire au syndicat des journalistes. Est-ce qu'on a droit à la solidarité du syndicat ?

*- Normalement, oui. Mais en tant que journalistes de la radio, nous ne faisons pas partie du syndicat. Par contre, les autres journalistes sont au syndicat. Mais normalement on reçoit le soutien du syndicat. Ils savent comment la radio fonctionne. Nous leur accordons un espace de parole.*

- Revenons un peu à cette histoire de donner la parole à ceux qui n'en ont point : la radio peut atteindre les gens en leur parlant dans leur propre langue. Je parle des langues nationales. Passez-vous des informations ou des prières dans les langues locales ? La radio nationale d'Angola passe des informations dans les langues nationales depuis l'indépendance pratiquement. Et que fait la radio Ecclesia dans ce sens ?

*- Luanda est une ville cosmopolite et nous avons adopté le portugais qui est la langue officielle du pays afin de ne pas avoir de difficultés et de ne pas être accusés à tort et à travers. Nous avons beaucoup de langues nationales et nous n'avons pas la possibilité de satisfaire tout le monde. Mais avec le projet de développer la radio partout en Angola, nous allons concrétiser cette volonté dans chaque diocèse. La Légion de Marie, par exemple, a un programme le dimanche. Ils utilisent le kikongo et l'umbundu pour écrire des petits textes. Mais c'est très limité. Il y a beaucoup de langues en Angola et parce qu'on ne peut pas tout couvrir, on évite tout instrument de marginalisation.*

- Le développement de la radio Ecclesia pourrait amener d'autres problèmes, tel que le non paiement du salaire des travailleurs, ... Quels seront les défis si un jour vous avez l'autorisation de passer vos émissions dans tous les diocèses ?

*- En ce qui concerne le développement, le gouvernement préfère qu'il y ait des radios dans chaque diocèse. Nous avons déjà introduit des répétiteurs qui capteraient le signal via satellite dans tous les diocèses. Nous en sommes seulement à la phase expérimentale et nous ne pouvons plus avancer parce que le gouvernement l'interdit. En revanche, la nouvelle loi permet que chaque diocèse crée sa propre radio. On parle d'un appel d'offres mais personne n'y a pensé. Il y a beaucoup de radios qui ont été créées sans passer par un appel d'offres. Ce qu'on souhaite c'est que chaque diocèse crée son propre studio et sa radio. Puis, nous, on s'y déplacerait pour faire nos enregistrements ... D'ailleurs, d'abord nous demandons la*

*permission pour que notre signal arrive à ces studios à travers internet pour qu'ils puissent rentrer en syntonie avec nous ou pour qu'ils puissent retransmettre des programmes d'intérêt commun. Par conséquent, ce qui se passe ici, ils peuvent également l'apprendre là-bas. Et ce qui se passe là-bas, on peut le savoir ici car on aura toujours des correspondants sur place. Ça c'est notre premier plan. Après, qui sait, avec le temps, nous pourrons créer une chaîne. Nous pourrons par exemple envoyer un programme important de Huambo à Luanda et on pourra transmettre ce même programme à toutes les autres radios à partir de Luanda. En ce qui concerne les frais : lorsqu'on a pensé à ce grand projet de développement nous avons calculé plus de trois millions de dollars pour l'achat d'émetteurs, antennes, construction des studios et formation du personnel, ... C'est un projet impliquant tous les diocèses. Les diocèses ont promis de participer avec une somme qui n'atteignait même pas les cinquante mille dollars. Ils ont également promis de soutenir les correspondants, par exemple. Et après, que s'est-il passé ? Les diocèses se sont rendu compte qu'ils n'étaient pas en train d'écouter la radio Ecclesia et ils n'ont pas voulu payer les correspondants. Nous avons dû faire appel à des donateurs pour payer le personnel qui couvrait les différentes régions. De cette manière, l'Église s'est lavée les mains et nous a laissé tomber ... On s'est demandé ce que ça allait donner avec le développement de la radio Ecclesia et avec l'investissement de chaque diocèse ! Les donateurs sont prêts et chaque diocèse peut avoir les contacts. On aiderait les diocèses avec tout ce qui concerne les questions techniques et la formation mais on ne peut pas se charger de tout.*

- Il peut y avoir un rapport positif. Lorsqu'un diocèse entend dire qu'un autre a déjà une radio, il s'efforcera de créer la sienne aussi.

*- C'est vrai, je parie même sur les évêques les plus courageux. Je leur fais confiance et s'ils avancent, les autres les suivront. Dans les diocèses les gens demandent toujours : « Quand est-ce qu'on va écouter la radio ? ».*

- Comment est-ce qu'on a préparé les discours du Pape en Angola ?

*- On les a préparés ici. Il y avait une commission chargée de faire un travail sur le terrain, de voir la réalité et de faire des propositions pour le discours du Pape. J'ai fait partie de cette commission et c'est ainsi que le Pape a réussi à parler de choses concrètes.*

- Merci pour votre contribution.

**LOBI 14**

**INTERVIEW AVEC SŒUR SUZANA, THERESIENNE DE « S. JOÃO DO LOBITO » (23.08.09)**

Je me trouve à « S. João do Lobito », dans la communauté des Sœurs de la Mission thérésienne. Sœur Susana est avec moi et nous allons discuter sur l'école dont elle est la directrice. Elle va se présenter elle-même.

*- Je m'appelle sœur Suzana Ndembele, thérésienne, et je suis à « S. João » depuis 4 ans. Je suis directrice de l'Ecole paroissiale primaire et secondaire de S. João Baptista. Je suis également enseignante à l'Université catholique de Benguela.*

- Vous pouvez parler de l'Ecole …

*- L'Ecole paroissiale accueille 1958 élèves et fonctionne en trois périodes (matin, après-midi et nuit). Nous avons aussi des élèves en initiation à la quatrième. En langage moderne, nous avons l'enseignement primaire et secondaire du 1$^{er}$ cycle.*

- Quelle est la proportion entre garçons et filles ?

*- Je ne peux pas vous dire le nombre exact mais la plupart des élèves sont des filles. Même la nuit, la plupart des élèves adultes sont des femmes. Nous remarquons un plus grand nombre de filles dans tous les niveaux.*

- Normalement, il est difficile de gérer la situation des filles avec des grossesses précoces. Comment gérez-vous ces cas ?

*- Nous avons entre sept à huit cas tous les ans. Parfois, la fille qui tombe enceinte et le garçon, père de l'enfant, appartiennent à l'Ecole. Parfois, ce n'est pas le cas. Quand ce type de situation arrive, si la fille étudie la nuit et si elle est majeure, elle continue à étudier la nuit. Mais il arrive que les filles qui tombent enceintes étudient en 4$^{ème}$, 5$^{ème}$ ou même en 6$^{ème}$. Dans ces cas, elles sont transférées en classe de nuit pour ne pas attirer l'attention la journée. Ceci est arrivé à une fille de 14 ans qui est en 6$^{ème}$. Puisque nous n'avons pas de 6$^{ème}$ classe la nuit, nous l'avons transférée en cours d'alphabétisation de la Paroisse.*

- Certains élèves, orphelins ou originaires de familles pauvres, ne peuvent pas payer l'inscription et ont du mal à acheter le matériel scolaire. Comment gérez-vous ces cas ?

*- Nous avons eu des cas comme ça qui sont détectés à l'inscription. Selon les parents ou les personnes en charge de l'enfant, nous négocions une contribution à l'inscription. Dans ces cas, l'école assume les frais ou les parents contribuent avec ce qu'ils peuvent. Depuis la dernière directrice, nous essayons de trouver des personnes de bonne volonté pouvant les*

*aider à payer les études. Il s'agit d'un groupe insignifiant de trente-huit étudiants qui sont aidés par des personnes de bonne volonté. On leur paye l'inscription et le matériel scolaire.*

- Comment est-ce que vous sensibilisez les familles à aider les enfants les plus démunis ? Est-ce que vous faites ça pendant la réunion des parents ?

