**Reconciliation, justice et renouvellement dans une Afrique conflictuelle et post conflictuelle : Place et rôle de l’Eglise**

***Enoch TOMPTE-TOM (Sous-dir.)***

**Reconciliation, justice et renouvellment dans une Afrique conflictuelle et post conflictuelle : Place et rôle de l’Eglise**

Acte du Colloque International Conjoint du 23 au 25 janvier 2017 à Bangui (République Centrafricaine)

**Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB)**

**Bangui, 2017**

**© Editions FATEB, Bangui (République Centrafricaine), 2018.**

* **Publiée par FATEB**

BP 988 Bangui, République Centrafricaine

Tél. : (236) 21 61 14 93; (236) 21 61 33 30

www.fateb.net, Courriel: [administration@fateb.net](mailto:administration@fateb.net)

**REMERCIEMENTS**

**N**ous tenons à remercier toutes les personnes qui de loin ou de près ont contribué à la réussite de ce deuxième colloque conjoint (FATEB, FATEAC, USB) de 2017 à Bangui (RCA) portant sur la thématique suivante : « **Reconciliation, justice et renouvellment dans une Afrique conflictuelle et post conflictuelle : Place et rôle de l’Eglise ».**

Notre gratitude va à l’endroit de Madame Mary-Kleine Yehling, Directrice de Tyndale House qui a étéé la chéville ouvrière de cette réussite par l’entremise de son aide financière, de ses multiples conseils et de son soutien dans la prière.

Nous voulons remercier également tous les grands orateurs qui ont rehaussé de leur présence en partipant à ce colloque à travers les différents exposés, débats et les questions. Leur contribution a été hautement saluée par tous les participants présents qui sont repartis avec de très bons souvenirs.

De même, les promotteurs de cette idée « de l’engagement pour l’Afrique » réunissant conjointement la Faculté de Théologie Evangélique de bangui (FATEB), la Faculté de Théologie Evangélique de l’Alliance Chrétienne (FATEAC-CI) et la Faculté de Théologie Evangélique de l’Université Shalom de Bunia (USB-RDC), trouvent en ces quelques mots notre grande reconnaissance et notre soutien pour l’acte posé.

**Président du Comité Scientifique**

**AVANT-PROPOS**

Dans le cadre de la collaboration scientifique entre la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui en République Centrafricaine (FATEB), Faculté de Théologie Evangélique des Assemblées Chrétiennes de Côte d’Ivoire (FATEAC) et de l’Université Shalom de Bunia de la République Démocratique du Congo (USB), trois facultés de théologie francophone d’obédience évangélique en Afrique Francophone, un colloque international conjoint sera organisé à Bangui du 23 au 25 janvier 2017.

Le thème proposé et retenu est : « ***Réconciliation, Justice et Renouvellement dans une Afrique conflictuelle et post conflictuelle : place et rôle de l’Eglise* ».** Le colloque international conjoint de Bangui se veut un cadre de réflexion à la fois théologique et évangélique sur l’engagement de l’Eglise dans le processus de réconciliation, de justice et de renouvellement. Ce thème touche directement les trois pays où les trois facultés sont localisées, mais la réalité embrasse toute l’Afrique subsaharienne, voire toute l’Afrique.

Depuis les années 90 marquée par la fin de l’apartheid en Afrique du Sud et la mise en place de la Commission Vérité et Réconciliation présidée par l’évêque Desmond Tutu, un double souffle emporté par une nouvelle approche dans la résolution des conflits balaie le continent. D’un côté la justice pénale n’est plus perçue comme la seule voie de résoudre un conflit, mais de l’autre côté, la présence d’un clergé a la tête de cette commission a remis en scène le rôle de l’Eglise dans le processus de réconciliation et de justice. Les substantifs tels que « réconciliation, »  « justice » et « renouvellement » font désormais partie du lexique courant de ceux ou celles qui s’engagent dans la résolution des nombreux conflits sur le continent.

**Constat**

Longtemps souvent tenue à l’écart dans la résolution des conflits en Afrique avant 1990, l’Eglise est devenue un partenaire incontournable et décisif des gouvernements et des organisations régionales et internationales dans la résolution des conflits même si son statut comme actrice de la société civile est souvent remis en cause. Cependant, le constat démontre que le plus souvent l’engagement de l’Eglise prend une tournure plus pratique et moins éclairée par une réflexion à la fois théologique et évangélique.

**Objectif du colloque**

L’objectif du colloque international conjoint est de proposer une réflexion théologique et évangélique en vue de baliser les actions et les engagements de l’Eglise et des organisations chrétiennes dans le processus de réconciliation. Les expressions réconciliation, justice et renouvellement appartiennent de façon éminente au jargon biblique et théologique. Il s’agit surtout de se poser la question du bienfondé des engagements de l’Eglise dans le processus de réconciliation et de proposer certaines pistes pour un tel engagement.

**Exigences**

L’objectif principal du colloque étant l’élaboration d’une théologie évangélique destinée à justifier et à accompagner l’Eglise dans son engagement, les exigences retenues pour l’orientation des présentations sont les suivantes :

* Elaborer une approche pluridisciplinaire sur le thème en tenant compte des champs théologiques : Bible, Théologie Systématique, Missiologie et Théologie Pratique.
* Evaluer le processus de réconciliation dans les sociétés africaines traditionnelles.
* Offrir certains modèles pratiques sur un engagement éclairé

De l’Eglise dans le processus de réconciliation.

* Démontrer la validité et la spécificité de l’engagement chrétien dans une Afrique pluri religieuse.

Le Comité d’organisation lance un appel à contribution à tous ceux ou toutes celles qui voudraient apporter une contribution particulière durant ces trois jours d’enrichissement mutuel.

Nupanga Weanzana wa Weanzana. (PhD)

Doyen

***Communication 1***



***Nupanga Weanzana***

***Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui***

***(FATEB)***

***Nupanga Weanzana wa Weanzana est Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB). Son domaine de spécialisation est l’Ancien Testament, plus particulièrement, la littérature du second temple. Il s’intéresse à la relation entre la religion d’Israël et la politique durant l’empire perse. Il est membre de la Commission Théologique de l’Alliance Evangélique Mondiale et Chercheur associé à l’Université de Stellenbosch en Afrique du Sud.***

**ENGAGEMENT DE L’EGLISE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE: REPERES HISTORIQUES ET THEOLOGIQUES**

Cet article est une contribution aux débats sur « *Réconciliation, Justice et Renouvellement dans une Afrique conflictuelle et post conflictuelle : place et rôle de l’Eglise*», thème général retenu par le comité scientifique du colloque international de Bangui. Nous nous réjouissons du privilège qui nous a été accordé de présenter la première communication. Cependant ce privilège véhicule aussi une lourde responsabilité, celle de canaliser ou d’orienter les autres présentations. Pour cette raison, nous avons choisi un thème global et fédérateur, capable d’intégrer les différents aspects sous jacents du thème général.

Notre exposé sera un parcours historique et théologique de différents visages de l’engagement des églises en Afrique subsaharienne dans la vie sociale, politique et économique. Aussi, parallèlement à ce parcours historique, nous évoquerons les considérations bibliques et théologiques qui ont soutenu et continuent de soutenir un tel engagement. En effet, depuis la rencontre de l’Afrique subsaharienne avec l’Evangile, surtout après l’appropriation du message biblique par les africains, des individus, des communautés ou des églises ont joué un rôle important dans l’arène sociopolitique et économique.

Notre présentation comprend trois parties principales. Dans la première partie, nous esquisserons un parcours historique plus ou moins succinct de l’engagement de l’Eglise en Afrique subsaharienne dans les moments historiques et décisifs de la vie du continent. Le but de ce parcours sera surtout de démontrer que l’engagement de l’Eglise a pris des formes diverses imposées par l’environnement et le contexte politiques de chaque époque.

La deuxième partie va circonscrire les différents leviers bibliques ou théologiques qui ont justifié et alimenté l’engagement de l’Eglise et la troisième partie sera une proposition. La réconciliation en Afrique subsaharienne apparait comme le *locus* par excellence pour la mission ici et maintenant.[[1]](#footnote-1)

**Première partie**

**Parcours historique de l’engagement de l’Eglise**

La périodisation de l’histoire de l’Eglise en Afrique subsaharienne reste un sujet à débat. Les historiens sont ici départagés en ce qui concerne les différentes étapes de cette histoire. L’histoire de l’Eglise en Afrique rime souvent avec celle de la colonisation du continent. La colonisation, bien qu’elle constitue un fait historique majeur qui a modifié profondément et définitivement la vie du continent, ne saurait être considérée comme une fin en soi, un élan vers lequel l’histoire de l’Afrique était destinée. Pour éviter ce piège, nous proposons un parcours historique qui suit de manière linéaire et chronologique les grandes étapes de l’émergence de l’Eglise en Afrique subsaharienne. Notre concentration sera sur l’Afrique centrale.

Généralement, les historiens de l’Eglise dépeignent l’avènement de l’Eglise dans cet espace en deux périodes distinctes. La première est celle de l’aventure portugaise du 15ème et 16ème siècle. La seconde, la mieux documentée est celle des missions modernes. Cette période couvre la période qui commence au 19ème siècle et continue jusqu’à nos jours. A l’intérieur de cette seconde période, nous distinguerons aussi les différentes strates. Chacune de ces deux périodes est caractérisée par un engagement spécifique de l’Eglise.[[2]](#footnote-2)

**La période portugaise (15ème et 16ème siècles)**

L’occupation de l’Afrique du Nord par les partisans de Mahomet amena des conséquences à la fois politique, économique et religieuse. L’impact le mieux connu dans l’histoire de l’Eglise est celui de l’effritement du christianisme dans cette partie de l’Afrique. D’une église florissante qui a fourni au christianisme global ses grands penseurs, l’Eglise en Afrique du Nord a été réduite à sa plus simple expression avec la présence et la survivance de l’Eglise copte en Egypte. A cette conséquence religieuse, nous associerons la conséquence économique. L’Europe chrétienne à travers ses états marchands avait perdu l’accès à l’océan Indien. La route marchande qui devait raccourcir l’accès au continent asiatique était désormais coupée. Les Européens étaient contraints de trouver d’autres pistes pour accéder à l’océan Indien. Le contournement de l’Afrique par la côte ouest offrait cette possibilité à travers l’océan Atlantique. De cette partie du parcours, nous prenons l’évangélisation du Royaume du Kongo comme archétype de l’engagement de l’Eglise en cette période.

L’histoire de la première évangélisation du Royaume du Kongo par les catholiques Portugais aux 15ème et 16ème siècles est bien connue. Toutefois, les historiens et les missiologues reconnaissent unanimement la faillite de cette première tentative de l’annonce de l’Evangile au sud du Sahara, spécifiquement sur la côte ouest. Si dans le cas de l’Afrique du Nord l’Eglise copte est une réminiscence de la présence de l’Eglise dans cette partie du continent, dans la situation de la première évangélisation du Royaume du Kongo, l’Eglise a complètement disparu. Malgré certains efforts d’indigénisation du clergé, l’Eglise n’a pas été établie de manière durable.[[3]](#footnote-3)

Le modèle de l’engagement de l’Eglise à cette période est incarné dans le Royaume du Kongo par la figure de Kimpa Vita alias Dona Béatrice. Le message de cette prophétesse, la Jeanne d’Arc africaine, vibrait d’un timbre politique. Elle proclamait le rétablissement de la suprématie du Royaume du Kongo. Le rétablissement de ce royaume apporterait aux Kongolais la prospérité, une sorte de paradis sur terre. Cette prophétesse annonçait un Jésus-Christ aux traits nègres. Pour elle, le Christ aux traits occidentaux (les mêmes que ceux des exploitants Portugais) ne pouvait intercéder pour les Noirs opprimés et exploités. Kimpa Vita fut le précurseur de l’indigénisation ou mieux, de l’inculturation du message évangélique aux Kongolais. Ce sera la naissance du messianisme noir sur le continent. Toutefois, le message et l’œuvre de Kimpa Vita ne sont pas toujours bien documentés et vulgarisés. L’établissement de l’Eglise dite des Antoniens sera de courte durée[[4]](#footnote-4). Kimpa Vita sera brûlée vive. Lorsque la seconde évangélisation débutera au 19ème siècle, les premiers missionnaires ne trouveront aucune relique de la première évangélisation par les Portugais.

**Les missions modernes (19ème et 20ème siècles)**

Cette période est la mieux documentée, car elle a ouvert la voie à l’implantation « définitive » de l’Eglise en Afrique subsaharienne (à l’Ouest, au Sud et à l’Est). La conférence de Berlin qui a légalisé et légitimé le partage de l’Afrique comme un gâteau entre les mains des puissances occidentales avait aussi ouvert la voie à l’évangélisation du continent « noir ». Ce continent n’était pas noir seulement à la suite de la couleur de la peau de ceux qui y habitaient, mais aussi parce que les peuples qui y vivaient croupissaient dans l’obscurité, loin de l’Evangile, synonyme de lumière. Bien qu’il y ait quelques exceptions qui confirment la règle, cette période était caractérisée par la collaboration et la coopération entre le clergé entièrement occidental et le pouvoir colonial. Le clergé occidental voyageait souvent dans les mêmes bateaux que le colonisateur.[[5]](#footnote-5) Sur le terrain, la collaboration était souvent étroite entre le missionnaire et le colonisateur, tous fils d’une même mère.

La mission et la colonisation participaient chacune à la mission dite « civilisatrice ». A coté de la prédication de l’Evangile, la mission participait à la mission civilisatrice à travers ses œuvres de bienfaisance (hôpitaux et écoles par exemple). Toutefois, cette mission « civilisatrice » portait en elle-même les germes de l’émancipation des peuples colonisés ainsi que l’appropriation de l’Evangile. L’alphabétisation, l’instruction dans les écoles et la traduction de la Bible ou de certaines portions de la Bible en langue locale ont constitué le ferment propice pour l’engagement des autochtones chrétiens dans la sphère de la vie politique et économique. Bien que l’Eglise reste dominée par le clergé ou le missionnaire blanc, l’appropriation du message évangélique par les Africains était désormais en gestation. L’exemple type de cette appropriation du message et sa traduction dans la sphère de l’engagement sociopolitique est celui du prophète Simon Kimbangu dans les années 1920 en République Démocratique du Congo.

La littérature sur la vie et l’œuvre de Kimbangu est abondante. Elle est constituée des faits mais aussi parfois des légendes. Le message de Kimbangu résulte de sa lecture et connaissance personnelles de la Bible. Kimbangu était un catéchiste de Baptist Missionary Society. Ce statut a certainement ouvert la voie à l’apprentissage de la lecture mais surtout à l’accès direct au message de la Bible traduite en langue vernaculaire (Kongo) sans l’intrusion du missionnaire blanc. Loin de l’herméneutique imposée par les missionnaires, Kimbangu a lu la Bible à la lumière de son contexte social et politique. Le message messianique de Kimbangu a surpris les missionnaires. Cet homme représentait un danger qui menaçait les fondements du pouvoir colonial et les avantages économiques que les Belges tiraient des immenses ressources du Congo Belge.

Il semble que la figure de Moise le libérateur jouait un rôle important dans la prédication de Kimbangu. Ce dernier présageait la fin de l’exploitation des Noirs par les Blancs. Le pouvoir colonial belge accusa Kimbangu de sédition. Il fut arrêté et déporté loin de sa province natale. La déportation de Kimbangu contribua à la propagation de son message libérateur dans plusieurs régions du Congo Belge comme cela fut le cas des persécutions de l’Eglise primitive. Ce prophète d’avant-garde n’a pas atteint la stature de Mandela en Afrique du Sud, mais fut celui qui détient le record de longévité en prison, environ trente (30) ans. Kimbangu ne fut pas le seul prophète.[[6]](#footnote-6) Dans d’autres parties de l’Afrique subsaharienne, d’autres prophètes apparaissaient avec un message aussi libérateur que celui de Kimbangu. Simon Pierre Mpadi, un disciple de Kimbangu, proclama aussi un message de libération.

Durant cette période, la mission civilisatrice avec ses écoles et ses hôpitaux a produit des effets collatéraux loin du contrôle des civilisateurs.[[7]](#footnote-7) C’est ainsi que dans la fourchette des années 1950 à 1960, il y aura la naissance des partis politiques et la création des syndicats qui aboutiront presque tous aux revendications indépendantistes. Ces syndicats seraient des lieus de contestation du pouvoir colonial avilissant, mais aussi le fer de lance pour la conquête de l’indépendance. Il n’est pas surprenant de constater que la plupart des pères des indépendances africaines étaient des personnes éduquées dans les écoles chrétiennes. Qu’il s’agisse de Nkwame Nkrumah, de Lumumba ou de Kenneth Kaunda, la foi chrétienne a été le réservoir qui alimentait leur lutte et leurs convictions.

Il n’est pas fortuit que ce sentiment indépendantiste ait atteint son paroxysme dans les années 1950. En effet, la fin de la seconde guerre mondiale et la participation des soldats Africains aux cotés de leurs compagnons d’armes occidentaux ont quelque peu écorné la réputation de grandeur et de perfection de l’homme blanc. Aussi la naissance et la montée d’un clergé indigène soutenu par les laïcs formés dans les écoles chrétiennes seront le fer de lance de la mise en cause de l’exploitation de l’homme noir sur son propre sol. La soif de l’indépendance était un mouvement qui a essentiellement vu le jour dans le terroir des valeurs évangéliques portées par les écoles chrétiennes et d’autres communautés chrétiennes indépendantes nouvellement formées. Certains clergés participaient ouvertement à cette lutte.

Dans ce contexte, la demande pour l’indépendance a été pour la plupart des pays colonisateurs, une surprise car le fruit ne paraissait pas encore mûr à leurs yeux. Qu’il s’agisse de la France avec le Général de Gaulle ou du Congo Belge avec le Roi Baudouin 1e, les colonisateurs n’étaient pas préparés à octroyer l’indépendance. La tournée du Général de Gaulle a été surtout une opération de séduction pour perpétrer l’exploitation coloniale et ainsi pérenniser le bénéfice économique qui en résultait.[[8]](#footnote-8)

Devant l’ouragan de l’histoire, les puissances coloniales furent obligées, malgré elles, à octroyer l’indépendance à plusieurs pays africains entre les années 1959 et 1960 à l’exception des pays colonisés par les Portugais. Malheureusement, les espoirs d’une vie meilleure et épanouie suscités vont s’estomper très vite. Les colonisés devenus libres vont prendre la place des colonisateurs à la peau noire. Par manque d’entretien, les infrastructures de base laissées par les colonisateurs vont s’effondrer. Cette période sera surtout celle de la croissance exponentielle des populations et leur ruée vers les grands centres urbains. D’où, l’incapacité des nouveaux états indépendants de subvenir aux demandes toujours croissantes (écoles, hôpitaux, habitations, transports, etc.) des populations. La crise économique sera accentuée par le fameux « Programme d’Ajustement Structurel » présenté par la Banque Mondiale comme la solution miracle.

Partout en Afrique subsaharienne, les fonctionnaires (médecins, infirmiers, enseignants, agronomes, etc.) iront prématurément à la retraite. En Centrafrique, ce programme sera surtout appliqué à travers ce que l’on va présenter de façon euphémistique, le « départ volontaire assisté ». Au plan strictement politique, ces années seront celles des partis politiques généralement dirigés par des officiers supérieurs qui avaient pris le pouvoir à la suite d’un coup d’état. La Côte d’Ivoire a été une des exceptions avec le feu Houphouët Boigny. Ces partis uniques se confondaient avec l’Etat. On y appartenait de gré ou de force. En RDC, l’avancement dans l’administration dépendait de la fidélité parti-état auquel on appartenait bien avant la naissance. Ce sera comme après les indépendances, une nouvelle étape remplie de déception.

Sur le plan religieux, ce sera la fuite dans les nouvelles formes de religiosité inaugurées par les mouvements charismatiques et leur promesse d’une victoire sur les démons de la souffrance. L’année 1990 apporta un changement radical dans la vie politique et économique de la planète. Bien que les vrais bouleversements se déroulent en Occident, ses implications ne laisseront pas l’Afrique subsaharienne indifférente.

**De 1990 à nos jours**

La chute du mur de Berlin a été un événement qui a changé radicalement les équilibres mondiaux maintenus pendant environ un siècle par la bipolarité Est-Ouest, l’Est socialiste et communiste en face de l’Ouest capitaliste et individualiste. La réunification des deux Allemagnes (République Démocratique Allemande et République Fédérale Allemande) et le démembrement de l’ex-Union des Républiques Soviétiques et Socialistes (URSS) en multiples entités mettra aussi fin aux régimes totalitaires socialo-communistes sur le continent. Le discours du président François Mitterrand à la Baule lors du sommet franco-africain était une imposition de la démocratie aux pays africains. Désormais, l’aide au développement recherchée par les gouvernements africains confrontés à la crise, sera conditionnée par les avancées sur le terrain de la démocratisation.

Dans la précipitation, plusieurs pays africains ont organisé les conférences nationales. Les anciens partis état devenus parti majoritaires et les nouveaux partis créés, vont recourir à l’arbitrage du clergé pour diriger ces conférences nationales. Au Bénin, ce fut Mgr De Souza, au Congo Brazzaville le choix était porté sur Mgr Kombo tandis qu’au Congo Kinshasa, la responsabilité fut confiée à Mgr Mosengwo (devenu cardinal). Un fait qui étonne est le choix porté sur le clergé catholique au détriment du clergé protestant. Dans certains cas. Comme ce fut le cas de la RDC, les communautés protestantes pactisaient souvent avec le régime dictatorial alors que l’Eglise catholique était surtout combattue à cause de ses prises de positions sur les questions politiques et celles de la société.

Comme les indépendances en 1960, le vent de démocratie avait suscité aussi beaucoup d’espoir dans les populations. La démocratie était perçue comme la voie par excellence vers une vie meilleure. Malheureusement, cette nouvelle période de démocratie sera caractérisée par des conflits armés à caractère tribal et ethnique. Le vocabulaire de la violence s’est enrichie avec des expressions qui remémorent les « Ninja et Cobra » au Congo Brazza, les Forces de Défense et Forces Nouvelles en Côte d’Ivoire, le M23 et les « Mai Mai » au Congo Kinshasa, etc. Cette première partie de notre contribution a passé en revue une partie de l’histoire du continent africain, surtout les pays au sud du Sahara. Elle a démontré que la rencontre de l’Afrique et de l’Evangile a conduit des individus ou des communautés à jouer un rôle important et à apporter une réponse de foi aux problèmes auxquelles les populations étaient confrontées.

**Deuxième partie**

**Leviers bibliques et théologiques**

Au regard du contexte qui émerge du parcours historique que nous avons esquissé, nous voulons dans cette deuxième partie identifier les leviers bibliques et théologiques qui ont porté cet engagement de l’Eglise. Ces leviers étaient surtout tributaires du contexte.

Le message biblique et théologique porté dans la première période était surtout celui de la libération. Devant les atrocités des explorateurs Portugais, le message de la Jeanne d’Arc africaine, Kimpa Vita, était celui de la libération. Il en est de même aussi de Simon Kimbangu. Pour les peuples opprimés par les colonisateurs, ce prophète prônait la libération, la venue d’un libérateur. Il est aussi probable que Kimbangu soit influencé par le message de Jésus sur le Royaume de Dieu.

De 1950 à 1960, le message de libération porté surtout par les laïcs, prit la forme des revendications indépendantistes. Certains clergés participèrent directement à ce processus. Il s’agit de l’abbé Fulbert Youlou qui fut le premier président du Congo Brazza et de Barthélemy Boganda, le père de l’indépendance en Centrafrique.

Durant les trente (30) ans qui ont suivi les indépendances, et devant le contexte de crise économique, le message de libération céda la place au message de développement. La théologie du développement qui a aussi pris la forme de théologie de reconstruction (surtout dans le sillage de la CETA et du COE) fut élaborée comme réponse biblique et théologique à la crise économique. En 1967, le Pape Paul VI dans son Encyclique *Populorum Progressio* déclarait que le développement est le nouveau nom de la paix. Pour ce qui est des évangéliques, sous l’impulsion des délégués venus de l’Amérique latine et de l’Afrique subsaharienne, la conférence de Lausanne en 1974 traita de la relation entre évangélisation et action sociale. Cette conférence avait ouvert la voie à la création des Organisations Non Gouvernementales chrétiennes engagées dans le théâtre du développement. C’est le cas de Tear Fund.

En 1990, les églises sont devenues des lieux de contestation. Au lieu de libération ou de développement, le message de l’Eglise sera celui du respect des droits de l’homme et de la dignité humaine, le message pour la libre expression des individus, des partis politiques et des organes de presse.

Pour conclure cette présentation, nous voulons proposer à l’Eglise la réconciliation comme le *locus* par excellence du message chrétien pour les communautés chrétiennes africaines. En suivant les traces du Pape Paul VI, nous dirons que la réconciliation est le message du salut par excellence pour l’Afrique subsaharienne. Les appels évangéliques à la conversion prennent souvent la forme d’un mantra que l’on demande au nouveau converti de reprendre à la suite du prédicateur. Nous estimons que ce modèle a démontré ses limites. La conversion en Christ passe obligatoirement par une triple réconciliation: la réconciliation entre l’Homme et son Créateur, la réconciliation entre l’Homme et son prochain, et la réconciliation entre l’Homme et le reste de la création. La réconciliation est désormais le lieu missiologique par excellence pour l’engagement de l’Eglise dans le contexte actuel du continent confronté à la pauvreté, à l’exploitation et aux conflits armés.

**Bibliographie sélective**

Baur, John. *2000 ans de Christianisme en Afrique: une histoire de l’Eglise en Afrique.* Kinshasa: Paulines, 2001.

Bernault, Florence. *Démocraties ambiguës en Afrique centrale : Congo-Brazzaville, Gabon 1940-1965.* Paris : Karthala, 1996.

Daloz, Jean-Pascal et Patrick Quantin (sous dir), *Transitions démocratiques africaines.* Paris : Karthala, 1997.

Isichei, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa from Antiquity to the Present.* Londres: SCPK, 1995.

Koulagna, Jean. *Le christianisme dans l’histoire de l’Afrique.* Yaoundé : Clé, 2007.

Mappa, Sophia (sous dir), « L’injonction démocratique dans les politiques européennes de développement », in *Développer par la démocratie ? Injonctions occidentales et exigences planétaires.* Sous dir. Sophia MAPPA ; Paris : Karthala, 1995.

Matoko, Edouard. *L’Afrique par les Africains : utopie ou révolution.* Paris : L’Harmattan, 1996.

Mbokolo, Elikia. *L’Afrique au XXème siècle. Le continent convoité.* Paris : Seuil, 1985.

Merlin, Pierre. *Espoir pour l’Afrique Noire*. Paris-Dakar : Présence Africaine, 1991.

Pare, Jean (sous dir). *Cent ans de christianisme en Afrique : développement et promotion humaine ? Actes du colloque tenu le 26 mai 2001 au Marché Bonsecours.* Montréal : Iris Diffusion, 2001.

Robert, Dana L., sous dir. *Converting Colonialism : Visions and realities in Mission History, 1706-1914*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Sempore, Sidibe. « Les Eglises d’Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium* 126 (1977), p.11-24.

Soumille, Pierre. « L’influence des Eglises chrétiennes et le rôle des missions dans l’enseignement au Congo-Belge et dans l’Afrique Equatoriale française de 1946-1960 » in *L’ère des décolonisations. Actes du colloque d’Aix-en-Provence.* Sous dir. Agéron, Charles-Robert et Marc Michel, Paris : Karthala, 2000.

**Communication 2**

****

*Fohle Lygunda li-M, DMin, PhD Professeur Associé Extraordinaire de la recherche (Extraordinary Senior Lecturer for research) à North-*

*West University (NWU), Potchefstroom, South Africa.*

***Fohle Lygunda li-M (DMin, PhD) est professeur associé extraordinaire de recherche à North-West University, Afrique du Sud. Il a servi à International Leadership University Burundi de 2011 à 2016 respectivement comme chef de département de missiologie, doyen de la Faculté de Théologie, secrétaire général académique et directeur de l’assurance qualité, ainsi que recteur intérimaire (Juin-Septembre 2016). Il est le fondateur et directeur de l’African Center for Missiological Studies (ACMS), et co-fondateur de l’Association pour les Etudes Missiologiques en Afrique Centrale (AEMAC). Un ancien de la FATEB (1996). Il est détenteur de DMin in Missional Leadership (Asbury Theological Seminary, USA), PhD in Missiology (North-West University, Potchefstroom, South Africa), et Postgraduate diploma in Education (Atlantic International University, USA). Ses domaines de recherche incluent la Missiologie, la Gestion et la Recherche en Education (Educational Management and Research), et le Développement du leadership (Leadership Development). Il est l’auteur de plusieurs articles scientifiques et de l’ouvrage Missiologie : Identité, formation et recherche dans le contexte africain (2011). L’ouvrage Transforming Missiologie : An Alternative Approach to Missiological Education sera bientôt disponible aux éditions Globethics, Genève.***

**LA MISSION DE L’EGLISE DANS UN CONTEXTE DE CONFLIT : UNE REFLEXION MISSIOLOGIQUE APPLIQUEE AUX EGLISES EVANGELIQUES D’AFRIQUE**

**INTRODUCTION**

Cette réflexion menée dans une perspective missiologique évangélique se sert principalement des disciplines des sciences sociales et humaines pour explorer les bases et les conditions d’un engagement réfléchi et responsable des églises évangéliques dans leur mission d’apporter la *paix* dans un monde en conflit. Comme on peut le constater, les réalités du conflit font appel à beaucoup d’autres concepts tels que paix, vérité, pardon, dialogue, négociation, médiation, etc. De même, la situation de conflit est tellement complexe et multiforme qu’elle affecte plusieurs aspects de la vie (individuelle et communautaire), exigeant une étude interdisciplinaire au-delà du seul discours biblique, théologique ou missiologique.

Réfléchissant sur les religions et violence en RD Congo, Timothée Mushagalusa observe que «les causes de violence dans ses diverses formes ne peuvent être bien cernées que par une démarche pluridisciplinaire où les sciences de la personnalité joueraient un rôle non négligeable»[[9]](#footnote-9). Parlant de la géopolitique comme une discipline émergente, Pascal Boniface la recommande parce qu’elle permet de comprendre le monde. Or, ajoute-t-il, « aujourd’hui, pour comprendre le monde, il faut faire appel à l’histoire, à la géographie, à la sociologie, au droit, à l’économie, à la science politique, etc »[[10]](#footnote-10). A cet effet, bien qu’abordant la discussion dans une perspective missiologique, la missiologie étant elle-même interdisciplinaire, nous tiendrons compte de l’apport des autres disciplines des sciences sociales et humaines.

Nous avons choisi de parler de ***la mission de l’église dans un contexte de conflit : une réflexion missiologique appliquée aux églises évangéliques d’Afrique***. Il s’agira d’explorer, à partir des Ecritures et des autres disciplines des sciences sociales et humaines, les bases et les conditions d’un engagement réfléchi et responsable des églises évangéliques dans leur mission d’apporter la paix (*shalom, eirene*) dans un monde en conflit. Selon la situation, l’Eglise du Christ est appelée à faire en sorte que le conflit soit prévenu (s’il n’est pas encore là), résolu (s’il est déjà là), et transformé (s’il venait d’avoir lieu). Ces trois réalités constituent les axes principaux de notre proposition.

La question de prévention, résolution et transformation des conflits est traitée dans diverses disciplines et dans plusieurs perspectives. Elle est discutée en sciences politiques, en droit, en géopolitique, en psychologie, en sociologie, en économie, en science administrative, etc. Il ne peut en être autrement car le conflit est relatif à l’être humain vivant en communauté, étant à la fois acteur et victime du conflit. Ignorer ces autres aspects intrinsèques de la vie humaine et sociétale serait un grand manquement si l’on voudrait cerner les vrais enjeux du conflit. Avant de s’y pencher, il importe d’abord de revisiter la littérature existante sur ces trois aspects liés au conflit et de circonscrire le cadre des églises évangéliques en Afrique.

**I. PREVENTION, RESOLUTION ET TRANSFORMATIO DES**

**CONFLITS**

Cette revue de littérature sera strictement limitée aux éléments essentiels suivants : définitions, causes, résultats, et nature des conflits y compris l’éclairage que cette littérature apporterait au sujet de la résolution et transformation des conflits.

**I.1 Définition de concepts**

En parlant de conflit et ses corollaires, quelques mots et concepts nécessitent une orientation sémantique claire pour éviter toute confusion. Il s’agit par exemple de ce qu’est vraiment un « conflit » comparé à une « crise » ; la différence entre « causes » et « moyens » des conflits, entre « résolution » et « transformation » des conflits ; entre « peace-making », « peace-building » et « peace-keeping ».

Le conflit est diversement défini et compris. D’une manière générale, il est compris comme absence de paix ou une situation de violence. Cette compréhension semble pourtant trop simpliste pour résoudre la problématique des conflits expérimentés dans nos communautés et nos nations. Les observations et la proposition de Brazao Mazula[[11]](#footnote-11) parlant de la paix et de la guerre au Mozambique paraissent très pertinentes ici. L’auteur fait remarquer que les Etats qui sont stables ne manquent pas des conflits, mais la seule différence est qu’ils savent comment aborder un conflit en considérant sérieusement ses diverses manifestations. Pour lui, notre compréhension de conflit détermine notre réponse face au conflit. D’une part, en assimilant le conflit essentiellement à un phénomène destructeur, l’effort sera simplement de vouloir le supprimer ou l’éliminer. Une telle approche n’est pas souvent productive surtout lorsque la tendance générale est de s’attaquer plus aux moyens du conflit qu’à ses causes. D’autre part, en percevant le conflit comme un phénomène normal et inévitable dans la vie d’une communauté, le défi sera plutôt d’approcher le conflit d’une manière constructive. Se référant à Adam Curle, Mazula définit ainsi le conflit comme « essentiellement une situation des relations non-pacifiques dans laquelle l’incompatibilité des intérêts est trop dominante ».[[12]](#footnote-12) Par conséquent, la conciliation des intérêts opposés se trouve au cœur du règlement des conflits.

A cet effet, la paix n’est pas nécessairement le manque de conflit, car celui-ci n’est qu’un phénomène normal dans une communauté où les membres ne partagent pas *de facto* les mêmes attentes et intérêts. Christopher W. Moore a donc raison de reconnaître que le conflit ou dispute a toujours caractérisé les relations, les sociétés et les cultures humaines[[13]](#footnote-13). On ne peut pas s’en passer car le conflit est une preuve de la diversité de personnalités et d’opinions. C’est ainsi qu’il faut appuyer Moore en distinguant le « conflit-désaccord » du « conflit-violence ». Dans son état latent, dit-il, le conflit est normal car il s’agit de divergence d’opinions faite sans violence. C’est dans son état explosif, celui d’une crise, que le conflit devient anormal et destructif. A cet effet, ce qu’il faut éviter à tout prix n’est pas nécessairement le conflit en tant que divergence d’opinions (conflit-désaccord), mais plutôt le conflit dégénérant en crise manifeste (conflit-violence). Gulliver souligne qu’un conflit-désaccord conduit à une dispute qui, faute d’être bien résolue, peut dégénérer en une crise dans la relation, conduisant quant à elle à la violence exprimée souvent par une confrontation publique (verbale ou physique, armée ou non-armée)[[14]](#footnote-14). Il convient de noter ici un élément important que relève Gulliver, celui de la différence entre un *conflit* et une *crise*, cette dernière étant un niveau élevé et manifeste du premier. Tout conflit n’est pas une crise. C’est le conflit-violence qui devient une crise et conduit à une situation *conflictuelle*. Tel qu’on peut le constater, pour les auteurs précités (Curle, Mazula, Moore et Gulliver), il y a lieu d’éviter le conflit-violence (ce qui préoccupe les organisateurs de ce colloque ainsi que nous tous) en réglant convenablement le conflit-désaccord. Cela conduit à parler de la résolution du conflit et de la gestion du conflit.

Godfrey Okoth distingue la résolution des conflits de la gestion des conflits par le fait que la première se propose d’éliminer les *causes* des conflits pendant que la seconde tient à éliminer, neutraliser ou contrôler ses *moyens[[15]](#footnote-15)*. Pendant que le processus de la résolution vise les causes, celui de la gestion cible les moyens. Par exemple, l’injustice sociale peut être la cause d’un conflit, mais le tribalisme peut servir de moyen de ce conflit. On ne peut donc pas neutraliser le tribalisme sans toutefois éliminer l’injustice sociale. Okoth renchérit en disant que la résolution d’un conflit ne s’accomplit pas souvent par une action directe. Elle prend du temps et peut même s’étendre sur une longue période. Quant à la gestion d’un conflit, poursuit l’auteur, il s’agit au fait d’une action qui sert à atténuer la crise à travers la privation des moyens à l’une des parties ou aux deux parties en conflit. Par exemple, on peut désarmer un groupe de mécontents sans leur faire oublier les raisons pour lesquelles ils avaient pris les armes. Si ces raisons ne sont pas abordées et résolues, ils pourront toujours trouver d’autres moyens pour perpétuer le conflit. Cette distinction est d’autant plus utile que dans la plupart de cas les ressources et le temps sont plus dépensés pour *gérer* les conflits que pour les *résoudre*, essayant d’attaquer les *moyens* sans en éliminer les *causes*.