*- Au niveau de l'école, nous essayons de sensibiliser les propres parents mais sans résultat. Ce n'est pas évident. On rencontre beaucoup de résistance de leur part. Jusqu'ici les sponsors sont des personnes de l'extérieur, une sorte d'ONG qui aide un certain nombre d'enfants. Mais au niveau national, nous n'avons reçu aucune aide. Nous aimerions que les Angolais développent cette sensibilité pour aider les enfants nécessiteuses mais ce n'est pas évident. Personne n'est venu proposer son aide jusqu'à présent.*

- Quelles sont les causes de l'insuccès à l'école ?

*- Je ne suis pas sûre que ce que je vais dire soit la première cause. En ce qui concerne les petits, je pense que le manque d'accompagnement de la part des parents est la première cause de leur insuccès à l'école. Aujourd'hui, nous constatons que souvent le père part tôt le matin pour aller travailler et rentre tard le soir. Père et enfant ne se voient presque pas. L'enfant ne se sent pas accompagné dans les études. De notre côté, nous n'avons pas non plus de contact avec les parents. Malgré les appels et les convocations écrites, nous n'avons aucun contact permettant d'analyser l'interaction entre la famille et l'école. Et nous sentons que l'enfant est souvent démotivé car il n'est pas soutenu moralement et économiquement par la famille. Certains enfants arrivent parfois à l'école le ventre vide. Pour tout ce que je viens de citer, je pense que la première cause est le manque d'accompagnement des familles et les conditions économiques. On le vérifie chez tous les élèves. Les élèves adultes, par exemple, doivent lutter pour leur subsistance. Ils se sentent démotivés, incapables de s'investir dans les études, à cause de l'instabilité des emplois. Par exemple, ces mères qui sont vendeuses ambulantes la journée et élèves la nuit, elles arrivent à l'école très fatiguées. Elles n'ont pas de bons résultats à l'école.*

*En ce qui concerne les enseignants, beaucoup d'entre eux se plaignent des bas salaires qui ne couvrent même pas les frais de leurs foyers. Certains d'entre eux ont de lourdes responsabilités. Ils enseignent en différents collèges pour compenser les bas salaires. Dans les collèges privés, l'enseignant est payé à l'heure, tandis que dans la fonction publique ce genre d'exigences n'existe pas. Nos enseignants sont fatigués.*

- Quels sont les principes de votre congrégation et du réseau d'écoles catholiques ?

*- Bon, c'est très compliqué ou pas. Pour nous, les thérésiennes, notre don, c'est l'éducation. Bien que notre endroit préféré soit l'école, nous cherchons à éduquer n'importe où. Dans le cadre de l'éducation, la personne est au centre de nos préoccupations. C'est là que nous essayons de veiller aux intérêts de Jésus. Les plus démunis, par exemple ont besoin d'être éveillés à une vie plus intègre, plus humaine, spirituelle et intellectuelle. C'est notre priorité. A partir des principes de notre fondateur, c'est-à-dire, la doctrine de sainte Thérèse, notre préoccupation est l'éducation de la femme. Notre fondateur disait : « Éduquer une femme, c'est éduquer la famille et la société. » Nous faisons donc très attention à l'éducation de la femme. Dans notre méthode, nous cherchons le sens de l'inclusion, c'est-à-dire, n'exclure personne car les personnes riches et pauvres ont le même droit à l'éducation. Voici ce que nous cherchons dans les grandes lignes.*

*Les commissions des diocèses et la commission nationale des écoles catholiques cherchent aujourd'hui à faire pareil que les congrégations. Ces organismes s'inquiètent tous de l'Homme qui a besoin d'être éduqué à différents niveaux. Dernièrement, à la commission des diocèses – je fais aussi partie de la commission des diocèses des écoles catholiques – nous avons débattu d'une situation qui a également été traitée par la commission nationale. La question est de développer une école pour les parents. Aujourd'hui, l'éducation doit avoir un caractère interactif entre la famille et les élèves. La société et l'Église d'aujourd'hui sont constituées de nos élèves d'avant. Nous devons mettre en valeur les élèves qui passent par nos écoles car ils seront les parents de demain. Ils devront plus tard collaborer dans l'éducation de leurs enfants. C'est une des préoccupations qui fait partie de l'agenda des commissions des diocèses.*

- Que fait-on pour développer cette interaction ?

*- En tant que commission, nous avons pensé à former un centre dans chaque école. On fera des conférences et au fur et à mesure qu'il y aura plus de parents intéressés, ceux-ci inciteront les autres parents qui sont moins impliqués. C'est ce qu'on a pensé faire.*

- Nous allons terminer. Dans l'esprit des écoles catholiques, une des préoccupations est d'enseigner les valeurs chrétiennes. Avez-vous la possibilité de transmettre une éducation chrétienne à vos élèves ?

*- Nous nous en soucions, mais il y a encore un petit peu de chemin à faire. Au niveau des écoles, nous enseignons la religion et la morale. Dans certaines écoles, la religion est une matière indépendante de la morale, contrairement à d'autres écoles où les deux disciplines ne font partie que d'un cours. C'est dans ces cours-là qu'on pense pouvoir transmettre des*

*valeurs. Lors de notre rencontre de vendredi, jour de saint Augustin, patron des écoles catholiques en Angola, nous avons discuté des cours de religion dans nos écoles.*

- Dans certaines écoles, on permet aux élèves de venir en costume africain ou en costume local une fois par semaine. Vous faites certainement pareil...

- *Non, nous n'avons pas cette habitude, mais on en a déjà discuté. Une classe s'est d'ailleurs habillée en costume africain le jour de la fête de l'école. L'organisateur de ce groupe a souhaité qu'on opte pour cette pratique à partir de l'année prochaine. Les élèves adhéreront à cette idée sans problème.*

- Dans beaucoup d'écoles, un des grands problèmes est la consommation excessive d'alcool de la part des enseignants et des étudiants adolescents. L'alcool est la drogue du pauvre. C'est une grande source de perturbation à l'école. Avez-vous ce problème dans votre école ?

- *Il existe des cas, certains sont plus graves que d'autres. Ce problème est plus manifeste la nuit. Quand cela arrive à un enseignant nous le renvoyons à la maison et nous discutons avec lui le lendemain. Avec les élèves nous adoptons les mêmes mesures, c'est-à-dire que nous le renvoyons à la maison et nous lui parlons le lendemain en présence de ses parents. Nous discutons sur les dangers de ce comportement et il s'engage à ne plus recommencer.*

-Merci pour votre contribution. Je vous souhaite un bon travail pour la formation de l'avenir de l'Angola.

**BAIA 15**

**INTERVIEW AVEC MARIA JOÃO, ADMINISTRATRICE DE LA MUNICIPALITE DE « BAIA FARTA » (23.08.09)**

Nous sommes le 23 août 2009, à la municipalité de Baia Farta. Je discute avec l'administratrice. Elle va se présenter.

- *Je m'appelle Maria João et j'administre la municipalité de Baia Farta depuis le 31 juillet 2009. Mais je suis là depuis le 28 août pour coordonner la gestion de la municipalité.*

- Depuis combien de temps exercez-vous cette fonction dans la fonction publique ?

- *De 2007 à 2008, le 28 août, j'ai été adjointe à l'administrateur de la commune de Catumbela, ma première expérience dans l'administration. Avant, mon premier emploi était directrice municipale du Ministère de l'assistance et de la réinsertion sociale. J'ai été première secrétaire, DRH, directrice-adjointe et j'ai fini par devenir directrice municipale de la réinsertion sociale. J'ai été une des premières femmes à occuper ce poste avec neuf autres*

*collègues. Nous avons fait une formation de 45 jours pour des administrateurs. A la fin, j'ai été placée dans la commune de Catumbela en tant qu'ajointe à l'administrateur. Administrer est un travail de longue haleine. On y apprend tous les jours. On travaille avec et pour la communauté. Il faut savoir ce qu'on veut : atteindre nos objectifs collectifs ou individuels.*

- Sachant que dans notre pays les femmes n'occupent pas les hauts lieux de l'administration publique, aviez-vous un modèle féminin à suivre dans l'administration ou ça a été un pari personnel ?

*- Vouloir c'est pouvoir. Malgré tous les obstacles dans notre pays, je me suis dit que j'avais été formée à ce poste et j'en avais envie. Parfois, les femmes ne s'impliquent pas plus par complexe. Nos propres collègues ne croient souvent pas en nous mais cela est en train de changer, notamment parce que nous avons aujourd'hui le droit d'étudier. Nous savons qu'il faut se faire sa place dans la société. Un des meilleurs moyens passe par la fréquentation de l'Église. Mais il faut être humble lorsque nous acceptons un poste dans l'administration. Ce n'est pas facile mais il faut toujours montrer ses capacités lorsque l'on occupe des postes. Il faut savoir conquérir son espace de travail tout en démontrant ce qu'on sait faire.*

- Comment réussissez-vous à concilier votre métier et votre rôle d'épouse et de mère ?

*- Il faut être déterminée. Pour avancer, il faut travailler. Si nous restons à la maison pour nous occuper des enfants, nous n'avançons pas. Il y a du temps pour les loisirs, du temps pour travailler, du temps pour s'occuper de la maison, des enfants et de l'époux.*

- Est-ce qu'il y a des conflits entre homme et femme au sein du travail ? Est-ce que les hommes acceptent bien une présence féminine dans un poste réservé aux hommes ?

*- Les défis ne manquent pas. Il y en a toujours. C'est à nous de nous imposer. Si nous sommes convaincues de ce que nous avons à faire, on réussit à passer outre ces conflits. Il est vrai que certains de nos collègues ne sont pas satisfaits des postes que certaines femmes occupent. Aujourd'hui, nous pouvons remercier le président José Eduardo dos Santos qui pense à nous les femmes. Avant, on pouvait difficilement envisager une femme dans ce type de postes. La femme servait seulement à faire des enfants, à cultiver les champs et à s'occuper des tâches ménagères. Il y a des hommes qui veulent que leur femme ait 4 ou 5 enfants pour qu'elles ne puissent pas sortir et ne pas se développer. Aujourd'hui encore, il y a des hommes qui ne veulent pas que les femmes étudient. Elles sont toujours analphabètes. Il faut dire que parfois nous, les femmes, on ne fait pas d'efforts et nous ne sommes pas toujours unies. Il faut qu'on fasse des efforts pour rester plus unies. Il existe encore beaucoup de jalousies entre nous, notamment au niveau de nos travaux et de l'Église. Une femme qui chante mieux qu'une autre*

*peut attirer la haine des autres. Nous avons besoin de discuter de ces questions pour mieux comprendre le besoin de lutter pour la même position que celle de l'homme dans la société, développer et démontrer nos capacités.*

- T'es en train de dire que la femme doit tout mettre en œuvre pour conquérir sa dignité. Beaucoup de femmes pensent encore que leur avenir passe par le mariage, les enfants et un foyer de qui elles doivent, bien entendu, s'occuper. Que diriez-vous si on vous demandait votre opinion sur comment aider ouvrir les horizons à ces femmes ?

*- Je pense que tout ce qui se passe avec notre jeunesse aujourd'hui a un rapport étroit avec l'éducation à la maison. Aujourd'hui, si le père n'a pas le temps, la mère non plus. Les parents ne prévoient pas du temps pour être avec leurs enfants et discuter avec eux. Quand cela arrive, les enfants se laissent guider par la mode et, puisqu'il faut s'habiller bien comme ceux qui ont des parents aisés, ils s'abandonnent à la prostitution. Si le couple discute de l'avenir de ses enfants, il réussira plus facilement à les orienter. Parfois, nos foyers éclatent parce qu'un des parents est humble et l'autre ne l'est pas. Généralement, quand quelqu'un parle, l'autre se tait. Un des deux exagère toujours. On dit toujours que quand une femme est trop gentille, elle rencontre toujours un fainéant. Si l'homme a des moyens financiers, il peut avoir 3, 4, 5 femmes. Je crois que l'amour n'a pas été fait pour être divisé et si nous avons un bon foyer et qu'il éclate, les enfants souffrent, le couple s'éloigne l'un de l'autre et tout change. Il y a des femmes qui ont été habituées depuis le départ à avoir pour but dans la vie de fonder un foyer, de rester à la maison, de faire la vaisselle, de ranger la maison et de cuisiner. Elles ne se sont jamais habituées aux exigences d'un emploi. Si par malheur [je touche du bois], l'homme décède, la femme ne sait plus quoi faire...Elle recourt automatiquement aux services sociaux ou au gouvernement pour demander de l'aide. Il faut aussi dire aux femmes que pour être insérées dans la société, il ne faut pas toujours avoir un emploi au gouvernement. Si vous n'avez pas réussi à travailler pour l'Etat, il faudra alors faire quelque chose, créer une affaire par exemple pour l'aider elle et ses enfants, pour un avenir sans aucune souffrance. Je crois que quand une femme est insérée dans la société et qu'elle cherche à étudier, le couple commence à parler le même langage. Leur foyer devient un environnement sain et salutaire. Les femmes doivent avoir de la volonté, surtout les femmes comme nous qui avons atteint un niveau plus élevé. Il faut partager avec elles ce que nous avons vécu afin de les aider. Un autre problème avec nous les femmes, c'est que lorsqu'on nous propose un emploi, on répond tout de suite : « Non, je ne peux pas, je pense que je ne vais pas réussir ». On ne doit jamais dire qu'on ne va pas réussir. Il faut s'informer*

*auprès de spécialistes, il faut chercher ... et on réussit toujours. Une autre mauvaise habitude des femmes, c'est de ne jamais valoriser les autres femmes : « La fille-là, elle ne va rien faire en tant qu'administratrice. La fille-là est directrice d'une école, elle ne va jamais réussir. » Elles tuent spirituellement la personne qui prend peur au point de ne pas réussir à avancer. Chacun de nous a un talent, mais il faut toujours s'efforcer de s'améliorer.*

- Quelles sont les situations de pauvreté les plus criantes dans la région que tu administres ?

*- Je dirais qu'il n'y a pas de situation d'extrême pauvreté, mais la population devrait vivre dans de meilleures conditions. La majorité de la population de Baia Farta vit de la pêche. Dans la municipalité, nous n'avons pas encore d'usines, nous n'avons que des écoles. En revanche, la municipalité manque d'écoles d'autres niveaux scolaires. Nous n'avons que jusqu'au niveau collège. Nous n'avons pas de lycée. Nous n'avons que quatre salles de cours pour les élèves qui passent du collège au lycée. Ce n'est que pour dépanner, car nous n'avons pas de salles de cours, ni d'écoles appropriées pour enseigner les cours au niveau du lycée. Ceci empêche les personnes d'avancer dans la vie aussi, car les parents de ces enfants, malgré leur volonté de les envoyer à l'école, n'ont pas les moyens de le faire. En outre, les enfants doivent se déplacer dans une autre ville pour aller à l'école. Comme les parents vivent de la pêche et que, par manque de moyens, ils n'arrivent pas à transporter leurs produits dans d'autres régions, ils deviennent de plus en plus pauvres. Il faut aussi dire que les habitants de cette municipalité ne sont pas pauvres, mais ils ne vivent pas très bien. Dans la commune de Dombe Grande, les gens vivent de la pêche et de l'agriculture. On distribue des fertilisants et des semences pour qu'ils développent l'agriculture. Dans ces communes, nous avons également ouvert des banques, pour faciliter le crédit bancaire, pour que les gens puissent développer leurs travaux. Ces crédits doivent être remboursés. Par exemple, dans la commune de Catumbela, il y a une coopérative dont je suis la marraine. Quand on a commencé, on était tout petits, et nous avons remarqué que par la suite la coopérative s'est beaucoup développée.*

- Le peuple vit de la pêche. Dans beaucoup de régions, la pêche a diminué à cause des effets de l'exploitation du pétrole et de la pêche étrangère qui utilise la haute technologie...Est-ce qu'il y a des problèmes avec la pêche dans cette ville ?