Le conflit implique toujours deux camps principaux même si chacun peut avoir de sous-groupes ou de ramifications. Moore indique que d’une manière générale et dépendant du contexte et de la situation en présence, les deux parties en conflit parviennent à la résolution de leur conflit de plusieurs manières : négociation, médiation, approche administrative, arbitrage, approche judicaire, approche législative, et approche extralégale[[16]](#footnote-16). Dans notre contexte africain, on ajouterait la *violence* qui est couramment brandie et appliquée. A notre avis, toutes les autres approches indiquées par Moore découlent de l’échec de l’une ou l’autre de deux premières, à savoir la négociation et la médiation. La négociation se fait directement entre les deux belligérants sans tierce partie, tandis que la médiation se fait par voie d’arbitrage d’une tierce partie[[17]](#footnote-17). Abraham et Lot (Gen. 13:5-13) et les deux missionnaires Paul et Barnabas (Actes 15:36-41) ont appliqué la négociation. Tandis que les deux prostituées qui se sont disputé l’enfant vivant (1 Ro. 3:16-28) et les deux femmes qui se disputaient l’enfant à manger (2 Ro. 6:26-31) ont recouru les unes à la médiation du Roi Salomon et les autres à celle du Roi de Samarie.

C’est une chose que de terminer un conflit, mais c’en est une autre que de maintenir la paix. Beaucoup de nos pays continuent d’expérimenter ce problème. Les conflits sont récurrents et d’aucuns se demandent si ces conflits ont réellement été résolus, ou s’il faille recourir à certaines approches inédites. Aussi évoque-t-on quelques stratégies rendues par les anglicismes « peace-keeping », « peace-making » et « peace-building ». Johan Gultang qui est connu comme l’initiateur des études sur la paix en fait la distinction suivante[[18]](#footnote-18). Peace-keeping concerne la négociation entre les preneurs de décision dans l’objectif de parvenir à une résolution d’un conflit spécifique. Peace-making fait intervenir une tierce partie pour mettre hors d’état de nuire la partie dangereuse et maintenir l’absence de violence ou réduire la violence. Peace-building crée une structure de paix basée sur la justice, l’équité et la coopération. C’est à ce niveau que Galtung et d’autres à suite distinguent entre la paix négative (cessation de violence ou absence de guerre) et la paix positive (situation d’harmonie et de justice en raison d’absence de violence structurelle)[[19]](#footnote-19). Dans le contexte post-conflit, certains auteurs proposent les actions de la sauvegarde de paix telles que sécurité intérieure, cohésion sociale, développement économique, et régionalisation[[20]](#footnote-20). Malheureusement, la situation dans beaucoup de conflits connus en Afrique prouve le contraire, probablement suite à la nature de ces différents conflits.

**I.2 Nature de conflits**

Comme l’indique Moore, le conflit peut être d’ordre interpersonnel ou d’ordre organisationnel[[21]](#footnote-21). Il peut s’agir de deux personnes ou de deux groupes de personnes (conflit interpersonnel). Il peut aussi être question d’un conflit entre institutions ou états (conflit organisationnel). Dans un ouvrage collectif édité par Ricardo R. Laremont, les auteurs ont recensé plus de trente guerres qui ont ensanglanté l’Afrique depuis 1970[[22]](#footnote-22). Ces guerres ont impliqué plusieurs pays notamment Algérie, Angola, Tchad, RD Congo, Ethiopie, Libéria, Namibie, Mozambique, Rwanda, Sierra Léone, Somalie, Afrique du Sud, Soudan, Ouganda et Sahara Occidental.

Il est vrai que les auteurs auraient peut-être oublié, si pas négligé, d’autres pays qui avaient connu des troubles dans la même période allant de 1970 à 2002. C’est le cas du Burundi de 1993-2003, République Centrafricaine en 1996 (que nous avons vécue nous-mêmes pendant que nous étions encore étudiants à la FATEB), Congo-Brazzaville, etc. Depuis que l’ouvrage susmentionné fut publié, les conflits armés se sont répétés dans plusieurs de ces pays, et d’autres pays se sont ajoutés à cette triste liste noire. On peut citer Côte d’Ivoire, Kenya, Sud-Soudan, Lybie, Tunisie, Egypte, Mali, Nigeria, Cameroun, etc. Pendant que certains conflits armés sont intra-Etats (au sein d’un même Etat), d’autres sont inter-Etats (impliquant deux ou plusieurs Etats). En Afrique, le deuxième cas n’est pas très courant car l’implication d’autres Etats se fait plutôt dans le cadre de pays alliés à une des parties en conflit. Par exemple, le conflit armé qui a ensanglanté la RD Congo de 1998 à 2003 aurait impliqué plus de quatorze pays, un conflit que Fréderic Lasserre et Emmanuel Gonon[[23]](#footnote-23) n’ont pas hésité de qualifier de « première guerre mondiale africaine. »

Sans doute, dans l’entendement des organisateurs du présent colloque, la nature du conflit dont il est ici question concerne un conflit-violence causant destruction et mort d’hommes. Des conflits de ce genre partent souvent d’un petit noyau de deux leaders pour enfin embarquer un grand nombre dans une spirale de violence causant des milliers de morts, déplacés et beaucoup de dégâts matériels.

**I.3 Causes de conflits**

La préoccupation dans un tel contexte serait celle de découvrir le dessous des cartes. Traitant de géopolitique, l’ethnologue français Jean-Christophe Victor a intitulé son ouvrage *Le dessous des cartes : Itinéraires géopolitiques* dans lequel il démontre que les causes des conflits en Afrique ne sont pas aussi évidentes que l’on pourrait penser. Pour lui, la plupart de conflits connus sur le continent tirent leur origine à la fois du contexte local et global. La déclaration suivante est plus qu’éloquente :

Les décolonisations institutionnelles se sont faites il y a 50 ans mais les modèles ont perduré, ont été réadoptés, réimités, et de nombreuses décolonisations mentales ne sont pas achevées… Nos sociétés démocratiques sont des sociétés qui tentent de protéger l’individu par le droit : ces itinéraires géopolitiques montrent donc à plusieurs reprises que la Terre n’existe ni comme sujet politique, ni comme sujet de droit. *La planète a sérieusement besoin de bons avocats*. [Italiques ajoutées][[24]](#footnote-24).

Les causes de nos conflits sont tellement subtiles, à la fois profondes et lointaines que Victor a raison d’exprimer le besoin de bons avocats. Le plus souvent, les avocats (ou facilitateurs) que nous sollicitons pour nous assister dans nos conflits sont eux-mêmes de tireurs des ficelles et des complices intellectuels. Aussi assistons-nous à la gestion des conflits focalisée plus sur les *moyens* que sur une résolution qui vise les véritables *causes*. C’est d’ailleurs ce que clarifie Boniface[[25]](#footnote-25) en parlant des questions géopolitiques contemporaines regroupées en quatre catégories : les défis géopolitiques, les principaux conflits et crises, les tendances structurelles, et les questionnements. C’est intéressant de noter comment les réalités géopolitiques mondiales influencent les conflits que nous avons connus et continuons de connaître en Afrique.

William R. Ochieng assimile aux conflits récurrents en Afrique la métaphore du VIH-SIDA dont le patient souffre d’une forte céphalée aujourd’hui, d’une anorexie demain, d’une diarrhée le lendemain[[26]](#footnote-26). La vraie source de la maladie étant ailleurs, on peut attaquer la céphalée, l’anorexie ou la diarrhée sans soulager le malade. Pour Ochieng, les causes des conflits que le continent subit ne sont pas ces symptômes apparents qui sautent aux yeux. Par conséquent, à défaut d’identifier et traiter les véritables causes, l’Afrique continuera d’être malade, c’est-à-dire conflictuelle. Sans y aller par le dos de la cuillère, bien que ne fournissant pas beaucoup d’évidences, Ochieng identifie l’impérialisme, le capitalisme, la dépendance et la globalisation comme les causes des conflits dont notre continent ne cesse de souffrir aujourd’hui. En d’autres termes, le malheur proviendrait de différents systèmes érigés par les puissances mondiales même si le mode opératoire changeait de noms : traite négrière, colonisation, ajustement structurel, démocratie, globalisation, patrimoine commun. Pour Ochieng, et tant d’autres d’ailleurs, c’est la mise en œuvre non-contextualisée de ces différents systèmes de pensée et de gouvernance qui causerait de casses sur le continent.

Plutôt que de rejeter tout le discrédit sur les autres, Okoth note que les racines de nos conflits en Afrique sont à la fois internes et externes bien qu’il ne soit pas toujours aisé de clairement séparer les deux en raison de leur interaction[[27]](#footnote-27). Parmi ces racines, Okoth cite les facteurs *naturels* et les facteurs *humains*. Il y a des facteurs qui sont liés à la nature (facteurs cosmiques, à savoir la richesse du sol et du sous-sol, la situation géographique favorable ou défavorable, etc.), et il y en a qui sont occasionnés par l’être humain (facteurs anthropologiques, à savoir l’envie, l’égoïsme, le tribalisme, etc.).

Ces facteurs jouent malheureusement en défaveur de notre continent. Par exemple, Paul Kennedy, historien américain et professeur à Yale University avait déjà prédit que la grande population juvénile et le taux de chômage allaient constituer une bombe à retardement pour les pays du Tiers Monde[[28]](#footnote-28). A cet effet, les jeunes très énergétiques, frustrés et sans emplois pourraient servir de poudrière pour enflammer les conflits. Kennedy a également mentionné les inégalités entre les pays riches d’une part, et les pays pauvres d’autre part comme étant une des causes profondes des conflits à redouter[[29]](#footnote-29). Pour Alfred Nhema le manque de culture démocratique et le rôle des puissances externes (étrangères) jouent grandement en défaveur de l’Afrique[[30]](#footnote-30). Pour lui, la démocratie aurait permis à tous de participer aux réalités et aux retombées économiques, politiques et sociales des actions de leur pays. Les puissances étrangères tant au niveau international (ex. la situation géopolitique mondiale) que régional (ex. Grands Lacs) auraient grandement influencé les conflits dans plusieurs pays d’Afrique.

La consultation régionale sur les pays des Grands Lacs tenue à Kinshasa du 29 Octobre au 4 Novembre 2003 à l’initiative d’une organisation non-gouvernementale Catholique, Pax Christi International (PCI), a réuni des délégués provenant de la RD Congo, du Burundi, avec le concours écrit de ceux du Rwanda qui ne pouvaient obtenir le visa. A l’issue de leurs débats et délibérations, les participants ont publié une déclaration mettant en lumière les facteurs suivants qui aggraveraient la situation des conflits dans la région[[31]](#footnote-31) :

1. L’absence de démocratie et le manque des institutions démocratiques ;
2. L’immaturité de la classe politique, la mauvaise gouvernance et la corruption ;
3. Le non-respect des accords et du droit international ;
4. L’impunité des crimes et le clientélisme politique ;
5. La convoitise des ressources naturelles et leur pillage par l’élite politico-militaire ;
6. L’absence d’armées républicaines ;
7. La prolifération et le commerce illicite des armes légères ;
8. Le renforcement d’une culture de la violence identitaire ;
9. La persistance de la pauvreté et de la surpopulation ;
10. L’implication de la communauté internationale.

On peut donc constater comment ces facteurs élucident ce que Ochieng, Okoth and Nhema ont relevé. Les éléments relatifs à la démographie et au déséquilibre économique soulignés par l’américain Kennedy s’y trouvent également. Parlant du sous-développement humain comme un des facteurs de violence, Anastase Shyaka donne la précisions suivante : « Que ce soit au Rwanda, au Burundi, en Ouganda ou en RDC, les jeunes sans formation, sans emploi, sans revenu et sans avenir promettant, s’enrôlent facilement dans des milices populaires ou partisanes de tout genre et sont potentiellement candidates aux activités de violences et aux rébellions. »[[32]](#footnote-32) Il convient également d’évoquer ici ce que dit Boniface, que les causes de conflits peuvent être territoriales, économiques, effet d’une lutte pour accès aux richesses (énergie, eau, matières premières), le désir de contrôler des populations, les flux migratoires, ou le fruit d’une escalade mal maîtrisée. Une fois de plus, il sied d’insister que ces différents facteurs sont de nature endogène et exogène, et cela dans presque tous les conflits connus sur le continent.

**I.4 Résultat de conflits**

Une telle réalité ne peut manquer des conséquences pour la vie et la survie des populations. Hannington Ochwada observe que les conflits produisent l’analphabétisme, la pauvreté, les maladies et les crimes récurrents[[33]](#footnote-33). Ochwada aurait pu aussi ajouter les flux migratoires constitués des exilés politiques, des déplacés de guerre et des refugiés. Les participants à la consultation de *Pax Christi International* l’ont démontré à suffisance se référant aux conflits des Grands Lacs[[34]](#footnote-34). En géopolitique internationale, comme l’a si bien démontré Boniface, les flux migratoires suscitent plus de tensions et représentent aujourd’hui un enjeu de taille avec autant de conséquences humaines, économiques et stratégiques[[35]](#footnote-35).

**I.5 Synthèse**

Cette revue de la littérature a démontré que les pays d’Afrique ont besoin d’une paix durable car jusqu’à présent les tentatives du règlement des conflits n’ont conduit qu’à une accalmie, à une paix qui ne fait pas long feu. A la lumière de la littérature explorée, plusieurs raisons peuvent être évoquées, entre autres le fait de miser plus sur la *gestion* des conflits (s’intéressant aux *moyens*) que sur la *résolution* des conflits (s’attaquant aux *causes*) avant de franchir l’étape de la transformation des conflits qui pourrait assurer une paix *durable*. Je ne parlerais pas de paix *éternelle* car comme il sera démontré plus tard, cette paix-là se trouve ailleurs. Néanmoins, la méconnaissance, mieux l’ignorance des vraies causes des conflits constitue une faiblesse majeure dans le processus de résolution et de transformation des conflits dans la plupart de nos pays.

Les causes cosmiques et anthropologiques tant internes qu’externes ne sont pas pourtant identiques dans tous les conflits. De la même manière, les médiateurs ou facilitateurs dans le traitement de ces conflits n’ont pas toujours le même entendement du concept conflit. Pendant que dans certains cas le conflit est vu purement et simplement comme un phénomène destructeur qu’on voudrait bien éliminer à tout prix en utilisant des moyens à disposition, dans d’autres cas il s’agira de considérer ses causes pour y faire face adéquatement.

Le conflit, en effet, peut être considéré comme un phénomène normal de la vie à traiter avec l’objectif de transformer positivement la communauté. Nhema a raison d’insister qu’il est impérieux que les dispositions et actions pour la paix soient envisagées à tous les niveaux (local, national, régional, continental et international) pour que les motivations qui poussent les gens à s’engager dans la guerre soient remplacées par des alternatives qui permettront à la majorité des Africains de jouir du progrès économique, politique et social de leurs pays[[36]](#footnote-36). Pour Boniface, « le fait d’éviter le déclenchement de nouveaux conflits dépend non pas des évolutions technologiques ou économiques, mais des décisions politiques, des orientations prises par les gouvernements et les peuples »[[37]](#footnote-37).

Mais la question majeure que la littérature explorée n’a pas sérieusement adressée est celle relative aux causes des conflits relevant de la nature pécheresse de l’homme. Le cœur de l’homme est tortueux par-dessus tout, et il est méchant (Jér. 17:9). Dans ses enseignements aux disciples et aux foules, Jésus a explicité cette déclaration du prophète Jérémie dans un discours aussi clair que limpide:

Ce qui sort de l’homme, c’est ce qui souille l’homme. Car c’est du dedans, c’est du cœur des hommes, que sortent les mauvaises pensées, les adultères, les débauches, les meurtres, les vols, les cupidités, les méchancetés, la fraude, le dérèglement, le regard envieux, la calomnie, l’orgueil, la folie. Toutes ces choses mauvaises sortent du dedans et souillent l’homme (Marc 7:21-23).

C’est intéressant de noter qu’en rapportant la déclaration de Jésus, l’évangéliste Marc n’a pas inséré la conjonction *kai* (et) avant le dernier élément du désordre humain pour dire « *et* la folie ». C’est donc pour insinuer que la liste de Jésus n’est pas exhaustive. Toutefois, cette liste est faite de grands ensembles. On ne peut que constater avec étonnement comment la plupart de ces vices s’observent dans les différents conflits qui ensanglantent l’Afrique de nos jours. Pour être un peu plus contextuel, on pourrait alors ajouter à cette liste non-exhaustive les vices exprimés dans le jargon de notre temps, notamment violence faite aux femmes, tribalisme, génocide, xénophobie, religiosité cruelle, esclavage sexuel, crimes contre l’humanité, assassinat, cannibalisme, manipulation, etc. Ces vices se retrouvent d’ailleurs dans les grands ensembles énumérés par Jésus. Même les idéologies susmentionnées par Ochieng et Okoth comme étant les causes de conflits peuvent s’ajouter à la liste de Jésus car tout cela sort du cœur de l’homme. La littérature explorée ci-dessus, provenant des disciplines des sciences sociales et humaines, n’a pas vraiment démontré comment la transformation du cœur de l’homme pourrait régler l’énigme insoluble des conflits. Même la proposition de Boniface sur les décisions des gouvernements et des peuples montre à suffisance que la solution aux conflits n’est pas aussi évidente qu’on peut l’imaginer. Cela nous conduit à explorer les discours et actions des églises évangéliques d’Afrique en rapport avec les conflits qui détruisent notre continent.

**II. DISCOURS ET ACTIONS DES EGLISES EVANGELIQUES**

**D’AFRIQUE DANS UN CONTEXTE DE CONFLITS**

**II.1 De l’Association des Evangéliques d’Afrique**

Comme partout ailleurs, le terme « églises évangéliques » est problématique en Afrique. Au niveau mondial, le terme ne désigne pas la même chose. Par exemple en Allemagne, le terme est utilisé pour désigner les églises protestantes, alors qu’aux Etats-Unis, il peut désigner une diversité des courants au sein des églises membres ou non membres de National Association of Evangelicals (NAE). David Bosch a identifié six courants évangéliques allant du plus fondamentaliste au plus ou moins libéral[[38]](#footnote-38). C’est intéressant de noter que les grands noms tels que Billy Graham, John Stott, Peter Beyerhaus, Donald McGavran, Arthur Glasser, Ralph Winter, Herbert Kane, Samuel Escobar, René Padilla, Orlando Costas, Festo Kivengere, Byang Kato, ne sont pas à ranger dans le même courant évangélique. Aussi, comme nous avons eu à discuter ailleurs[[39]](#footnote-39), certains évangéliques ont évolué dans leur théologie de mission, passant d’un courant à l’autre au sein du mouvement évangélique. C’est le cas de David Bosch et de John Stott.

D’une manière générale, les évangéliques sont souvent classés en trois catégories : évangéliques conservateurs, évangéliques ouverts au mouvement œcuménique, et les fondamentalistes[[40]](#footnote-40). Tout en reconnaissant cette diversité de tendances évangéliques, Rosemary Dowsett et Samuel Escobar notent cependant quelques éléments qui fondent leur unité : la communion basée sur le lien spirituel en Jésus-Christ, avec un désir avoué d’être modelé par les Ecritures, et l’engagement à obéir à la grande commission de proclamer l’Evangile du Christ à toutes les nations du monde[[41]](#footnote-41). Ces deux auteurs notent par ailleurs que l’esprit de coopération et de consultation est un élément stratégique important qui facilite la collaboration, voire cohabitation entre les différentes tendances évangéliques. On reconnait cela à travers les diverses rencontres (congrès, consultations, conférences) qu’ils tiennent ainsi qu’aux décisions (déclaration, manifeste, affirmation, etc) qui en découlent.

Au niveau de l’Afrique, l’Association des Evangéliques en Afrique (AEA) existe depuis le 26 Février 1966 comme un contrepoids de la Conférence de Toutes les Eglises d’Afrique (CETA), fondée quant à elle le 20 Avril 1963. Toutes ces deux plateformes ont leurs sièges à Nairobi, Kenya, AEA ayant des attaches avec l’Alliance Evangélique Mondiale (AEM) et CETA avec le Conseil Œcuménique (COE). Il faut tout de suite noter que l’AEA est la génitrice de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB) pour servir la partie francophone et de Nairobi Graduate School of Theology (NEGST, devenu Africa International University, AIU) pour desservir la zone anglophone. Ces deux institutions n’ont pourtant pas servi que des églises membres de l’AEA car des étudiants provenant des églises membres de la CETA ou des églises non-alignées (n’appartenant ni à l’AEA ni à la CETA) y ont également étudié. Par exemple à la FATEB, certains étudiants viennent des églises qui sont soit non-membres de l’AEA, soit à la fois membres de l’AEA et de CETA. Autant pour dire que le label « églises évangéliques » dans le contexte africain en général, et dans celui de chaque pays en particulier reste sujet à discussion et précision. Cela est d’autant plus vrai qu’il existe des individus de conviction évangélique au sein des églises officiellement non-évangéliques, et des individus de conviction libérale au sein des églises réputées d’évangéliques.

En RD Congo par exemple, depuis la création de l’Eglise du Christ au Congo (ECC) en 1970 servant de regroupement légal de toutes les églises protestantes dans le pays, il n’y a pas une « Association des Evangéliques » en dépit de toutes les tentatives tendant à sa création. Cependant, la plupart des églises protestantes en RD Congo furent, à leur origine, de tendance évangélique opposée à la tendance libérale et/ou œcuménique. La Constitution de l’ECC autorise toutefois les églises (communautés) à adhérer à un regroupement continental ou mondial de leur choix, entre le conseil œcuménique et l’alliance évangélique. Au Burundi, l’association des évangéliques n’est pas aussi active qu’elle l’est par exemple en République Centrafricaine. Il n’y existe pas de structures fonctionnelles. Des exemples similaires peuvent être relevés dans plusieurs pays, et il est difficile de prétendre offrir ici un tableau complet du discours et action des « églises évangéliques » en Afrique.

Cependant, étant donné le contexte dans lequel la présente réflexion a été conçue, le terme « églises évangéliques » ici est strictement rattaché à l’AEA d’autant plus qu’en célébrant le 40ème anniversaire de la FATEB, les éléments de discussion de ce forum pourraient l’aider à mieux servir les églises d’Afrique. Mieux servir dans ce sens signifie tout simplement offrir une formation susceptible d’aider les églises à bien remplir leur mission qui est à la fois locale et globale, en tenant compte des opportunités et défis du monde actuel. Deux thèmes essentiels orientent notre exploration : le discours évangélique africain sur le conflit et l’action évangélique africaine en rapport avec le conflit.

**II.2 Discours évangélique en rapport avec le conflit**

Il y a donc nécessité d’une étude approfondie pour évaluer la mise en œuvre de toutes ces déclarations afin de bien appréhender la mission des églises évangéliques dans le contexte de conflit. En attendant, eu égard aux observations faites sur la présence de AEA dans quelques pays et son impact réel sur la vie des églises, il y a lieu de supposer que les églises locales s’identifiant avec AEA auraient probablement de la peine à mettre en œuvre certains plans d’action ci-haut répertoriés. La raison principale serait le fait que l’AEA est une instance consultative sans un pouvoir coercitif sur les églises. Sans doute, la formation offerte par ses deux institutions théologiques (FATEB et AIU) serait en toute vraisemblance le moyen par lequel AEA pourrait directement et efficacement influencer les églises, selon le principe pédagogique du Christ : *« Le disciple n’est pas plus que le maître; mais tout disciple accompli sera comme son maitre »* (Luc 6:40).

Pour capturer et cerner le discours évangélique en rapport avec le conflit dans le contexte africain, une revue de la littérature produite à ce sujet pourrait éventuellement éclairer la lanterne du chercheur. Des ouvrages, articles et brochures publiés tant au niveau des églises locales qu’à celui des institutions affiliées à l’AEA, ainsi que les thèses doctorales produites au sein des institutions universitaires affiliées au mouvement évangélique africain contribueraient davantage à la discussion.

Ces quelques travaux ne sont répertoriés qu’à titre indicatif dans l’attente d’une revue assez fouillée du discours évangélique ayant trait aux conflits, à leurs causes et à la solution pour accompagner l’église dans sa mission. Il importera cependant de vérifier comment les principes et concepts dégagés de ces diverses productions scientifiques sont réalisables dans le contexte de conflits récurrents tant au niveau des instances continentales qu’à celui des églises locales.

**II.3 Action évangélique en rapport avec le conflit**

Tel que déjà mentionné, il y a nécessité d’une recherche fouillée pour déterminer la contribution des églises évangéliques en Afrique à la problématique des conflits. Une perspective missiologique à cet effet tiendrait à vérifier comment cette contribution se rapporte à la fois au contexte local et au contexte global. La question sera de savoir à quelle hauteur AEA en général, et ses églises membres en particulier, se seraient engagées dans la mission locale et globale en rapport avec les conflits qui sévissent dans le monde. Cette préoccupation est d’autant plus importante que la mission de l’église est à considérer comme mission holistique mais à la fois locale et globale. On peut donc commencer localement, mais sans en faire la destination finale de la mission de l’église (cf. Mt. 28:19,20; Actes 1:8). Le monde, le champ de mission de l’église, est plus grand que nos délimitations locales.

**Conclusion**

La présente réflexion a proposé qu’une des responsabilités des églises évangéliques soit celle de prévenir les conflits s’ils ne sont pas encore là, de les résoudre au lieu de simplement les gérer s’ils sont déjà là, et de les transformer s’ils venaient d’avoir lieu. Les institutions universitaires chrétiennes en général, et les institutions théologiques en particulier, peuvent être interpelées dans leur mandat d’aider l’église en proposant des offres de formation devant préparer et équiper les étudiants et leurs églises à être le sel de la terre (pour prévenir de la pourriture, pour guérir de la pourriture, et pour protéger contre la pourriture), tout en tenant compte du contexte de pluralisme religieux qui caractérise le monde.

**Communication 3**



Jean Patrick Nkolo Fanga

Chargé des Affaires Académiques de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui, extension Yaoundé (FATEB/YAOUNDE)

***Jean Patrick Nkolo Fanga est chargé des Affaires Académiques à la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui, extension Yaoundé (Cameroun). Il a participé à plusieurs séminaires et colloques pour lesquels il a eu à publier plusieurs articles y relatifs. Il est aussi professeur vacataire dans beaucoup d’Institutions de l’Afrique centrale.***

***Il figure parmi les professeurs chercheurs de Langham Writer’s Grant pour le projet : Processus homilétique 2014. La dernière publication est intitulée : « Le processus homilétique », éditions Clé, 2016. Il s’intéresse au domaine de la Théologie Pratique. La thèse qu’il a défendue à l’Université Protestante d’Afrique Centrale (UPAC), Yaoundé au Cameroun a pour titre : « L’exercice du ministère pastoral et le manquement d’une église locale au sein du Conseil des Eglises Protestantes du Cameroun », avril 2011.***

**Le rôle de l’Eglise dans les crises socio-politiques en Afrique : enjeux et perspectives**

**Introduction**

Les récents évènements politiques en RDC interpellent les nations africaines à repenser leur mode de résolution des crises sociopolitiques. En effet, suite à la crise née de la fin du mandat du président Kabila et du manque de visibilité sur l’organisation d’élections présidentielles, une partie de la classe politique avait entrepris de manifester publiquement son désir de faire partir le président désormais en voie d’illégitimité. Dans ce conflit qui embrasait le pays, l’Église catholique romaine entra en scène et arriva à trouver un consensus entre l’opposition et le pouvoir vers la fin de l’année 2016 alors que la situation semblait désespérée. Ce consensus consistait en une transition politique devant aboutir à l’organisation d’élections présidentielles transparentes à la fin de l’année 2017. L’essentiel était sauvé et le pays pouvait retrouver un peu de sérénité grâce à une partie de l’Église de RDC. Cette actualité encore fraîche dans nos mémoires, appelle les Églises en Afrique à se préparer à jouer leur rôle prophétique, mais aussi pastoral auprès des leaders de la classe politique pour éviter l’enlisement des conflits. Si on peut se féliciter de l’intervention des évêques catholiques romains sur plusieurs terrains conflictuels dans les nations africaines, on peut aussi s’interroger sur l’absence de la distance avec laquelle les Églises protestantes et évangéliques s’impliquent dans les crises politiques nationales. Comment les Églises protestantes et évangéliques peuvent-elles participer efficacement à la résolution des conflits sociopolitiques ? Cette question constitue l’essentiel de nos préoccupations.

Nous nous situons à la suite de certains auteurs qui ont réfléchi sur le rôle des Églises protestantes dans la vie politique d’une nation. Lucas Zürcher[[42]](#footnote-42) a évalué la position de la fédération des Églises protestantes suisses par rapport à l’apartheid en Afrique du Sud entre 1970 (mise en place d’une commission de réflexion au sein de la FEPS[[43]](#footnote-43)) et 1990 (début de l’abolition de l’apartheid). De son étude il ressort que la FEPS a refusé de dénoncer l’apartheid à cause des intérêts économiques de son pays, de l’opinion publique et de l’image de la Suisse comme une nation neutre. Il en ressort aussi la difficulté d’une structure fédérative protestante à prendre position de manière claire sur les questions politiques. Pourtant Frank Lessay[[44]](#footnote-44) fait remarquer que toutes les nations de confession protestante en occident ont eu accès assez facilement à la démocratie, eu égard à la disposition favorable des Réformateurs pour une autorité politique régulatrice au sein de la cité.

Selon lui, les Réformateurs considéraient l’Église et le pouvoir politique comme deux aspects du règne de Dieu. Par contre, nous partageons partiellement le point de vue d’André Gounelle qui milite pour une intervention à distance de l’Église dans la sphère politique. Il recommande même que l’Église invite simplement les acteurs politiques à la réflexion. Nous pensons qu’en cas de crises, lorsque l’invitation à la réflexion n’est pas productive, l’Église devrait s’impliquer elle-même dans le processus de réconciliation politique. Mais comment le faire sans s’immiscer dans la vie politique au point d’en devenir l’un des acteurs ?

S’il est vrai que les Églises protestantes sont diverses et autonomes, il est aussi vrai que mises ensemble, elles représentent une force sociale dans la société civile. Au sujet du poids et de la composition de l’Église dans les nations africaines, Dorier-Apprill[[45]](#footnote-45) souligne également le dynamisme et la diversité de la famille chrétienne en Afrique (églises issues des missions catholiques Romaine et protestante, églises africaines issues de l’inculturation de l’évangile avec des prophètes et syncrétistes noirs). Cette diversité s’est accentuée dans les années 1990 avec la démocratie qui a induit le libéralisme politique et social. En effet, si elles ont annoncé servir le Christ, elles diffèrent sur la manière d’annoncer son message de salut (susciter la foi ou obéir au prophète inspiré comme dans une religion traditionnelle). Dans la plupart des pays en Afrique, les Églises protestantes se regroupent en fédération pour parler le même langage et présenter à l’état, un interlocuteur.

Le bureau executif de la fédération ou national d’une Église protestante ou évangélique, peut lorsque cela s’avère nécessaire, s’impliquer dans la résolution de crises politiques. Nous allons prendre comme cas, l’exemple du Bénin en 1990. La crise sociopolitique dans ce pays a connu un dénouement heureux grâce à l’action principale d’un évêque agissant comme un pasteur et qui a su fédérer toutes les forces vives du pays, y compris les confessions religieuses. Par la suite, nous en tirerons les leçons pour les Églises protestantes en Afrique aujourd’hui. Nous mènerons une réflexion théologique en recherchant ce qui peut justifier l’implication des protestants dans le règlement des conflits sociopolitiques. Enfin, à travers quelques textes bibliques, nous chercherons à faire des suggestions pour permettre aux Églises protestantes de jouer un rôle pastoral dans les conflits sociopolitiques.

**I. LE CAS DU BENIN**

L’évènement marquant du processus de démocratisation et de l’alternance politique actuelle au Bénin fut la Conférence nationale souveraine du Bénin en février 1990. La participation des chrétiens dans les préparatifs, la réalisation et le suivi de cette grande réunion nationale furent remarquables, et mérites qu’on s’y attarde. L’année 1989  fut marquée par la contestation dans tous les secteurs de la vie au Bénin : crises politique, sociale et économique et convocation d’une conférence nationale ayant pour finalité l’avènement d’un renouveau démocratique en décembre. Les chrétiens ont observé avec prudence cette période de contestation et les évêques catholiques lors du carême de 1989, ont adressé à la nation une lettre pastorale intitulée : « Convertissez-vous et le Bénin vivra » dans laquelle, ils répertorient les maux qui minent le pays et appellent à la repentance et à une prise de conscience pour la participation de tous au développement du Bénin[[46]](#footnote-46).

Les évêques restent encore dans la prudence en évitant de participer à la vague de contestation, mais en choisissant de réveiller les consciences. Deux types de documents ont été utilisés par les chrétiens pendant les préparatifs de la conférence nationale à savoir :

* Des communiqués, des lettres initiées par les confessions religieuses : « Des communiqués ou des brochures sont d’abord diffusés par des mouvements religieux, à leur propre initiative. Ils peuvent avoir été rédigés par les responsables ou bien être le résultat d’une discussion collective, parfois publique »[[47]](#footnote-47).
* Des réponses à la demande du comité préparatoire qui souhaitait recevoir les analyses de toutes les forces vives de la nation béninoise. Sur 487 contributions reçues au total, seize (16) venaient des confessions religieuses dont la répartition par religion est la suivante : deux (2) catholiques, cinq (5) autres chrétiens, deux (2) chrétiens célestes, cinq (5) musulmans, un (1) mouvement spirituel (l’Assemblée spirituelle nationale des bahaïs), un (1) divers. « Ces documents sont extrêmement variés, de par leur taille (de la simple lettre d’une page à la longue réflexion détaillée et argumentée d’une vingtaine de feuillets) et leur contenu (plus ou moins critiques et virulents vis-à-vis du pouvoir en place). Certains émanent d’autorités religieuses (documents de l’Église protestante méthodiste, de l’UIB), d’autres d’associations rattachées à de grandes organisations religieuses (Union des laïcs catholiques du Bénin, Union des Jeunes Musulmans du Bénin), d’autres encore de groupes plus informels (Association de Prière et de Solidarité de la Paroisse Catholique Ste Rita), voire même de structures inconnues (Association pour la Défense de la Cause de Dieu) »[[48]](#footnote-48). Après avoir dressé un constat sombre de la marche du pays, ils apprécient l’ouverture démocratique tout en restant prudents sur les résultats du processus ; s’interrogent sur le rôle de l’Église : si elle ne peut proposer un modèle de société dans un état laïc, ses membres doivent prendre position et agir dans la cité. Notons cette prise de position des protestants béninois : « l’Église ne peut manquer de stigmatiser les abus intolérables devenus habituels depuis plus de quinze (15) ans d’un pouvoir sans partage, et qui ont fini par précipiter le pays dans la crise actuelle »[[49]](#footnote-49).

Pendant la conférence nationale en février 1990, la participation des confessions chrétiennes a été plus directe que pendant la période préparatoire. Les confessions religieuses disposaient déjà de dix-huit (18) représentants à la conférence nationale ; de plus, toutes les associations ayant envoyé des contributions ont été invitées à y participer. La participation active des chrétiens peut être illustrée par l’élection à l’unanimité de Mgr de Souza à la tête du collège de treize (13) personnes qui avait la lourde responsabilité de diriger la conférence nationale souveraine. Cette élection fut rendue possible par la place que l’Église occupait à cette époque dans le contexte béninois : « Plusieurs facteurs qui tiennent à la fois à l’image générale de l’Église et à la personnalité du prélat, ont été avancés pour expliquer ce choix : la neutralité politique, la non-compromission avec le régime révolutionnaire, mais aussi l’implication dans des activités sociales du prêtre. Bref, la double image d’autorité morale et d’engagement social a semble-t-il, joué en faveur de l’évêque. Il faut ajouter que Mgr de Souza disposait d’autres atouts personnels : bon orateur, il est aussi bien informé de la situation de son pays »[[50]](#footnote-50).

Cependant, le choix d’une personnalité religieuse ne fut pas accepté par tous à cause de la conception de la laïcité d’une part et d’autre part, de la position ou du rôle que l’Eglise devrait jouer dans la vie politique d’une nation : « Les seuls à rester sceptiques sur le choix d’une personnalité religieuse furent les représentants protestants et musulmans. Derrière le philosophe Paulin Hountondji, délégué protestant, qui craignait une atteinte à la laïcité, ils préférèrent s’abstenir lors de l’élection du prélat »[[51]](#footnote-51).