*- Nous n'avons pas encore atteint une phase critique. Nous avons détecté des failles mais nous ne pouvons pas affirmer que c'est à cause de l'exploitation du pétrole. Pour l'instant, la population vit de la pêche saisonnière et nous n'avons pas de problème.*

-O n parle du SIDA ! Y a-t-il des cas préoccupants ?

*- Nous avons quelques cas. Il existe des salles de traitement et de conseil où les personnes infectées peuvent venir se soigner en toute discrétion. J'ai un rendez-vous avec le chef de ce service pour voir comment éviter la transmission de la maladie de la mère à l'enfant au moment de la gestation. Cette situation est sous contrôle, mais nous n'avons pas de cas alarmants.*

- Normalement, les zones commerciales sont des lieux où on trouve des personnes de toutes origines. Est-ce que dans cette municipalité, il y a une présence importante d'étrangers ?

*- Nous avons plus de Congolais et d'Angolais, venus du nord et de l'intérieur du pays. Ils viennent acheter du poisson séché. Encore à ce propos, nous avons dû faire une campagne contre la grippe A avec un groupe venu de Luanda. La grippe A n'a pas encore atteint notre pays, mais nous faisons de la prévention. Cette municipalité, par exemple, manque d'égouts et dans certains quartiers les maisons sont trop proches les unes des autres. Rares sont les maisons qui ont des toilettes. Les gens font leurs besoins dehors et c'est très dangereux. Nous sommes en train de nous occuper de cette question. Notre marché manque de conditions d'hygiène. C'est un des projets de l'administration. Nous allons entreprendre des travaux d'amélioration du marché et on le déplacera peut-être vers un autre lieu de la ville. Nous créons également des campagnes de prévention et de sensibilisation.*

- Parler d'étrangers, c'est parler de beaucoup d'influences. Certains promettent des succès miraculeux.

*- Pour l'instant, la population est gérée par nous. Même des personnes appartenant à des sectes.*

- Existe-t-il des accusations de sorcellerie ?

*- Dans toutes les régions il existe des accusations de sorcellerie. On dit que Dombe Grande est la capitale des sorciers. Nous n'avons pas de preuve, mais on entend dire qu'il y a des actes de sorcellerie. Dans certaines villes par exemple, lorsqu'un époux décède, sa femme doit épouser le frère du décédé. Ce n'est pas normal. On trouve aussi des cas de personnes malades qui, avant d'aller à l'hôpital, ont recours aux méthodes traditionnelles. Ce n'est que lorsque ces méthodes ne marchent pas, qu'elles vont à l'hôpital. La question de la famille est aussi à revoir. Quand les maris décèdent, on enlève tous les biens aux femmes et les enfants leur sont retirés. Le dernier cas, c'est celui du décès de notre ex-commandant de la commune de Catumbela. Il est décédé en mai. Il y a 15 jours, la famille est venue pour hériter de la voiture, de la maison et des autres biens. Les enfants sont avec leur mère parce que la famille de l'époux l'accuse d'être la sorcière qui a tué son mari. Mais le problème est que l'époux est*

*décédé à l'hôpital des suites d'une maladie. Dans ce cas, il faut enquêter. La famille vit ensemble, mais les biens sont séparés. La femme n'a aucun droit sur les achats de l'époux et le contraire se vérifie aussi. Je pense que les conflits sont la cause de l'éclatement du foyer. Il y a trop d'ingérence des familles dans les affaires du foyer ... Des fois, ils essaient de convaincre le mari de trouver une autre femme ou si le mari est pauvre, ils font pression sur la femme pour qu'elle rencontre un autre homme. Cette situation a conduit à l'éclatement de beaucoup de foyers. Il faut mener un travail commun pour arrêter cette situation en dépit des traditions. Maintenant, les femmes ont la possibilité de dénoncer les violences subies à la maison par des maris qui aiment frapper, maltraiter et offenser...Les femmes peuvent s'adresser à des foyers pour se faire conseiller. Mais il y a aussi des femmes qui frappent des hommes. Ce ne sont pas que les hommes qui frappent.*

- Selon la tradition, à qui appartiennent les enfants ? Au père ou à la mère ?

*- Pour moi les enfants appartiennent au couple. Maintenant on remarque que dans beaucoup de familles des maris on accueille mieux les enfants des sœurs que les enfants des frères. Les neveux reçoivent plus de soutien de la part de la famille maternelle. Il faut rendre grâce à Dieu quand les belles-sœurs et la famille du mari entretiennent de bons rapports. Les belles-sœurs considèrent difficilement les enfants des frères comme leurs neveux. Elles affirment que l'enfant du frère ne leur appartient pas, car ce n'est que la femme qui sait qui est le père de l'enfant. En revanche, quand il s'agit de l'enfant de leur sœur, elles savent vraiment que c'est l'enfant de leur sœur, parce qu'il est sorti de son ventre à elle. C'est lui le vrai enfant. Si tu regardes bien, l'enfant de ma sœur m'appelle mère, tandis que l'enfant de mon frère ne m'appelle pas comme ça.*

- On pourrait discuter de beaucoup d'autres sujets, mais comme je dois voir d'autres personnes, on va s'arrêter là. Je vous remercie de votre disponibilité. Je vous souhaite du courage et de la persévérance dans votre travail dans l'administration.

**HUAM 16**

**INTERVIEW AVEC SŒUR LUCIA, OBLATE DU TRÈS SAINT RÉDEMPTEUR, A HUAMBO (02.09.09)**

Nous sommes le 2 septembre et je me trouve à Huambo avec sœur Lucia qui va se présenter elle-même.

*- Je m'appelle sœur Lucia de la Congrégation des oblates du Très-Saint-Sauveur. La Congrégation travaille pour aider les femmes qui se prostituent.*

- D'où vient votre vocation ?

*- L'Angola est le premier pays où je suis venue, mais ma terre natale est le Brésil. Je suis en Angola depuis 9 ans et j'ai été à Benguela pour travailler avec des femmes qui vivent de la prostitution. Je suis à Huambo depuis 2007 et je travaille avec des jeunes qui souhaitent devenir des sœurs oblates.*

- Pendant le temps où vous étiez à Benguela, comment avez-vous géré cette réalité de la prostitution ?

*-D'abord, il faut gagner leur amitié, leur confiance. Pour ça, nous nous déplaçons dans les lieux, les maisons ou les points où elles exercent la prostitution. Puis après, notre but n'est pas de les enfermer. Nous disposons d'un centre où elles sont accueillies et où elles peuvent faire différentes activités, bref où elles peuvent trouver un autre moyen de subsistance. Nous faisons également un accompagnement général et on leur propose des aides. Ces aides portent sur l'éducation, l'administration et le contact avec la famille. Souvent, les familles ne sont pas au courant de leur prostitution. En outre, la réalité en Angola veut que la question de la prostitution ne soit pas encore assumée par la société ... ni par l'Église, ni par les femmes elles-mêmes. C'est un constat. Elle dit comme ça : « Non, ma sœur, j'ai un ami, j'ai un copain, j'ai ... mais c'est cet ami qui me donne ce dont j'ai besoin ».*

- Quel est l'âge le plus concerné par cette pratique ?

*- Disons que je suis un peu éloignée de cette réalité, mais je pense que ça commence à l'adolescence. C'est le grand défi de l'adolescence. Par contre en ce qui concerne l'âge, je n'ai pas plus de données en Angola. Quand j'étais à Benguela, ça variait de 10 à 25-26 ans. La réalité a entre-temps changé bien entendu.*

- En général, est-ce qu'il s'agit de personnes pauvres et sans formation ?

*- Oui, la plupart d'entre elles sont analphabètes et sont confrontées à la drogue et à l'alcool, deux autres conséquences de la prostitution.*

- Y a-t-il des endroits privilégiés ou bien reçoivent-elles les clients chez elles ?

*- Il existe deux endroits. Il y a ceux où elles prennent les clients, mais il y a aussi des endroits cachés. Nous, les oblates, nous avons deux projets en Angola, un à Lobito et un autre à Luanda. Luanda est un carrefour de populations, un milieu propice à la prostitution. L'Angola, étant un pays en plein essor et changement, voit les indices de la prostitution augmenter beaucoup. En outre, Lobito et Luanda sont des villes portuaires où la pratique de la prostitution est plus grande.*

- Les prostituées sont des femmes mariées ou célibataires ?

*- Une des questions sur lequel nous travaillons aujourd'hui est la polygamie. Cette pratique permet à un homme d'avoir 10 femmes, par exemple. Cet homme doit alors subvenir aux besoins de ses 10 femmes et de leurs enfants. Ce que nous constatons aujourd'hui est que les femmes se retrouvent souvent abandonnées avec les enfants à leur charge. Une des solutions trouvées est le recours à la prostitution. Beaucoup d'entre elles me disent : « Ma sœur, j'ai un autre homme pour pouvoir subvenir aux besoins de mes enfants. » La question de l'abandon des femmes et des enfants contribue beaucoup à l'entrée de mères et filles dans le monde de la prostitution.*

- Quelles autres alternatives s'offrent à ces femmes en vue de gagner de l'argent ?

*- Oui, c'est un autre de nos projets. Le but de chaque projet est de leur faire prendre conscience que la prostitution n'est pas une solution. D'autres alternatives s'offrent à elles devant une situation difficile. Nous ne pouvons pas non plus dire que les femmes qui se prostituent le font par besoin. Pour certaines, ce n'est pas le cas.*

- Les adolescentes sont des proies faciles dans ce milieu. La société crée des besoins hors portée et non essentiels, tels que la mode et les portables. L'adolescence est aussi un moment où le corps s'éveille à la sexualité. Quelles autres alternatives à la prostitution existe pour les adolescentes ?

*- Elles doivent s'inscrire dans le projet mené par les Sœurs. On leur offre des cours d'alphabétisation, beauté, cuisine... Aujourd'hui, grâce au travail des sœurs mené auprès des laïques, ces filles ont été insérées dans le milieu scolaire. La formation et l'éducation, ou la rééducation, sont la base de tout. Il importe également de tenir compte de la situation de guerre où se trouvait le pays pendant de longues années. En ce moment, l'Angola vit une période de transformation à double tranchant : d'un côté le pays se développe ; d'un autre*

*côté le progrès entraîne l'accroissement de la prostitution. C'est le prix à payer pour le contact avec d'autres cultures, créant ainsi des besoins jusqu'ici inconnus du peuple angolais.*

- Est-ce que vous réussissez à insérer votre activité dans une dynamique de la pastorale diocésaine ou dans un projet pastoral paroissial ?

*- Oui, nous réussissons. Si l'Eglise et la société se posent aujourd'hui des questions sur la problématique de la prostitution, c'est aussi grâce à la présence de nos Sœurs. La prostitution était jusqu'ici un phénomène inconnu ou bien une réalité que personne ne voulait voir en face. Ce sont ces mêmes Sœurs qui jouent le rôle de porte-paroles de ces femmes auprès de l'Eglise et la société. L'aide apportée par le gouvernement, le Ministère de l'assistance et de la réinsertion sociale et l'INAC (Institut national pour la sécurité des enfants) est aussi le fruit du travail de ces Sœurs. Le Ministère de l'éducation facilite également l'insertion de ces adolescentes et jeunes femmes prostitués dans l'enseignement régulier.*

- Est-ce que les contextes sociaux peuvent influencer le développement de ce phénomène ?

*- Oui, les Sœurs sont aujourd'hui invitées à témoigner lors d'évènements organisés par le gouvernement sur le travail mené auprès de ces femmes. Les Sœurs participent souvent aux évènements organisés par le gouvernement dans la région, notamment à Benguela et Luanda. Les Sœurs parlent des difficultés à gérer cette situation dans la capitale, une ville où affluent beaucoup d'étrangers et où vit la moitié de la population angolaise. La société même appelle à la présence des Sœurs. On veut que les sœurs parlent non seulement des difficultés rencontrées, mais aussi et surtout, des réalisations et du résultat de leur travail.*

- Deux évènements vont bientôt arriver : la coupe d'Afrique des Nations en Angola et la coupe du monde en Afrique du sud. Ces évènements contribueront à accroître le phénomène de la prostitution...

*- Compte tenu de la situation mondiale actuelle concernant le trafic de femmes et d'êtres humains, la prostitution a tendance à augmenter. Avec d'autres réseaux de femmes, nous menons un travail de prise de conscience auprès de ces femmes, surtout les plus jeunes qui souvent, sont recrutées en échange de la promesse de forts salaires, mais qui ne savent pas que ceci couvre le trafic de femmes. Nous avons déjà commencé à aider les femmes à prendre conscience de ces problèmes et dans la mesure du possible, nous essayons d'orienter les jeunes qui sont le plus attirées par ces activités dont ils ignorent la vraie réalité. Elles sont recrutées d'abord pour s'occuper des chambres et ensuite elles sont poussées à se prostituer.*

- D'où vient votre vocation ? Quel est le premier pays dans lequel vous avez défendu la dignité de la femme prostituée ?

*- La Congrégation est née au XIXè siècle en Espagne où a été fondé le premier foyer pour répondre à cette nécessité : aider les femmes qui se prostituent. Durant la révolution industrielle, il y avait beaucoup de chômage en Europe. Par conséquent, beaucoup de femmes, en raison de la pauvreté et des conditions de vie misérable, ont commencé à recourir à la prostitution comme moyen de subsistance. Ayant contracté des maladies à cause de la prostitution, ces femmes ont demandé refuge à l'hôpital « S. João de Deus ». C'est ici que notre fondateur, le Père José Bendito Serra, est entré en contact avec la réalité des femmes prostituées. Au cours de la confession, beaucoup d'entre elles lui disaient : « Je suis là depuis longtemps et je vais mieux. Je veux sortir mais je n'ai pas envie de continuer à vivre de la prostitution. » Le fondateur, inquiet, a vu le besoin de mener un travail spécifique à cette réalité. Pour cela, il est entré en contact avec Antonia Maria Josias, l'actuelle fondatrice de la Congrégation des sœurs oblates, et ensemble ils ont demandé de l'aide et ils ont commencé à mener un travail auprès de ces femmes. Au début, ce n'était pas une congrégation, pendant 6 ans c'était plutôt considéré comme une œuvre sociale. L'œuvre a commencé en 1864 et est devenue une congrégation en 1870. Le long de ces six années, ils se sont aperçus qu'ils étaient incapables d'aider véritablement ces femmes en détresse. Ils ont alors cherché d'autres entités pour les aider. Toutefois, ils se sont heurtés aux préjugés liés à la prostitution, d'où la nécessité de fonder une congrégation pour pouvoir directement aider ces femmes.*

-Je vous remercie beaucoup et je chercherai à contacter vos sœurs à Luanda.

**HUAM 17**

**INTERVIEW AVEC SŒUR ANTONIA MUTUMBO DES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE CLUNY, A HUAMBO (02.09.09)**

Nous sommes le 1er septembre dans le foyer d'enfants tenu par les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, à Huambo. Discussion avec sœur Antonia Mutumbo, une des assistantes du foyer.

*- Je m'appelle sœur Antonia Mutumbo des sœurs de Saint-Joseph de Cluny et je suis née à Chinguar. J'ai commencé ma formation en 1986 ici, à Huambo. J'ai fait le noviciat à Luanda et la profession en 1989. A ce moment-là, j'ai été envoyé à la communauté du Tomboco où j'ai travaillé pendant deux ans. J'ai été obligée d'abandonner la communauté et de rentrer à*

*Luanda à cause de la guerre. Je suis partie de Luanda à Soyo pour y travailler pendant trois ans. De Soyo, je suis repartie à Luanda, puis de Luanda je suis retournée à Soyo et, finalement, de Soyo je suis venue travailler ici.*

- Pouvez-vous parler de votre parcours en tant qu'éducatrice ?