Cédric Mayrargue justifie le succès de Mgr de Souza dans la conduite des travaux de la conférence nationale, mais surtout la mise en application des résolutions grâce à son habileté, car il a su associer le président Kérékou alors en poste au déroulement des travaux. Pour Mgr Lucien Agboka, évêque d’Abomey, la réussite de la Conférence s’explique d’abord par l’habileté de Mgr de Souza, qui a réussi à rester en permanence en contact avec M. Kérékou tout en étant écouté de tous »[[52]](#footnote-52). Notons enfin que plusieurs auteurs[[53]](#footnote-53) ont insisté sur l’accompagnement spirituel de la conférence nationale du Bénin par les différentes Églises notamment par des jeûnes et des temps de prière avant et pendant l’évènement. Mgr de Souza invoquait régulièrement la présence divine et prêchait la repentance, la réconciliation et le pardon pour faire avancer les débats très souvent houleux : « Durant la Conférence nationale, cette pression ne fut pas relâchée, d’autant plus qu’un prélat dirigeait les débats, une Bible à portée de main. On continua donc à prier et à veiller jour et nuit dans les lieux de culte jusqu’à ce que l’incroyable se produise : en une dizaine de jours, pacifiquement, sans qu’un seul coup de feu ne soit échangé, la conférence avait proclamé sa souveraineté et le chef de l’État acceptait finalement les décisions du forum. Un régime de transition était mis en place avec un Premier ministre, Nicéphore Soglo, élu par les participants et l’instauration d’un Haut Conseil de la République (HCR) »[[54]](#footnote-54).

L’action de l’Église se poursuivra pendant la période de transition, car le gouvernement de transition prenait l’habitude de consulter les confessions religieuses qui à leur tour, organisaient des cultes et des temps de prière pour encadrer les principaux évènements politiques. Même lors des élections présidentielles organisées à l’issue de la période transitoire, l’Église, par l’entremise de Mgr de Souza alors président de l’Assemblée législative de transition, a joué un rôle majeur dans l’acceptation du verdict des urnes : « Mgr de Souza se contente d’appeler les Béninois à prier pour le pays et à aller voter, sans donner d’indications.

Lors du second tour, des actes de violence se produisent dans le Nord à Parakou, créant une certaine psychose parmi les ressortissants originaires du Sud installés dans ces villes. Nicéphore Soglo l’emporte largement à l’issue du second tour le 24 mars avec 67, 6 % des suffrages exprimés. Le 26 mars, Mgr de Souza adresse un message pathétique à la nation, appelant au calme, demandant à M. Kérékou de sortir de son silence, et proposant aux autres membres du HCR de lui accorder une immunité. Le prélat négocie l’acceptation par M. Kérékou du résultat des urnes en échange de l’octroi d’une immunité personnelle »[[55]](#footnote-55).

Le cas du Bénin nous permet de tirer quelques leçons édifiantes sur la participation de l’Église dans le processus démocratique :

* L’Église a joué son rôle de prophète en annonçant la volonté de Dieu pour le peuple par un double exercice herméneutique. Il s’agissait d’interpréter l’actualité sociopolitique à la lumière de la Bible et d’interpréter la Bible dans le contexte du Bénin pour exhorter le peuple tout entier à la repentance et à plus de responsabilités.
* L’Église est entrée dans l’action politique en situation de crise en s’assurant de jouer un rôle de médiateur entre les habitués du jeu politique.
* Les fils de l’Église ont assumé leur responsabilité en incluant toutes les tendances de la société dans une volonté d’apaisement, de réconciliation et de respect mutuel. Il s’agissait de faire parler le peuple sans mépriser celui qui avait l’autorité de diriger le pays même s’il était fortement contesté.
* L’Église a associé le Saint-Esprit par des temps de prière et de jeûne.
* L’implication des protestants et évangéliques est restée très réservée.

Toutes ces actions montrent bien que l’Église a un rôle à jouer dans la réconciliation politique d’une nation. Tant que l’Église reste neutre, elle est l’entité idoine pour réconcilier les fils et filles d’un même pays lorsqu’ils se disputent le pouvoir politique. Il convient de tirer les leçons de cet exemple du Bénin pour que chaque Église puisse s’en servir. Notons pour terminer dans ce registre que nous avons noté la difficulté pour les Églises protestantes et évangéliques qui regroupent plusieurs confessions chrétiennes d’agir de manière concertée. La volonté des confessions chrétiennes de s’affirmer ou de prendre les devants l’emporte presque toujours…

Comment est-ce que cet exemple du Bénin pourrait nous aider à suggérer des principes d’intervention pour les Églises protestantes et évangéliques dans les crises sociopolitiques ?

**I.1 Analyse sociologique**

L’étude de quelques royaumes[[56]](#footnote-56) au Cameroun nous a permis de retenir les éléments utiles à la conduite des communautés africaines[[57]](#footnote-57) et donc à un vivre ensemble harmonieux. Ces éléments de gouvernance traditionnelle influencent aussi la gouvernance publique des états d’Afrique. Ces éléments tirés de la culture des peuples d’Afrique devraient permettre une régulation des forces politiques en présence. Nous pouvons citer :

* Les sources de légitimité[[58]](#footnote-58) du responsable d’une communauté sont : la lignée, l’accord ou l’appel de Dieu et l’accord du peuple. Cet aspect de l’autorité en Afrique soulève la nécessité d’associer la spiritualité à l’autorité pour ceux qui aspirent à l’exercice de responsabilités séculières.
* L’exercice du pouvoir qui se fait de manière collégiale par la recherche du consensus au sein d’un cadre réunissant autour du roi, les représentants de toutes les composantes de l’organisation.

Nous pouvons noter que cette manière de gérer le pouvoir est très peu compatible avec la démocratie à l’occidentale qui est caractérisée par la force de la majorité et le respect des minorités. Dans la culture des peuples d’Afrique, celui qui dirige doit associer toutes les composantes à l’exercice du pouvoir.

* La prise de décision se fait par consensus après avoir donné à chaque partie la possibilité de prendre la parole ; le principe étant d’éviter de léser une partie. Le roi ne décide pas seul, il consulte les notables.

Le vote n’a pas de place ici, car, il est question de trouver le moyen de satisfaire les parties en présence.

* La promotion du bien-être de l’homme : il est question de rechercher tout ce qui peut contribuer à un mieux-être des membres de la communauté, mais aussi, de protéger les acquis.

Cette manière de gérer les communautés dans la tradition africaine était fortement influencée par la cosmogonie des peuples d’Afrique qui associe monde spirituel et monde matériel constitués de manière hiérarchisée. Le monde spirituel comprend l’être suprême source de la vie, les intermédiaires entre les hommes et lui que sont les ancêtres, les esprits de la nature. Le monde visible quant à lui, est constitué par l’Homme qui vit dans un environnement avec lequel il entretient des relations d’interdépendance. Cet environnement est constitué par sa famille au sens large du terme (les ancêtres et les vivants) et la nature.

Ses relations avec son environnement influencent sa vie quotidienne : la réussite par exemple est la conséquence de la bénédiction des ancêtres. Ils récompensent celui qui prend soin de sa famille et punissent celui qui a abandonné les siens ou qui a trahi son clan. Les aînés sont respectés parce que plus proches du monde invisible que leur cadet et censés perpétuer les valeurs ancestrales. Nous retenons que dans la culture des peuples d’Afrique, la monarchie est établie pour veiller à la justice et au bien-être de tous.

Les peuples d’Afrique ont eu traditionnellement des formes de gouvernances « démocratiques » basées sur le consensus, la collégialité, la spiritualité et le bien-être de tous. Les monarques dans la plupart des cas étaient soumis aux critiques du peuple à travers des sociétés secrètes. Il serait temps de s’y pencher pour élaborer des systèmes « démocratiques » qui conviennent aux peuples d’Afrique. Les conférences nationales qui ont été des inventions africaines ont constitué l’amorce de solutions africaines aux problèmes politiques du continent. Les Africains devraient continuer à « inventer » des solutions qui conviennent à leur culture pour que la voix du peuple se fasse entendre dans l’harmonie. L’Eglise est invitée comme par le passé à participer à cette quête de démocratie en jouant un rôle non seulement de médiateur, mais en suscitant un questionnement proactif.

**I.2 Réflexion théologique**

**I.2.1 Quelques théologiens**

Tertullien a insisté sur le fait que Dieu est la source du pouvoir temporel et que de ce fait, les lois de l’état ne devraient pas s’opposer à celle de l’Église ni contraindre les chrétiens à adorer un dieu particulier. Il pensait que c’était Dieu seul qui pouvait faire prospérer le règne d’un empereur raison pour laquelle, il suggéra de prier pour les autorités (*Apologétique.* 24, 5-6 ; 30, 1-4 ; 37, 4-6)[[59]](#footnote-59).

Pour Jean Calvin « on compte trois espèces de régimes civils : à savoir la monarchie qui est la domination d’un seul qu’on nomme roi, ou duc ou autrement ; l’aristocratie qui est une domination gouvernée par les principaux et gens d’apparence ; et la démocratie qui est une domination populaire, en laquelle chacun du peuple a puissance »[[60]](#footnote-60). De toutes ces trois formes de gouvernement, Calvin a une préférence pour un gouvernement qui privilégie la liberté du peuple «  la prééminence de ceux qui gouvernent en tenant le peuple en liberté est plus à priser »[[61]](#footnote-61). Il suggère un mode de gouvernement avec des contrepouvoirs pour prévenir la tendance naturelle de l’Homme à asservir ses concitoyens « que plusieurs gouvernent s’aidant les uns les autres, et s’avertissant de leur office ; et si quelqu’un s’élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres »[[62]](#footnote-62). Calvin insistera aussi sur les notions d’équité et de justice : « toutes les lois du monde, de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité (…) il convient donc que cette équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois. »[[63]](#footnote-63).

L’une des exigences du « gouvernement du peuple » par Calvin est le respect de la liberté du peuple qui ne doit pas cependant éluder, la question du respect de l’autorité qui est une autre exigence. Pour Calvin, même si les princes et autres autorités se rendent coupables d’exactions, « quels qu’ils soient et comment qu’ils se gouvernent, ils n’ont domination que de lui (...) Un mauvais roi est une colère de Dieu sur la terre (Job 34.30 ; Osée 13,11 ; Es 3,4 ; 10,5) »[[64]](#footnote-64). Pour lui, ces dignitaires exécutent souvent sans le savoir la volonté de Dieu.

Cependant, Calvin a prévu qu’il soit possible de résister à la tyrannie dans certaines conditions : « qu’une telle obéissance ne nous détourne point de l’obéissance à celui sous la volonté duquel, il est raisonnable que tous les édits des rois se contiennent et que tous leurs commandements cèdent à son ordonnance, et que toute leur hautesse soit humiliée et abaissée sous Sa Majesté ». Prenant l’exemple de Daniel, Calvin démontre que l’obéissance aux autorités ne saurait être supérieure à celle que nous devons à Dieu.

La pensée du Réformateur nous permet de comprendre que la liberté du peuple, la justice et la soumission à la volonté de Dieu sont les exigences d’une bonne démocratie.

En Afrique, la pensée théologique a considérablement évolué à travers le temps, mais aussi de l’évolution politique sur le continent. À la suite d’une théologie de l’inculturation visant à revaloriser la culture des peuples d’Afrique, l’on est passé à un besoin de prise en compte des réalités contextuelles pour parler de théologie de Libération. Ka Mana, promoteur de la théologie de la Reconstruction pense que quelques soient les confessions et origines ethniques, la crédibilité de la foi chrétienne en Afrique dépend de sa capacité à influencer positivement le processus de renaissance et de reconstruction des sociétés d’Afrique. Il est question d'agir dans toutes les sphères de la vie : politique par une implication dans la lutte pour une véritable démocratie bénéfique pour le peuple ; économique par des actions de production de richesse et social par la promotion des valeurs comme la solidarité, le travail ; la justice, etc. Ainsi selon lui, quatre éléments devraient servir de base à une élaboration théologique de développement en Afrique : le principe de l’incarnation (“être dans”, “être avec” en vue de mieux servir) ; le principe de libération (le verbe s’est incarné pour nous libérer de tout ce qui nous brise, nous enchaîne) ; le principe de novation (créer une vie nouvelle) ; le principe de la remise en question (un rappel de nos limites humaines).

Nous pensons qu’il serait difficile et irréaliste aujourd’hui de faire comme si l’Afrique n’existait pas dans un monde pluriel bouleversé en permanence par les avancées scientifiques et technologiques. Les théologiens africains militent en faveur d’une démocratie ou d’une gouvernance du peuple qui redonne aux Africains leur dignité d’homme, en revalorisant leur culture et en mettant l’accent sur leur participation au développement de leur nation respective.

Lucas Zürcher[[65]](#footnote-65) a évalué la position de la Fédération des Eglises Protestantes Suisses par rapport à l’apartheid en Afrique du Sud entre 1970 (mise en place d’une commission de réflexion au sein de la FEPS[[66]](#footnote-66)) et 1990 (début de l’abolition de l’apartheid). De 1970 à 1973, il est à noter l'émergence en Suisse d’une théologie prophétique avec une implication sociale, qui demande aux églises de prendre parti en faveur des personnes en situation de faiblesse. De 1974 à 1975, on a assisté au lancement d’un programme sur les droits de l’homme comme alternative au programme de lutte contre le racisme du COE. De 1976 à 1982 par contre, on a constaté de la part de la FEPS, le refus d’appuyer la dénonciation de l’apartheid comme péché malgré la position des autres églises du COE.

Cette position ambigüe semblait en conformité avec celle de la classe politique Suisse. La FEPS s’était laissé influencer par les intérêts économiques de son pays, par l’opinion majoritaire et par l’image de nation « Neutre » dont jouit la Suisse dans le monde. De plus, par cette attitude de la FEPS, on peut constater la fragilité d’une institution ecclésiastique protestante qui regroupe plusieurs églises autonomes et qui aurait du mal à parler d’une seule et même voix. Cet exemple nous montre à quel point le conformisme sociopolitique peut éloigner l’Église de sa mission prophétique d’une part et d’autre part, par la difficulté des fédérations d’Églises protestantes à prendre position de manière unanime devant des faits de société.

Selon Frank Lessay[[67]](#footnote-67), Luther considérait le Prince comme mandaté par Dieu pour faire régner la justice et l’ordre. Calvin considérait l’autorité politique comme émanant de Dieu. La théologie des deux règnes de Luther a contribué à désacraliser le pouvoir politique : le règne matériel pour gouverner la cité et agir au nom de Dieu et le règne spirituel par la puissance du Saint-Esprit qui ne concernait que les chrétiens. De plus, les principes fondateurs de la Réforme ont contribué à l’émergence d’une culture démocratique par opposition à la monarchie ou à la dictature (*sola scriptura* et bibliocratie, le rejet de l’infaillibilité d’un individu en position d’autorité). Ainsi, le protestantisme a favorisé le respect des libertés et des droits individuels tout en mettant l’accent sur l’éthique chrétienne. André Gounelle[[68]](#footnote-68), un théologien protestant, a fait ressortir trois attitudes possibles dans les rapports entre l’Église et le monde politique difficilement conciliables :

- L’opposition qui est caractérisée par la rupture entre la foi et les structures ou modes de pensée temporels.

- La convergence entre Église et société, implique que ces deux entités sont distinctes, mais indissociables.

- Et la dualité des deux règnes : le règne temporel qui est régi par la loi temporelle et le règne spirituel régi par la grâce de Dieu.

L’essence de la foi chrétienne étant marquée par une présence transcendante et s’inspirant de Troeltsch sur la même question, il suggère de maintenir une bipolarité entre la tendance sectaire du christianisme et l’ouverture de l’Église sur le monde. Pour y parvenir, il propose quelques orientations : maintenir la distance, savoir s’engager, entretenir un questionnement et inviter à la réflexion. Cependant, il souligne que l’Église devrait laisser le politique libre de choisir ses orientations en évitant de lui dicter une manière de gouverner la cité. Se posera alors l’épineuse question de l’interprétation de la Parole dans un contexte précis de crise socio-économique ? Comment l’Église pourrait laisser au politique le libre choix dans ses orientations, alors que ses choix sont dictés par la Parole ? Comment l’Église pourrait annoncer l’Évangile dans un contexte de mauvaise gouvernance sans indiquer les pistes possibles de sortie de crise ?

Nous pensons que l’attitude que l’Église en Afrique devrait adopter est proche de la convergence. L’Église est actuellement conçue sur le plan juridique comme une association légalisée par les pouvoirs publics. De ce fait, elle fait partie de la société civile. Elle a donc sur le plan institutionnel son mot à dire dans la marche de l’état. De plus, sa dimension spirituelle l’autorise à rechercher la volonté de Dieu et sa mise en pratique dans les affaires publiques, même si elle ne peut imposer une forme de gouvernement politique. L’enjeu de l’intervention de l’Église dans les conflits sociopolitiques est le retour à la paix, la réconciliation des frères et la justice. Comment la Bible envisage cela ?

**I.1.2 Quelques textes bibliques**

1. Le texte de 1 Samuel 8 est digne d’intérêt pour notre réflexion, car il relate l’un des épisodes au cours duquel le peuple d’Israël s’était majoritairement prononcé au sujet de sa gouvernance. Ce texte intervient dans un contexte de théocratie, exacerbé par les errements et désordres des fils du prophète Samuel au point où, les anciens du peuple durent prendre leurs responsabilités et demander une autre forme de gouvernement. Ils firent clairement au prophète Samuel cette demande : “Voici, tu es vieux, et tes fils ne marchent point sur tes traces ; maintenant, établis sur nous un roi pour nous juger, comme il y en a chez toutes les nations” (1Samuel 8,5)[[69]](#footnote-69). Le terme *mehlek* traduit ici par roi désigne le souverain qui a l’autorité sur un royaume compris comme un territoire, ses ressources naturelles et ses habitants.

Les anciens du peuple demandèrent clairement une monarchie pour être conformes aux pratiques des peuples de leur époque. Bien que cette demande ne plut pas au prophète qui envisageait toutes les implications qu’une telle orientation politique aurait sur le peuple, l’Éternel lui demanda de faire ce qui suit : “Écoute la voix du peuple dans tout ce qu’il te dira ; car ce n’est pas toi qu’ils rejettent, c’est moi qu’ils rejettent, afin que je ne règne plus sur eux” (1 Samuel 8.7).

Nous notons ici l’usage du terme hébreu *qowl* qui signifie : voix, bruit, cri, crier, demander, bruit, tonnerre, son, publier, parole, prier, dire, bêlement, instances, murmure, faire retentir, rugissement, clameur, chanter, gémissements, tumulte, pleurs, entendre, pétillement. Ce terme vient d’une racine qui a le sens d’appeler à haute voix. L’Éternel par cet acte reconnut la volonté du peuple et y accéda. Il demanda toutefois au prophète de prévenir le peuple sur les droits du roi qui avait désormais autorité sur les biens matériels, fonciers et autres.

Le terme hébreu *mishpat* traduit par droit dans notre Bible signifie aussi : “jugement, justice, habitude, ordonnances, loi, le droit, règles, la cause, le modèle, règles établies”. L’usage de ce terme vient préciser clairement que pour l’Éternel, la volonté du peuple doit aller de pair avec la justice et le respect des lois en vigueur. Il est question pour l’Éternel de mettre des contrepouvoirs à la liberté du peuple de choisir clairement sa destinée, ses responsables et son mode de fonctionnement. Par la suite, on notera la confirmation de ce souci dans la répartition des tâches entre le roi chargé de gouverner et de gérer, les prophètes chargés d’annoncer la volonté de Dieu, et les Lévites chargés du service dans le temple.

1. « Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés fils de Dieu! » Matthieu 5:9. En prononçant cette béatitude : « Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés fils de Dieu! » Matthieu 5:9. Le Seigneur Jésus s'adressait à des hommes et des femmes de son époque qui vivaient sous l'oppression romaine. Les riches exploitaient les pauvres et les juifs souffraient de voir leur pays occupé par des païens. Le verbe grec qui est traduit par procurer dans l'expression procurer la paix, signifie aussi fabriquer la paix, construire la paix, réaliser la paix, être un instrument de paix.

Cette expression envisage trois manières possibles de construire la paix: en cherchant des solutions pacifiques dans les situations, en se laissant utiliser pour mettre en œuvre les solutions pacifiques dans les conflits ou en acceptant de participer aux solutions pacifiques pour la résolution des conflits. Il est vrai que pour la logique de notre monde, rechercher la paix peut être vu comme un signe de faiblesse et un aveu d'impuissance. Il est aussi vrai que nous sommes régulièrement confrontés à des logiques d'affrontement, à des cœurs méchants et endurcis.

**II. EN GUISE DE CONCLUSION : QUELQUES PROPOSITIONS**

**DE PRINCIPES D’INTERVENTION DES ÉGLISES DANS**

**LES CONFLITS SOCIOPOLITIQUES EN AFRIQUE**

L’exemple de l’intervention de l’Église qui est au Bénin nous a permis de comprendre qu’il est possible que l’Eglise influence le déroulement d’une crise politique nationale. Dans le cas du Bénin, la présidence de la conférence nationale souveraine par un évêque catholique, mais surtout son habileté à associer toutes les parties dans cette palabre nationale ainsi que la Bible, les prières et les jeûnes ont certainement joué sur l’alternance que nous constatons jusqu’aux dernières élections de 2016. Il faut noter que l’issue de la participation de l’Église au processus démocratique dans d’autres pays, n’a pas connu les résultats escomptés surtout lorsqu’elle a pris position contre un camp politique à tort ou à raison.

La culture traditionnelle du pouvoir en Afrique qui privilégie le consensus est une porte ouverte pour l’intervention de l’Église dans le jeu politique dans ce sens qu'elle dispose d'un cadre de débats, d'échanges, de remise en question et de réconciliation. La question qui se pose est celle de savoir de quelle manière l’Eglise devrait participer au processus démocratique. Les textes bibliques étudiés nous ont permis de comprendre que Dieu a écouté la voix du peuple pour sa gouvernance politique en lui donnant des contre-pouvoirs que furent les prêtres et les prophètes. La Bible recommande aussi le respect mutuel entre gouvernants et gouvernés. C’est dans cette perspective que les Réformateurs qui sont pour la régulation politique par des autorités légitimes ont aussi ouvert la voie à une critique de leur gouvernance avec pour référent, la Bible.

C’est dans ce cadre qu’il revient à l’Église d’intervenir dans le processus démocratique : annoncer la Parole et dénoncer tout ce qui s’oppose aux valeurs qu’elle promeut. Les protestants et évangéliques sont ainsi invités à s’impliquer activement dans les crises sociopolitiques en jouant un rôle pastoral. L’Église devrait chercher à agir pour la réconciliation comme l’a dit l’apôtre Paul. « *Et tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Christ, et qui nous a donné le ministère de la réconciliation.* ***19*** *Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, en n'imputant point aux hommes leurs offenses, et il a mis en nous la parole de la réconciliation.* ***20*** *Nous faisons donc les fonctions d'ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous ; nous vous en supplions au nom de Christ: Soyez réconciliés avec Dieu!* ***21*** *​Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu*». 2 Cor 5.18-21.

**Communication 4**

**

Isaac MBABAZI KAHWA

Professeur Associé du Nouveau Testament

Directeur du Programme de Doctorat

Université Shalom de Bunia

République Démocratique du Congo

***Isaac Mbabazi est le Directeur du Programme de 3ème cycle d (DPTC) et Ched de Département de Théologie Biblique à l’Université de Shalom de Bunia (USB) en RDC. Il a soutenu sa thèse de Doctorat (PhD) à l’Université de Manchester en Grande Bretagne sur le sujet suivant : « The Significance of Interpersonal Forgiveness in Matthew’s Gospel » en 2011. Il a participé à plusieurs colloques, conférences et séminaires de formation et a rédigé beaucoup d’articles. Le titre de son livre écrit en 2013 est : « The Significance of Interpersonal Forgivness in the Gospel of Matthew ». Eugene, OR: Pickwick (ISBN 9781625641779). Ses domaines de recherché sont les Evangiles: Evangile selon Matthieu, les épîtres de Paul : Galates, Ephésiens et Colossiens, les Epîtres générales : 1 Pierre et 1 Jean et le Grec du N.T : grammaire et syntaxe.***

Un évangile de la non-violence dans un pays en guerre :

Cas de la République Démocratique du Congo

**Introduction**

L’Afrique offre aujourd’hui l’image d’un continent ravagé par des conflits meurtriers, des divisions, des guerres, avec leur cortège d’horreurs et de drames, faisant couler le sang des humains, et laissant derrière des veuves ou des veufs, des orphelins, des indigents de tout rang. Souvent ces conflits débordent le cadre national et s’élargissent à de vastes espaces régionaux. La situation actuelle du Congo, de la Centrafrique, de la [Côte d’Ivoire](http://www.universalis.fr/encyclopedie/cote-d-ivoire/), de la Somalie, du Burundi, du Soudan du Sud, etc., en est un exemple éloquent.

L’Église occupe une place de choix dans le monde. Elle devrait toujours se rappeler de sa mission à accomplir dans le monde, celle de la transformation du monde par Christ. Le dessein de Dieu étant de réunir toute la création sous la seigneurie du Christ (Ép 1.10) et d’amener à la communion l’humanité et la création tout entière, l’Église devrait se figurer qu’elle est l’instrument dont Dieu se sert pour accomplir ce dessein.

L’Église est appelée à partager les souffrances de tous en plaidant la cause des pauvres, des démunis et des exclus, aussi bien qu’en leur manifestant son attention et en leur donnant un goût et un sens à la vie. Ceci implique notamment qu’elle a le devoir d’analyser d’un regard critique les structures injustes, de les dénoncer et de travailler à leur transformation. De même, l’Église est appelée à proclamer, par ses œuvres de compassion et de miséricorde, l’évangile d’espérance et de réconfort (Luc 4.18-19). Confrontée par exemple aux fractures des relations humaines semblable à ce qui sévit en Afrique contemporaine, l’Église doit parler prophétiquement et s’ériger contre tout mal. Elle doit ainsi chercher à tout prix à prévenir, à guérir et à être véritablement un instrument dont Dieu se sert pour apporter la réconciliation là où il y a la division et la haine (2 Cor 5.18-21). Ceci implique qu’avant le conflit, elle doit intensifier ses activités auprès des « challengeurs de la paix » pour les décourager ou les dissuader dans leur entreprise en gestation, susceptible de troubler la paix. Ceci reviendrait à prévenir des associations mafieuses des conséquences fâcheuses de leurs activités contre elles-mêmes, leurs compatriotes, leur contrée et leur nation – tel le génocide et les guerres tribales récurrentes. Pendant et/ou après le conflit, elle doit s’évertuer à promouvoir la culture de la non-violence à travers la prédication, l’enseignement et la pratique du pardon et de la réconciliation. Dans le cadre de la présente réflexion, une série de questions se pose: l’Église congolaise est-elle consciente de sa place et son rôle, telle que décrit ci-haut? Si elle en est consciente, comment joue-t-elle ce rôle en RDC?

Il convient de signaler que depuis le début des atrocités en rdc, la discussion pivote autour du thème de pardon et de réconciliation (et des thèmes connexes). Mais la qualité de la rhétorique théologique évangélique de ces thèmes tenue par les leaders pastoraux au Congo, accuse des lacunes sérieuses. Bien que ces sujets soient largement enseignés dans les églises de la rdc, ils restent l’un des sujets les plus controversés et les plus mal compris. Force est de constater que le discours théologique évangélique sur cette thématique dans cette partie de l’Afrique semble être pauvre – elle manque d’évidences consistantes, évidences qui sont pourtant disponibles dans l’Évangile de Matthieu. Ce discours semble louper l’évidence matthéenne sur cette question, et a amplement besoin d’être enrichi.

Je propose donc à l’Église au Congo (et au-delà) à la société congolaise (et d’ailleurs), un discours théologique évangélique robuste sur le pardon et la réconciliation, un discours mieux informé de la voix de Matthieu et qui accentue la promotion de la culture de la non-violence. Ce qu’un tel discours chercherait à accomplir est discuté dans la section ii de la présente réflexion.

**I. Contexte de la réflexion**

Un rapport récent a raisonnablement décrit l’Afrique comme « un site majeur pour la violence civile dans les récentes décennies[[70]](#footnote-70) ». Il reconnaît tout de même l’Afrique comme ayant « beaucoup en jeu et à offrir pour ceux qui veulent apprendre plus sur les barrières et les pistes pour la résolution de conflit et la reconstruction sociale[[71]](#footnote-71) ». Ce qui a été dit de l’Afrique est aussi vrai de la rdc, qui est en guerre depuis une génération. L’histoire récente du Congo est notamment celle de la guerre. Le pays fait face à beaucoup de problèmes dus à la succession des guerres civiles et des révolutions armées. Ces guerres et révolutions armées ont fait des millions de victimes. Le combat a été alimenté par la richesse minérale énorme du pays, avec toutes les parties profitant de l’anarchie pour mettre à sac les ressources naturelles[[72]](#footnote-72).

La violence la plus méchante a beaucoup affecté l’Est du Congo. Plus de trente (30) groupes armés ont été identifiés à l’Est du pays où ils opèrent. **Un éventaire impartial de ces groupes a été fait par** irin[[73]](#footnote-73). L’impact de leurs activités sur les populations de cette partie du pays est déplorable. Depuis octobre 2014, Beni et ses environs constituent une vague des massacres des civiles. Les deux incidents les plus récents méritent d’être mentionnés, le premier s’étant produit le 13 août 2016 à Beni ; plus ou moins cinquante (50) personnes étaient massacrées par les présumés rebelles d’***Allied Democratic Forces* (adf-nalu)**. Le second incident qui s’était produit le 20 août 2016, était le conflit sanglant entre les communautés Yira et Hutu à Rutsuru[[74]](#footnote-74). Ces atrocités ont coûté la vie à des centaines de civiles.

Ce qui est aujourd’hui considéré comme la vraie première guerre civile du Congo avait commencé quand une coalition réussit à renverser Mobutu Sese Seko pour le remplacer par Laurent-Désiré Kabila en mai 1997. Quelques gouvernements étrangers de la sous-région participèrent pour soutenir le changement du régime. En moins d’une année, Kabila fut accusé par ses alliés d’autrefois d’assumer les pouvoirs dictatoriaux. En conséquence, l’alliance qui s’était formée pour déposer Mobutu commença à se fractionner; alors que les uns appuyaient le gouvernement de Kabila, les autres soutenaient les groupes rebelles basés dans la partie Est du pays. Dans la Province de l’Ituri (au nord-est du Congo), pour distinguer la guerre du reste du pays, un petit conflit entre deux ethnies dégénéra en une violente guerre. Ce fait est bien documenté[[75]](#footnote-75).

La guerre au Congo est complexe et déroutante ; elle a un réseau entrelacé d’acteurs poursuivant une multiplicité d’agendas. L’abondance des ressources naturelles lucratives en Ituri était évidemment le facteur majeur à enflammer les tensions ethniques et envenimer le niveau de massacre en Ituri[[76]](#footnote-76). Ce qui intéresse le plus notre propos est la conséquence de ces atrocités sur les gens du Nord-Est du Congo : le terrible bilan de pertes humaines, entraînant la mort de plus de 50.000 personnes, principalement des civiles et le déplacement de plus d’un demi-million de personnes depuis 1999[[77]](#footnote-77).

La nature de cette violence mérite d’être développée. La situation est comme suit : (1) une personne tue un membre de la famille de la tribu rivale ; (2) les membres de la famille de la victime cherchent à se venger en tuant deux personnes de la famille du meurtrier ; (3) alors les habitants du village brûlent le village appartenant aux gens de la tribu rivale ; (4) les habitants du village victime à leur tour, brûlent plus d’un village.

En effet, l’esprit de vengeance avait caractérisé la violence, un fait qui est aussi reconnu par Amnistie Internationale : la violence qui est en train d’être menée sans un système de justice en place ou une quelconque mesure de rendre des comptes, si ce n’est que la possibilité de représailles[[78]](#footnote-78). Dans ce contexte précis de conflit intergroupe qui est la préoccupation de la réflexion, quel évangile proclamer à l’Église et à la société dans un pays en guerre ?

**II. Ecouter la voix de Matthieu**

Dans un tel contexte de la rdc caractérisé par les cycles de violence et des atrocités, l’Église et la société ont besoin d’écouter un discours théologique évangélique robuste – un discours qui met en exergue la promotion de la culture de la non-violence. Un tel discours viserait principalement: (1) à promouvoir la culture de la non-vengeance, (2) à établir une distinction claire entre les responsabilités de chaque partie dans la pratique du pardon, et reconnaître le focus premier de Matthieu sur la responsabilité de l’offensé, (3) à être conscient de la place de la repentance dans la pratique du pardon et de la réconciliation, et (4) à ne pas trop insister la réparation comme un prérequis du pardon.

### **II.1 Promouvoir la culture de la non-vengeance**

Mt 5.39 contient l’un des commandements que Jésus proclama dans le Sermon sur la Montagne. Le contenu de ce commandement trouve une résonnance très proche en Rom 12.17-21, 1 Thess 5.15 et 1 Pi 3.9. Comme R. G. Appressyan l’a assurément bien exprimé, le sens éthique le plus profond de ce commandement ainsi que son contexte immédiat *et* dans le Sermon sur la Montagne (bien qu’implicitement) *et* chez les Apôtres (surtout Paul), exhibent sa connexion directe avec le commandement d’amour, et sont ainsi à grande mesure expliqués par lui[[79]](#footnote-79).

En effet, Matthieu connecte l’idée de la non-vengeance avec les notions de l’amour envers ses ennemis et du rétablissement/maintien de la paix. Ce faisant, il contraste le principe de *talion* (Mt 5.21) avec le commandement d’amour (Mt 5.38-48). Le langage de l’amour envers ses ennemis est employé en Mt 5.43-48 pour décrire les relations divine-humaines et les relations interpersonnelles, les relations divine-humaines étant à l’arrière-plan. Ceci revient à dire que dans leurs rapports mutuels ou dans la manière de se traiter les uns les autres, les disciples doivent imiter comment Dieu traite les humains – les justes comme les injustes.

Il existe un lien thématique clair entre cette antithèse et la précédente (Mt 5.38-42) ; toutes les deux antithèses invitent les lecteurs à exhiber une attitude radicale envers ses adversaires et ennemis, une attitude qui ne répond ni par la vengeance ni par la haine. L’exhortation à la perfection en Mt 5.48 a trait à la notion d’*imitatio Dei/Christi* chez Matthieu[[80]](#footnote-80). Les raisons pour cet appel comprennent la nouvelle identité en Jésus-Christ des disciples (c’est-à-dire, ils sont enfants du Père céleste), leur récompense éventuelle (Mt 5.46) et l’attente de leur part de mieux faire plus que les autres (Mt 5.47).

En Mt 5.43-48, *imitatio Dei* inclut l’amour de ses adversaires et ses ennemis, et l’état de perfection. Par l’amour de ses adversaires/ennemis, les disciples reflètent le caractère de Dieu lui-même, qui montre son amour plein de grâce et de miséricorde aux justes comme aux injustes (v. 45b). Cette sixième antithèse a donc pour fonction de produire l’amour envers les ennemis dans et en dehors de la communauté de Matthieu.

Dans l’antithèse en Mt 5.43-48, l’amour et la miséricorde des chrétiens doivent être calqués sur l’amour rempli de grâce et la miséricorde de Dieu, une notion qui était familière dans la tradition chrétienne du premier siècle. Les chrétiens sont appelés à aimer les autres – y compris leurs adversaires et ennemis – comme Dieu aime les justes et les injustes. Bien que des qualifications importantes doivent être établies, car Dieu est Dieu et les humains sont humains (Mt 19.26), pour Matthieu, l’amour affable et la miséricorde de Dieu offrent un paradigme pour la manière dont sa communauté devrait appréhender sa vocation en tant que membres du royaume : ils doivent imiter Dieu, leur Père céleste et roi.

En fait, l’enseignement de Matthieu pousse un peu plus loin l’enseignement juif sur le pardon et la réconciliation. Bien que la loi de la rétribution, légiférée par les conditions décrites dans le Pentateuque[[81]](#footnote-81) fût donnée au peuple juif, il y a plusieurs cas du pardon interpersonnel dans les écrits juifs. Les trois exemples ci-dessous suffiraient pour illustrer ces propos.