*- Avant ma formation chez les maristes, la première communauté où j'ai travaillé, j'avais travaillé avec un groupe d'alphabétisation. A l'époque de la guerre, le gouvernement avait abandonné Tomboco et on a dû s'occuper de l'éducation et de la santé, puis de la formation à Luanda aussi. J'ai été envoyé à Soyo en 2000 où j'ai travaillé avec des enfants au Centre scolaire de Saint-Antoine de Mpinda. Ensuite, je suis venue ici pour reprendre la Direction de l'Ecole de Saint-Joseph de Cluny. A la fin de la formation, et dans le cadre de notre mission de Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, le but était que les enfants récupèrent les valeurs perdues.*

- A l'entrée est écrit « Centre aéré ». Pouvez-vous parler de cet espace ?

*- Nous avons presque cent et quelques enfants. Elles sont formées ici. Ce sont des enfants de 2 à 6 ans. Nous travaillons avec ces enfants en centre aéré, puis dans notre école primaire. Après les six ans, les enfants font le préscolaire ici, puis ils font la première année de l'école primaire et ne partent d'ici qu'après CM2. Pendant ce temps, nous aurons la possibilité d'étudier un peu l'histoire de chaque enfant et de sa familles pour mieux les accompagner.*

- Quels sont les critères d'entrée dans cette crèche ?

*- Nous accueillons des enfants à partir des deux ans, en régime d'externat. Nous avons des internats mais pas en maternelle. Ils rentrent à sept heures et demie et les parents viennent les chercher à partir de 15h30. Nous demandons aux parents un fichier de chaque enfant pour connaître un peu son histoire ainsi qu'une contribution en argent car les enfants prennent les repas ici – petit-déjeuner, déjeuner et goûter.*

- Pour quelles raisons certains parents vous ont demandé de garder leurs enfants ? Le travail, la séparation, l'avenir des enfants ?

*- Les parents de beaucoup de ces enfants cherchent un endroit où laisser les enfants. Mais comme vous avez eu la possibilité de le voir, nous n'avons pas de bonnes conditions ... il existe peut-être d'autres centres avec de meilleures conditions. Nous avons des problèmes avec les parents en début d'année scolaire parce que tous les parents veulent que leurs enfants restent ici. En discussion avec eux, on apprend que les parents souhaitent que les enfants restent ici non pas à cause des conditions mais surtout à cause de la formation qui est très différente de celle transmise dans les autres centres. Même dans les cas où certains*

*enfants ont démontré un comportement quelque peu bizarre, ils arrivent à changer ici. Dans certains cas, les enfants sont orphelins ou bien les parents n'ont pas les moyens de subvenir aux besoins des enfants ici, à la maternelle. Compte tenu de notre mission, nous, les sœurs de St. Joseph de Cluny, nous accueillons ces enfants ici.*

- Le projet est né de la confiance des parents en vous et pour répondre à un besoin local. Avez-vous des projets pour un meilleur accueil des enfants ?

*- Nous avons fait différentes demandes. Nos structures ont encore des marques de guerre que nous nous efforçons d'effacer. Puisque nos structures sont grandes, nous recueillons difficilement des fonds pour leur reconstruction. Nous continuons pourtant à déposer nos demandes pour que demain on puisse avoir un endroit approprié à l'accueil et à la formation des enfants.*

- Outre les structures, avez-vous d'autres projets ?

*- Nous avons des structures mais le grand défi est l'acquisition de fonds pour réhabiliter ces mêmes structures.*

- Est-ce que c'est la première structure de la Congrégation ou avez-vous d'autres du genre dans le pays ?

*- Nous avons un autre projet de maternelle à Bié. D'autres maternelles ont été crées à Huambo, Lobito et dans d'autres communautés tel que Malange. A Malange, la maternelle fonctionne en régime d'internat.*

*J'aimerai rajouter qu'il s'agit d'une grande mission et, malgré les difficultés, nous sommes heureux de travailler avec les enfants. Nous sommes sortis d'une situation de guerre qui a laissé beaucoup de traces chez les enfants. Les enfants ont notamment un comportement agressif. Nous remarquons heureusement du changement chez les enfants après le travail mené avec eux et après avoir compris ce qui se passe chez eux, en famille.*

- Merci beaucoup et bon travail.

**SOYO 18**

**INTERVIEW AVEC TERESA BENTO, A SOYO (16.08.09)**

Teresa Bento est accusée d'être « tombée du ciel toute nue sur Soyo d'un vol de sorcière » ! Elle va nous parler de cette accusation.

*- Oui, cela m'est arrivé! Un habitant de mon quartier avait une infirmerie. On se connaissait et on se disait bonjour dans la rue. Je n'étais pas au courant qu'il avait inventé une histoire à*

*mon sujet. Il a été dire aux gens que j'étais tombée toute nue du ciel. Ma famille n'était au courant de rien. Quand je l'ai appris, je me suis déplacée à la mission pour parler aux Pères de mon cas. Un des prêtres a appelé le monsieur qui m'avait accusé mais il a refusé. Nous avons réglé le problème à la maison. Les gens nous ont conseillé d'aller voir les « Kimbandas ». Je n'ai pas accepté car je suis chrétienne et je crois en Dieu. Je ne peux pas parcourir d'autres chemins sans me faire conseiller par les prêtres. J'en ai parlé à l'Église et le prêtre a demandé au monsieur de confirmer l'accusation. Il l'a nié. J'ai informé le prêtre qu'il était de Mbanza Kongo et qu'il tenait une infirmerie dans le quartier. Je n'étais pas son amie, on disait juste bonjour.*

- Qu'est-ce qu'il a inventé concrètement ?

*- Il a dit m'avoir trouvé toute nue. Nous lui avons demandé de confirmer ses dires et il a nié devant toute la famille. Il a même rajouté que les gens ne m'aiment pas parce que je faisais des prières et je me prostituais pour aider ma mère. Il voulait me salir et que je me sente mal sur terre.*

- Il devrait assumer ce qu'il a dit.

*- Il est venu à la maison et il a tout nié. Il s'est même mis à genoux et juré : « Ce n'est pas moi … je n'ai pas pu dire ça … ce sont les autres qui ne t'aiment pas. » Il s'est mis à genoux et a commencé à manger du sable pour prouver son innocence. Quand Monsieur Muanza a été appelé par le prêtre de la mission, il a tout nié.*

- J'ai entendu dire qu'on t'avait vu à Mbanza Kongo et à Soyo. Est-ce que ces rumeurs te disent quelque chose ? Tu ne connaissais pas Monsieur Muanza avant ?

*- Je l'ai connu dans le quartier en tant qu'infirmier. Un jour, il a traité mon oncle qui était grièvement malade. Il est aujourd'hui décédé. Il a été hospitalisé dans son infirmerie. En dehors de ça, je ne l'avais jamais connu avant.*

- Pourquoi est-ce que vous n'avez pas appelé un témoin de ces actes calomnieux ?

*- Après avoir nié, il disait que les gens inventaient cette histoire parce qu'ils ne m'aimaient pas. Je lui ai demandé la raison pour laquelle il n'avait pas appelé ma famille quand il m'a vu tomber toute nue. Il a continué à nier.*

- J'ai entendu dire que ton copain, Nascimento, a cru à ces rumeurs …

*- Oui, Nascimento est mon copain. Il ne m'a pas abandonnée. Je lui ai dit que j'étais innocente, que je ne savais rien. J'ai même demandé au prêtre de m'aider et de m'exorciser au cas où j'avais quelque chose en moi. Mais je ne remarquais rien de différent en moi, je ne faisais même pas de mauvais rêves. Jusqu'à ce que cette situation survienne, j'étais bien, je*

*mangeais bien et je priais à l'Eglise. Je n'avais ni peur ni honte. J'ai été courageuse et j'ai beaucoup prié.*

*Nascimento m'a appelée et m'a conseillé de ne pas écouter les rumeurs. Je sors avec Nascimento depuis 11 ans. C'est mon premier copain et je ne l'ai jamais trompé avec un autre homme. Je lui fais confiance et j'espère que lui aussi, il me fasse confiance. Il est étudiant et j'espère qu'on restera ensemble après ses études. Il pourra à ce moment-là se présenter à ma famille. Ma vie n'a pas avancé plus parce qu'il est encore étudiant. Il ne se doute de rien mais les gens parlent beaucoup. Nous avons eu beaucoup de problèmes tout au long de notre relation. Les gens veulent nous séparer. Il y a des personnes intéressées par lui et d'autres, par moi.*

- A un moment donné, Nascimento sortait avec Filipina, la fille de monsieur João Casimira. Heureusement, Filipina a épousé un autre homme ! T'étais jalouse ?