**II.1.1 Joseph et ses frères (Gen 50.15-21)**

Gen 50.15-21 est le récit d’un offenseur qui a peur d’une éventuelle vengeance de la part de la victime pour le tort commis contre lui par le passé. Dans ce récit, nous notons l’initiative de l’offenseur d’implorer le pardon de la part de la victime, initiative qui peut être considérée comme un acte de repentance. Le texte apparaît dans le contexte large d’une tension de relation familiale qui est finalement résolue. Cette tension était entre Joseph et ses frères ; leur relation avait été gâtée à cause du traitement injuste qu’il avait subi de la part de ses frères par le passé. En réalité, Joseph était prêt à se réconcilier avec eux (cf. Ses paroles et œuvres en Gen 45). Ses frères ne lui avaient jamais demandé pardon, et ainsi « leurs sentiments de culpabilité avaient continué à les tourmenter[[82]](#footnote-82) ». Avec la mort de leur père, Jacob, ils sont inquiets que leur traitement d’antan contre Joseph revienne le troubler. Aux dires de Gordon J. Wenham, « ils sont saisis par la peur que tout ce que Joseph avait fait [Gen 45] était motivé par l’affection pour Jacob, et non par un véritable amour pour eux[[83]](#footnote-83) ». Ils décident de plaider pour le pardon. Ils sont tellement inquiets qu’ils mettent quelques paroles dans la bouche de leur défunt père, rapportant son instruction à demander pardon à Joseph. Comme David J. Reimer l’a bien noté, le lecteur ne possède pas une certaine connaissance sur la vérité de cette assertion, mais on hésiterait de l’accepter au pied de la lettre[[84]](#footnote-84). Il est intéressant de constater que le cri en question est comme but ultime d’éviter la vengeance.

**II.1.2 David et Abigail (1 Sam 25.26-28)**

1 Sam 25.26-28 est un autre exemple de la recherche et de l’offre du pardon dans la littérature juive. Ce texte est un récit d’une tension entre David et Nabal, une tension qui implique une tierce personne, Abigail (épouse de Nabal). Abigail essaie, en fait, d’obtenir le pardon pour l’action de Nabal. Mais ces paroles, telles que nous les avons dans le passage ci-dessus, cherchent le pardon pour sa propre action. Cependant, elle accepte implicitement qu’elle est (réticente et innocente) mêlée dans l’acte de son mari. Tel que nous l’avons ici, l’acte d’Abigail cherche à déjouer la vengeance; les paroles qu’Abigail emploie se réfèrent carrément à son propre acte. Le contexte du récit est celui-ci : David est désespérément dans le besoin de la nourriture pour sa bande de 400 hommes. Il envoie certains de ses hommes à Nabal pour chercher de la nourriture. La réponse de Nabal à la requête de David est plus qu’un simple refus ; du point de vue de David, elle est une insulte. Abigail, ayant été informée de l’hostilité envers David, prend le risque de tenter de résoudre le problème. Les versets 26-28 sont une description de la tactique qu’elle utilise: elle commence par envoyer des présents ; elle s’abaisse aux pieds de David et parle avec fermeté d’elle-même comme d’une servante, demandant de lui pardonner ses offenses.

Cette stratégie, en effet, cherche à obtenir le pardon pour le comportement de Nabal. Grâce à sa sagesse, Abigail réussit à épargner David de ce que J. P. Fokkelman décrit comme « agissant sur son meuve destructrice[[85]](#footnote-85) ». Elle sauve David de quelque chose qui le discréditerait, en l’occurrence « la culpabilité de la tuerie – peu importe combien justifiée, cela semblerait pour ce cas[[86]](#footnote-86) ». Mais, comme Ralph W. Klein l’a bien remarqué, « Le protecteur véritable de l’intégrité future du roi, c’est Yahweh lui-même[[87]](#footnote-87) » – non pas Abigail comme tel. Dans cette circonstance, demander que l’offense d’Abigail lui soit pardonnée est un cri de demande de la miséricorde de David : qu’une fin soit mise au tort commis.

**II.1.3 Abraham et Pharaon (*War* 5.379-381)**

*War* 5.379-381 parle de la réponse d’Abraham vis-à-vis de l’offense de Pharaon pour avoir enlevé Sara. La manière dont Abraham choisit de gérer cette situation est très éloquente: il s’abstint de la vengeance. Pourtant, il pouvait bien se venger contre le ravisseur, vu le nombre et la qualité des gens qu’il avait à sa possession. Plutôt, il remit l’affaire à Dieu, comptant sur son pouvoir souverain et son habileté ainsi que sa fidélité à venger.

**II.1.4 Synthèse**

Mt 5.43-48 (voir aussi Rom 12.17-21) est un écho de cet enseignement sur la non-vengeance. Les textes de Matthieu exigeant l’amour envers les adversaires et ennemis et la recherche de la paix (Mt 5.43-48), de la miséricorde, du pardon (Mt 5.7; 6.14-15; 18.23-35) et de la réconciliation (Mt 5.23-24; 18.15-17), devraient être ainsi lus dans cette perspective. Bien sûr, Dieu est quelques fois présenté dans les écrits juifs comme un Dieu qui se venge contre ses ennemis mais aussi comme un Dieu qui venge son peuple. Quand la notion de la vengeance s’applique à Dieu, elle prend une connotation positive, puisque Dieu est saint. Mais cette notion a une connotation négative quand elle s’applique aux humains. La vengeance humaine est négative en essence; elle n’accomplit rien de bon pour celui qui se venge. Plutôt, elle cherche essentiellement à satisfaire sa propre colère[[88]](#footnote-88).

L’enseignement de Matthieu sur la non-vengeance devrait ainsi être incorporé dans le discours théologique évangélique congolais et africain sur le pardon et la réconciliation. Les Africains, victimes des atrocités, devraient être exhortés à s’abstenir de se venger. Nelson Mandela est probablement le meilleur exemple d’un Africain au xxie siècle de s’être abstenu de la vengeance. Cette attitude de Mandela cadre pertinemment bien avec celle que prescrit le Jésus matthéen. Elle est appropriée pour les disciples de Jésus de tout temps. Comme nous le verrons, les torts commis spécifiques ou non-spécifiques, majeurs ou mineurs, ou même si l’offenseur se repent ou pas, plutôt que de chercher à se venger, Matthieu prescrit vivement que ses disciples arrivent à mouvoir au-delà d’eux-mêmes, à surmonter leur amertume et être prêts à pardonner aux autres néanmoins. Comme Okumu l’a aussi bien exprimé, « l’amertume, bien que justifiée, ne fera que consumer nos esprits et n’accomplira rien. Nous devons, ainsi, apprendre à pardonner même si nous ne pouvons pas oublier[[89]](#footnote-89) ».

### **II.2 Distinction *claire* entre les responsabilités de**

### **chaque partie concernée**

Un double régime du pardon est apparent chez Matthieu : d’une part la responsabilité de l’offenseur à *chercher* le pardon, et d’autre part celle de l’offensé à *offrir* le pardon. Dans un *seul* incident (Mt 5.23-25; et Mt 6.12a, par implication), le premier est en vue. Mais dans tout le reste des incidents (*sept*), le dernier y est présent et est accentué (Mt 6.12b; 6.14-15; 18.12-14, 15[[90]](#footnote-90)-17,21,33).

Il n’est donc pas illogique de penser qu’il est bien rappelé aux membres de la communauté chrétienne de Matthieu que c’est la responsabilité de l’offensé à pardonner à l’offenseur. Ceci est évident d’abord en Mt 6.12b et dans la *protasis* en Mt 6.14-15. Aussi la responsabilité de l’offensé de pardonner aux autres est évidente en Mt 18.12-14, où cette responsabilité est exprimée au travers de l’initiative du berger d’aller chercher la brebis perdue. En plus, elle est exprimée en Mt 18.15-17 à travers l’initiative de l’offensé d’aller plusieurs fois vers son offenseur pour une éventuelle réconciliation, et enfin en Mt 18.21 via la proposition de Pierre et en Mt 18.33 à travers la réprimande du Seigneur à son débiteur impitoyable pour son incapacité de manifester la miséricorde et pardonner à son co-serviteur.

De ce fait, le fait que Matthieu ait donné plus d’espace à la responsabilité de l’offensé à pardoner, suggère solidement qu’il était extrêmement préoccupé par la possibilité de la réticence à pardonner et à être réconcilié de la part des membres de sa communauté. Ceci cadrerait mieux avec le fil de la pensée en Mt 18 (et au-delà) qui traite de la question de préservation de la communauté[[91]](#footnote-91). En Mt 18, les membres de cette communauté sont présentés comme des enfants du Père et roi céleste, d’où leur comportement en tant qu’enfants d’un tel père. Les questions discutées en Mt 18 et comment elles y sont discutées, fournissent une lucarne pour discerner la composition de la communauté derrière l’Évangile. On peut s’imaginer que cette communauté était composée de deux catégories de gens, avec un niveau asymétrique de maturité spirituelle.

Deux faits sous-tendent cette hypothèse, le premier étant l’emploi des langages des « petits enfants », lequel abonde dans la première moitié de Mt 18. Le second renferme les exhortations et impératifs qui émergent dans le chapitre 18 entier : « être comme les enfants » (Mt 18.3), « se rendre humble comme un enfant » (Mt 18.4), recevoir quiconque comme un « tel enfant » (Mt 18.5), ne pas être une occasion de chute pour « un de ces petits » (Mt 18.6,10), chercher la brebis égarée (Mt 18.12-14), être réconcilié avec un frère impénitent (Mt 18.15-17), être miséricordieux et prêt à pardonner (Mt 18.21-35).

L’aspect de l’enseignement déjà discuté a besoin d’être divulgué et accentué dans l’enseignement et la prédication sur le pardon et la réconciliation au Congo et en Afrique. De la perspective de l’offensé, comme chrétiens, nous apprenons à bien nous comprendre nous-mêmes comme pécheurs qui ont été *pardonnés*. Il est raisonnable de penser que selon Matthieu, pour ceux qui ont expérimenté le pardon divin et ont ainsi été initié dans le royaume de Dieu, réticence ou manque à pardonner est pareillement scandaleux et virtuellement *inconcevable* (Mt 18.23-33). Ce qui semble être virtuellement *inconceivable,* semble être malheureusement observé et continue de l’être dans la communauté chrétienne matthéenne, comme le suggère la proéminence du thème de pardon dans l’Évangile. La réticence à pardonner aux autres semble être malheureusement observée parmi les chrétiens congolais et parmi ceux d’autres contextes.

Au Congo plus spécifiquement, cela susciterait la question principale suivante: est-il convenable du tout de pardonner aux gens ou communautés qui étaient activement impliquées ou qui avaient pris part dans la tentative d’extermination des villages d’autres communautés ? Donnerait-il un sens du tout de pardonner à quelqu’un qui ne se repent pas, ou qui n’est même pas prêt à se repentir ?

Que cela donne un sens ou pas de pardonner à quelqu’un qui ne s’est pas repenti, ou qui n’est même pas prêt à se repentir, le focus premier des offensés devrait être de s’engager comme individus dans les pratiques communautaires de pardon qui reflètent le caractère magnanime de Dieu (Mt 18.23-35; 5.7,44-45,48; 6.14; 9.13; 23.23), peu importe de bonnes raisons que nous pouvons avoir pour ne pas pardonner. Dans les situations d’abus récurents et d’intenses violences, comme celles de la rdc et d’autres parties du monde, ceci devrait exiger à l’offensé de recouvrer l’importance d’aimer ses ennemis (Mt 5.42-48) et de renoncer à la vengeance violente (Mt 5.38-41) comme un élément essentiel de l’art du pardon chrétien. Comme L. G. Jones l’a bien exprimé, les chrétiens devraient ne pas confronter cette réalité perplexe et troublante en loupant de continuer à insister sur la précédence du pardon divin à notre pardon et notre repentance.

Mais si et dans la mesure où les gens échouent de répondre au pardon avec la repentance, alors peut-être le mieux qui peut être fait est de reconnaître qu’ils sont ennemis de la croix de Christ – mais des ennemis pour qui nous sommes néanmoins appelés à apprendre à aimer[[92]](#footnote-92), à prier pour, à nourrir et pour qui donner à boire (Rom 12.17-21). Comme Miroslav Volf l’a raisonnablement suggéré, la repentance ne devrait pas être excessivement perçue avant tout comme un prérequis du pardon ; mais plutôt, elle devrait être comprise comme un résultat du pardon[[93]](#footnote-93), qui devrait pousser l’impénitent de revenir à son bon sens. Pour ce faire, la rhétorique théologique évangélique congolaise et africaine sur cette thématique devrait chercher à distinguer clairement la responsabilité de deux parties concernées ; et sur le fondement de l’enseignement de Matthieu, bien marteler la responsabilité de l’offensé à pardonner sans pourtant vouloir minimiser la responsabilité de l’offenseur à demander.

### **II.3 La place de la repentance dans la pratique du**

### **pardon et de la réconciliation**

La question fondamentale ici est de savoir si la repentance est un prérequis du pardon et de la réconciliation. En effet, les discussions courantes sur le pardon et la réconciliation, que ce soit dans les traitements populaires ou dans les analyses théologiques, ont pris au sérieux la problématique de la relation entre le pardon et la repentance, mais seulement d’une manière générale. Ces discussions tendent de focaliser sur la convenance de la repentance comme un prérequis du pardon et de la réconciliation.

J. F. Bethune-Baker avait déjà noté que presque tous les exemples où l’idée du pardon apparaît dans l’AT, le contexte implique la repentance pour l’offense et une intention à éviter sa répétition (comme une condition du pardon)[[94]](#footnote-94). Quanbeck, pour sa part, argua que dans l’AT, le pardon est réalisé au travers de la repentance et de l’intention à éviter la répétition de l’offense[[95]](#footnote-95). Récemment, Antony Bash a ardemment cautionné que dire que le christianisme applaudit, endosse et promeut le pardon de l’impénitent est théologiquement étrange – et pastoralement naïf, simpliste et même dangereux[[96]](#footnote-96). Ces observations indiquent nettement la croyance que ce soit dans le pardon divin-humain ou interpersonnel, la repentance est fondamentale pour que le pardon ait lieu, pour dire que quelque chose est requis de l’offenseur avant qu’il ne bénéficie du pardon.

Une tendance, dans la rhétorique contemporaine du pardon et de la réconciliation, d’accentuer la centralité de la repentance est observée. Richard Swinburne, par exemple, développant l’argument de Immanuel Kant sur l’exigence première de la repentance pour le pardon[[97]](#footnote-97) soutient que la repentance ensemble avec la réparation, les excuses et la pénitence à l’égard des victimes sont toutes des prérequis nécessaires pour qu’une personne radie sa culpabilité et fasse une expiation pour le passé. De ces éléments, il choisit le pardon comme appartenant à la victime[[98]](#footnote-98). Ce que Swinburne suggère peut être tenu pour une évidence pour une supposition commune d’une priorité de causalité de la repentance au pardon.

Généralement parlant, ceux qui accentuent trop la repentance (et des actes y afférents) comme un prérequis pour le pardon semblent le faire comme pour contraindre l’offenseur à reconnaître sa responsabilité pour leurs fautes, et ainsi briser d’éventuels cycles de violence.  Certes, il y a de bonnes raisons pour plaider en faveur de la priorité de causalité de la repentance pour être pardonné. Cela semble prendre l’évangile comme un moyen de se rassurer que l’on prend très au sérieux les questions de culpabilité et de responsabilité. L. G. Jones a aussi proposé le besoin de reconnaître la « priorité » logique et théologique du pardon divin dans diverses dimensions du pardon humain comme une voie pour comprendre adéquatement la relation entre le pardon et la repentance. Ceci impliquerait que, pour le récit chrétien, nous pouvons savoir comment comprendre adéquatement la relation entre le pardon et la repentance dans la dynamique du pardon interpersonnel si nous comprenons *avant tout* la relation dans le pardon divin ; et le pardon divin offre un paradigme à la manière dont nous devons comprendre notre propre vocation d’être pardonné et de pardonner aux autres.[[99]](#footnote-99)

La question reste de savoir ce à quoi cette « priorité » logique et théologique du pardon divin consiste. Selon Jones, la réponse pourrait être quelque chose comme *être disposé de pardonner sans exiger au préalable la repentance, puisque Dieu en Christ avait pardonné sans exiger au préalable la repentance.* Cette position, bien qu’ouverte au débat, trouve la faveur de Miroslav Volf, qui argue que la repentance n’est pas comme telle un prérequis du pardon, surtout dans la première étape du processus du pardon. Ainsi compris, le pardon ne dépend pas de la repentance de l’offenseur ou de sa volonté à corriger l’offense commis. La repentance, il est suggéré, est une sorte de résultat du pardon dont l’absence résulterait au refus de se voir soi-même comme coupable, et de ce fait un refus de recevoir le pardon comme pardon[[100]](#footnote-100).

Il est surprenant d’observer le manque d’une référence directe sur la repentance dans les textes matthéens sur le pardon et des textes connexes (6.12,14-15; 18.15-17 et 18.21-22), où on s’attendrait une telle référence. Curieusement cette question semble n’est pas accrocher l’attention de plusieurs savants. Faisant allusion à ces textes, les savants suggèrent que la repentance y est assumée. Hagner, par exemple, trouve un appui sur ce postulat à partir de Luc 17.3-4, un texte parallèle à Mt 18.21-22. Commentant sur la connexion entre Mt 18.15-17 et Mt 18.21-22, il avance la différence suivante entre le premier et le dernier est ceci : en Mt 18.15-17 la repentance du pécheur c’est ce qui manque, et en Mt 18.21-22 elle y est assumée. Il argumente donc le sujet dans le dernier est celui qui pèche et se repent[[101]](#footnote-101). Une possible réponse à la question du manque d’une référence explicite de la repentance en Mt 18.15-35 est que la repentance semble n’avoir pas bien cadré avec l’argument de l’évangéliste sur le pardon et la réconciliation dans ces textes, un argument qui focalise sur les responsabilités des membres de sa communauté chrétienne à pardonner. Cela revient à dire que, arguant premièrement avec à l’esprit la responsabilité de l’offensé, Matthieu n’avait pas trouvé la repentance pertinente à son argument en Mt 6 et en Mt 18.

Il a été allégué que l’une des différences majeures entre Jésus et le judaïsme de son époque était la volonté de Jésus de pardonner au nom de Dieu sans exiger une repentance préalable et, plus décidément, son autorisation à ses disciples de faire la même chose. E. P. Sanders, par exemple, déclare que Jésus avait invité les pécheurs dans le royaume sans leur exiger de se repentir dans la manière dont la repentance était comprise dans le judaïsme – c’est-à-dire sans les exigences de la restitution, du sacrifice et de l’obéissance de la loi.[[102]](#footnote-102) Jones a critiqué Sanders pour vouloir insinuer que le message de Jésus aurait abandonné la repentance.[[103]](#footnote-103) La critique de Jones est peut-être hors cible, puisque Sanders n’infère pas que le message de Jésus aurait renoncé à la repentance, du moins d’après mon appréhension de son argument. Mais plutôt ce qu’il essaie de rejeter est le point de vue selon lequel Jésus en aurait appelé aux rituels conventionnels de la repentance comme une précondition pour l’inclusion dans le royaume[[104]](#footnote-104).

Sanders avait pourtant bien avant répertorié quelques textes sur la repentance dans les Synoptiques, qu’il a rapidement discutés, dont Luc 15.11-32 et 15.3-10. En outre, dans les Synoptiques manifestement le ministère de Jésus était inauguré par sa proclamation du royaume et son invitation à la repentance. Matthieu, pour sa part, ne néglige pas la repentance. Il souligne la repentance comme une condition nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux (Mt 3.2,8,11; 4.17). En Mt 5.21-26, il accentue l’urgence d’être réconcilié avec son frère pour éviter un éventuel jugement.

Ainsi, il est possible de lire en cela une idée de repentance dans le processus de la recherche de la réconciliation. L’enseignement central de ce passage est clairement la prohibition d’offenser un frère ; mais dans le cas où une offense a déjà eu lieu, l’offenseur devrait chercher à se réconcilier le plus tôt possible de peur d’être jugé. D’une importance particulière est le fait que, dans ce texte, la charge repose sur l’offenseur. On peut avancer que l’idée de repentance est incorporée dans celle de réconciliation. Il se pourrait que cette idée soit présente dans l’arrière-plan en Mt 6.12,14-15; 18.21-35, mais clairement l’accent est plus sur la responsabilité de l’offensé à pardonner. L’avis de Volf, comme celui de Jones, est en accord avec la compréhension du premier évangéliste de la relation entre le pardon et la repentance.

Une rhétorique théologique chrétienne évangélique du pardon et de la réconciliation qui est informée par la voix de Matthieu est donc celle qui, notamment, défie et encourage les gens à être disposées à pardonner sans trop exiger une repentance préalable.

### **II.4 La réparation, un prérequis ou une**

### **corroboration du pardon et de la**

### **réconciliation ?**

L’une des choses les plus étonnantes chez Matthieu qui méritent une attention particulière est le silence de l’évangéliste sur l’exigence de réparation ou de satisfaction comme un prérequis ou une corroboration du pardon. À l'inverse à Paul qui, en Philémon 17-19 semble insister sur une sorte de réparation, Matthieu pour sa part insiste plutôt sur le pardon que l’offensé doit à l’offenseur (Mt 6.12,14-15; 18.32-35). Il va même plus loin pour souligner ce qui adviendra à quiconque résisterait à pardonner aux autres (Mt 6.15; 18.32-35). L’arrière-plan de cet aspect de l’enseignement a été beaucoup débattu. Mais Sir 28.1-4 reste la possibilité la plus valable. Le texte stipule : « *Celui qui se venge éprouvera la vengeance du seigneur qui de ses péchés tiendra un compte rigoureux. 2Pardonne à ton prochain l’injustice commise ; alors, quand tu prieras, tes péchés seront remis. 3Si un homme nourrit de la colère contre un autre homme, comment peut-il demander au Seigneur la guérison ? 4Il n’a nulle pitié pour un homme, son semblable ; comment peut-il prier pour ses propres péchés* **»** ? (tob)

Ce texte est le seul texte explicite de l’AT (lxx) dans lequel le pardon est présenté comme une condition pour solliciter comme pour recevoir le pardon divin. Dans ce texte le pardon est exigé étant donné l’inévitabilité de l’inclination des humains au mal, et ainsi leur besoin constant de garantir le pardon pour eux-mêmes. Cet élément ne s’observe nulle part ailleurs dans l’AT (lxx). Sir 27.30-28.11 est le co-texte dudit passage ; il aborde des sujets divers. Il est une partie d’une unité littéraire plus large, Sir 27.22-28.26, qui comprend une série de poèmes sur des sujets divers, dont la malice (27.22-27), la colère et la vengeance (27.28-28.1), le pardon (28.2-7), les querelles (28.8-11), et les mauvaises langues (28.12-16; 28.17-26). Le poème en Sir 28.2-7, quant à lui, aborde le devoir de pardonner et de ne pas garder la rancune.

La notion de réciprocité et le lien entre la miséricorde et le pardon est apparente en Sir 28.1-7. L’obligation du pétitionnaire à pardonner aux autres est apparemment liée avec le pardon que Dieu lui offre. Rhétoriquement parlant, il est inconcevable qu’une personne impitoyable ose solliciter le pardon divin et s’attendre à l’obtenir, puisque, comme l’a bien exprimé Reimer, « Ceux qui manquent la miséricorde obstruent le pardon de Dieu lorsqu’ils le cherchent[[105]](#footnote-105) ». Comme J. L. Crenshaw l’a aussi bien observé, les versets 2-5 insistent sur quiconque désire le pardon du Seigneur doit d’abord exercer cette compassion envers ses vis-à-vis, y compris ses ennemis[[106]](#footnote-106). Ce désir pour le pardon divin est ici curieusement placé dans le contexte de prière.

Les aspects de l’enseignement sur le pardon contenu en Sir 28.1-4 sont pareils à son enseignement chez Matthieu (6.12,14-15; 18.32-35), chez Marc (11.25), chez Luke (11.4) et chez Jacques (2.13). Viscéralement, en Sir 28 comme en Mt 6.12, 14-15, l’idée de conditionnalité dans le pardon divin-humain émerge dans le contexte de prière. Ce phénomène peut aussi être observé en Marc 11.25 et Luc 11.2-4, où l’idée du pardon émerge dans le même cadre. En outre, en Ex 10.16-17, par exemple, nous lisons qu’après que Pharaon ait péché contre Dieu et les serviteurs de Dieu (Moïse et Aaron), il reconnut son péché et implora que ce péché soit remis. Sa requête à Moïse et à Aaron est que ceux-ci plaident pour lui auprès de Dieu dans la prière. Le lien entre le pardon et la prière a ainsi un fondement juif clair. En Sir 28.1-7, la disgrâce, la rancune et la colère sont associées avec les impardonnables. La tonalité sur la vengeance de Dieu est placée sur ceux qui éventuellement ne pardonnent pas à leurs prochains. C’est le même accent qui clairement sous-tend l’enseignement en Mt 18.23-35.

Sir.28.1-4 peut ainsi être utile pour notre compréhension de deux passages majeurs en Matthieu sur le pardon interpersonnel[[107]](#footnote-107), et surtout le focus de Matthieu sur l’obligation de l’offensé envers son agresseur (Mt 6.12,14-15; 18.15-17,21-35). Mais en Sir 28.1-7 rien de ferme n’est dit de ce qui adviendra à celui qui est réticent à pardonner. Chez Matthieu, par contre, ce qui lui adviendra est stipulé nettement dit : il sera châtié. C’est justement le châtiment qui est la préoccupation centrale en Mt 18.23-35.

Le discours théologique chrétien évangélique sur le pardon et la réconciliation en rdc (et au-delà) devrait minutieusement considérer le silence de Matthieu sur l’exigence sur la réparation ou la compensation de la part de l’offenseur ; ce silence peut être pris pour un des éléments distinctifs de Matthieu sur l’enseignement sur le pardon interpersonnel et la réconciliation, et encourager ceux qui sont offensés à ne pas trop insister sur leur droit de chercher que justice soit faite pour les torts commis contre eux.

**Conclusion**

L’enseignement sur et la pratique du pardon et de la réconciliation dans une Afrique en conflit et post-conflit devrait s’évertuer à promouvoir la culture de la non-violence et la recherche de la paix. C’est cette sorte de message que les églises contemporaines au Congo et en Afrique et les sociétés congolaises et africaines ont amplement et constamment besoin. Cette sorte de message devrait être divulguée dans cette Afrique déchirée par des conflits récurrents, par des violences et des guerres. Les quatre éléments évoqués dans cette réflexion, pris au sérieux, incarnés et incorporés dans l’enseignement et dans la prédication, remplirait le fossé qui est souvent observé dans la plupart des discours théologiques évangéliques sur le pardon et la réconciliation dans nos communautés congolaises et africaines. Dans ce sens, le danger potentiel qui guette l’interprète qui souvent termine avec des conclusions erronées et non-balancées – au haut risque de ne pas faire justice à la compréhension globale de Matthieu de cette question de pardon et réconciliation – pourrait être surmonté.

**Communication 5**



*Dr Corneille Kibuka Kutionga N.*

*Professeur Associé,* enseignant du Nouveau Testament, de la Théologie contemporaine et Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique/ Université Shalom de Bunia République Démocratique du Congo

***Kibuka Kutionga N’Songo est Doyen de l’Université Shalom de Bunia. Il a participé aussi à plusieurs colloques et conférences à travers lesquels, il a eu le loisir de présenter des communications, ce qui lui aa permis de publier assez d’articles. Le dernier en date est : « Etre chrétien dans un contexte de violence en RDC », Conférence Académique sur le thème de : Dieu, la terre, la guerre au Colloque International Conjoint FATEAC-FATEB-USB à la Faculté de Théologie Evangélique des Assemblées Chrétiennes (FATEAC), Abidjan du 19 au 21 mai 2016. Il a soutenu sa thèse de Doctorat en Théologie à l’Université Protestante du Christ (UPC) en RDC, le 23 mai 2012. Son domaine d’application est le Nouveau Testament, les Evangiles et la Théologie Lucanienne.***

**Flux migratoire des Mbororo (Peuhls) en République Démocratique du Congo et pro-activité réconciliatrice de l’église**

**Mots clés :** Flux migratoire, Mbororo, RD Congo, Pro-activité, réconciliation et Église.

**Introduction**

Des multiples facteurs ont contribué dans le passé et contribuent actuellement au développement des conflits dans le monde en général et en Afrique en particulier. Parmi eux, nous notons les migrations transfrontalières aboutissant aux occupations des terres par les nouveaux venus. C’est dans ce cadre que notre réflexion porte sur le « flux migratoire des *Mbororo* (Peuls) en République Démocratique du Congo  et pro-activité réconciliatrice de l’*É*glise ».

En effet, cette réflexion part de la problématique de savoir quel est le rôle que joue l’Eglise actuellement pour réconcilier les autochtones congolais (Logo, Madi, Mangbetu et Zande) et les allochtones *mbororo* en ce moment où les conflits sont encore dans un niveau de latence ? Si ces conflits ne seraient pas bien gérés en amont (réconciliation pro-active), elles engendreraient des guerres et crises graves dont la RD Congo et les pays frontaliers subiraient des conséquences sérieuses. Et ce serait peut être après ces dernières que la réconciliation en aval (réconciliation post conflits) interviendrait. Se servant de la méthode phénoménologique, des techniques documentaire et d’interview, et étudiant quelques textes bibliques qui soulignent la réconciliation pro-active dans cette réflexion en se référant à l’approche canonique, l’article se présente en trois temps : l’introduction, le développement et la conclusion. L’introduction présente brièvement le travail en posant la problématique.

La partie du développement traite des migrations d’une manière générale et du flux migratoire des Mbororo en particulier. Elle traite également de la région occupée par les Mbororo en RD Congo, des conflits occasionnés par leur présence et de l’activité de la réconciliation pro-active de l’Eglise et dans la Bible. Enfin, vient la conclusion à travers laquelle l’auteur interpelle tous : chrétiens et non chrétiens (les leaders) africains concernés par les conflits issus du flux migratoire ou pas à privilégier la réconciliation pro-active. Aussi, elle interpelle les églises à agir d’une manière pro-active et à éveiller la conscience de l’Africain à être pro-actif dans son vécu quotidien.

1. **MIGRATIONS**

L’histoire raconte que l’homme a effectué des migrations depuis belle lurette. Les premières commencèrent vers le IIIe siècle avant l’ère chrétienne. Patrick Périn en dit ce qui suit :

Dès le IIIe siècle avant notre ère, il y eut des mouvements de peuples germaniques à partir de l’Europe du nord, … C’est alors que, franchissant la Volga, les Huns…pénètrent en Europe et provoquent les mouvements en cascade de peuples germaniques (wisigoths, vandales, suèves) et non germaniques (les Alains) qui affectent directement l’Empire romain[[108]](#footnote-108).

Il y a eu des migrations tout au long de l’histoire dans ce que nous connaissons aujourd’hui comme l’Europe. Elles se déroulèrent au-delà du premier millénaire avant l’ère chrétienne, c’est-à-dire plus avant ce temps du IIIe siècle que soutien la citation ci-dessus. Elles furent à la base des conflits et des bouleversements sociaux. Car, lors des flux migratoires, il y a rencontre de deux civilisations et celle qui est la plus élaborée a tendance à assimiler la moins élaborée.

Les migrations eurent différentes causes, entre autres : les guerres intestines, les conflits de terre, la recherche du pâturage, la recherche de lieu de chasse ou d’exercice d’autres activités, l’avancée du désert (désertification), la recherche de l’hégémonie, les calamités et les cataclysmes naturels, les croyances (morts des personnes, mânes des ancêtres, etc) et l’hostilité d’un milieu.

Jacob se déplaça ainsi avec toute sa famille de Canaan en Egypte à cause d’une grande famine qui s’abattît sur le Proche-Orient (Gn 46,1-7). Après cet événement, plusieurs autres peuples du monde migrèrent. L’histoire atteste que jusqu’au XIXe siècle, l’Afrique noire connut des flux migratoires. L’arrivée du colonisateur les arrêta.

**II.1 Flux migratoire des Mbororo en RD Congo**

Un flux migratoire est compris comme l’ensemble des personnes migrant d’une région à une autre. Celui des Mbororo concerne ce travail. Quelle serait l’origine des Mbororo ? Trois hypothèses controversées soutiennent leur origine. La première affirme que les Mbororo seraient une fraction des Peuls ou un groupe des Fulbes (Falatha) [[109]](#footnote-109). La seconde soutient qu’ils seraient les descendants des Libyens. Et la troisième affirme qu’ils seraient issus de Pouth de la Bible. La deuxième hypothèse est classée parmi les hypothèses anciennes qui sont presqu’abandonnées. Elle n’est pas fiable sur le plan anthropologique et sociologique. Tandis que la première est juste son contraire. Elle est soutenue par des arguments anthropologiques et socio-linguistiques jouissants d’une grande fiabilité.

Désiré Nkoy Elela affirme qu’ils appartiennent à l’ethnie Falatha ou Foulani, l’un des plus importants groupes ethniques d’Afrique occidentale[[110]](#footnote-110) et habitent la Libye, la Mauritanie, le Niger, le Nigeria, la RCA, le Tchad, le Cameroun, etc[[111]](#footnote-111). Le terme « Mbororo » signifierait vache. D’où ils sont des éleveurs nomades dont la vie est très étroitement liée au bétail et au pâturage, ajoute Désiré Nkoy Elela[[112]](#footnote-112). Nous utiliserons le terme Mbororo plus que le terme Peuls dans ce travail. La troisième développée par Cortambert, Béranger-Féraud, Déniker, Sarrazin, Lhote et Cavalli-Sforza[[113]](#footnote-113), fixe l’origine des Peuls issue de « Hamite » (Berbère), soit d’origine indo-européenne ou d’origine des Phout, Fouth, Foud ou Foull de la Bible (Gn 10,6.10-14)[[114]](#footnote-114). Elle est appuyée par la théorie des légendes orales des Peuls qui soutient qu’ils sont originaires du Levant et par leurs rites de prières matinales orientées vers l’orient[[115]](#footnote-115). De tout ce qui précède, nous soutenons la troisième hypothèse et disons que les Peuls seraient de la descendance de Phout, lui-même, descendant de Cham.

Ils se métissèrent et ce métissage a également contribué à la complication de leur origine claire. Ils sont subdivisés en plusieurs tribus dont quatre sont les plus importantes : Les Houda ou Ahouda de teint sombre, les Danehili de teint clair ; les Djakete et les Sathi aussi de teint clair et les Ebebele.

Les Mbororo du nord-est de la RD Congo seraient un mélange de chacune des subdivisions ci-dessus, mais surtout des Djakete, des Sathi et des Ebebele compte tenu de leur caractère. Sur le plan linguistique, Barbara F. Grimes les range dans la classe de Fulfude, Bagirmi [PEUL][[116]](#footnote-116) et ils seraient 108.439 en République Centrafricaine et 24.000 au Tchad. Ils sont du groupe Niger-Congo, Atlantic-Congo, Atlantic, Northern, Senegambian, Fula-wolof, Fulani, Eastern, Nomadic, etc[[117]](#footnote-117). La vache étant un symbole qui présente non seulement la richesse, mais aussi et surtout une garantie de sécurité alimentaire et existentielle[[118]](#footnote-118), les Mboro sont soumis à des migrations à la recherche du bon pâturage. Ces migrations s’effectuèrent également vers le Tchad et la RCA par plus au moins deux itinéraires.

Le premier itinéraire Cameroun-RCA a vu une première vague des Mbororo en RD Congo venant du Cameroun en direction du bassin du Niger vers le Lac Tchad pour descendre finalement dans la localité de Pombolo (Sous Préfecture de Bambari) en RCA[[119]](#footnote-119), ils migrèrent de là vers le sud de la RCA jusqu’à Zemio. Ils traversèrent la rivière Mbomu pendant la saison sèche vers la RD Congo, le dit désiré Nkoy Elela[[120]](#footnote-120). Le second itinéraire serait parti du Cameroun au sud de la Libye vers la RD Congo en passant par l’est du Tchad vers le Soudan par le Darfour pour entrer en RCA par Bamburi-Obo et finalement traverser la rivière Mbomu vers la RD Congo.

Ils firent trois tentatives d’incursion en RD Congo en 1940, 1980 et aux années 2000. La première incursion eut lieu lorsque les braconniers libyens à la recherche des pointes d’ivoires d’éléphants pénétrèrent en RD Congo en 1940[[121]](#footnote-121). Mais, ils furent vite réprimé par le colonisateur belge qui y régnait en maître et créa la réserve de Digba[[122]](#footnote-122) afin de bien contrôler la chasse. Pendant la seconde tentative des années 1980-1985, ils réussirent à entrer au nord des territoires d’Ango et de Dungu en passant par la RCA. Mais aussi, ils furent vite réprimés par les Forces Armés Zaïroises. Deux décennies plus tard, il y a eu la troisième tentative d’incursion des Mbororo eux-mêmes de 2000 à 2005. Ils avaient profité de la crise des rebellions congolaises de l’époque et avaient traversé la frontière de la RCA pour le nord-est de la RD Congo. Ils s’installèrent plus précisément dans les quatre territoires suivants : Dungu et Niangara, dans le Haut-Uélé ; Ango et Poko, dans le Bas-Uélé. Leur migration est transfrontalière comme la carte n° 1 la montre. Ils traversèrent les frontières (Centrafricaine-Soudan du Sud-RD Congo).

Les migrations transfrontalières s’effectuent de deux manières : migration individuelle et migration des quelques individus. Et rappelant les causes citées dans les pages précédentes, causes qui ont été souvent à la base de ces migrations, nous notons :

-La population fuit une calamité naturelle : séisme, éruption volcanique, inondation, cyclone, etc,

-Elle fuit des conflits généralisés : guerres, génocide.

-Elle fuit des persécutions pour des opinions politiques, des croyances religieuses, des pratiques cultuelles ou rituelles, etc[[123]](#footnote-123).

Or, les Mbororo n’ont pas fui une calamité naturelle, ni des conflits généralisés, ni des persécutions. Et les migrants, dans le cas d’une migration transfrontalière, introduisent une demande d’asile au pays hôte ou sollicitent l’intervention du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR). Il semblerait que les Mbororo ne sont pas dans ce statut et n’ont pas sollicité une protection.

Alors, de quelle catégorie rangeons-nous les Mbororo en RD Congo ? Sont-ils des demandeurs d’asile ? Sont-ils des voyageurs ou des immigrés clandestins ? Les Mbororo ne sont ni demandeurs d’asile, ni des voyageurs, ni des réfugiés, ni encore des immigrés clandestins.

Ils seraient 20.000 avec plus au moins 200.000 cheptels et s’installèrent parmi les autochtones en majorité composés des populations agriculteurs « Zande », « Madi », « Mangbetu » et « Logo ». Presque toutes ces tribus citées sont soudanaises quant à leur origine et leurs caractéristiques linguistiques. Plus de 80 % parmi eux sont chrétiens. Les 15 à 20 % restant sont constitués des animistes (pratiquant des Religions Traditionnelles Africaines), de l’Islam et d’autres religions. Elles connaissent l’Être Suprême (Dieu) connu sous le nom de *Mboli* par les Zande et *Angele* par les Mangbetu. Ils ont leur culture et leur art. Les Zande font des peintures murales et les Mangbetu des statuettes, etc. Ils expriment leur joie par des danses et leur tristesse par des pleurs. Leur contexte socio-culturel est vécu sous les regards des ancêtres et de *Mboli*. En plus des leurs langues respectives (Pazande, Kingbetu, Logoti), le Bangala ; le Kiswahili et le Kisango (région frontalière avec la RCA) et l’Arabe (Sud Soudan)[[124]](#footnote-124) sont également parlées dans la région occupée par les Mbororo (voir carte n° 2).

**II.2 Conflits issus de la présence des Mbororo au**

**nord-est de la RD Congo**

Une fois que les Mbororo s’étaient installés au nord-est de la RD Congo, les conflits furent jour. Timothée Toloidi Mbolimangie affirme que leur présence dans la région des Uélé engendra rapidement des conflits dans le domaine de la privation de la population de ses ressources naturelles, dans le domaine commercial, dans les destructions des champs, dans les destructions de la faune et de la flore[[125]](#footnote-125). La population locale ne tarda pas à manifester son mécontentement face à ceux qu’elle qualifie d’envahisseurs, pilleurs, violeurs et destructeurs[[126]](#footnote-126). La cohabitation entre la population autochtone et allochtone mbororo se présenta dès le début jusqu’aujourd’hui par des relations difficiles et déséquilibrées[[127]](#footnote-127). Au niveau de la privation des autochtones de leurs ressources naturelles, Désiré Nkoy dit que les Mbororo :

-détruisent tous les pièges… qu’ils rencontrent en brousse prétextant qu’ils pourraient attraper et tuer leurs vaches ;

-chassent les femmes qui font la pêche à la digue. Car, disent-ils, elles assèchent les eaux que devraient boire les vaches ;

-détruisent toutes les ruches des abeilles d’où la population recueille du miel, parce que le miel est un poison pour les vaches ;

-tuent tous les herbivores qu’ils rencontrent en brousse pour préserver le pâturage en faveur de leurs vaches[[128]](#footnote-128).

Sur le plan commercial, les Mbororo, étant éleveurs, sont forts économiquement car ils possèdent un pouvoir d’achat plus élevé par rapport aux autochtones et aussi leur grand nombre fait que la demande en vivres soit très élevées. Lors des transactions commerciales, ils imposent ou rabattent les prix des produits suivants : le riz, le manioc, le maïs, la banane, etc[[129]](#footnote-129). Il est également dit qu’ils pillent parfois les réserves alimentaires de la population autochtone et détruisent leurs récoltes et lorsque cette population autochtone veut réclamer, les Mbororo tirent sur eux[[130]](#footnote-130).

Au niveau économique, il est dit que la présence des Mbororo dans le bassin des Uélé pourrait devenir un facteur de famine[[131]](#footnote-131). Car, la population de cette région n’accède plus aux produits de ramassage et de la cueillette dont elle se nourri saisonnièrement et qui constituent une source des revenus. Parmi ceux-ci, nous citons en exemple : les poivres (ketchou), le miel, les champignons, les termites et les chenilles.

Concernant les aspects environnementaux, les deux aires protégées de la région des Uélé, le Parc National de la Garamba (territoire de Dungu) qui fait partie des patrimoines mondiales et la réserve de chasse de Digba à Ango sont menacées d’occupation des certains espaces se trouvant dans ou près de ces aires protégées. Ainsi, le séjour prolongé des Mbororo dans ces lieux a des impacts nocifs sur le plan environnemental. Désiré en relève trois :

1. la perturbation et la spoliation avancées des écosystèmes,
2. l’extermination systématique des herbivores : éléphants, buffles, antilopes, Elan d’Elbie (Kogbo), une espèce rare d’antilope protégée dans la réserve de Digba et
3. le braconnage[[132]](#footnote-132).

Aux impacts environnementaux nocifs causés par la présence des Mbororo dans les Uélé et qui sont cités ci-dessus, sont également ajoutés les impacts sur les ressources minières. Les Mbororo sont impliqués dans l’extraction et la commercialisation de l’or et du diamant.

Que faire devant tous ces problèmes, qui en d’autres mots montrent que les Mbororo sont en train d’entretenir un volcan en ébullition qui peut exploser n’importe quand et embraser la RD Congo, la RCA et le Sud Soudan ? Faut-il attendre que les conflits qui sont déjà là, émergent et engendrent des guerres pour afin les régler ?

**II.3 Pro-activité de réconciliation dans la Bible et**

**dans l’Eglise**

**II.3.1 Pro-activité de réconciliation dans la**

**Bible : analyse des textes bibliques**

Avant tout, la pro-activité de réconciliation a un fondement biblique. Le texte de Genèse 1.1-2.25 qui décrit la création du monde et de l’homme dégage l’amour de Dieu envers l’homme. Son ordre donné à l’homme de ne pas manger l’arbre de la connaissance du bien et du mal est pro-actif en prévision de la catastrophe vitale qui en découlerait de son non observance. Mais, l’homme finit par désobéir à son créateur. Cette désobéissance n’empêcha pas le Seigneur à continuer à manifester son amour qui se traduit vite par deux actes très significatifs : le dialogue entre lui et Adam ainsi que la promesse de l’écrasement de la tête du serpent par quelqu’un qui viendra de la postérité de la femme (Gn 3.9-13,15) et la provision des habits de peau à Adam et Eve pour qu’ils puissent paraître en sa présence (Gn 3.21). C’est ainsi que commença la mission réconciliatrice divine. Une promesse pro-active de victoire réconciliatrice du descendant de la femme est à son centre.

Ensuite, elle transparaît toute la Bible d’une ou d’autre façon et atteint la dynamique relationnelle de l’homme ainsi que le politique. Colin E. Gunton l’affirme en ces mots : « …Il n’y a pas aussi de doute que la notion de la réconciliation comme utilisée dans le discours politique et sociétal a ses racines dans le langage de la proclamation chrétienne[[133]](#footnote-133) ». Aussi, n’est-ce pas qu’Ecclésiaste 3.1-15 parle de la pro-activité dans sa description du temps ? A l’aide de עֵת (‘et) ou καιρός (kairos) « temps propice, temps convenable, temps fixé de la vie, moment opportun ou favorable[[134]](#footnote-134) » l’auteur souligne la pro-activité dans la vie humaine quand il est question de la gestion de son temps. La première partie de la péricope (3.1-8 ainsi que 3.11) décrit les 28 emplois de καιρός. Elle semble développer un temps cyclique tel est l’avis de J. Blenkinsopp[[135]](#footnote-135). Bien sûr, il y a des cycles et des périodes dans les καιροί possibles, de la vie humaine dans cette péricope de Qohélet 3.1-15.

Ceux-ci font allusion aux thèses et antithèses aux temps opportuns qui sont donnés à l’être humain et qui l’invitent à la pro-activité. Tel est le cas du temps social et des possibles temps de guerre et paix[[136]](#footnote-136). Dans ces thèses et antithèses, nous notons que le temps opportun actuel sert de préparation ou de prise des dispositions aux événements pouvant surgir au temps futur. L’intendance temporelle qui se dégage également à travers la question du profit en 3.9, interpelle l’être humain à profiter des possibles temporels de 3.2-8, c’est-à-dire de prévenir les événements.

1. Nous prenons quelques passages bibliques pour illustrer la pro-activité réconciliatrice. Nous avons l’histoire de la séparation d’Abram de son neveu Lot (Gn 13.1-13) qui est un exemple de prévention d’un conflit qui pouvait être dévastateur aussi bien pour les relations entre les deux parents que leurs familles respectives, leurs ouvriers et leurs biens. Le contexte est aussi migratoire et se rapporte à la gestion de ressources naturelles, ici dans le texte, cela concerne le pâturage, la survie du bétail, le travail des bergers, leur avenir et la cohabitation pacifique[[137]](#footnote-137).

Cette cohabitation pacifique est menacée par le conflit qui nait entre les bergers de Lot et ceux d’Abram qui se disputent les ressources disponibles à cause de leur précarité et insuffisance. L’attitude d’Abram est préventive et sage. Car, il prend au sérieux l’information et la gère sagement. Il rappelle l’essentiel : le lien de parenté à ne pas détruire : car nous sommes frères (v. 8). Puis, il ouvre les perspectives : Si tu vas à gauche, j’irai à droite...(v. 9).

1. L’histoire de Jacob et Esaü est aussi  un exemple de Réconciliation pro-active (Gn 33.1-17). Ce qui est intéressant dans cette histoire, c’est l'initiative stratégique (v.1) que prend Jacob de mettre fin à ce conflit ainsi que son humilité (v.3) qui sous-entend la demande de pardon. Car la réconciliation est impossible sans pardon et l’humilité. La stratégie pro-active de la réconciliation entre Esaü et Jacob avait réussi et chacun des ces deux frères se rapprocha de l’autre.

3. Les Gabaonites (Jos 9.1-15) qui conclurent une alliance avec Josué afin d’échappé à l’avancée spectaculaire et terrifiante lors de la conquête de Canaan sous Josué. A la triste nouvelle de la chute de Jéricho et Aï, les habitants de Gabaon eurent recours à la ruse pour une réconciliation pro-active afin d’échapper à l’épée d’Israël (9.3-14,15). Mais, une question se pose peut-on recourir à la ruse ou aux moyens frauduleux pour se réconcilier avec l’ennemi ? Cette question reste ouverte.

4. Dans le Nouveau Testament, Paul en Colossiens 1.15-20 parle de la prééminence de Jésus-Christ. Le verset 20 qui est le dernier de cette péricope dit qu’ « il (Dieu) a voulu par lui (Christ) tout réconcilier avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix ». Le verbe grec qui est l’équivalent de « réconcilier » dans ce verset est *katallásso*. Il a pour sens premier « changer entièrement ». L’analyse de ce passage montre que l’œuvre de Dieu comprend deux réconciliations distinctes : la réconciliation accompli au Calvaire et celle que Dieu opère dans le pécheur lui-même. La première est pro-active, tandis que la seconde vient après.

**II.3.2 Pro-activité de réconciliation de l’Eglise**

**au nord-est de la RD Congo**

Devant des situations conflictuelles émergentes, l’attitude de l’Africain a été souvent celle d’attendre que la situation conflictuelle explose et après chercher comment la régler. C’est une attitude de la rétroactivité qui fait qu’on subisse souvent les événements. Etre « proactifs » est le fait de prévenir des événements futurs, de prendre des dispositions salutaires en vue de les maîtriser ou de les échapper. Celui qui n’est pas proactif est réactif. L’expérience montre que la plupart des Africains attendent l’arrivée des événements afin de réagir après ; tel est le cas des Congolais avec les guerres d’agression du Ruanda et de l’Ouganda en 1996 et en 1998. Ils n’ont pas pu prendre des initiatives préventives pour arrêter d’avance ces guerres. L’Africain, dans une certaine mesure, manque parfois cette façon d’agir[[138]](#footnote-138). Marcel Zadi Kessy dit ceci concernant le manque de la vision proactive de l’Africain :

Les Africains donnent souvent l’impression de se mouvoir avec lenteur et en même temps de ne pas vraiment savoir anticiper. Ils n’ont souvent pas de réelles visions à long terme. Ainsi, il m’a été difficile d’inciter les gens de mon village à épargner ; ils ne voyaient pas dans le court terme l’intérêt de la chose. De même, leur demander d’investir et d’attendre cinq ou six ans pour percevoir les premiers fruits de leur engagement n’était pas simple[[139]](#footnote-139).

Le manque de l’esprit pro-actif de l’Africain comme le souligne la citation ci-dessus se manifeste dans différents domaines : économique, sécuritaire, nutritionnel, règlement des conflits, etc. Mais, les églises catholique et protestante (12e AOG, 16e CECCA et 20e CECA/AIM[[140]](#footnote-140)), se trouvant dans la région des Uélé où il y a émergence des conflits entre les allochtones Mbororo et les autochtones se sont distinguées des autres organisations en marquant un pas pro-actif dans le règlement de ces conflits qui émergent. Elles ont véhiculé tant soit peu, un message de la cohabitation pacifique dans leur dynamique relationnelle ; elles se sont intéressées à la langue des Mbororo et elles mènent des recherches dans le but de développer une stratégie d’intervention pour esquisser des réponses aux problèmes posés par les migrations des Mbororo pour une paix durable dans la région.

Le message de la cohabitation pacifique entre ces deux groupes humains a été communiqué aux autochtones dans les cultes et les homélies, témoigne Félicien Zima[[141]](#footnote-141). C’est aussi dans ce sens que le Président de la société civile de Poko qui est un Pasteur se déplace de Poko à Amadi ou Dakwa accompagné de certains serviteurs de Dieu qui annoncent le message de paix lors des barzas intercommunautaires réunissant les Mbororo et autochtones[[142]](#footnote-142).

L’Eglise d’une manière générale réalise beaucoup d’actions dans le sens de la réconciliation pro-active. Elle se distingue dans les recherches pour les deux communautés[[143]](#footnote-143), elle a mis sur place un bulletin trimestriel « La voix de la paix [[144]](#footnote-144)» et a organisé et tenu des barzas communautaires en 2009 avec le financement de l’ONG hollandaise IKV PAX CHRISTI[[145]](#footnote-145).

Enfin, les leaders des églises (catholiques romains et protestants évangéliques ainsi que pentecôtistes) ne sont pas impliqués dans ces conflits émergeants. Chris Rice affirme que ce qui affaiblit la résolution des conflits dans les églises chrétiennes est le fait que les leaders ou des nombreux chefs des congrégations sont souvent impliqués dans les conflits de leurs débuts jusqu’à leurs éclatements. Tel fut le cas des génocides au Rwanda et ailleurs dans le monde[[146]](#footnote-146).

**Conclusion**

En guise de conclusion, nous disons que l’approche pro-active de la réconciliation a une base biblique. L’Église dans son ensemble (catholique romaine et évangélique) se trouvant dans la région des Uélé au nord-est de la RD Congo joue actuellement un rôle de réconciliation pro-active se rapportant aux conflits en gestation entre les autochtones congolais (Barambo, Logo, Madi, Mangbetu et Zande) et les allochtones *mbororo*. Ce rôle constitue un paradigme pour toute l’Eglise en général, et les églises évangéliques en particulier.

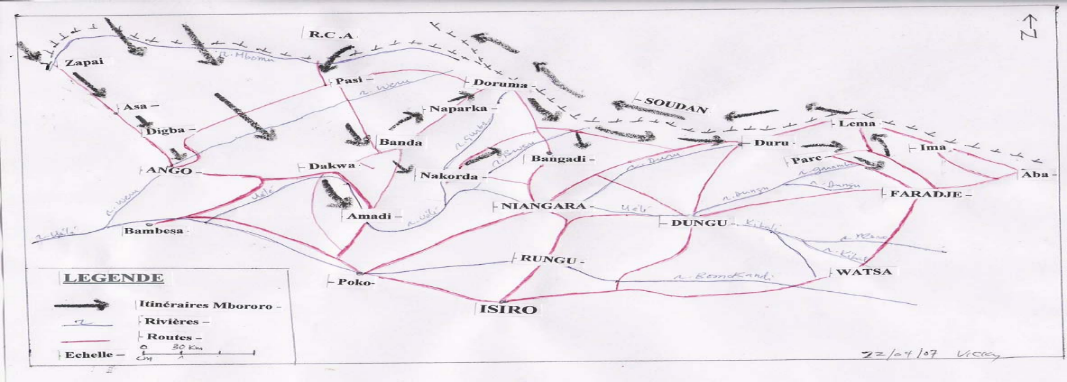
Tout conflit a une histoire brève ou longue. Au lieu d’attendre qu’il éclate, il faut l’attaquer pendant sa gestation. C’est ainsi que les églises évangéliques sont interpellées :

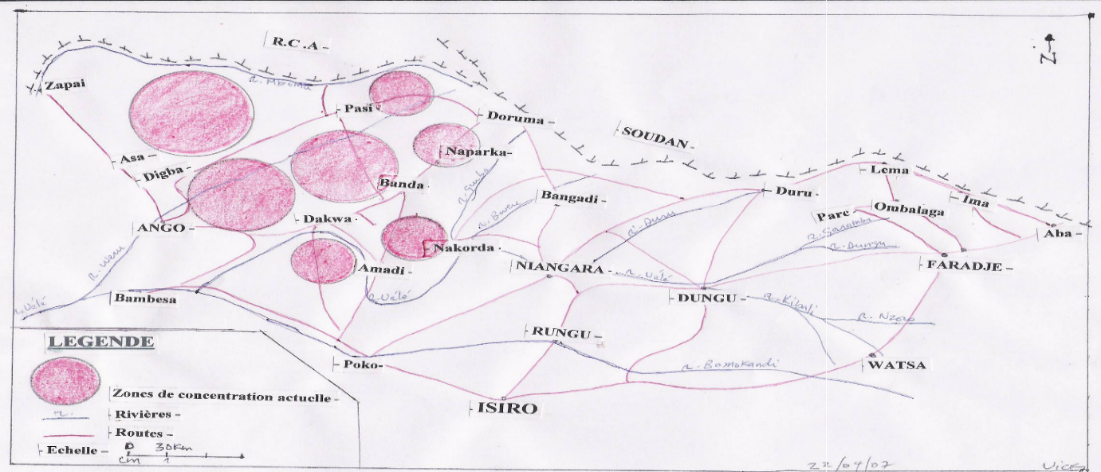
1. à jouer leur rôle prophétique de dénoncer le mal, de communiquer le message de la réconciliation pro-active et de la cohabitation pacifique du peuple.
2. à être pro-actif dans le règlement des conflits. Les églises évangéliques devraient prendre conscience du rôle pro-actif de l’église dans le règlement des conflits émergeants à travers les dialogues et l’ouverture à l’autre. Se dépasser de l’esprit obscurantiste qui dominerait certains évangéliques.
3. à solidifier leur unité en militant pour ce qui les uni plutôt qu’en cherchant toujours à s’accrocher à ce qui les divise. L’exemple de l’Eglise du Christ au Congo prônant l’unité dans la diversité a aidé les Eglises des Uélé à être pro-actif dans ces conflits émergeants entre les allochtones *mbororo* et les autochtones.
4. à garder la neutralité. Les églises doivent répandre la lumière de la paix quelle que soit l’ampleur du conflit. Elles doivent rayonner au milieu du village.

A travers cette communication, les institutions de formation théologique sont également interpellées :

1. à introduire dans le curriculum un chapitre sur la « théologie biblique accentuant la pro-activité ».
2. à réfléchir plus sur l’écologie, la gestion de l’environnement.

Carte n° 1



Carte n° 2

**Bibliographie sélective**

Assohoto, Barnabé et Ngewa, Samuel, « Genèse », in Tokumboh Adeyemo (Sous Dir.), *Commentaire Biblique Contemporain*, Marne la Vallée [France], Editions Farel, 2006, pp. 9-88.

Blenkinsopp, J., « Ecclesiastes 3,1-15 : Another Interpretation », in D. J. A. Clines, P. R. Davies et D. M. Gunn (Eds.), *Journal for the Study of the Old Testament*, Issue 66, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 55-64.

Chris, Rice (Dir.), *La réconciliation. Une mission divine. Témoignage chrétien dans un monde de conflits destructeurs*, [North Carolina], Duke Divinity School, Center for Reconciliation, 2005

Dusa Yangala, Honoré, interviewé à Poko, le 16 janvier 2017.

Grimes, B. F., (Ed.), *Ethnologue. Languages of the world*, Dallas/Texas, The Summer Institute of Linguistics, 1992.

Gunton, E. Colin (Ed.), *The Theology of Reconciliation*, London/New York, T & T Clark, 2003.

Kibuka Kutionga N. Corneille, L’intendance du temps et ses implications éthico-théologiques d’après l’évangile de Luc. Une approche exégétique, Inédit, Thèse de doctorat en Théologie, UPC, Kinshasa, 2012.

Kinalegu, Benoît, Commission Diocésaine Justice et Paix Diocèse de Dungu-Doruma, [En ligne], (Page consultée le 10 janvier 2017), <<http://cdjp-dungu.blogspot.com/p/blog-page.html>,>

Les Peuls, mise à jour le 23 janvier 2011, [en ligne], (consulté le 20/12/2016), <<http://ourybailo89.unblog.fr/2011/01/23/les-peuls/>,>

Lhote, H., « L’extraordinaire aventure des Peuls », in *Présence africaine*, 1958/5 (N°XXII), Paris, Editions Présence Africaine/doc, 1959, pp. 48-57, [En ligne], <Pdf>

Lohfink, N., « Le temps dans le livre de Qohélet », in Thomasm J. (Dir.), *CHRISTUS, Trouver le temps*, N° 125, Paris, Imprimerie Saint-Paul, 1985, p. 12.

Matthieu, J. M., *Les Bergers du soleil l’or peuls*, Ed. Désiris, 1998.

Ndanda, Vincent, interviewé à Poko, le 16 janvier 2017.

Nkoy Elela, Désiré, (Sous Dir.), Les migrations transfrontalières des Mbororo au Nord-Est de la République Démocratique du Congo. Etude de cas au Haut-Uélé et au Bas-Uélé, Technique-Programme Grands Lacs IKV-PAX Christi Pays-Bas, mise à jour le 2 avril 2007, p. 27, [En ligne], (page consultée le 20/12/2016). <Pdf, >

Périn, Patrick, « Débuts des grandes migrations », sans date de mise à jour, in *Encyclopaedia Universalis*, [En ligne], (consulté le 13 décembre), <URL : [http://www.universalis.fr/encyclopédie/debut-des-grandes migrations/](http://www.universalis.fr/encyclopédie/debut-des-grandes%20migrations/)>

Sander, N. Ph. et Trenel, I., *Dictionnaire Hébreu-français*, Paris, Genève, Slatkine Reprints, 1991.

Segond, Louis, *Nouvelle édition de la Bible avec parallèles, chaînes de références, notes explicatives et commentaires de C. I. Scofield*, Genève/Paris, 1989.

Toloidi, Mbolimangie, T., interviewé à Bunia le 7 janvier 2017.

Zadi Kessy, M., *Renaissance Africaine*, Paris, Editions des îlots de résistance, 2010.

Zima Miseboy, Félicien, interviewé à Poko, le 16 janvier 2017.

**Communication 6**

****

*Dr Josias Tébéro*,

Directeur Général de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique, Technologique et de l'Innovation

***Josias Tébéro est titulaire d’un doctorat du 3e cycle en Sciences Sociales (socio-anthropologie de développement). Enseignant à l’Université de Bangui depuis janvier 2000, il a occupé successivement les postes de Chef de département des Sciences de l’Education, Directeur des études à l’Ecole Normale Supérieure (ENS) et aujourd’hui Directeur Général de l’Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique, Technologique et de l’Innovation. L’axe de recherche dans lequel il a beaucoup travaillé est l’anthropologie du développement et du changement social. A ce titre, il a apporté plus d’une fois des contributions à la réflexion portant sur les conflits et leurs conséquences sur la cohésion sociale et la paix dans son propre pays la République Centrafricaine.***

**Conflit, justice et réconciliation**

**Mots clés :** Centrafrique, paix, justice, réconciliation, religion.

**Keywords:** Central African Republic, peace, justice, reconciliation, religion.

*Over the last decades, the African continent has been the theater of several conflicts that have shaken social fabrics and upset manners. The most affected countries have difficulty recovering from the absence of a normal security climate, justice expected by the victims, all forming a cocktail that prevents the renewal of the values ​​attached to peace, Love, reconciliation and social cohesion. The most recurrent conflicts have their sources, in this contemporary world caught up in the concern for gain and unbridled accumulation of wealth, in the political-economic rivalries around which gravitational actors-puppets in the pay of the powers in searching vital area. Beyond the geopolitics of conflicts whose motives are somewhat known, there are types of internal conflicts in African countries that prepare the way for those with exogenous sources that deserve to be apprehended before approaching the examination of the problematic of justice and reconciliation, a guarantee of a renewal awaited by communities in need of stability. This is the quintessence of this reflection.*

[tjosias@yahoo.fr](mailto:tjosias@yahoo.fr) , tél. 00236 72 20 00 86/ 75 56 23 49.

**Introduction**

L’Afrique a connu depuis une trentaine d’années des crises récurrentes qui ont mis en mal les tissus sociaux et ébranlé les bases de son économie. Ces crises d’origine politique et sociale (d’aucuns pourraient parler plutôt de la pauvreté et de la misère mais l’on peut admettre sans se tromper que ces deux phénomènes ne sont que des conséquences) ont longtemps été entretenues avec pour objectifs de maintenir le pays dans une situation de dépendance. Car, en dépit de plusieurs accords nationaux et internationaux signés sous l’égide des organisations sous régionales, régionales et internationales, le pays peine à trouver le chemin qui mène réellement vers la paix.

La dernière crise issue de conflits armés de 2013 a sonné le glas de l’effondrement et de la déliquescence des structures d’un Etat qui, jusqu’à ce jour, reste plongé dans un chao avec une absence dans une bonne partie du territoire. Des bandes armées occupent les ¾ du territoire obligeant les populations à vivre dans le dénuement quasi-total abandonnant villages et maisons (brûlées pour la plupart) pour trouver refuges dans la brousse ou des camps sans un climat sécuritaire assuré, ni ressources matérielles et alimentaires minimales qui puissent aider à retrouver la dignité humaine.

Après les élections qui ont permis de rétablir la légalité constitutionnelle et de remettre en selle les institutions républicaines, la paix attendue est loin d’être retrouvée quand on observe la manifestation des phénomènes sociaux d’un autre âge (vols, pillages, braquages et crimes odieux) dans la plupart des régions du pays. Les auteurs de ces crimes ne sont jamais inquiétés et mènent une vie normale et narguent parfois les victimes qui attendent justice et réparation, concepts théoriques n’ayant aucun sens et qui prend la forme d’une utopie aux yeux du commun des mortels. C’est dans de telles circonstances que des discours fusent se rapportant à la recherche de la cohésion sociale et de la réconciliation quand bien même le processus de cicatrisation n’est pas encore véritablement entamé.

De ce fait, pourrait-on parler de la réconciliation sans la justice et le pardon ? Notre approche de la situation actuelle nous amène à placer notre réflexion sous l’angle de l’analyse du triptyque « conflit-justice-réconciliation » aux fins de mesurer les liens existants entre ces concepts et la nécessité de les examiner en termes de processus incontournable sans lequel la paix durable escomptée ne serait qu’un leurre.

**I. DES FORMES DE CONFLITS QUI ENDEUILLENT**

**L’AFRIQUE**

**I.1 Approche définitionnelle du conflit**

De par sa définition le conflit est une situation qui oppose deux personnes ou de groupes de personnes. Le conflit est le plus souvent le fruit des émotions telles que la colère, la frustration, la peur, la tristesse, la rancune, le dégoût. Ces émotions dans leur manifestation débouchent sur la violence physique ou verbale créant ainsi des discordes temporaires ou profondes entre les individus ou des communautés voisines.

Selon Martin Hauser (2014, p.2) « il n'y a pas de compréhension universelle de la notion du conflit, mais il existe une variété d'approches pour décrire conceptuellement ce que signifie un conflit. Le point de départ est en tout cas des divergences d’intérêts, des désaccords, qui sont subjectivement vécus par les parties comme entraves, lesquelles donnent naissance à un conflit ».

En étudiant la société Nuer du Soudan du sud, Evans-Pritchard avait décrit la manière dont les segments lignagers s’allient entre eux pour s’opposer à des sembles de niveau équivalent. Ces conflits sont considérés comme une « donnée de l’existence ordinaire » remettant en cause le caractère négatif du conflit entendu comme « un mal-être social, une pathologie » (Laburthe-Tolra P., 1993, p.134). Si le conflit est externe c’est-à-dire opposant une force extérieure à un groupe donné, il joue un rôle intégrateur en renforçant la cohésion sociale comme l’a souligné E. Durkheim (1897). Mais lorsqu’il se développe à l’intérieur d’une société c’est un signe d’anomie et de désintégration. C’est ainsi qu’à l’intérieur des sociétés africaines on observe depuis des années des séries de conflits qui échappent aux normes présentant des indices d’anomie et de pathologie difficile à éradiquer.

Le renouvellement perpétuel des conflits intrasociétaux trouvent son essence dans le développement de la mauvaise gouvernance. La pratique bien connue de l’exclusion mue par l’incurie, la gabegie des hommes obnubilés par la quête permanente de l’accumulation de richesses. Ceux-ci arrivent à pactiser parfois avec des puissances extérieures contre leurs concitoyens, soulèvent des crises intérieures dont leur règlement ne trouve des issus escomptés.

Le conflit est souvent vu par le commun des mortels comme une mauvaise chose parce qu’il détruit les bonnes relations humaines. Mais pour de nombreux auteurs (sociologues, psychologues ou philosophes) comme Georges Simmel, S. Freud, Hegel et Nietzsche, il a un effet positif et est aussi inhérent à toutes les sociétés lorsqu’on se fonde sur un constat empirique tel que le conflit est donc un élément inhérent à toute vie sociale. Cette idée est un leitmotiv dans l'œuvre de Max Gluckman, le fondateur de l'Ecole de Manchester, et dans celle de ses disciples.

Les psychologues Dominique Picard et Edmond Marc considèrent que les conflits ne sont pas des erreurs de la communication, mais qu'il est aussi normal et banal de se disputer que de bien s'entendre.

De toute évidence, il est reconnu que le conflit est souvent vécu dans la souffrance et, contrairement à la bonne entente, il empêche la relation de progresser et d'être productive et les partenaires de s'épanouir. C'est pourquoi sa résolution est souvent nécessaire.

D’un point de vue psychologique, les personnes impliquées dans un conflit ou vivant un conflit à l’intérieur de leur propre psychisme, connaissent des états émotionnels forts : colère, frustration, peur, tristesse, rancune et parfois agressivité et violence.C’est cette réalité qui est à l’origine de la connotation négative qu’on donne au mot conflit. Aujourd’hui, après des années de crises enregistrées, personne ne peut avoir une vision positive du conflit tant son ampleur a touché tous les coins et recoins de la république avec des conséquences incalculables.

En outre, selon la théorie biologique, les conflits seraient conditionnés par le principe naturel de la sélection (Charles Darwin), alors que les théories psychanalytiques combinent des approches sociales, individuelles et biologiques de telle manière que le « conflit apparaît comme une expression de la contradiction entre les attentes sociales normatives et les besoins individuels de la personne ».

Dans un contexte où la population éprouve des difficultés à répondre aux besoins les plus élémentaires (se nourrir, se loger, se vêtir…) alors que d’autres personnes vivent dans l’opulence, comment peut-on admettre qu’il n’y ait pas de conflits au sein de groupes sociaux ?

La société centrafricaine est arrivée au summum d’une crise dont les ressorts sont internes à son fonctionnement. Les conséquences de ces conflits récurrents sont énormes allant de la multiplication des groupes rebelles (14 mouvements à ce jour) qui s’affrontent et effectuent des rapines à longueur de journée provoquant des fuites en brousse, des déplacements des civils, des cas de viols et de violence de toute nature.

D’après les institutions humanitaires, 467 800 personnes sont toujours réfugiées dans les pays voisins, tandis que 384 300 autres restent déplacées à l'intérieur du pays. Les auteurs de ces exactions et crimes de guerres sont restés impunis depuis une quinzaine d’années.

Selon Human Right Watch, environ 2,3 millions de personnes, sur une population de 4,6 millions ont besoin d’aide humanitaire. Sur ces 2,3 millions, seuls 1,9 millions ont pu accéder à une forme d’assistance. Ces données alarmantes permettent de mesurer l’ampleur de la crise que connaît le pays.

En effet, l’analyse de la situation conflictuelle telle que vécue en République Centrafricaine en particulier et en Afrique en générale met en lumière plusieurs formes de conflits qui se manifestent de manière latente et qui, au fil du temps, prennent des dimensions patentes atteignant ainsi le summum de l’agressivité et de la violence difficile à résoudre. Ainsi, on peut relever quatre types de conflits auxquels les hommes de Dieu font face aujourd’hui.

**I.2 Conflit intra-personnel**

Chaque individu vit au quotidien des conflits intérieurs qui le poussent à prendre des décisions lesquelles décisions peuvent aller contre les désirs des autres ou l’amener à des états tels que l’auto culpabilisation, le renfermement sur soi ou le suicide lorsqu’il s’estime incompris, nul et inutile pour la société. Cela relève d’un « conflit psychique, lequel n'est pas nécessairement de nature pathologique. Chacun d'entre nous vit à des degrés divers ce type de conflit interne qui participe de la structuration profonde de notre personnalité » (Wikipédia, du 2 janvier 2017).

Suite aux multiples événements douloureux que le pays a connus (années blanches, mutineries, coups d’Etat, rebellions avec leur lot d’atrocités, la montée du chômage, la crise économique, etc.), plusieurs personnes ont subi à de degrés divers de déchirements après la perte d’un être cher, la destruction des biens personnels par les malfrats ou tout autre fait qui pourrait avoir un impact profond sur le comportement individuel et collectif. Ces types de conflits intrapersonnels vécus par les concitoyens sont identifiés mais rarement ou partiellement résolus pour donner la chance aux victimes de retrouver la paix intérieure et de s’ouvrir véritablement aux autres afin de mener une vie sociale harmonieuse.

**I.3 Conflits interpersonnels**

Il est souvent décrit qu’un un conflit interpersonnel met en opposition deux personnes. Il est vécu au quotidien et présente la facette d’un affrontement entre deux personnes (mari et épouse, collaborateur de service, voisins de quartiers, condisciples à l’école, etc.). Ceci, pour des questions parfois simples, mais qui prend de l’ampleur et dégénère. Il prend sa source généralement d’une simple divergence de points de vue pour déboucher sur des comportements antipathiques ou de rejet systématique de l’autre.

Depuis une trentaine d’années, suite aux mouvements sociaux, économiques et politiques (crise monétaire, multipartisme, luttes syndicales) on a assisté au développement de phénomènes de rejet et d’exclusion liés à la divergence d’opinion et de conflits d’intérêt entraînant ainsi des climats de méfiance et de suspicion entre amis ou même frères de longue date. Et n’oublions pas que l’Eglise est aussi infectée lorsqu’on note des inimitiés entre frères et sœurs, entre dirigeants par exemple.

Malgré les tentatives de rétablissement de la confiance et les œuvres de conciliation entamées par les institutions telles que les églises, les chefferies traditionnelles et autres médiateurs, la réconciliation attendue n’est souvent pas effective dans la mesure où les protagonistes tiennent les propos du genre « oui, je le pardonne mais je n’oublierai jamais ». Lorsqu’on ne peut oublier la collaboration manque de franchise et la méfiance demeure.