*- Oui, bien sûr ... c'étais une rivale. Nous avons été jalouses toutes les deux mais pas beaucoup. Nous nous entendons bien maintenant. Même quand ils sortaient ensemble, nous n'avons pas eu beaucoup de problèmes entre nous. A un moment donné, il sortait avec Filipina et moi. Puis, il l'a quittée pour moi.*

- Si tu veux mon conseil : «N'écoute pas les rumeurs sur toi! » Ton cœur sait que tu es innocente. Je te remercie pour ta disponibilité et ta confiance. Avant de terminer, laisse-moi tes données personnelles.

*- Je m'appelle Teresa Alberto Bento. Je suis fille de Felisberto Susana Bento et de Teresa Alberto. J'ai 24 ans, je suis célibataire et je suis cuisinière dans une entreprise. J'ai le bac, série sciences sociales, et je me prépare pour l'examen d'admission à l'enseignement supérieur.*

**SOYO 19**

**INTERVIEW AVEC MONSIEUR ANTONIO PEMBA, DIRECTEUR MUNICIPAL DE L'EDUCATION A SOYO (16.08.09)**

- Monsieur Antonio, je viens de vous résumer mon travail. Pouvez-vous me dire ce qui, dans notre culture traditionnelle et moderne, nous empêche de d'atteindre des niveaux plus élevés du développement humain ?

*- Commençons depuis le départ. D'abord, nous ne sommes pas issus d'un seul peuple mais de plusieurs peuples. Nous avons donc plusieurs cultures très différentes. Et dans ces cultures, il*

*existe ce qu'on appelle le folklore. Une autre question qui nous concerne, c'est l'existence d'un semblant d'unité nationale, maintenant que les guerres sont finies. Ces dernières étaient motivées par des principes ou parfois par des groupes ou des partis politiques. Profitant de l'esprit changeant et de l'ignorance du peuple, ils développent leur activité au nom de la population. Mais il ne faut pas oublier que nous avons eu en moyenne trente ans qui justifient beaucoup de choses. Les problèmes se vérifient au sein des familles et de la nation. Dans un même foyer, le fils pouvait appartenir à un parti ou à une Église différents de ceux suivis par le père. Dans notre pays nous avons beaucoup de sectes, des structures qu'on ne peut pas considérer comme des Églises. Vous pouvez créer une secte religieuse à partir de votre famille même. Nous prenons le risque d'avoir une Église dans chaque foyer. Ces Églises vont jusqu'à exagérer certaines situations au sein des foyers pour en tirer profit et développer ainsi leur activité économique. Les pasteurs inventent des accusations de sorcellerie pour gonfler leurs revenus. A la suite de cela, ils partent souvent en Europe. La base du problème est dans l'ignorance. Tant qu'il y a des individus analphabètes, ignorants, on va toujours croire que, quand quelqu'un est malade, une Église X ou Y peut être source de bonne santé. En faisant appel à ce genre d'Église, souvent les personnes recherchent les conflits familiaux. Le pasteur peut accuser la famille du patient pour mieux l'exploiter. En outre, nous vivons dans une situation où il y a plusieurs partis difficiles à changer. Nous menons des campagnes d'éducation civique où les Églises fondamentales jouent un rôle fondamental. Mais beaucoup reste à faire. Pour l'instant, nous pouvons dire que nous continuons dans l'ignorance qui rend impossible l'unité entre les peuples. Nous sommes issus de plusieurs peuples, de plusieurs cultures qui ne s'entendent pas. Il y a beaucoup de travail à faire. On ne sait pas prendre ce qu'il y a de bon dans les autres cultures. La présence de plusieurs cultures occidentales, y compris d'Amérique latine, fera que les choses changeront dans le pays. Nous suivons donc les cultures venues d'ailleurs, laissant ainsi tomber ce qu'il y a de bien dans la notre. Par exemple, avant à Soyo, on ne permettait pas qu'une dame porte une jupe courte. Le tissu couvrait presque toute la jambe et nous les hommes on devait bien s'habiller devant le beau-père, avec un costume cravate. Pour se marier avec une femme, il fallait passer par plusieurs étapes. Une femme ne pouvait avoir de contact avec un homme si elle n'avait pas prévenu les parents qu'il était son prétendant. Ce dernier devait assumer sa responsabilité. Certaines femmes ne se mariaient qu'à 25 ans. Maintenant, ce n'est plus le cas. Tout ceci par l'influence de plusieurs cultures. D'autres situations démontrent que notre culture est en voie d'extinction. Nous sommes en train de perdre ce qu'il y a de positif. La culture est en stricte*

*liaison avec l'alimentation et l'utilisation de médicaments de la médecine naturelle. Aujourd'hui nous n'utilisons plus de feuilles qui guérissent. Avant, un simple mal au ventre passait en prenant ces feuilles.*

- Dans votre travail, vous constatez que nous avons des problèmes de ponctualité et de compétence. Est-ce vrai ou pas ?

*- Le problème est que nous sommes très théoriques. Nous aimons les conférences et les réunions de haut niveau et nous avons du mal à agir devant une situation donnée. Et nous sommes des individus qui n'aimons pas lire, ce qui est fondamental. Il est ainsi difficile d'atteindre un niveau acceptable d'assiduité et de compétence. Un autre de nos problèmes est que souvent nous cherchons celui avec qui on entretient une bonne relation d'amitié ou familiale, au détriment de quelqu'un de compétent. En effet, nous devons donner la primauté à la compétence pour avancer. Si nous avons la connaissance, mais si nous ne sommes pas rigoureux, on n'y arrivera pas. Les africains sont très orgueilleux lorsqu'ils sont au pouvoir. Nous oublions aussi que nous avons des obligations au travail. Nous ne pouvons pas exiger des autres ce que nous ne faisons pas nous-mêmes. Le chef doit être ponctuel s'il souhaite que ses subordonnés le soient. Si on mélange la familiarité avec le travail, nous ne pouvons pas être exigeants.*

- On dit que quelqu'un est ensorcelé lorsqu'il est incompétent à son poste. En vérité, il y a beaucoup d'amitié et de familiarité au travail...

*- Les gens pensent normalement ainsi : « J'ai une grande expérience dans la municipalité. Ce qui compte pour moi c'est la compétence de chaque personne, de chaque travailleur. » Mais en Afrique il est difficile de tomber sur des gens compétents. Il faut investir dans la population pour que le pays avance.*

- Est-ce que la réforme éducative nous aide à changer les aspects négatifs de notre culture ?