**I.4 Conflits intra-groupes**

Au-delà des conflits interpersonnels décrits ci-dessus il existe d’autres plus importants qui opposent des groupes sociaux. Ces conflits ont toujours existé dans la société mettant ainsi en rapport des lignages ou segments de lignage aux intérêts divergents relatifs à la gestion du terroir commun, mauvaise répartition des ressources, etc.

Ceci est d’autant vrai qu’au sein d’un groupe donné, on note l’existence des heurts et des différends permanents mais qui trouvent leurs solutions à travers des œuvres de conciliations entreprises par des instances prévues. Ils sont motivés par diverses raisons parmi lesquelles la mauvaise gestion de l’autorité et de pouvoir, les accusations d’origine sorcellaire et fétichiste, les conflits de génération opposant aînés et cadets, l’adultère, etc.

**I.5 Conflits intergroupes**

L’observation de la vie quotidienne permet d’identifier des affrontements entre groupes dont les causes sont tout aussi multiples et proviennent d’opposition intercommunautaire pour des raisons liées à la divergence culturelle ou idéologique caractéristique d’oppositions entre groupes ethniques ou entre mouvements politiques.

Il se développe généralement une attitude ethnocentrique fondée sur l’esprit de domination et le mépris des groupes sociaux jugés minoritaires ou assujettis qui, dans la quête de l’affirmation de leur identité, ouvrent des hostilités pour réclamer « leurs droits bafoués ». Les récents événements illustrent bien ces types de conflits qui ont pris de formes les plus violentes avec leur lot de destruction et de crimes jamais enregistrés dans l’histoire de la République Centrafricaine. De politique au départ (contentieux électoraux, exclusion, mauvaises répartition des ressources…) ces conflits sont devenus intercommunautaires ou interconfessionnels (musulmans-chrétiens).

En somme, on peut noter que tous ces types de conflits n’ont pas été traités de manière durable. N’étant pas traités avec sagesse et maturité ils ne peuvent qu’entraîner une succession de violence et d’insubordination à l’intérieur du groupe, entre groupe ou à l’intérieur de soi. C’est pourquoi, une approche novatrice mérite d’être identifiée en vue de favoriser un climat de négociation, d’écoute et d’entente entre belligérants. Cette approche doit être précédée de processus judiciaire dans la mesure où les affrontements ont fait des victimes innocentes qui attendent réparation et indemnisation.

**II. DE LA DIFFICULTE DE RENDRE JUSTICE**

Selon Lewis Mudge**,** Chercheur à Human Right Watch que nous avons cité plus haut, il est déplorable de constater l’absence à la barre des leaders des groupes armés, notamment les Séléka et les Antibalakas depuis le début de la crise. « L’impunité est restée l’un des principaux défis à relever pour faire face aux atrocités passées et à celles qui se perpétuent » a-t-il ajouté.

**II.1 La notion de la justice**

Lorsqu’on parle de la justice on voit généralement l’idée de la condamnation et de la punition. Les termes de justice et d’injustice sont souvent mal compris ou mal interprétés. Aristote estime que « la justice est la base de la société ; le jugement constitue l'ordre de la société : or le jugement est l'application de la justice ». Socrate (dont l'enseignement a été transmis par Platon), pour sa part, pense que la « justice peut être comparée à la médecine qui préserve la santé du corps. Cette métaphore, reprise maintes fois par la philosophie grecque puis romaine, assimile le corps social au corps biologique.

La justice est alors la préservation de la santé de la société, la vertu par excellence, étroitement liée à un autre concept idéal : l’éducation des citoyens. Si la *polis* (c'est-à-dire le bon gouvernement de la Cité) en est la condition, la justice est avant tout une qualité individuelle : Il s'agit en effet d'une disposition de l’âme, d'une vertu sans laquelle la société ne saurait être juste ».

Pour Thomas Hobbes dans *Le Léviathan*, la justice est créée par des règles autoritaires, publiques et impératives, destinées à permettre la vie sociale et à créer une harmonie entre les hommes. L'injustice est ce que ces règles interdisent. On relève que la justice dans sa définition globale n’a pas de connotation négative mais concours au rétablissement de l’ordre et de la stabilité dans la société. Selon Aristote, (-384--322), philosophe grec de l'Antiquité, elle prend plusieurs formes qui se présentent comme suit :

* *La justice commutative* (ou *corrective*). Elle « vise simplement la réalisation de la rectitude dans les transactions privées » Elle est « un genre de justice qui fait abstraction des mérites personnels pour déterminer selon une stricte égalité arithmétique ce qui est dû à chacun ». Elle a pour but de rétablir l'égalité lorsque celle-ci est rompue au moment d'un échange, lorsqu'un cocontractant a exécuté son obligation et l'autre pas encore, ou d'un dommage. Rendre une justice commutative est le rôle propre du juge dans les procès où il intervient comme tiers entre les parties en conflit (*Éthique à Nicomaque*, V, 7) ;
* La *justice rétributive* (ou *punitive*, *répressive*) vise à rétablir l’ordre par l’imposition d’une souffrance justement proportionnée. L'objectif de la peine sera la dissuasion du délinquant (spécifiquement, c'est-à-dire celui à qui est imposé la sanction, et généralement, c'est-à-dire la population dans son ensemble) et l'application d'une vengeance justement due ;
* *La justice réhabilitative* se centre sur le délinquant en déterminant ses besoins afin de l’assister et de le traiter. Le délinquant est dans ce cas considéré comme un malade qu'il convient de guérir, d'assister afin de lui permettre d'adopter à l'avenir un comportement conforme aux attentes de la société. L'imposition d'une thérapie ou de suivre une formation répond généralement à cet objectif ;
* *La justice réparatrice* (ou *restaurative*) se centre sur le préjudice en essayant de le réparer et/ou de restaurer l’équilibre rompu entre les parties : la société, le délinquant et la victime. L'objectif sera alors la restauration du lien entre les différentes parties impliquées afin de rétablir la paix dans la communauté. La médiation auteur/victime est l'une des possibilités d'application de la justice réparatrice.

En effet, ces différentes formes de justice peuvent-elles être appliquées dans le contexte africain ? Il y’a bien évidemment des situations qui méritent d’être vues à la loupe afin d’apporter des solutionset une justice contextualisée sans quoi, il sera difficile d’arriver à la paix et la cohésion sociale escomptées.

En nous rapportant à la conception chrétienne de justice développée par Saint Augustin dans son ouvrage, *De Civitate Dei* (*La Cité de Dieu*), « la loi est avant tout divine, et que l'injuste provient de la Chute et du péché originel. La justice est dès lors l'émanation de la Grâce, et le respect de l'imitation du Christ ». De ce fait, il est admis que la justice est censée punir quiconque ne respectant pas une loi au sein de sa société avec une sanction ayant pour but de lui apprendre la loi et parfois de contribuer à la réparation des torts faits à autrui, au patrimoine privé ou commun ou à l'environnement. Ceci dans le but de rétablir l’équilibre et non de punir pour punir ou de déshonorer autrui comme le pourraient penser certains criminels qui font du feu tout bois pour s’extraire de la justice. En effet, comme le dit bien l’adage selon lequel après la pluie vient le beau temps, on pourrait dire aussi qu’après la justice vient la réconciliation.

**II.2 Quelle réconciliation pour quel**

**renouvellement ?**

Le thème autour duquel la présente assemblée organise sa réflexion prend en compte le concept de renouvellement dans un pays post conflit. Il est évident qu’après une douloureuse crise comme celles que nos pays ont connu, de la Somalie au Congo Démocratique en passant par la République Centrafricaine, le Sud Soudan et le Burundi, il ne peut être question que de parler de la reconstruction et de la volonté d’aller vers la cohésion sociale et du re-apprentissage du vivre ensemble. Ce processus entamé doit faire suite aux étapes clefs notamment le conflit et la justice. Etant entendu qu’on ne peut restaurer la Justice en laissant dans l’impunité les crimes commis.

A la lumière de la lenteur observée dans la mise en place des tribunaux spéciaux et des actions préliminaires à mener pour déboucher réellement sur le rétablissement de la vérité. On parle de justice des vainqueurs ou de la justice des riches ou des intouchables dans nos pays où des crimes odieux sont commis. Les criminels réussissent à intégrer les rênes des pouvoirs en place sans qu’il y ait possibilité de poursuite et d’arrestation.

Dans de pareilles situations, la réconciliation ou le renouvellement attendu ne serait qu’un vain mot étant entendu que les détenteurs des armes et du pouvoir politique impose leur diktat et intimident les justiciables qui, pour leur part, se taisent et vivent dans un silence empreint de haine et de rancœur. Le nouvellement qui doit permettre d’opérer un mécanisme d’introspection et du renoncement au mal est loin de prendre place dans les cœurs et les esprits pour aider à la reconstruction et le vivre ensemble.

De ce fait, la reprise de la vie collective normale gage de la stabilité et du renouvellement doit passer par le pardon. Or dans la plupart des cas considérés, les criminels veulent obtenir l’amnistie sans être jugés ni reconnaître leurs forfaits qui ont marqué les esprits et qui pourraient alimenter la vendetta, contraire au renouvellement de la foi et la confiance.

En voulant s’extraire de la justice par le jeu de contournement grâce à l’usage de la force ou de la corruption, on ne résout jamais le conflit. On peut corrompre l’homme (juge, jurés, victimes…), mais on ne peut pas corrompre Dieu. La justice est un outil permettant d’exorciser le mal, d’amener le criminel au pardon et à la repentance. Le repenti prendra désormais le bon chemin et sera réintégré socialement en vue de mener une vie nouvelle. Et c’est ce processus qui, à notre humble avis, doit être accompagné fortement par l’Eglise. Amener les bourreaux à ne pas avoir peur de la justice et les victimes à avoir un cœur d’enfant prêt à oublier pour accorder le pardon et se réconcilier avec les autres.

Par ailleurs, devant les violences qui se perpétuent et la déliquescence des valeurs fondatrices d’une société stable, l’église doit jouer un rôle d’alerte et de mise en garde. Elle doit davantage préparer les esprits à mener une lutte anticipée contre les démons de la haine et de destruction. Les messages que les hommes de Dieu diffusent doivent tout aussi se fonder sur des valeurs telles la paix, l’amour, la sincérité, le travail, l’honnête, la justice, etc. en vue de restaurer un ordre spirituel nouveau.

**Conclusion**

Notre analyse nous a permis de relever en passant les types de conflits qui endeuillent les ménages, les groupes sociaux et par ricochet, les peuples africains. Des épreuves personnellement vécues on arrive des fois à des dissensions interpersonnelles, intra groupales et inter groupales occasionnant des pertes en vies humaines et des dégâts matériels incommensurables.

Le conflit qui, par essence, est inhérent à toute société a toujours un début et une fin. La fin doit nécessairement passer par un règlement qu’il soit traditionnel, judiciaire ou à l’amiable en vue d’ouvrir la voie au pardon et à la réconciliation pour un vivre ensemble harmonieux et durable. Les victimes ont besoin des réparations d’ordre symbolique et si possible matériel. La justice recherche les auteurs pour établir la réalité de la violation, d’établir (ou non) leur culpabilité et éventuellement de les condamner. Après la condamnation viendra le pardon et la réintégration sociale. L’église en tant que porteuse d’espoir et de message de réconciliation a cette lourde responsabilité devant l’histoire et devant Dieu.

***Références bibliographiques***

* Arnaud , Martin, *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009.
* Durkheim E., De la division du travail social, Paris, PUF, 8e édition, 1967.
* Evans-Pritchard, E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968.
* Laburthe-Tolra, P.,1993, *Ethnologie-Anthropologie* (avec J-P. Warnier), Paris, PUF, 1993.
* Robert Rotberg and Dennis Thompson, eds., *Truth versus Justice: The Morality of Truth*

*Commissions*. Princeton University Press, 2000.

* Samarbakhsh-Liberge, Lydia, « *Politique africaine*, dossier « Justice et réconciliation ; ambiguïtés et impensés » », *Cahiers d’études africaines* [En ligne], 173-174 | 2004, mis en ligne le 08 mars 2007, consulté le 21 janvier 2017. URL : http://etudesafricaines.revues.org/4705

**Communication 7**



Dr Sumbuso B. Azalia

Professeur à l’Université Shalom de Bunia

RDC

***Sumbuso B. Azalia est professeur à l’Université Shalom de Bunia (USB) en République démocratique du Congo. Il a publié et rédigé plusieurs articles scientifiques. La dernière publication a pour titre : « Le rôle catalyseur de l’église face aux violences .... à l’Est de la RDC », in Revue Théologique Shalom, 5ème année, n°5, 2015. La thèse qu’il a présentée en vue de l’obtention du grade de Docteur en Théologie en mars 2007 porte « la pastorale de guérison au sein des églises protestantes de l’Ituri » (RDC) : Pour une prise en charge intégrale des malades au seuil du 3ème millénaire. L’auteur s’intéresse mieux au domaine de la théologie pratique et Counseling.***

**Le rôle catalyseur de l’église face aux violences :**

**allusions à l’Est de la RDC.**

**Introduction**

L’humanité avait rêvé qu’avec le développement, les découvertes de la science et l’avènement de l’Organisation des Nations Unies, le monde se transformerait en un havre de paix. Elle avait cru que les hommes cesseraient avec les guerres sous l’arbitrage d’une telle structure internationale. Mais hélas, l’humanité demeure l’acteur et l’objet de nombreuses exactions. Les crimes de guerre, les crimes contre l’humanité, le crime de génocide, les violations en rapport avec les droits de l’homme sur une vaste échelle, en toutes les contrées du monde ainsi que les génocides constituent une preuve tangible de la recrudescence des violences[[147]](#footnote-147)1. En effet, pas de répit aux auditeurs et spectateurs des mass media d’apprendre des éruptions quotidiennes des violences consécutives aux conflits entre états, peuples, communautés ethniques. C’est le cas du conflit i remédié entre Israël et la Palestine, sans mentionner ceux qui s’observent en Ukraine, en Afghanistan, en Syrie, au Pakistan, où des attentats à la bombe, des attentats-suicides, des assassinats, des roquettes et des chars sèment la terreur, le traumatisme ainsi que l’avilissement des peuples. En milieu professionnel comme dans des foyers les violences sont omniprésentes.

Le continent africain se présente au seuil de ce 21e siècle comme la contrée la plus touchée du globe par les phénomènes des violences avec tous les corollaires que cela entraîne, notamment le sous-développement concrétisé par la famine, l’analphabétisme, les maladies…Les récentes violences perpétrées en Centrafrique par la SELEKA ou bien celles causes régulièrement par la secte Boko-Aram au Nigeria, au Cameroun ou par le groupe Alkaida ou Al Shabab en Somalie constituent des événements dont les retombées sont incontestables tant sur le plan économique , social, psychologique que physique et matériel sur les victimes humains .

A titre d’échantillon, en République Démocratique du Congo en général et de manière recrudescente et endémique dans le District de l’Ituri( milices de la FPRI et autres), dans les Provinces du Sud et le Nord-Kivu(ADF/NALU, FDLR…), le Haut et Bas-Uélé(LRA) pour ne citer que ceux-ci en particulier, le peuple Congolais a vécu de façon crescendo et empirique durant les dernières décennies les exactions les plus ignobles que la nation congolaise et l’humanité avaient jamais expérimenté.

La lettre de Kofi A. Annan, à l’époque Secrétaire général de l’ONU, adressée au Président du Conseil de Sécurité suite au rapport de la Mission de l’Organisation des Nations Unies en République Démocratique du Congo, fait état d’une panoplie de violences perpétrées dans le district de l’Ituri pendant les années 2000-2003. Les faits macabres suivants se dégagent entre autres de ce rapport[[148]](#footnote-148)2:

- Des civils non armés innocemment tués

systématiquement,;

- Des civils comme des femmes enlevés pour des fins

d’esclavage sexuel, de viols et de tortures;

- Des actes inhumains tels que mutilations et

cannibalisme sous l’effet de drogues préparées par

des guérisseurs traditionnels;

- Le bombardement de centains de villages ne

faisant pas de distinction entre combattants

armés et civils;

- Le recrutement forcé d’enfants et leur

entraînement pour en faire des combattants;

- Plus de 600.000 civils forcés à s’enfuir de leur

milieu natal pour soit se déplacer, soit se réfugier

au Nord-Kivu et la zone à la frontière de

l’Ouganda.

Concernant la R.D.C. à sa partie Nord orientale, on peut encore se rappeler des atrocités causées par la LRA (Lord’s Resistance Army), un phénomène de groupe rebelles ougandais venus semer la terreur parmi la population civile dans le Haut-Uélé et le Bas-Uélé jusqu'à ce jour. En effet, depuis la fin de décembre 2008 et la fin de janvier 2009, ce groupe a massacré 790 personnes sans compter les 711 personnes enlevées par celui-ci et plus de 130.000 déplacés dont la moitié serait originaire du territoire de Dungu. Vêtus de haillons, les habitants secoués par les crimes et les atrocités que leur inflige cette rébellion se retrouvent généralement dans un dénuement indescriptible sans assistance substantielle satisfaisant malgré l’assistance des humanitaires, qui eux aussi sont le plus souvent pris comme cible dans les attaques[[149]](#footnote-149)3. Citons parmi ceux-ci la Samaritan Purse, une organisation philanthropique chrétienne fondée en plusieurs pays du monde sous l’égide de l’Association de l’évangéliste américain du nom Billy Graham.

Cet échantillon de violences comme ceux qui s’observent sous d’autres cieux est un défi, une véritable interpellation pour l’Eglise. Des questions comme : « Quelle pastorale peut-on exercer auprès d’une part les victimes de violence, d’autre part leurs auteurs ? » ou encore  « Quel rôle l’Eglise peut-elle jouer pour restreindre l’ampleur du mal ? », sont des matières de réflexions aussi longtemps que l’Eglise demeure la « colonne et l’appui de la vérité » et le « sel de la terre » (Mat 5.13 ; 1Tim 3.15).

Les prémices suivantes valent la peine d’être saisie pour cerner le phénomène des violences et comprendre la lutte de l’Eglise pour combattre ces dernières : Le péché ancré dans le cœur de l’homme demeure la clé pour appréhender l’existence des violences au sein des communautés humaines.

Il importe donc d’appréhender à partir des Ecritures Saintes ce qui caractérise le cœur de l’homme dans sa déchéance après la chute; en d’autres termes, évoquer une anthropologie biblique. Ensuite, procéder à cerner ce qu’est la violence ainsi que ses expressions au sein de la société humaine tout en se référant aux données scripturaires. De même, il faudra épingler les ingrédients qui favorisent les violences avant de considérer les pistes pouvant conduire vers leur éradication.

**I. APPRÉHENSION BIBLIQUE DU PHÉNOMÈNE**

Le phénomène des violences se comprend mieux lorsque l’on se réfère aux données bibliques et théologiques concernant la race humaine. Celle-ci est décrite dans les Ecritures comme ayant connu la chute spirituelle suite au pèche ayant intervenu en Eden.(Gn 3). Adam et Eve sa femme ont désobéi a l’ordre de Dieu ; ayant succombe, toute la race adamique est atteinte fondamentalement par le « virus «  du pèche et des lors elle pose des actes opposes a la volonté du Créateur (Rm 3.23).Le cœur de l’homme est ainsi donc corrompu.

Une étude biblique concernant l’expression "Cœur de l’homme" et du vocable "violence" s’avère nécessaire. En effet, qu’est-ce qu’en fait le cœur ?

Dans les Ecritures, le cœur est rarement mentionné par rapport à la physiologie humaine soit pour signifier un organe physique habilité à propulser le sang dans le corps humain. De l’hébreu "*lev"* et du grec "*kardia"*, il sert surtout à désigner ce qui est caché à l’intérieur, visible à Dieu seul (1Sam 16.7 ; Ps 44.22 ; Jer 11.20). Il y a également lieu de noter qu’il remplit différentes fonctions :

- Il est le siège des émotions, des affections humaines d’où découlent joie, tristesse, amour, haine, trouble et peur (Dt 20. 8 ; Jn 14. 1 ; 1Sam1. 8). C’est aussi le siège de l’intellect, de la raison (Dt 8. 5 ; Prov 15. 14 ; Dt 6. 6 ; 8. 5)

- Il joue par ailleurs le rôle de siège de la volonté d’où proviennent les intentions, les plans, les projets, les décisions (1Sm 14. 7 ; Gn 6. 5).

Il existe d’une part des cœurs droits, purs et d’autre part des cœurs rebelles, endurcis, incirconcis, des cœurs de chair et des cœurs de pierre (Ps.51. 12 ; Ez.11. 19 ; Jer.32. 39). Bref, les Ecritures de Genèse à Apocalypse, reconnaissent qu’à partir de la chute d’Adam, le premier homme, le cœur de tout homme est déchu[[150]](#footnote-150)4, enclin à commettre le mal sous toutes ses formes parmi lesquelles figure la violence, comme l’affirment les citations ci-dessous :

- "Du cœur proviennent les mauvaises pensées, l’adultère, les meurtres, les vols, les faux témoignages, les calomnies" (Mt. 15.19) ;

- "L’arbre est mauvais et son fruit est mauvais…l’homme méchant tire de mauvaises choses de son mauvais trésor" (Mt 12.33, 35).Les actes de violence reflètent donc l’état intérieure de l’homme.

Examinons en second lieu le terme " violence". Du latin "*violentia"*, on peut retenir quatre aspects que la violence incarne et représente:

* Le caractère farouche, emporté, indomptable d’une personne brutale,
* Le fait de briser;
* Une agressivité physique ou verbale;
* L’emploi d’une force pour contraindre quelqu’un contre son gré en usant des sévices ou des menaces.

En droit civil, il s’agit d’une contrainte exercée sur une personne en vue de vicier son consentement.

En droit pénal, une violence est le fait d’agir sans le consentement de la personne intéressée. Par exemple, imposer un désir sexuel à sa partenaire[[151]](#footnote-151)5.

En Théologie biblique la violence équivaut au *hâmâs* [[152]](#footnote-152)6(en hébreu), et à *hubris (en grec)*). Dans les Ecritures, il se rapporte : au viol (abus) sexuel (Gn 19. 5, 9 ; Jg 19) ; au mensonge, à l’homicide (Ps 5. 10 ; Ex.21.12ss).

Satan, le diable, est homicide et père du mensonge (Jn 8. 44). Il viole Eve (en Gn.3). Dès lors, il réalise son caractère et ses intentions à travers les êtres humains. C’est ainsi qu’Eve exerce la violence sur Adam (Gn3. 6) et que Caïn tue son frère Abel (Gn 4 .8). A son tour, il se retrouvera dans une insécurité sans pareil (Gn 4 .14), pendant que sa descendance héritera cette violence. Lémec se félicite de s’être vengé et tend à justifier son acte meurtrier (Gn 4. 23-24). La terre entière emprunte la violence: «  la terre était pleine de violence » (Gn.6 .11).

Cette violence n’épargne pas le Fils de l’homme venu sur la terre (Es. 53 ; Mc 15. 21-32). Sa mort violente à la croix est le couronnement de la haine que ses ennemis entretenaient contre sa personne durant toute sa vie terrestre en commençant par Hérode. La non violence est recommandée par Jésus pendant son incarnation. A titre illustratif, il n’approuve pas Pierre qui se sert d’une épée pour emporter l’oreille du serviteur du souverain sacrificateur (Mt 26. 51-52). D’aucuns ont trouvé en Jésus les traces de violence lorsqu’il chasse du temple les marchands (Mc 11.15ss et Jn 2.15) à l’aide d’un fouet. Pour un but correctionnel et pieux les Ecritures autorisent le recours à la force au profit de la personne qui est châtiée (Hb 12.6). C’est ainsi que les Ecriture Saintes regorgent d’allusions sur ce sujet. Citons quelques références à cet égard.

- Le cas où Dieu autorise les Israélites à chasser de Canaan ses natifs (Josué 8 .1) ;

- Elie égorge les prophètes de Baal (1R 18.20-40) ;

- Elisée maudit les enfants qui l’insultent et des ours les tuent (1Sam 24. 20);

- En Egypte, les Hébreux sont asservis aux Egyptiens et subissent des violences (Ex. 1-11);

- La persécution des croyants en J.C est une réalité prédite (Mt.5.11).

Nonobstant, ce qui précède, Dieu défend la violence et privilégie l’amour, le pardon « Tu ne tueras point », Ex 20.13) et encourage la justice, le droit au milieu de son peuple au profit de la veuve, des orphelins, de l’étranger (Ex 22.22). Israël menacé s’attend à ce que Dieu lui-même le défende et demeure le juge contre ses ennemis sur qui il sera vainqueur (2Chr.20.15-20 ; Es.7.4-9 ; Ps 44.4). La terre elle-même vomit les incestueux, les infanticides,… (Lév.18. 25-28).

**III. TYPES DE VIOLENCES**

De façon empirique, le phénomène de violences s’observe dans la société à plusieurs niveaux. Ainsi, celles-ci se catégorisent. Elles peuvent se présenter comme sexuelles, symboliques, conjugales, spécistes, froides, sur soi-même, éducatives[[153]](#footnote-153)7. D’après la forme qu’elles empruntent et l’objet qui les subit, le tableau ci-dessous mentionne différents types de violences et réserve une description pour chaque type[[154]](#footnote-154)9.

Quelques références bibliques peuvent illustrer certains cas de violences en rapport avec tel type de violence.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Types | Description/ expressions/ definitions | Allusion biblique |
| Educative | Pour un but éducatif, le maître fait subir un enfant des violences. Dans ce cas la motivation de l’éducateur est noble, mais l’action est à l’encontre du gré de celui qui bénéficie de l’éducation. L’enfant est contraint. Son corps, son être émotionnel en pâtissent. Le cas des sanctions imméritées et dégradant. |  |
| Froide | Par un exécutant interposé, on contraint directement ou indirectement quelqu’un, un groupe de gens à vivre un état de souffrance pendant une période plus au moins longue, indéterminée. C’est le cas des déportés, des déplacés des guerres, des réfugiés à l’intérieur de son pays ou en dehors de celui-ci10[[155]](#footnote-155)10; le cas de séquestration, d’extermination (génocide). | Les Israélites en Egypte sous le régime discriminationiste de Pharaon. Exode 1 et 5. Edit d’Asueris contre les Juifs (Est 3) |
| Spéciste | Ici la violence est exercée contre une créature ou une espèce sensible à part les humains, contre les animaux, les plantes en les engageant à des services qui leur causent la souffrance par des tortures, séquestrations, travaux au delà de sa capacité… | Couper les jarrets des taureaux par méchanceté (Gn 49.6). Sous une colère excessive Balaam frappe durement son ânesse et lui promet de la tuer. (Nb 22.15-30). |
| Sur soi-même | La grève de faim, le suicide, l’auto-amputation d’une partie de son corps, l’auto-flagellation pour des fins religieuses, idéologiques. | Judas se suicide (Mt 27. 3ss) |
| Conjugale | Insulte, menace verbale, pression psychologique, harcèlement moral, agression physique, viols et autre pratique sexuelle imposée, meurtres, coups, mise à la porte perpétrés par un conjoint à l’endroit de l’autre, cesser de parler à celui, lui imposer la façon de s’habiller… | Répudier sa femme (Jer 3.1) Abraham maltraite Agar et Ismaël en se servant de Sarai (Gn 16.21) |
| Sexuelle | Des actes sexuels non désirés sont imposés par une personne détenant une autorité, une ascendance parentale, hiérarchique, physique sur une personne consciente de cette ascendance. Esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, viol. | Les filles de Lot violent leur père durant son ivresse (Gn 19. 32ss). Sichem déshonore Dina (Gn 34.1ss). Amnon fils de David viole sa sœur Tamar (2Sam. 13). |
| Symbolique | Domination d’un groupe, d’un individu sur un autre groupe, une personne, de manière illégitime ou en conformité avec la loi; cette situation mettant mal à l’aise un des deux parties- au sein d’une famille où un membre est opprimé. Cas des régimes dictatoriaux; dans une armée ou une entreprise les subalternes subissent des injustices, des brimades, des ordres qui font gémir ces derniers. L’apartheid, l’esclavage, le racisme caractérisent ce type. | Joseph maltraité par ses propres frères (Gn 37). Anne torturée par sa rivale Peninna (1Sam. 1). David livre Urie à la guerre (2Sam. 11) |

Une autre catégorisation des violences peut être adoptée : la violence physique, structurelle, culturelle, psychologique, résumant ainsi plusieurs façons de nuire à son semblable. Le tableau suivant les reprend[[156]](#footnote-156)8.

|  |  |
| --- | --- |
| Genre de violences | Expressions Illustratives |
| Physique | Violence armée |
| Structurelle | A travers les structures sociales. Exemples: système de castes, apartheid. |
| Culturelle | Violence appuyée sur le fanatisme religieux, l’idéologie politique. Exemple: nationalisme. |
| Psychologique | La peur, la haine répandue à l’aide des souffrances mentales. |

1º Au niveau individuel lorsque la violence est perpétrée sur soi-même, l’individu agissant contre sa propre conscience arrive parfois à s’imposer un style de vie destructrice par le fait de s’auto torturer physiquement pour des motifs religieux, philosophique.

2º Au niveau de la famille:

* Entre parents (ex abus sexuel, caractère incompatible extériorisé en actes égoïstes),
* Vis-à-vis des parents et des enfants ou vice-versa,

3º Au travail (milieu professionnel). Souvent, les maîtres hiérarchiques imposent leurs desirata et l’expriment à titre illustratif à l’aide des actes et les attitudes ci-après:

* Travaux avilissants
* Salaire de singe
* Harcèlement sexuel
* Violences exercées à l’endroit des domestiques
* Imposition, dictature, carence de dialogue

4º Sur le plan social au sein d’une nation donnée, d’une ethnie:

* phénomène du racisme, sexisme, esclavage,
* guerre.

Il va donc sans dire que le quotidien de l’homme est jalonné de toutes sortes de violences sur plusieurs niveaux de la vie sociale. Au sein des milieux familiaux, professionnels d’une part comme sur l’étendue nationale et le plan international il s’observe sans répit le phénomène susmentionné.

**13 " Nommer et compter les violences envers les femmes "  in Population et Sociétés, n○ 364, janvier 2001, p. 1ss**

Au niveau nucléaire de la société, c’est-à-dire entre parents ou entre parents et enfants, les caractères incompatibles des parents ont tendance à s’extérioriser. Tandis que l’autoritarisme de ceux-ci envers leurs descendants peut se manifester de façon multiforme. A titre d’illustration, un parent s’impose à son enfant, l’inscrit et l’oblige de suivre une formation dans un domaine contraire au desiderata de celui-ci et en dehors de tout effort de dialogue et d’investigation auprès de l’intéressé (violence éducative). Au lieu de tenir compte de la proportion de la faute commise, du coefficient intellectuel de l’enfant, le maître inflige à ce dernier une punition lourde qui excède la mesure à telle enseigne que les corollaires d’une telle punition écrasent l’élève.

En contexte professionnel les violences prennent des formes conformément au gré de celui qui détient une portion d’autorité sur ceux qui lui sont échus. Elles peuvent se présenter comme suit : exécution des travaux avilissants, imposition d’une charge horaire de travail exorbitante tout en rémunérant l’employé en dessous de la norme, le harcèlement sexuel, violences verbales, physiques causées par exemple à l’endroit des domestiques…

Sur le plan international comme au sein d’un même Etat les violences empruntent généralement la forme de conflits armés entre les Etats, l’usage disproportionné d’armes à destructions massive (armes chimiques, bombes atomiques…), la colonisation, la néo-colonisation, la répression économique à travers la fixation des prix injustes des matières premières et des produits finis par les pays industrialisés, dits développés, l’embargo non négocié sur la vente de produits, la déportation de personnes, le génocide, le déséquilibre économique, le non octroi de crédits bancaires …

En somme quelque soit sa forme, la violence est l’usage de la force illégitime pour infliger un tort à autrui. Elle diffère de l’usage et de la loi légitime et de toute punition juste. Elle a pour cible un individu ou une communauté donnée. Bref, la violence est l’usage d’une force illégitime pour infliger un tort à autrui. Elle se distingue de la force légitime et de toute juste punition. Elle s’adresse à un individu et peut avoir une communauté pour cible.

**IV. EXPRESSIONS, MOTIVATIONS ET INGREDIENTs**

Comme déjà mentionné, de par sa définition, le phénomène "violence" n’est pas un concept abstrait, mais un fait empirique s’exprimant sur plusieurs facettes de l’existence humaine. Il peut être entretenu et attisé par une panoplie de causes et selon les circonstances qui l’entourent.

L’agression physique exprime généralement les violences. Plus concrètement le meurtre, les violences sexuelles, l’amputation de membre, la torture physique sont monnaie courante.

Certains actes et attitudes sans ou avec réalités physiques peuvent produire des effets psychologiques et spirituels sur les sujets qui en sont victimes. C’est le cas des scandales causés par une personne sur le plan éthique, religieux et social. Une injustice sociale pratiquée dans un foyer par une rivale ou un mari exprime une violence. (1Sm 1 .4-8 ; Rom 14. 20-21).

Des paroles cassantes, menaçantes, méchantes ou injurieuses deviennent une forme de pression psychologique et même spirituelle à l’endroit de ceux qui les encaissent, leur causant ainsi un sentiment d’insécurité.

De même, les auteurs des violences arrivent à accomplir leur intention suite à des motivations repérables au sein de la société. La peur, une colère incontrôlée et excessive, la vengeance, l’avidité d’augmenter son pouvoir sur les autres et d’accroître ses intérêts sont d’une part les motivations souvent inavouées des guerres, des massacres entre les peuples[[157]](#footnote-157)11. C’est souvent le cas d’invasions entre les Etats et les alliances politico-militaires. Le phénomène des milices locales observable de nos jours sur un niveau international ou sur le plan national constitue des illustrations appropriées. D’autre part, l’absence d’un pouvoir légitime reconnu, la haine, l’impunité et l’injustice dans le domaine judiciaire constitue à la fois les ingrédients et les motivations pour faire asseoir les violences dans un Etat, une contrée données. L’injustice sociale caractérisée par une répartition inéquitable de biens et de terres est un soubassement de nombreuses violences.

Ajoutons à ce qui précède d’autres facteurs susceptibles d’entretenir les violences.

- l’hérédité;

- un système social marqué par les représailles,

l’exclusion des autres;

- les coutumes (par exemple, le système des castes,

l’infériorité de la femme par rapport à l’homme …);

- une conception erronée de soi-même et des autres

(complexe de supériorité, d’infériorité);

- l’action tentatrice de Satan qui de par sa nature est

un voleur, meurtrier, destructeur (Jn 10 :10);

- Certains métiers mal orientés (par exemple, la

boxe, le karaté, l’armée), pour ne citer que ceux-ci

favorisent un climat d’agressivité et de violences

dans les sociétés humaines.

Dès lors, il y a lieu de réfléchir sur les remèdes et quelques pistes de solution à emprunter ou à promouvoir dans le but de lutter contre les violences au sein de la société.

**V. ERADIQUER LA VIOLENCE**

"Eradiquer" dans ce cas ne signifie pas nécessairement une élimination complète de la violence. Il serait plutôt synonyme de « décourager », « combattre », « lutter ».

Pour y arriver, une approche multisectorielle et des pistes pluridisciplinaires méritent d’être prise en compte. Plusieurs stratégies doivent être empruntées aussi longtemps que différents acteurs doivent intervenir: Citons entre autres la part des parents, de l’autorité scolaire, de l’autorité judiciaire, des psychothérapeutes, la communauté internationale, la communauté en général où l’individu est placé, l’Eglise.

Tous les acteurs appelés à lutter contre les violences devraient se pencher à travailler sur l’être humain. Travailler sur l’être humain » signifie éduquer l’homme dans sa globalité : corps, âme, esprit. Apporter des changements positifs sur la mentalité, la façon de voir, de se comporter, de traiter l’autre, de manière à promouvoir une culture de paix et de non-violence.

Ramenant la question dans un cadre ecclésiastique, voici quelques passages bibliques qui soutiennent la part des acteurs susmentionnés en synergie et complémentarité les uns avec les autres en guise soit de prévention, soit de gestion, soit de pistes de solution de violences.

- La part des parents s’opère grâce aux: conseils exemples, corrections et sanctions pour le bonheur des enfants issus de ces derniers (Prov. 4. 20ss ; 12. 1 ; 22. 6 ; Eph.6 :1-4).

- La part de l’autorité établie: punitions,

emprisonnement (Rm 13 .1-7);

- La part de l’Eglise (Mt 5.13-14).

S’agissant de deux premiers acteurs, l’Eglise jouera son rôle catalyseur vis-à-vis des phénomènes lorsqu’elle assumera sa charge didactique d’éduquer l’homme à partir de son jeune âge grâce au contexte familial exemplaire. Elle est en substance appelée à rappeler aux parents l’harmonie et le climat d’entente, de paix entre les conjoints/ parents et la responsabilité de ces derniers d’éduquer par l’exemple et le verbe. Le foyer devra donc être un havre de paix, de justice et d’amour. Y en est de même de la maison de l’Eglise auprès des tenants du pouvoir temporel composé de ceux qui sont appelés à gouverner le people à l’aide des lois équitable et justes. L’Eglise devrait éduquer les futurs magistrats, procureurs de la République, juges et geôliers à dire correctement le droit à punir le coupable et à justifier l’innocent (Rm. 13. 1-7). Plus concrètement les milieux scolaires et académiques sous la supervision des Eglises, les sermons, les séminaires et catéchismes seront des milieux et des occasions propices pour éclairer les membres de l’Eglises et les futurs cadres et ceux en fonction à s’engager résolument dans la famille contre toutes forment de violences.

En fait, de par sa vocation prophétique, l’Eglise devra faire asseoir la culture de la justice et combattre celle de l’impunité fréquemment présente dans les Etats (comme il en est le cas sur le continent d’Afrique et les pays sous-développés dans le monde). Bien souvent les coupables ne sont ni dénoncés, ni poursuivis pour des crimes qu’ils ont posés car protégés par les régimes et les autorités étatiques et politiques en place ainsi que par la non application des lois relatives aux délits et crimes. Ceci est quelque fois soutenu par le fait de l’amnestie présidentiel[[158]](#footnote-158)12. Un pouvoir impuissant d’imposer la loi sur les dirigeants des groupes ou forces armées finit par tolérer l’impunité au détriment de la justice. Les tracasseries policières, l’intimidation, la torture, les assassinats politiques, les massacres, la détention arbitraire, l’exil, le viol sexuel, les pillages et extorsions des biens (perpétrés par les opérateurs du pouvoir en place)…trouvent ainsi un terrain fertile au sein de la société.

L’Eglise doit par conséquent, portant l’étendard de la vérité, de la justice et de la paix être le modèle de cette trilogie. La catéchèse auprès des fidèles ne devrait pas s’arrêter dans l’enceinte des bâtiments de l’Eglise, mais s’étendre en dehors de celle-ci et ainsi jouer le rôle que le prophète Nathan exerça auprès du roi David lorsque ce dernier s’est compromis avec la violence. L’assassinat d’Urie et la prise de sa femme ont été dénoncés par le vaillant prophète qui s’arma d’une approche en paroles et en attitudes équilibrés pour ramener le roi à la raison.

L’impunité n’est pas tolérée dans la Bible. Qui a tué par l’épée mourra aussi par l’épée.(Lév 24.21). La vie de l’homme est sacrée ; nul n’a donc le droit de l’ôter. L’homicide n’est pas toléré parmi le peuple de Dieu. « Tu ne tueras point » et par surcroît au sein de la race humaine (Ex 20.13).

Les magistrats détenteur de la loi qui doit régir la société et le gouverneur sont institués pour la protection des personnes et de leurs biens et doivent être les agents exécuteurs de l’ordre et de la justice que Dieu leur confie pour application. Ils sont ministres et serviteurs de Dieu pour exercer une juste colère sur celui qui fait le mal (Romains 13.1-10)[[159]](#footnote-159)13.

En tant que colonne de la vérité, lumière du monde, une nation sainte (1Pierre 2. 5-9), l’Eglise par le biais de pasteurs, d’évangélistes, d’enseignants… procédera à la lutte contre les violences pour à faire asseoir une culture de paix et transformer la société par différentes approches:

a) la création des ministères et des mouvements sociaux pacifistes prônant et militant pour la non violence, orientés et spécialisés par exemple vers telle catégories de sujets violeurs (bandits, drogués, milices, soldats, …), les victimes des violences (enfants de la rue, femmes abandonnées, immigrants, déplacés de guerre, …) en dépit de la persécution dont l’Eglise peut être elle-même victime de torpeur[[160]](#footnote-160)14 .

b) l’organisation de séminaires, d’ateliers axés sur les questions relatives à la résolution des conflits, l’encadrement des acteurs de la violence à quelques niveaux qu’ils soient : international, national, régional, local.

c) l’adaptation d’une catéchèse affûtée et contextuelle au sein de l’Eglise (pour que celle-ci s’occupe des sujets pertinents, réels comme ceux qui se rapportent à la non violence, l’amour, le pardon, la fraternité et la culture de la paix de manière préventive et thérapeutique.

d) l’évangélisation des hommes en général en vue d’une conversion authentique des cœurs,

e) Un dialogue, une relation d’aide (cure d’âme), des entretiens pastoraux avec les personnes ayant exercé la violence pour un changement radical dans leur vie et en vue d’en faire des disciples de Jésus-Christ. Une telle démarche inclura sans cesse des dispositions et des attitudes pratiques : l’accueil, l’écoute, l’hébergement, le logement, … bref une prise en charge intégrale de la personne.

**Conclusion**

Le cœur de l’homme est malade. Il a besoin d’être soigné. La violence est l’une des expressions du cœur corrompu de l’homme toujours enclin au mal. L’amour de l’argent, la cupidité, l’égoïsme, la haine de l’autre sont des attitudes à la source des violences comme l’exprime brillamment l’apôtre Paul. Ils constituent la « racine de tous les maux » (1Tim. 6 :10) et s’expriment le plus souvent à travers les phénomènes sociaux qui déshumanisent l’homme créé à l’image de Dieu. Les guerres, l’asservissement, le racisme, les brutalités conjugaux, les violences sexuelles, les assassinats reflètent l’état des cœurs que l’apôtre appelle « l’homme animal » (1 Cor 2.14). Le stress, l’intimidation, la contrainte, et bien d’autres sont des résultantes des violences.

La tâche de convertir le cœur de l’homme doit être envisagée avec urgence pour lutter contre la violence à tel enseigne que l’ampleur du mal ira décroissant au sein des communautés humaines. Bien plus, l’Eglise a pour mission de véhiculer le message de réconciliation et de pardon. Ceci est un axe incontournable au sein d’un monde des violences. Le rôle de médiateur lui revient.

La communauté, c'est-à-dire la société en général est appelée à combattre les violences en se servant des moyens à sa disposition. S’attaquer aux causes immédiates, endogènes, exogènes qui tendent à attiser la violence est une voie préférable de cette lutte (ex. instauration de la justice sociale, le développement intégral du pays, …). L’Eglise, quant à elle, doit en faire sa préoccupation par des voies réfléchies parmi lesquelles figurent une attitude qui véhicule la paix, la non-violence ainsi que l’annonce de la Parole de Dieu.

Grâce à la pratique d’une pastorale qui éduque, corrige les auteurs des violences l’Eglise doit établir, une pastorale qui prend en charge les victimes de ces dernières. Les Organisations non gouvernementales ne sauraient exclure la place de l’Eglise dans la lutte contre les violences. Il appartient à l’Eglise de collaborer dans la mesure du possible avec ces dernières, dans une synergie et complémentarité dénuée de tout complexe. En d’autres termes, les gouvernements devront joindre la main aux efforts de l’Eglise dans l’éradication des violences en s’investissant dans la lutte contre l’impunité étant donné qu’il n’y a pas de paix sas justice équitable. La légitimité des institutions gouvernementales est à souligner. Les unes devront garantir cette légitimité par un jeu démocratique transparent. L’excès dans l’exercice du pouvoir et la carence de son exercice peut conduire aux violences sociales (régimes dictatoriaux et corrompus, fuite de responsabilité). La communauté internationale représentée par l’organisation des Nations Unies, l’union Européenne, l’union africaine, est elle aussi conviée à garantir la paix entre les Etats, à sauvegarder les droits de l’homme et qu’ainsi chaque être humain ait droit à une sécurité alimentaire, à l’eau potable, à un logement convenable, à un travail décent, à l’éducation et à la santé. Le jeu d’hypocrisie de ces dernières viendra plutôt entretenir le spirille des violences sur le globe.

**Bibliographie**

Rocco, Aldo, *Pourquoi les hommes frappent les femmes* : violences conjugales, Alban, 2006.

*Actes de la Conférence Nationale sur les Droits de l’homme*, Charte Congolaise des Droites de l’homme et du peuple, (Kinshasa, CEDI, 2001).

K. Butican, et P. Bruno, *De la violence à la plenitude,*Montréal, Centre de formation pour la non-violence Pace e Bex, 2001.

*Charte des Nations Unies*, New York, nation Unies, s.d.

Cheuzeville Hervé, Kadogo : *Enfants des Guerres d’Afrique Centrale*. Paris, Harmattan, 2003.

Davidson Benjamin, the analytical Hebrew and Chaldee lexicon, Michigan, Grand Rapids, 1980.

*Droits de l’homme et application des lois*, nº5, Nations Unies, 1997.

Gisel, P., (sous dir), *Encyclopédie du Protestatisme*, Genève, Labor et fides, 1995.

*Grand Larousse de la Langue française en sept volume*, Tome septième, Paris, Librairie, Larousse.

Harper Charles, *Impunity: An Ethical Perspective*, Geneva, Wcc Publications, 1996.

Illely Las, *Femmes juives dans le siècle* : "Histoire du Conseil International des femmes juives" 1899-1995 (Harmatan, 2000.

Lacoste, J-Y, *Dictionnaire critique de la Théologie,* Paris, PUF, 1998.

Marie-France Hirigoyen, *Femmes sous les ressorts de la violence dans le couple*, Pocket, 2006.

Nathalie Cohen-BeiSERMANN, *Table-ronde: Mysoginie et violences conjugales*, Paris, Centre Communautaire, 2007.

Nicole Jules, *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Ed. de l’Institut Biblique, 1986.

Reychler Luc, Paffenholz Thania, *Construire la Paix sur le Terrain*, Bruxelles, Ed. Grip, 2000.

Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale, Kinshasa Mediaspaul, 2005.

**Communication 8**



Dr Noël K. Nguessan

Professeur-Chercheur et Chef du Département de Théologie Pratique à la Faculté de Théologie Evangélique de l’Alliance Chrétienne d’Abidjan (FATEAC)

**Entre tradition et modernité : quel rôle pour les acteurs traditionnels et les mécanismes endogènes de prévention et résolution des conflits ? Un point de vue biblique et théologique.**

Les effets de la rencontre de l’Afrique avec l’Occident sous la forme de colonisation, n’a épargné aucun pays du continent. Les cultures et modes de gouvernance traditionnelles ont été les cibles des réformes généralisées, tant dans l’administration publique, dans le secteur juridique et judiciaire, dans la gestion du pouvoir d’État que dans le système éducatif etc.…

L’une des conséquences de ce choc culturel est ressentie dans le domaine de la cohésion sociale. Les conflits qui ébranlaient l’ordre international, se sont de plus en plus transposés dans des contextes nationaux, opposant les populations d’une même région, d’un même pays ou des communautés culturelles. Généralement, la recherche des solutions aux conflits des différents États africains s’externalisent et s’internationalisent, accusant l’implication imposée de l’extérieur notamment, des puissances ex-colonisatrices dans la gestion de ces crises.

La modernité de l’intérieur induit la modernité de l’extérieur au détriment des forces endogènes et des modes de gestion traditionnelle du pouvoir, longtemps dévolus aux acteurs traditionnels.

En effet, la colonisation a changé les équilibres entre les différents pouvoirs traditionnels préexistants tels que : le pouvoir politique, le pouvoir juridique, le pouvoir magico-spirituel, le pouvoir sur les terres etc.… Le choc des cultures, l’une occidentale et l’autre traditionnelle ou coutumière, nos valeurs ancestrales, n’ont pas manqué d’affecter l’opérationnalité et l’efficacité des mécanismes endogènes de prévention et de gestion des conflits dans nos villages et dans nos villes, d’où la pertinence de la thématique à traiter.

Dans la présente communication, tout en plaidant pour un rôle accru des acteurs traditionnels et des mécanismes endogènes de prévention et de résolution des conflits, le conférencier montrera les limites de la réflexion à la lumière de la révélation biblique. Finalement, il aboutira à des suggestions de prévention et de résolution des conflits qui soient à la fois ancrées dans la culture africaine et conformes à la révélation biblique.

***Noël NGuessan est Enseignant-Chercheur à la FATEAC et Chef du Département de Théologie Pratique. Passionné d'écriture, il est le Rédacteur en chef de Diatheke la revue scientifique de la FATEAC. Il est titulaire d'un Master en Culture de la Paix (Prévention, Gestion et Résolution des conflits) de la Chaire Unesco de la Culture de la paix de l'université Félix Houphouet Boigny, Abidjan  (Côte d'Ivoire). A ce titre, il mène ses recherches dans le domaine de la recherche de la paix et de la réconciliation dans les relations personnelles et interpersonnelles.***

**Communication 9**

****

***Joseph N. Mavinga (PhD)***

**Chef de Département de l’Ancien Testament**

**FATEB**

***Joseph Nzita Mavinga est depuis 2012, professeur au Département de l’Ancien Testament à la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB). D’origine Congolaise (RDC), il a participé à plusieurs colloques et rédigés de même, beaucoup d’articles. Non seulement, il supervise les mémoires des étudiants en Ancien Testament, il est également Professeur Chercheur à l’Université de l’Afrique du Sud (UNISA). Ancien étudiant de l’University of KwaZulu-Natal (2004-2009), en vue de l’obtention du PhD, il a soutenu le 10 mars 2010 sur le sujet suivant : « Le germe de justice dans Jérémie 33.15 et son importance pour le leadership congolais ». Le dernier ouvrage écrit porte sur : « L’exégèse des textes vétérotestamentaires pour un étudiant africain dans son contexte, Cotonou, Presses Bibliques Africaines, 2016. Son domaine de prédilection est l’Ancien Testament.***

*Abstract*

*Recent researches have led a number of scholars to recognize the importance of literary texts as a means to identify a community which applies the law. So, a clear comprehension that literature on the law offers to human mind, as Assnat Bartor declares, facilitates relationship reconnection between human beings and the law. Moreover, it helps in cultivating and developing harmony and morality within the community they live in. Applying such moral base as a driving force of Social Justice, the renewal of relationships between people or a group of people in communities becomes a reality. This article is a Theological Reflection on the Concept of Justice as God’s Reign[[161]](#footnote-161) Principle upon his people. In this respect, justice, in any society, constitutes one of the keys of humanizing, harmonizing and a better way of reconciling people.*

**La pratique de la justice dans une communauté: une clé pour la réconciliation**

**Introduction**

La justice, d’une façon simple, est une action sociale par laquelle les personnes compétentes, dans une société donnée, font prévaloir les droits des autres. Elle est aussi une vertu morale qui reconnaît et respecte ces droits selon le principe d’équité[[162]](#footnote-162). La justice est donc un principe psychosocial et moral qui exige le respect des droits des autres et opère suivant un ordre qui traite les personnes, dans une structure donnée, avec équité. A cet égard, la justice est le résultat d’une réalisation des actions de bien-être pour tous et pour chacun dans la communauté.

Ceci exige, de la part des chefs du peuple, un cœur loyal, droit, juste et impartial qui serait prêt à accomplir le bien et à éviter le mal. A cet effet, la justice revêt une dimension qui reflète au travers des actions des personnes compétentes, les qualités morales qui reconnaissent les droits de tous et de chacun[[163]](#footnote-163). Claude Nimmo, *et alii* soulignent les valeurs morales qui animent un leadership loyal qui se dispose à rendre aux autres leurs droits. La vertu morale est donc cette qualité d’être juste et impartial, de considérer autrui avec équité au sein de la communauté. Une telle disposition, au sein de l’équipe de dirigeants, confère une aptitude à la flexibilité, à l’assimilation d’un consensus en vue d’une harmonisation des points de vue, en cas de divergence. Les divergences de vues entre les personnes ou les groupes de personnes, au sein d’une communauté, sont assez souvent à la base des conflits[[164]](#footnote-164).

La justice sociale est donc pertinente en matière de réconciliation au sein d’une société. Pour le démontrer, nous analysons premièrement les concepts, de « juste » et de « justice, » qui relèvent de la nature du règne de Dieu dans le contexte de la théocratie, et ensuite, de la monarchie dans l’Ancien Testament. Deuxièmement, nous soulignons la justice comme une clé de caractère[[165]](#footnote-165) qui, non seulement, génère l’harmonie, mais aussi suscite la réconciliation parmi les personnes ou des groupes de personnes dans la société.

**I. JUSTE POUR LA JUSTICE**

Les Ecritures appellent les fils d’Israël à être justes envers Dieu et envers le prochain. En effet, ce n’est qu’à cette condition que celui qui se dit enfant de Dieu peut être capable d’exercer la justice auprès des autres. L’adjectif juste est très caractéristique dans la théologie de l’Ancien Testament. Il désigne la nature de Dieu lui-même. Cette nature est une ligne de force qui soutient l’action qu’il exerce pour conduire son peuple choisi.

La justice est une puissance qui opère à partir du cœur droit, juste et impartial. C’est une compétence que Dieu seul confère à un être humain. Ceci est possible quand les enfants de Dieu demeurent dans l’alliance en observant les instructions qui maintiennent cette alliance.

La justice ou le droit, מִשְׁפַָּּת, et l’impartialité, צֶדָקָה, sont des vertus exigées par Dieu, du leadership d’Israël, les rois, les prêtres et les prophètes. Ces vertus dérivent de la nature de יְהוָה lui-même qui est qualifié de צָדִּיק, « juste ». Cette qualification définit l’administration voulue par ֑יְהוָה pour une bonne gouvernance du peuple choisi, Israël. Au sein d’une communauté, l’exercice de la justice, du droit et de l’impartialité dans des affaires publiques garantit la paix, la sécurité, la prospérité, la santé et le bien-être.

Notre démonstration dans cette section se focalise sur l’analyse du livre du prophète Esaïe. Bien que l’auteur du livre d’Esaïe soit controversé, nous n’y voyons pas de problème. Notre compréhension de la prophétie historico-eschatologique, non seulement dans la prophétie de l’Ancien Testament en général, mais aussi dans celle d’Esaïe en particulier, détermine notre position en faveur d’Esaïe comme l’auteur du livre.

La prophétie vétérotestamentaire est plus focalisée sur les oracles dont les appels à la justice sociale interpellent, non seulement, le leadership judéen en particulier, mais aussi le peuple choisi en général. Le manque de justice au sein de la société israélite suscite souvent des conflits internes et externes.

Les conflits, les troubles et les désastres sont les outils que Dieu utilise pour avertir son peuple et le rappeler à l’ordre. Toutes les fois que le peuple de Dieu revient aux instructions divines et les met en pratique, יְהוָה, son Dieu, rétablit la paix, la sécurité et le bien-être dans sa communauté.

Dans le contexte des oracles de l’Ancien Testament, les accusations de manque de justice, d’impartialité, de droiture et d’équité s’adressent avant tout aux rois, aux faux prophètes et aux prêtres. Le leadership judéen, dans bien des cas, est responsable des désordres sociaux. L’analyse de l’oracle d’Esaïe (11.1-2) dans la section suivante est déterminante pour notre étude.

**II. ANALYSE D’ESAÏE 11. 1-2**

**II.1 La structure du livre d’Esaïe**

Duhm propose de le diviser en trois sections : le premier Esaïe (1-39), le second (40-55) et le troisième (56-66). William Dumbrell[[166]](#footnote-166) cite Childs et pense que le second Esaïe fonctionne comme une interprétation prophétique et une élaboration de la tradition décrite dans le premier Esaïe. En outre, Dumbrell affirme qu’Esaïe 56-66 est une élaboration et une application du message de 40-55. A cet égard, toutes les sections ont leur contexte historique qui en détermine le message[[167]](#footnote-167).

Une question se pose à ce niveau, c’est celle de notre point de vue sur cette question importante sur la division du livre d’Esaïe. Il ne serait pas difficile, à notre avis, d’identifier les auteurs du second et du troisième Esaïe s’ils étaient différents de celui du premier Esaïe. Notre compréhension historico-eschatologique du message prophétique de l’Ancien Testament, ne nous permet pas d’étendre la vie du prophète sur toute la durée de sa prophétie. La portée prophétique du message d’Esaïe n’est pas limitée par sa mort. Ainsi, la structure du livre d’Esaïe qu’admettent plusieurs érudits ne modifie pas l’authenticité de la révélation du message divin.

**II.2 Le message de la justice dans Esaïe 11.1-9**

Les versets 1-2 font partie de la section 11.1-9 qui se situe dans un contexte de crise (conflit)[[168]](#footnote-168) socio-politique et religieuse en Juda. Le manque de justice sociale et d’impartialité, de la part des dirigeants, dans la gestion des affaires publiques a entraîné Juda dans la débâcle et l’exil en 587 av J.C. Si le manque de justice et d’équité a été la cause de l’effondrement sociopolitique et religieux, la restauration sera l’œuvre d’un roi juste et impartial.

Ainsi, le manque de justice sociale dans la gestion de la communauté à Sion-Jérusalem soulève un problème plus profond du leadership dans sa relation d’alliance avec יְהוָה. S’écarter des instructions qui maintiennent l’alliance entre יְהוָה et Israël est synonyme de conflit avec Dieu, mais aussi au sein de la communauté. Assez souvent, Dieu suscite les nations voisines qui entrent en guerre avec Israël. Ces épreuves servent de leçons au peuple de Dieu en vue de le rappeler à l’ordre. La persistance du leadership dans l’injustice conduit יְהוָה à prendre la responsabilité de paître lui-même son troupeau. D’où les oracles sur l’émergence du roi idéal, loyal et juste, capable d’instaurer la justice et l’équité en Israël.

**II.3 L’émergence du dirigeant juste qui apporte**

**l’harmonie**

Notre texte se subdivise en trois unités qui sont respectivement les versets 1-3a, 3b-5 et 6-9.

1. La première unité (vv 1-3a) concerne l’image de l’arbre, חֹטֶר וְיָצָא, « ‘et un rameau poussera ou pousse’ de la souche de Jessé ». La souche sous-entend ‘les branches coupées,’ qui symbolisent les rois davidiques révoqués en faveur du roi juste et loyal (v. 1). La certitude de la réalisation de l’évènement est soulignée par l’usage du parallélisme synonymique dans le v. 1, יִפְרֶֶה מִשָָּׁרָשָָׁיו וְְנֵֵצֶר, « et un rejeton jaillira ou jaillit de ses racines ». Dans cette unité, l’Esprit du Seigneur constitue la puissance de réconciliation qui, reposant sur le dirigeant qui émerge, lui confère les capacités de mener et de réussir son action dans la communauté (v. 2). Son efficacité dans l’exercice de ses fonctions dépend de l’obéissance aux instructions[[169]](#footnote-169) qui soutiennent l’alliance avec יְהוָה (v. 3a).
2. La seconde unité (vv 3b-5) décrit les valeurs morales de ce roi réconciliateur, loyal et juste dont les qualités morales et humaines soutiennent l’administration de la justice au sein de la communauté. John D. Watts affirme que l’administration de la justice répond au décret divin qui détermine l’harmonie et la réconciliation dans le royaume. La réconciliation entre יְהוָה et le leadership en Israël est fonction de la réconciliation des dirigeants entre eux, mais aussi des dirigeants avec les pauvres, les orphelins, les veuves et les sans voix[[170]](#footnote-170).
3. La troisième unité (vv 6-9) présente la justice sociale comme un facteur qui contribue à l’harmonie, à la concorde, à la paix, à la sécurité et au bien-être dans une société. Ces conditions sociales sont essentiellement le reflet de la bonne gouvernance par un leadership idéal et approprié.

Joseph Jensen et William H. Irwin suggèrent le renoncement de soi comme une des voies indiquées pour appliquer la justice sociale dans une communauté donnée. Cela est d’autant faisable quand les gouvernants respectent les clauses de l’alliance et reflètent ainsi la connaissance de Dieu (v. 9). Ainsi sont définies, selon Watts, les conditions nécessaires et suffisantes de la bonne gouvernance d’un roi loyal, droit et impartial.

Cette dernière unité (vv 6-9) s’articule avec l’unité précédente (vv 3b-5) par l’expression וְהָוָה, un verbe au *qa’l* parfait avec un ו conversif. Ce verbe désigne l’action de la justice et en détermine l’état dans le v. 5. Nous avons ainsi la traduction suivante : « la justice [est] sera la ceinture de ses hanches [du roi] et la fidélité, le baudrier, de ses reins. »[[171]](#footnote-171) Ce roi qui émerge est véritablement le symbole de la justice sociale dans la communauté. L’expression rappelle le nom du roi selon Jérémie (23: 6) צִדְקֵנוּ יְהוָה, « le Seigneur notre justice ». Il s’agit ici d’un roi qui administre la justice selon la volonté de יְהוָָָה.

Bien que l’expression oraculaire הַהוּא בַּיּוֹם, « en ce jour-là » (Es 4.2-6), manque dans la section 11.1-9, l’expression וְהָוָה, qui se réfère à la justice, relie cette section oraculaire à la description de יְְהוָה צֶמַח, « le germe que le Seigneur fera éclore (4.2) » ou « un rameau, חֹטֶר, que le Seigneur fera sortir ». Le v 1 du chapitre 11 est structuré en parallélisme synonymique sur חֹטֶר, « un rameau », qui sort de la souche de Jessé, et sur וְנֵֵצֶר, « et un rejeton » qui jaillit de ses racines. Un double accent est placé sur ces deux termes synonymes dans Esaïe (11.1) qui sont aussi liés à l’expression יְהוָה צֶמַח, « un germe du Seigneur » (4.2). Ces trois expressions, le rameau qui pousse, le rejeton qui jaillit et le germe de יְהוָָה qui sort, sont synonymes. Une telle structure littéraire relie les deux oracles (Esaïe 11.1-9 ; 4.2-6) qui se situent, non seulement, dans un même contexte socioreligieux de l’injustice sociale, mais aussi et surtout, dans celui de la restauration et de la réconciliation du peuple d’Israël.

La justice est donc un facteur déterminant et indispensable dans l’administration des affaires publiques en Israël, sans laquelle, l’harmonie, la paix, la sécurité et le bien-être sont compromis. A cause de l’injustice caractérisée dans la société israélite, יְהוָה décide de révoquer les rois davidiques en exercice pour susciter « un germe juste, un germe de יְהוָה ». En d’autres termes, un rameau doit sortir de la souche de David, un rejeton jaillir de ses racines. Il s’agit ici des oracles sur l’émergence d’un leadership dans un contexte d’injustice sociale en Israël. Ce contexte entraîne des conflits entre les groupes sociaux d’où la nécessité d’un restaurateur, d’un réconciliateur qui ramène la justice et le droit au sein de la communauté.

**III. LA JUSTICE, UNE CLE POUR LA RECONCILIATION**

Réconcilier deux ou plusieurs personnes est le fait de les rétablir dans une entente et les bonnes relations. C'est aussi le fait de les faire sortir de leur situation de conflit. Une situation conflictuelle est souvent caractérisée par une crise de confiance mutuelle. Les causes de cette crise sont multiples. En Israël, une des causes de cette crise est le manque de justice, d’équité et d’impartialité dans la gestion du peuple de Dieu. La réconciliation est alors un processus de rétablissement de protection sociale en faveur du peuple lésé. C’est aussi l’acte de replacer deux parties ou groupes de personnes dans des bonnes relations[[172]](#footnote-172).

Dans n’importe quelle société, plusieurs causes sont à la base des conflits. Les injustices sociales sont l’une des principales causes qui crée un malaise, une insatisfaction et un mécontentement pouvant entraîner des violences dans beaucoup de pays du monde. L’application de la justice et de l’équité dans la communauté donne l’accès à l’harmonie, à la paix et à l’unité d’un peuple. Ainsi, l’exercice de la justice sociale se présente comme une réponse à la société en proie aux conflits. Si les injustices ont souvent suscité des conflits, l’application de la justice est sans doute, la clé pour une réconciliation.

En effet, la justice sociale apporte à ses bénéficiaires au sein d’une communauté, la paix, l’harmonie, la sécurité, la prospérité et le bien-être. Un tel climat de confiance mutuelle rétablit l’entente et les bonnes relations entre les personnes, entre les gouvernants et les gouvernés. Le manque de justice est donc une des causes de conflits entre les personnes ou des groupes de personnes dans une société. Ainsi, notre but dans cet article est de souligner que l’injustice sociale, dans plusieurs pays du monde, appelle la répartition équitable des richesses qui souvent, manquaient en Israël.

Les injustices sociales en Israël suscitent non seulement l’insatisfaction et le mécontentement du peuple, mais aussi l’insoumission aux rois, aux prêtres et aux prophètes. Le manque de respect aux instructions de יְהוָָה, de la part des dirigeants Israelites, se transmit aussi au peuple. Il est dès lors difficile pour le peuple d’obéir aux instructions qui le maintenaient dans l’alliance avec יְְהוָָָה, son Dieu.

L’Afrique n’est pas épargnée par les conflits liés aux injustices sociales. En Afrique, ces injustices semblent être normalisées par un mode de pensée qui est défini par quatre « racines paradigmes » qui déterminent l’être des Africains.

**IV. LES INJUSTICES EN AFRIQUE, UN MODE DE VIE**

Consciemment ou inconsciemment, l’Africain est engagé dans une forme de leadership qui le rend destructeur de sa propre activité. Il est toutefois difficile de démontrer cette affirmation pour certaines raisons telles que :

1. la complexité du contexte socioculturel africain;
2. certaines exceptions africaines dont la qualité de leadership dépasse celle des autres continents du monde, à l’exemple de Nelson Rolihlahla Mandela et de Léopold Sédar Senghor.

Un leadership loyal, droit et juste demeure un défi dans nos pays. Une question se pose ici : pourquoi l’Afrique présente-elle un niveau de leadership très pauvre malgré son éducation ?

Nous pouvons ici souligner les causes externes et les causes internes qui affectent l’identité de l’Africain et le détournent de la pratique de la justice au sein de la communauté sur laquelle il exerce son autorité.

Nous n’allons pas ici fournir les causes externes qui ne sont pourtant pas de moindre importance. Nous épinglons plutôt les causes internes qui déterminent d’une façon générale, l’être de l’Africain et influencent son exercice du pouvoir dans la communauté. Il n’est pas facile de reconstituer la manière dont les dirigeants africains assumaient leur responsabilité avant d’avoir subi les influences extérieures. Néanmoins, nous partageons les points de vue de Justin Ukpong et de Gerrie Snyman[[173]](#footnote-173) qui affirment qu’il existe quatre racines[[174]](#footnote-174) paradigmes qui définissent le type ou le model de vie de l’Africain. Ceci détermine son mode de pensée qui oriente ses actions dans l’exercice de l’autorité dans un pays ou dans une institution quelconque. Ces racines paradigmes sont définies comme suit :

1. chez l’Africain, il y a continuité de vie entre le monde visible et le monde invisible;
2. l’Africain croit en une origine divine de l’univers;
3. l’existence de l’Africain se définit dans une communauté;
4. l’Africain saisit mieux une réalité concrète qu’une réalité abstraite.

Ces quatre paradigmes déterminent chez les Africains, la vision du monde qui oriente leurs actions y compris dans l’exercice de leur autorité dans un pays ou dans n’importe quelle institution. Chacune de ces racines influence la manière dont l’Africain prend ses décisions, s’entoure de collaborateurs, dirige une église ou gouverne un pays.

**V. LA PRISE DE CONSCIENCE DE LA RESPONSABILITE**

**AFRICAINE**

Tout Africain est appelé à assumer sa responsabilité dans ce qui se passe dans son pays ou dans son organisation en bien ou en mal. Le conflit de quelque genre que ce soit, le dirigeant africain en est premièrement responsable. Lui et ses associées doivent se mettre ensemble et travailler là-dessus pour trouver une solution qui puisse rétablir la concorde et l’harmonie. La gestion des pays et des institutions en Afrique se fait suivant des principes égocentriques. La répartition de biens se fait de façon injuste. Les grosses parts reviennent aux « dinosaures » qui sont au pouvoir, et les miettes sont la part du reste de la population. Les cris des faibles ne sont jamais écoutés. Pour accéder au pouvoir, les gouvernants sont plein de joie et d’enthousiasme d’avoir été élus, mais à la fin du mandat constitutionnel, ces « dinosaures » s’arment pour la guerre, n’hésitant pas de tirer sur la population qui les avait élus.

**Conclusion**

L’impartialité et la justice, l’honnêteté et la loyauté, la vérité et la sincérité sont les vertus dont chacun de nous, Africains, a ardemment besoin, non seulement pour être agréable à Dieu son créateur, mais aussi pour être utile à sa communauté en particulier et à l’Afrique en général.

Sous cette seule condition que le dirigeant en Afrique travaille pour l’unité, l’harmonie, la concorde, la paix et le bien-être de chacun et de tous. Notre prise de conscience est le début de notre sortie de la crise de toute sorte et en particulier, le conflit interpsersonnel.

**Bibliographie**

Amsler, Samuel. *et* *al*. 2007. *La Bible : traduction œcuménique, édition intégrale*, Paris : les Editions du Cerf.

Bartor, Assanat. 2010. *Reading Law as Narrative: A Study in Casuistic Laws of the Pentateuch*, Atlanta : Society of Biblical Literature.

Draper, Jonathan A. 1991. “For the Kingdom is Inside of you and it is Outside of you: Contextual Exegesis in South Africa,” Pages 235-257 in *Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament*, Edited by P.J. Hartin and J.H. Peter, Leiden: Brill.

Dumbrell, William J. 2002. *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Jensen, Joseph and William H. Irwin, 2007. “Isaiah 1-33,” Pages 229-248 in the *New Jerome Biblical Commentary,* Edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, Bangalore: Theological Publications.

Mavinga, Joseph N. “Jeremiah’s Royal Oracle: A Contextual Reading of 23:1-8 and 33:14-26 in the African Leadership Situation,” *Old Testament Essays* 24/1 (2011):118-141.

Mungambi, Jesse N. 1999. “Africa and the Old Testament,” Pages 7-26 in *Interpreting the Old Testament in Africa: Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999,* Edited by Mary Getui, Knut Holter and Victor Zinkurative. New York: Peter Lang.

Mungazi, Dickson A. 2005. *We Shall Not Fail: Values in the National Leadership of Seretse Khama, Nelson Mandela and Julius Nyerere,* Trenton: Africa World Press.

Nimmo, Claude. *et* *al*. 2015. *Maxipoche: dictionnaire de langue française,* Paris: Editions Larousse.

Okure, Teresa, “Belief in the Holy Spirit and in Ancestral Spirits,” *Grace* *and* *Truth* 15/3 (1998): 5-25.

Oyeshile, Olatunji A. “Communal Values, Cultural Identity and the Challenge of Development in Contemporary Africa,” *Journal of Social, Political and Economic Studies* 29/3 (2004): 291-303.

Snyman, Gerrie F. “Hermeneutics, Contexts, Identity: A Critical Discussion of the Bible in Africa,” *Religion & Theology* 10/3-4 (2003): 378-415.

Watts, John D. 1985. *Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33*, Waco: Word Books.

***Communication 10***

****

*Benjamin J. Snyder*

Candidat au doctorat en études bibliques (NT) à Asbury Theological Seminary

**Benjamin J. Snyder est Professeur Chercheur dans plusieurs domaines ainsi que dans plusieurs Institutions Universitaires aux Etats-Unis. Il au aussi participé à des grandes conférences et rédigés beaucoup d’articles et des œuvres théologiques publiés par des grandes maisons d’édition aux Etats-Unis. Il s’intéresse aussi à l’archéologie et la géographie biblique. Il parle le grec, l’hébreu (basique), l’araméen, le latin, le français et l’allemand. Son domaine de recherche porte sur le baptême, les clans et le second temple dans le contexte judaïque, l’histoire du christianisme primitif, le livre de Luc et les Actes, etc... Il a travaillé au Québec et en République Démocratique du Congo. Il a aussi beaucoup voyage dans le monde.**

**La réconciliation comme acte créatif : un sondage du rôle de la création dans le conflit et pour la paix**

**Introduction**

Évidemment, je manque de l'expérience et de l'expertise pour cadrer le chemin que l'église doit suivre afin de réaliser la réconciliation, la justice et le renouvellement dans une Afrique conflictuelle et post-conflictuelle. Toutefois, si nous désirons contribuer au développement d'une Afrique guérie et en paix, cela vaut la peine d'apprendre la façon par laquelle nous influençons notre réalité sociale[[175]](#footnote-175). Parler de la réconciliation c'est présupposer qu'un état de paix a dégénéré en état de conflit[[176]](#footnote-176). En conséquence, il faut également parler de la rupture, soit soudaine, soit graduelle qui l'a fourni. Ces éléments—la paix, le conflit et la rupture—sont produits à travers les actes déclencheurs, tels qu'une offense, une malédiction, une gifle, un pardon, un sacrifice, un cadeau, ou une bénédiction, etc. En d'autres termes, ces actions et leurs réactions *causent* la paix, le conflit, ou la rupture.