*- Oui, la réforme éducative comprend des moyens et des principes importants. L'éducation contribue à l'unité nationale et à l'égalité de tous les citoyens. En outre, la réforme éducative s'intéresse beaucoup à la femme. C'est une base fondamentale. En ce moment, on fait de grands efforts pour inciter les femmes à aller à l'école. Si elles y restent, on peut dire que nous sommes en train de construire la moitié de la société. Au Ministère de l'éducation, la question de la femme est centrale pour qu'on puisse avancer. Nous devons promouvoir la femme au même titre que l'homme. Il y a de plus en plus de femmes dans les institutions. En ce moment, en ce qui concerne le tribalisme, nous sommes en train d'homogénéiser la population. La seule chose qui nous reste à faire est de promouvoir les échanges entre*

*enseignants du nord et enseignants du sud. C'est assez difficile, car l'effectif est différent entre le nord et le sud. Il faut savoir défendre la culture. Un jour, on pourra créer des états fédéraux. Nous sommes issus de beaucoup de peuples et chacun doit défendre sa culture. Quand un étranger arrive, on doit lui accorder un temps d'adaptation. Souvent, ses actes sont différents de ceux des autochtones et peuvent donner lieu à des conflits. L'autorité traditionnelle a son importance dans ce genre de situation. C'est elle qui représente la culture et sa fonction est importante.*

- Notre hymne national dit que nous sommes un seul peuple et une seule nation. Cet hymne est en contradiction avec notre réalité multiculturelle. Nous pouvons être une nation rassemblant plusieurs peuples. Dans certaines écoles, les élèves peuvent porter un costume africain un jour par semaine. Quelle est l'attention portée aux élèves qui viennent d'autres coins du pays ?

*-C'est une question complexe. Le mélange de peuples n'est pas toujours profond et facile à gérer. La majorité étouffe la minorité. Un ne peut pas lutter contre cent ! Le seul point que je trouve fondamental est celui d'utiliser les langues nationales. C'est une pratique qu'on est en train de mettre en place à l'Université. Il ne s'agit pas de toutes les langues, mais des principales.*

- La condition de la femme est une question d'intérêt mondial. Un des problèmes que nous avons ici est celui des grossesses précoces. Que fait-on pour les prévenir ?

*- Cette situation doit partir de la famille et pas seulement de l'école. Les moyens de communication ont aussi un rôle à jouer là-dedans. Souvent, c'est la situation économique de la famille qui est en jeu. Les filles de familles pauvres sont les premières concernées. Une des solutions pourrait être l'introduction du goûter scolaire, car cela empêcherait que beaucoup d'enfants abandonnent l'école, parce qu'ils ont faim. D'un autre côté, l'éducation joue un rôle dans la sensibilisation de la population à ce type de question. L'introduction à l'éducation morale et civique contribue également à ce travail de prise de conscience. L'enseignant a le devoir d'éduquer pour l'égalité entre hommes et femmes. La femme n'est pas inférieure à l'homme. Mais nous avons encore un long chemin à parcourir. Il faut donner l'accès aux femmes à des postes à responsabilité dans notre pays pour stimuler les autres femmes. C'est au gouvernement de le faire. Ici à Soyo, 80% des analphabètes sont des femmes et ceci est une grande victoire : nous trouvons beaucoup de femmes dans les cours du soir. C'est une grande victoire qui se renforce tout au long des années. Le pays vient de sortir d'une longue guerre, la situation économique est encore à renforcer ... Le gouvernement a*

*promis d'offrir 30% des postes à responsabilité aux femmes, au niveau du gouvernement, du parlement, des organes centraux...C'est un pas important. On embauche beaucoup de femmes dans les entreprises pétrolières à Soyo.*

- La question entre l'homme et la femme entraîne beaucoup de défis. La femme joue un rôle important au sein du foyer, et elle doit toujours bien négocier sa place lorsqu'elle exerce une activité traditionnellement masculine. Nous pouvons être en train de résoudre un problème et en même temps, en créer un autre...

*- Oui, la femme n'est pas toujours réaliste. Elle est attirée par l'offre de formation et d'emploi, mais elle ne tient pas toujours compte des défis. Les femmes craignent toujours de prendre des responsabilités. Les difficultés sont visibles. Une femme ne réussit pas toujours à gérer son rôle de mère et d'employée. Nous avons même des cas où une femme abandonne son mari pour pouvoir suivre sa formation. Quand elle étudie plus que le mari, elle estime qu'il n'est plus rien. Elle a besoin d'assumer son rôle en tant que femme et d'évoluer avec l'homme dans la société. L'équilibre dans ce genre de situation reste à trouver.*

- Les nouvelles générations ne sont pas très attachées à la tradition. En revanche, à certains moments, les plus jeunes se montrent plus traditionalistes - mariages traditionnels, maladies, autres rites. C'est ici que la question de la tradition prend tout son sens.

*- La jeunesse est condamnée à suivre ce qu'on appelle le folklore, qu'elle le veuille ou pas. En raison de la pression sociale, les jeunes doivent respecter les pratiques traditionnelles. Il y a des choses que les jeunes ne font plus. Lors d'un décès par exemple, un jeune ne sait plus faire ses condoléances, conformément à la tradition. Un jour, quand les anciens ne seront plus là, il va finir par l'apprendre car il devra les remplacer. On peut dire que certains traits culturels se perdent et que d'autres perdurent. Ceci va de pair avec le développement. Les mariages traditionnels et les rites lors d'un décès et d'un enterrement ne disparaîtront* pas*. Mais il faudra préserver les coutumes les plus traditionnelles pour pouvoir continuer à échanger avec d'autres peuples. Chaque culture est une richesse.*

- Nous allons terminer maintenant, mais avant ça, veuillez me donner votre identité.

*- Je m'appelle Antonio José Pemba, je suis chef de la section de l'éducation et de la culture à Soyo. Je suis également enseignant et j'étudie l'histoire à la faculté de lettres et de sciences sociales de l'université Agostinho Neto. J'exerce mon activité principale d'enseignant depuis 35 ans. Je suis né à Soyo et je suis père de 6 enfants. J'ai 55 ans.*

-Merci de votre contribution.

*Je soussignée, traductrice assermentée, experte près la Cour d'Appel de Colmar, certifie que la traduction qui précède est conforme au document qui m'a été fourni libellé en langue portugaise.*
*Visé par moi.*

*Ne varietur N°MM01240610/PF*
*Strasbourg, le 10 septembre 2010*

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Jeronimo LUBONGO

# L'exclusion culturelle et le salut en Jésus-Christ dans le contexte actuel de l'Angola

## Résumé

A l'heure où l'Angola voit dans les ressources en matières premières et dans la démocratie des opportunités pour le développement, il est urgent de faire une halte sur la question des ressources humaines. Un vrai développement passe nécessairement par la promotion de l'homme et de sa culture habité par la dialectique de la vie et de la mort.

Notre recherche sur *L'exclusion culturelle et le salut en Jésus-Christ dans le contexte actuel de l'Angola* prend l'homme dans sa condition culturelle et religieuse. Ainsi, face à *l'exclusion* comme déni de l'humanité de l'autre et du salut promis à tout homme, nous proposons *l'inclusion* comme puissance salvifique posée par le Messie Jésus et annoncée dans l'Évangile, *inclusion* à réaliser sur tous les modes : politique, social, religieux et culturel. En proposant *l'inclusion* comme paradigme du salut, nous soulignons la mission de l'Église qui est essentiellement témoignage actif de Jésus-Christ dont la pro-existence révèle le visage de l'amour inclusif de Dieu compris comme miséricorde et don total de vie.

**Mots clés** : Bantu, culture, développement, dignité humaine, exclusion, inclusion, pro-existence, salut.

## Summary

At a time when Angola looks into the raw material resources and democracy as the opportunities for development, it is urgent to pause on the question of human resources. A true development necessarily means the promotion of the human person and its lived culture through the dialectics of life and death.

Our research on *Cultural Exclusion and Salvation in Jesus Christ in the present context of Angola* takes man in his cultural and religious conditions. So, facing *exclusion* as a denial of the humaneness of the other and the salvation promised to all men, we propose an *Inclusion* as a salvific force laid down by Jesus the Messiah and as announced in the Gospels, the *inclusion* to realise in all modes: political, social, religious and cultural. In proposing Inclusion as a paradigm of salvation, we emphasize on the mission of the Church which is essentially an active witness of Jesus Christ of which the pro-existence reveals the face of inclusive love of God understood as the mercy and a total gift of life.

**Key words**: Bantu, Culture, Development, Human dignity, Exclusion, Inclusion, Pro-existence, Salvation.