Ainsi, je considère un genre d'interaction particulièrement problématique, celle avec « l'autre ». Par l'autre, je veux dire, celui ou celle qui n'est pas comme nous et qui partage très peu notre héritage à tel point que des différences profondes existent et que l'incompréhension se manifeste facilement, par exemple, entre ceux de différentes cultures, ethnies ou religions[[177]](#footnote-177).

L'autre représente ce qui est dissemblable, un fait qui nous rend inconfortables. Il conteste notre mode de vie et les coutumes que nous considérons comme norme sociale[[178]](#footnote-178). Il met en question notre identité et notre groupe. À la base, cela devient une question de pureté[[179]](#footnote-179). C'est pourquoi les récits des origines sont souhaitables pour définir l'autre et nous-mêmes. La différence incite au jugement et les récits sont utiles pour l'établir. Pourtant, pendant que nous nous rassurons, nous diminuons la valeur humaine de l'autre, ce qui porte à de graves conséquences.

C'est une stratégie de déshumanisation fréquemment employée dans le conflit. Car, on transforme l'autre d’être humain en objet, un changement subtil qui nous permet de le traiter à notre guise[[180]](#footnote-180). Mais comment arrivons-nous de cette façon à dépeindre les autres qui sont créés à l'image de Dieu ? Bien sûr, de nombreuses possibilités existent, mais l'une des plus puissantes méthodes (objet de cette étude) est à travers l'emploi des récits des origines[[181]](#footnote-181). Ces récits peuvent être spécialisés et sacrés comme Genèse 1-2 aussi bien que modernes et inventés. La compréhension de cette dynamique nous aidera à mieux négocier le conflit. Nous serons ainsi mieux équipés pour mettre en place des espaces accueillants et pour arrêter le cycle du conflit, au moins de notre côté.

**I. SUPPOSITIONS ET METHODE**

Voici les suppositions qui guident l'enquête. Premièrement, en tenant compte du thème du colloque, je présuppose que la réconciliation est un désir actuel. Deuxièmement, je comprends la mission de Jésus, et par extension, celle de l'église d'inclure la réconciliation comme but central, comme partie intégrante, de notre identité[[182]](#footnote-182). Miroslav Volf le précise mieux: « Dieu ne laisse pas les païens livrés au mal. Mais il s'offre pour eux afin de les recevoir dans la communion divine à travers l'expiation pour que nous le fassions semblablement—n'importe qui peut-être notre opposant ou qui que nous soyons »[[183]](#footnote-183). Troisièmement, je parle d'un état où il n'y a pas ouvertement de violence physique. La réconciliation exige une attitude détendue même si le conflit entre les groupes existe[[184]](#footnote-184). Au cas où la violence physique existerait, il faut mettre en oeuvre d'autres méthodes et principes afin de la juguler[[185]](#footnote-185).

La méthodologie poursuivie est intentionnellement éclectique. Premièrement, j'utilise le concept des récits des origines dans un sens général[[186]](#footnote-186). Il s'agit de n'importe quelle histoire qui associe l'identité à l'idée d'origine. Deuxièmement, je me sers du travail sociologique de Peter Berger et du travail linguistique de Pierre Bourdieu pour expliquer le moyen par lequel nous construisons la réalité sociale et la dialectique qui existe entre les individus et les structures de la société. Cela établira deux choses essentielles à ma thèse: (1) que la réconciliation est un état créé et (2) que nos récits des origines y jouent un rôle intégral. Troisièmement, je considère quelques exemples de l'antiquité incluant les contes bibliques aussi bien que ceux de la philosophie gréco-romaine, exemples qui démontrent la relation entre les récits des origines et l'éthique interpersonnelle. Quatrièmement, je propose que l'habitude de Jésus de créer un espace accueillant pour l'autre fût comprise par les auteurs des Évangiles comme étant partiellement motivée par le récit divin original, à savoir que les pécheurs ont une valeur simplement parce ils ont étés créés par Dieu. En revanche, ses opposants les ont estimés différemment parce qu'ils employaient d'autres récits des origines. Finalement, je suggère que la théorie de la métaphore conceptuelle avancée par George Lakoff offre une technique efficace pour identifier quel récit d'origine nous sommes en train d'utiliser à un moment donné.

**II. LA CONSTRUCTION SOCIALE DE LA REALITE**

Peter L. Berger et Thomas Luckmann ont bien expliqué que l'individu fait partie d'une réalité sociale construite dès la naissance, réalité qui nous forme et que nous formons[[187]](#footnote-187). Les anthropologues l'appellent culture. Selon Berger, nous sommes socialisés à travers les mécanismes des institutions auxquelles nous sommes intégrés, par exemple, les structures familiales, le domaine politique, la communauté religieuse, le travail, l'école, etc. Les institutions se servent de pratiques pour légitimer la réalité qu'elles présupposent. De cette manière, les individus, la plupart du temps intériorisent cette réalité sans poser de questions. Nous apprenons, puis nous enseignons à ceux qui nous suivent ou nous rejoignent[[188]](#footnote-188). Un composant constant de chaque réalité construite est l'histoire des origines.

* L'exemple du Rwanda

Le travail de Berger à la construction de l'autre est instructif même si les résultats de son application sont déplorables. Je prends l'exemple récent du Rwanda pour illustrer le déroulement de ces principes, mais on trouve les mêmes caractéristiques dans les autres atrocités telles que la Shoah ou la traite des esclaves aux États-Unis[[189]](#footnote-189). Je tiens à dire clairement que je n'ai aucune intention de porter un jugement sur cette histoire compliquée et je n'ignore pas la complicité manifeste des pouvoirs occidentaux.[[190]](#footnote-190) Alors, pour montrer le fonctionnement des récits des origines dans un contexte concret, je me réfère au témoignage des oculaires des Hutus et Tutsis et la recherche de Catherine Claire Larson[[191]](#footnote-191) et la thèse doctorale de Sadibou Sow[[192]](#footnote-192).

En 1933, les colonisateurs allemands et belges ont répertorié les traits physiques du cercle intime du président et de la classe dirigeante[[193]](#footnote-193). Ensuite, les Belges ont rendu obligatoires les cartes d'identité de naissance distinguant les Hutus des Tutsis, distinction auparavant fluide[[194]](#footnote-194). Trouvant la racine dans « le siècle des Lumières »[[195]](#footnote-195) sous l'inspiration de la théorie d'évolution de Charles Darwin, et de temps en temps renforcée par les textes bibliques[[196]](#footnote-196), ils ont prétendu que ces gens venaient d'Afrique du Nord et partageaient une lignée ancestrale caucasienne[[197]](#footnote-197). Le sous-entendu est évident: la lignée caucasienne est meilleure. Plus encore: l'autre est inférieur[[198]](#footnote-198).

La logique tordue est la suivante: si une « échelle de l'humanité » existe sur lequel chaque race peut être située, il suit que la valeur des groupes différents des Africains peut être raisonnablement établie selon des traits physiques[[199]](#footnote-199). La culture et les traits européens servaient comme standard pour mesurer tout autre peuple.

Puis, l'application de cette échelle sur les groupes africains était facile et servait comme la raison pour laquelle les colonisateurs ont donné le pouvoir aux Tutis[[200]](#footnote-200). Ainsi, le programme éducatif officiel hutu a adopté cette histoire d'origine afin d’enseigner aux enfants la différence tangible des traits physiques entre les deux groupes[[201]](#footnote-201). Selon le témoignage d'un Hutu impliqué dans la violence, le gouvernement nommait ce qui s'est passé avant sa naissance « la mauvaise histoire »[[202]](#footnote-202). Le processus de socialisation - surtout concernant le mode d'action envers le Tutsi a été répandu à travers les journaux, les discours politiques et à la radio, même pendant les meurtres[[203]](#footnote-203).

Selon Sow, « les organes d'information ont joué un rôle crucial dans le génocide »[[204]](#footnote-204). Les cartes d'identité l'ont marquée formellement et ils ont rendu l'idéologie légitime. Éventuellement, l’absence de carte hutue a donné aux combattants une raison suffisante de tuer[[205]](#footnote-205). Les gens ont montré qu'ils l'ont internalisé en attribuant les titres aux autres. Les Tutsis n'étaient plus des voisins, mais « des cafards », et on qualifiait de « rebelles » les femmes et les enfants qui se cachaient[[206]](#footnote-206).

De plus, pour motiver la réponse physique chez le public, on employait des phrases familières aux cycles de vie telle que « saison de boucherie » aussi bien que des symboles religieux comme « 10 Commandements des Bahutus »[[207]](#footnote-207). Donc, l'idée fabriquée selon laquelle il y aurait une correspondance réelle entre les traits physiques et la valeur supérieure d'un groupe au-dessus d'un autre, a pris pouvoir *parce qu'elle a été tout simplement déclarée vraie et renforcée par un enseignement systématique*[[208]](#footnote-208).

Cet exemple douloureux confirme l'observation de Pierre Bourdieu: le langage effectue une nouvelle réalité tout en étant énoncé. Bien sûr, il dépend du contexte sociohistorique dans lequel le concept de « l'habitus » renforce ces actes de parole. Par l'habitus, il veut dire « un ensemble de dispositions qui portent les agents à agir et à réagir d'une certaine manière. Les dispositions engendrent des pratiques, des perceptions et des comportements qui sont 'réguliers' sans être consciemment coordonnées et régis par aucune "règle" »[[209]](#footnote-209). Évidemment, une relation intime existe entre langage, cognition, et action[[210]](#footnote-210). Ce récit d'origine a joué un rôle significatif dans l'extermination de la majorité d'un groupe à un taux cinq fois supérieur à celui réalisé par les nazis sur la population juive. Enfin, comme le dit Miroslov Volf, « la rhétorique de l'inhumanité envers l'autre oblige à pratiquer l'inhumanité »[[211]](#footnote-211). Par quelle autre façon peut-on expliquer le concept de « purification ethnique » basé sur les « listes noires »[[212]](#footnote-212) ? Il faut en prendre conscience avant de s'y opposer.

**III. LES RECITS DES ORIGINES DANS L'ANTIQUITE**

Ayant considéré le déroulement d'un exemple moderne de récit des origines, nous considérons maintenant deux exemples de l'antiquité: la philosophie grecque et les contes bibliques. Tous les deux mettent en relief le rapport entre la conception de la réalité et l'éthique. Ce qu'il est important de montrer à ce stade c'est la chose suivante: *la conception de la réalité dirige fermement le traitement de l'autre parce qu'elle définit qui est l'autre.*

**III.1 La philosophie grecque**

Au temps de Jésus, il y avait plusieurs écoles philosophiques qui cherchaient le meilleur mode de vie, et Luc en mentionne deux: l'épicurien et le stoïcien (Actes 17,18). Mais, contrairement à la philosophie moderne, les anciens philosophes se sont intéressés aux questions pratiques plutôt qu'abstraites[[213]](#footnote-213). Les trois catégories principales de la philosophie étaient la logique, la physique et l'éthique[[214]](#footnote-214). La logique formait la base de la compréhension des deux autres catégories parce que sans fondation solide de connaissance il est impossible de dire quelque chose de fiable sur la réalité ou sur la conduite des humains[[215]](#footnote-215). Puisque l’on s'acharnait sur la meilleure façon de vivre, la raison pour étudier la physique a été *de distinguer le bien du mal*[[216]](#footnote-216). Donc, on trouve le meilleur mode de vie en vivant en accord avec la nature. Philon d'Alexandrie, l'écrivain hellénistique juif, explique pareillement la loi de Moïse[[217]](#footnote-217). C'est ainsi que les récits des origines prennent leur pouvoir: *la conception de la réalité ou de la nature détermine la voie des humains, et pour nos intérêts, la conception et le traitement de l'autre.*

Selon le temps qui nous est imparti, nous ne considérons maintenant que l'école stoïcienne. Tout comme les autres écoles, les stoïciens croient aux dieux traditionnels, responsables d'une manière ou d'une autre de la création du monde et des humains. Alors que la nature mène l'épicurien au plaisir, elle guide le stoïcien vers la vertu[[218]](#footnote-218). On accomplit la vertu en vivant en accord avec les divers évènements de la vie car s'y trouve la volonté divine[[219]](#footnote-219).

Concernant le sujet considéré comme autre, les écrits des stoïciens sont très fascinants en comparaison avec ceux de Paul[[220]](#footnote-220). Selon leur cosmologie (ou récit des origines), tous les humains partagent l'étincelle divine. C'est pourquoi ils enseignent que la citoyenneté n'est qu'un fait accidentel[[221]](#footnote-221). Ainsi, on n'est pas citoyen de Corinthe, mais plutôt citoyen de l'univers[[222]](#footnote-222). En conséquence, selon eux « la parenté humaine » ne permet pas de distinction entre le Barbare et le Grec, l'esclave et l'homme libre, croyance attesté (Gal 3,28)[[223]](#footnote-223). Donc, ce récit des origines donne pouvoir à un groupe de philosophes de vivre contre les normes sociales du temps où règnent l'honneur, la distinction et le désir de s'élever au-dessus des autres.

Quoique nous soyons habitués à considerer que les discussions autour de l'origine du monde ne relèvent pas d'un domaine applicable à la vie quotidienne et pragmatique, je soutiens que ces croyances, même si elles ne sont pas toujours conscientes, gèrent la façon par laquelle nous interagissons avec les autres. En bref, *la conception de la réalité à laquelle nous tenons, détermine la manière par laquelle nous concevons et traitons l'autre*[[224]](#footnote-224). Référons-nous maintenant au témoignage biblique.

**III.2 Les contes bibliques**

Dans la Bible, on trouve de nombreuses stratégies pour appliquer les récits des origines aux sociétés anciennes aussi bien que modernes. Après tout, la Bible contient des histoires de rencontres sociales entre divers peuples sur une période couvrant des milliers d'années. L’exemple le plus connu est Gen 1 et 2, un récit expansif qui fait partie de six types de récits cosmologiques intégrés à travers l'Ancien Testament[[225]](#footnote-225). Douglas A. Knight remarque que ces histoires « n'ont pas simplement l’intention de raconter le passé, mais surtout d'interpréter son importance pour le présent »[[226]](#footnote-226).

Un autre type de récit, moins intéressant pour des lecteurs modernes, est la généalogie. Pourtant, elle ne fournit pas d'information à proprement parler, car la forme linéaire vise à établir l'autorité ou l'état social ou civil de quelqu'un ou d'un groupe. Nous voyons cette stratégie dans l'évangile de Luc (3.23-38) où Jésus est lié à Adam, le fils de Dieu, et dans l'évangile de Matthieu (1.1-17) où Jésus est lié à David et Abraham[[227]](#footnote-227). La forme segmentée, quant à elle, accomplit plusieurs fonctionnements. Par exemple, créer "un ancêtre commun" entre deux groupes différents afin de les lier[[228]](#footnote-228).

En bref, la généalogie donnait de la valeur à quelqu'un tout simplement sur la base de la parenté comme les livres d'Ezra et Néhémie ou les opposants de Jean le baptiste et Jésus le confirment[[229]](#footnote-229). Ce n'est pas par hasard que l'on trouve cette même méthode sous l'Allemagne nazie ou au Rwanda.[[230]](#footnote-230)

Une troisième méthode plus personnelle est l'habitude de distinguer les gens selon leur rang, lieu d'origine ou père, etc. Par exemple, Luc mentionne « une fille d’Abraham » bien qu’Abraham n'eût pas son père (Luc 13.16), « Jacques, fils de Zébédée » (Matt 4.21) ou « Jésus de Nazareth » (Jean 1.45). Les commentaires associés tels que: « Peut-il sortir quelque chose de bon de Nazareth ? » dits par Nathanaël en Jean 1.46 ou: « Les Crétois ? Toujours menteurs, de méchantes bêtes, des goinfres paresseux », une citation d'un prophète crétois en Tit 1.12, confirment que l'on mettait un lien entre l'origine de quelqu'un et sa nature et par conséquent, le traitement qu'il méritait.

Finalement, l'histoire de l'Exode est le récit d'origine très important chez les israélites parce qu'elle raconte la formation du peuple. Une particularité de la perspective biblique est l'insistance parallèle que Dieu est le créateur du monde aimant tous les humains tandis qu'il maintient une relation spéciale avec des peuples choisis, les Juifs, et qu'il semble parfois être contre le monde alentour. Bien sûr, les deux perspectives sont compatibles, pourtant, l'histoire biblique admet la tension entre les deux faits[[231]](#footnote-231).

Les prophètes par exemple, offrent diverses approches sur la question de l'avenir de la relation entre les nations et Israël. Cette particularité duale s'est aggravée au temps du Nouveau Testament, spécialement en connexion avec le salut offert en Jésus aux gentils.

Ce survol des récits des origines expose un principe très important pour cette enquête: il est possible de permettre d'autres récits qui ne sont pas toujours compatibles avec notre foi de prendre la priorité. En fait, nous abordons un problème semblable à celui qui se posait pour les israélites: comment tenir ensemble une identité sainte avec la responsabilité d'atteindre ceux qui sont associés avec le péché ? Tout comme la nation d'Israël a été appelée « un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19.6), les disciples de Jésus sont aussi appelés « des prêtres royaux, une nation sainte » (1 Pi 2.9). L'exemple de Jésus nous offre un modèle à suivre.

**IV. JESUS A TABLE AVEC L'AUTRE**

Si la déshumanisation de l'autre à travers les récits des origines est une clé essentielle qui produit son mauvais traitement, il s'ensuit que son humanisation joue un rôle nécessaire pour développer une posture accueillante. J'analyse maintenant la position de Jésus envers les autres que l'Église peut imiter. Pour cela, j'utilise la théorie de la métaphore conceptuelle avancée par George Lakoff et Mark Johnson pour identifier la façon par laquelle Jésus comprenait l'autre[[232]](#footnote-232).

L'essentiel de la théorie de la métaphore conceptuelle, abrégé en TMC, est la suivante : les pensées et les actions dérivent d'un système conceptuel qui est par nature métaphorique[[233]](#footnote-233). Par exemple on dit souvent:

1. Ce que vous dites est *indéfendable.*
2. Il *a attaqué* tous les points faibles de l'argument.
3. Il *a vaincu* tous mes arguments[[234]](#footnote-234).

Les mots « *indéfendable* », « *attaquer* » et « *vaincre* » révèle que nous expérimentons actuellement l'argument comme la guerre. En fait, c'est le concept de guerre qui nous aide à comprendre ce que l'on fait de l'argument. Comme la culture, nous en sommes rarement conscients. La puissance de cette théorie est qu'elle révèle à travers notre langage la façon par laquelle nous concevons l'autre.

L'un des faits les plus critiqués du ministère de Jésus était son contact ouvert avec les pécheurs, considérés comme l'autre par les autorités religieuses et peut-être par la société en général[[235]](#footnote-235). À cause de son habitude de manger avec les gens marginalisés, on l'appelait « un ami des collecteurs d’impôts et des pécheurs »[[236]](#footnote-236). Manger ensemble dans l'antiquité c'est plus que satisfaire la faim, cela a surtout une importance sociale[[237]](#footnote-237). Qu'est-ce qui a donc motivé Jésus ?

La narration de Marc mentionne la réponse de Jésus: « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs » (2.17)[[238]](#footnote-238). Selon la TMC, Jésus comprend les gestes d'hospitalité comme le soin qu’apportent le médecin, et les pécheurs comme des malades qui ne peuvent être guéris. Mais pourquoi Jésus a-t-il tenu cette disposition, alors que les autorités religieuses, tout aussi soucieuses de la volonté de Dieu, ont répondu d'une manière complètement différente ? Une réponse partielle est que les pharisiens ont considéré les pécheurs comme des gens impurs (cf. Marc 7.1-15). Ainsi, manger ensemble aurait pu indiquer l’approbation de la conduite pécheresse (cf. Ps 1.1)[[239]](#footnote-239). C'est précisément pour cette raison que James D.G. Dunn remarque que le titre « pécheur » fonctionnait comme un terme discriminant[[240]](#footnote-240).

La narration de Luc dépeint Jésus comme l’hôte des fêtes avec les pécheurs (15.1-2)[[241]](#footnote-241). Plus intéressantes, les paraboles qui suivent sont présentées comme la réponse de Jésus et éclairent plus encore ce qu'il pensait de l'autre[[242]](#footnote-242). Dans la première parabole de la brebis perdue (15.3-7), Jésus est comme un berger qui cherche ce qui lui appartient. Les pécheurs ne suivent pas le bon chemin, mais ils méritent le temps et l'effort d'aller à leur recherche. Dans la deuxième parabole de la monnaie perdue (15.8-10), Jésus est comme une pauvre femme cherchant quelque chose qui a de la valeur. Les pécheurs sont précieux aux yeux de Dieu. Dans la dernière parabole (15.11-32), Jésus est comme un père qui manifeste son amour profond pour deux fils, tous deux perdus chacun à sa façon.

Dans les trois paraboles, c'est Jésus qui accomplit la volonté de Dieu, mais il invite les pharisiens et les spécialistes de la loi à changer leur métaphore en se plaçant dans le rôle central des paraboles (Luc 15.4). C'est seulement ainsi qu'il est possible de dire un récit d'origine différent au sujet des pécheurs. En ce sens, je suggère qu'au niveau élémentaire, le récit d'origine et la métaphore conceptuelle fonctionnent identiquement. La différence entre Jésus et les autorités se trouve en partie dans la façon dont ils conçoivent l'autre. Une réponse est de se séparer de l'autre, ce qui garantit que la réconciliation ne se produira jamais. Une autre est de s'approcher de l'autre et de l'accueillir comme il est en espérant qu'à travers l'amitié fragile, la réconciliation peut se réaliser. Dans les deux cas, la conception de l'autre se manifestait dans les récits des origines. Par la suite, Jésus et les pharisiens ont répondu de deux manières différentes, chacun créant une réalité opposée à l'autre.

**Conclusion**

Nous venons d'examiner le rôle des récits des origines dans le conflit et pour la paix. En eux-mêmes, ils n'accomplissent pas la réconciliation. Néanmoins, la réconciliation est impossible sans changer les faux récits des origines pour des vrais. En fait, les récits des origines opèrent de la même façon que les métaphores conceptuelles, au sens où ils contrôlent la façon par laquelle nous comprenons l'autre. En conséquence, cette conception limite ou ouvre des espaces de réconciliation. Reprenons l'exemple du Rwanda: la majorité des Hutus regardait leurs voisins comme des cafards. Avec cette métaphore conceptuelle, il n'y a aucune possibilité de se rapprocher. Tant que nous nous considérons comme supérieurs et l'autre comme objet, celui-ci ne sera jamais digne de la valeur accordée aux humains; on ne peut se réconcilier avec les cafards, on les tue[[243]](#footnote-243).

Selon la théologie chrétienne, tout comme pour les religions traditionnelles africaines, les humains sont tous créés par Dieu[[244]](#footnote-244). Mais, comme Samuel Waje Kunhiyop l'a bien noté, « la pression ethnique est parfois si forte qu’elle éclipse les valeurs religieuses qui sont partagées parmi les divers groupes »[[245]](#footnote-245). En d'autres termes, il arrive qu'un récit d'origine qui est récent et socialement construit supplante celui qui est éternellement fiable et divin. Puisque les récits des origines dérivent de notre conception de la réalité comme les exemples des stoïciens et de la Bible l'ont illustrés, il nous faut réfléchir sur l'origine à partir de laquelle nous puisons pour construire nos récits. L'exemple de Jésus nous montre qu'il est possible de régler nos récits selon un bon ordre et que ce règlement peut avoir une influence profonde dans l'engagement avec l'autre.

Il est aussi important de reconnaître les limites de cette étude. Même si nous arrivions à mettre en ordre notre conception de la création, et puis nos récits des origines, il n'y aurait aucune garantie que le conflit serait évité ou que la réconciliation se produirait. Les récits ne jouent qu'un rôle spécifique dans les causes de conflit car nous ne pouvons que nous contrôler nous-mêmes. Selon *L'Encyclopédie de la paix d'Oxford*, « la majorité des conflits armés sociaux trouvent leur origine dans les inégalités structurelles parmi les groupes antagonistes »[[246]](#footnote-246). Il n'en reste pas moins vrai que l'analyse du cas du Rwanda a révélé que les raisons de l'inégalité étaient liées aux récits des origines. Il est aussi nécessaire que la poursuite de la paix soit observée et dirigée par tous les groupes locaux qui sont impliqués[[247]](#footnote-247).

Cette étude a envisagé un point particulier dans le cycle d'un conflit, mais un point majeur[[248]](#footnote-248). Les avantages ne doivent pas être omis. D'abord, si nous faisions attention à nos récits des origines et à la façon dont nous parlons de l'autre, nous pourrions contribuer au contournement du conflit. Pareillement, si le conflit est déjà en route, le redressement de nos récits peut aider à réorienter le conflit sur une voie qui amène à la réconciliation. La modification de nos récits et des métaphores conceptuelles que nous employons pour contrôler le conflit ouvre la voie à des possibilités nouvelles de réconciliation.

Autant les récits forment notre conception de l'autre, autant ils sont des actes créateurs qui amènent ou préviennent la réconciliation. John Azumah a raison en observant que l'église occidentale a offert à l'église africaine un Jésus de la chrétienté, « le Messie de l'Empire, de l'exclusion, du triomphalisme, et de l'intolérance . . . un Dieu pour nous, contre les autres »[[249]](#footnote-249). Nous préférons proposer la finale suivante: « Dieu pour nous, pour le bien des autres ». Sans quoi, nous risquons de nous situer contre les autres au point d'accepter la violence au nom de Jésus.

**Bibliographie**

Augsburger, David W., *Conflict Mediation Across Cultures: Pathways and Patterns*, Louisville, Westminster John Knox, 1992.

Azumah, John, « Patterns of Christian-Muslim Encounters in Africa », in *The African Christian and Islam*, eds. John Azumah et Lamin Sanneh, Carlisle, UK, Langham, 2013.

Barnes, Jonathan, « Hellenistic Philosophy and Science » en *The Oxford history of Greece and the Hellenistic World*, ed. John Boardman, Jasper Griffin, et Oswyn Murray, Oxford, OUP, 1991.

Berger, Peter L., et Thomas Luckmann, *The Social Construct of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Anchor Books, 1966.

Berger, Peter, L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1969.

Betz, Hans Dieter, « Cosmogony and Ethics in the Sermon on the Mount », en *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. Robin W. Lovin et

Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions Fayard, 2001.

DiFransico, Lesley, *Washing Away Sin: An Analysis of the Metaphor in the Hebrew Bible and its Influence*, Leuven, Peeters, 2016.

Duane, Elmer, *Cross-Cultural Conflict: Building Relationships for Effective Ministry*, Downers Grove, IL, IVP, 1993.

Dunn, James D.G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

Fitzgerald, John T., « Greco-Roman Philosophical Schools », en *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Joel B. Green et Lee Martin McDonald, Grand Rapids, Baker, 2013.

Gager, John G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1975.

Keener, Craig S., et Médine Moussounga Keener, *Reconcilation for Africa: Resources for Ethnic Reconciliation from the Bible and History*, Nairobi, Life Challenge Africa, 2010.

Kunhiyop, Samuel Waje, *African Christian Ethics*, Grand Rapids, Hippo Books, 2008.

Lakoff, George et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago, 2003.

Larson, Catherine Claire, *As We Forgive: Stories of Reconciliation From Rwanda*, Grand Rapids, Zondervan, 2009.

Lovin, Robin W., et Frank E. Reynolds, « In the Beginning », en *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. Robin W. Lovin et Frank E.

Mbiti, John, « "Never Break the Pot That Keeps You Together": Peace and Reconciliation in African Religion », *Dialogue & Alliance*, no 24, 2010.

Mbunga Mpindi, Paul, *Morale chrétienne en Afrique : Vivre la foi chrétienne au quotidien*, Cotonou, Bénin, Press Bibliques africaines, 2014.

Montiel, Cristina Jayme, « Peacebuilding: An Overview », en *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol 4, ed. Nigel J. Young, Oxford University, New York, 2010..Manuel Frölich, « Peacebuilding: Theoretical and Historical Analyses », en

Powell, Mark Allan, « Table Fellowship », en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd. ed. Joel B. Green, Jeannine K. Brown, et Nicholas Perrin, Downers Grove, IL, IVP, 2013.

Reynolds, Chicago, University of Chicago, 1985.

Reynolds, Frank E., Chicago, University of Chicago, 1985.

Sanders, E.P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia, PA, Fortress, 1985.

Snodgrass, Klyne R., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

Snyder, Benjamin J., « The "Fathers" Motif in Luke-Acts », *Journal of Inductive Biblical Studies* no 2, 2015.

Sow, Sadibou, « Esthétique de l'horreur: le génocide rwandais dans la littérature africaine », PhD diss., Rice University, 2009.

The Arbinger Institute, *The Anatomy of Peace: Resolving the Heart of Conflict*, San Francisco, Berrett-Koehler, 2008.

*The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol 4, ed. Nigel J. Young, Oxford University, New York, 2010.

Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville, Abingdon, 1996.

Wilson, obert R., « Genealogy, Genealogies », en *Anchor Bible Dictionary*, vol 2, New York, Double Day, 1992.

Wright, J.W., « Genealogies », en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond, Alexander et David W. Baker, Downers Grove, IL, IVP, 2002.

**RAPPORT**

**DU 2ème COLLOQUE INTERNATIONAL CONJOINT SUR LE THEME «RECONCILIATION, JUSTICE ET RENOUVELLEMENT DANS UNE AFRIQUE CONFLICTUELLE ET POST-CONFLICTUELLE : PLACE ET RÔLE DE L’EGLISE » ORGANISE A BANGUI (REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE) AU SIEGE DE LA FACULTE DE THEOLOGIE EVANGELIQUE DE BANGUI LES 23, 24 ET 25 JANVIER 2017**

**.**

**Rapporteur : M.A. David TOUBARO,**

**Professeur de Leadership et Management organisationnel et de Tribalisme et Résolution des Conflits à la FATEB**

**\_\_\_**

Dans le cadre de la collaboration scientifique entre la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB) en République Centrafricaine, la Faculté de Théologie Evangélique de l’Alliance Chrétienne (FATEAC) en Côte d’Ivoire et l’Université Shalom de Bunia (USB) en République Démocratique du Congo, s’est tenue au siège de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui les 23, 24 et 25 janvier 2017, la deuxième édition du Colloque International Conjoint sur le thème : « Réconciliation, Justice et Renouvellement dans une Afrique Conflictuelle et Post-Conflictuelle : Place et rôle de l’Eglise ».

Ce Colloque a réuni d’éminentes personnalités venues des Etats Unis d’Amérique, de la Côte d’Ivoire, du Cameroun, du Tchad, de la République Démocratique du Congo et plus de 250 participants de la République Centrafricaine représentant diverses sensibilités sociales, des églises, de la vie politique, économique et culturelle, de la presse, des administrations.

L’objectif de ce Colloque International Conjoint était de permettre aux participants de bénéficier de l’analyse des défis et des enjeux relatifs à la construction de la paix dans le contexte des sociétés africaines conflictuelles et post-conflictuelles, de proposer une réflexion théologique et évangélique en vue de promouvoir les actions et l’engagement de l’Eglise et des organisations chrétiennes dans le processus de réconciliation en faveur de la paix.

Les objectifs principaux du Colloque International Conjoint étaient de:

* élaborer une théologie évangélique destinée à justifier et à accompagner l’Eglise dans son engagement ;
* élaborer une approche pluridisciplinaire sur le thème qui tienne compte des champs théologiques, bibliques, Théologie Systématique, Missiologie et Théologie Pratique ;
* évaluer le processus de réconciliation dans les sociétés africaines traditionnelles ;
* offrir certains modèles pratiques sur un engagement éclairé de l’Eglise dans le processus de réconciliation ;
* démontrer la validité et la spécificité de l’engagement chrétien dans une Afrique pluri religieuse.

Les Eglises et les organisations chrétiennes sont préoccupées par la gravité des enjeux liés aux multiples crises politiques, militaires, sociales et la fragmentation accélérée des pays africains. Les effets tangibles du déficit spirituel, comportemental et sociologique et du déficit du respect des droits de l’homme, de la liberté, de la démocratie, des inégalités sociales croissantes, l’injustice, l’exclusion, la marginalisation, la corruption, la domination par le pouvoir, contribuent à expliquer le regain des violences ainsi que la vengeance qui alimentent les crises. Si ces expressions ne sont pas maîtrisées, et si un véritable pardon du cœur n’est pas recherché et trouvé, c’est l’avenir de la paix, de la justice, de la liberté, du respect de la dignité humaine et du développement socioéconomique qui sera compromis. C’est dire que ce colloque est venu à point nommer pour sensibiliser davantage les Eglises ainsi que tout citoyen en vue de leur implication dans le processus de prévention et de résolution des conflits.

Les participants ont profité durant le colloque de l’expertise d’hommes de Dieu de conviction comme:

* Dr. Nupanga Weanzana-Wa-Weanzana, Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui ( FATEB) ;
* Dr. Fohle Lygunda li-M, PhD, Professeur Associé Extraordinaire de la Recherche à North-West University, Potchefstroom, South Africa.
* Dr Jean Patrick Nkolo Fanga, Chargé des Affaires Académiques de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui, extension Yaoundé (FATEB/Yaoundé) ;
* Dr Isaac Mbabazi Kahwa, Professeur Associé du Nouveau Testament, Directeur du Programme de Doctorat à l’Université Shalom de Bunia en République Démocratique du Congo ;
* Dr. Corneille Kibuka Kutiongo N., Professeur Associé, enseignant du Nouveau Testament, de la Théologie contemporaine et Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique à l’Université Shalom de Bunia (USB) en République Démocratique du Congo ;
* Dr. Josias Tébéro, Directeur Général de l’Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique, Technologique et de l’Innovation en République Centrafricaine ;
* Dr. Sumbuso B. Azalia, Professeur à l’Université Shalom de Bunia (USB) en République Démocratique du Congo ;
* Dr. Nöel K. Nguessan, Professeur-Chercheur et Chef du Département de Théologie Pratique à la Faculté de Théologie Evangélique de l’Alliance Chrétienne d’Abidjan (FATEAC) ;
* Joseph N. Mavinga (PhD), Chef de Département de l’Ancien Testament à la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB) ;
* Dr. Manfred W. Kohl, des Etats Unis ;
* Dr. Mardochée Nadoumngar, Représentant de Overseas Consul du Tchad ;
* Benjamin J. Snyder, Candidat au Doctorat en études bibliques (option Nouveau Testament) à Asbury Theological Seminary, Etats Unis.

La présence des personnalités des églises, organisations et institutions ci-après a été remarquable:

* Association des Evangéliques en Afrique  (AEA)
* Association des Evangéliques en Centrafrique (AEC)
* Association Nationale des Eglises Baptistes (ANEB)
* La Communauté des Eglises Baptistes Indépendantes (CEBI)
* Faculté de Théologie Biblique des Frères de Bangui (FTBFB)
* Faculté Internationale Baptiste de Théologie et plusieurs autres institutions des Eglises.

Le déroulement des travaux du colloque a observé la méthodologie suivante:

1. la cérémonie d’ouverture officielle du colloque ;
2. la présentation des communications ;
3. les échanges sur les communications ;
4. l’organisation et la restitution des travaux en ateliers ;
5. la cérémonie de clôture officielle;
6. l’ambiance et la célébration du Seigneur;
7. le repas fraternal;
8. **De la cérémonie d’ouverture officielle du colloque**

A la cérémonie d’ouverture du colloque le lundi 23 janvier 2017 en présence de Son Excellence Matthieu Simplice Sarandji, Premier Ministre, Chef du Gouvernement, sont intervenus:

Le Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB), Dr. Nupanga Weanzana:

Dansson allocution de bienvenue, après avoir salué et remercié les personnalités présentes, les partenaires et les participants, il a présenté les raisons ayant motivé l’organisation et la tenue du présent colloque, ses objectifs et donné les orientations en vue du bon déroulement des travaux.

Le Ministre de l’Enseignement Supérieur, Dr Mukkadas Nour:

Dans son allocution, il a remercié les organisateurs pour l’avoir non seulement associé à cette manifestation, mais aussi pour avoir invité un responsable de l’Etat pour intervenir sur une thématique. Il a ensuite, fait savoir que le thème du colloque est en adéquation avec les objectifs du Gouvernement en vue de trouver des solutions aux différentes crises que la République Centrafricaine a connues. Pour le Membre du Gouvernement, la résolution des crises dans notre pays ne passe uniquement pas par les structures de l’Etat, mais également et surtout par l’Eglise qui constitue une communauté forte ; et les problèmes de la communauté ne peuvent trouver des solutions qu’à la base. C’est pourquoi, le citoyen doit avant tout demander le recours de l’Eglise, autorité de proximité qui joue un grand rôle.

Le Directeur Académique et de la Recherche, Président du Comité Scientifique, Dr. Enoch Tompté-Tom, a saisi l’intervalle de temps pour remercier le Seigneur de son appui à l’organisation de ce Colloque, et souhaiter la bienvenue aux participants, donner des orientations des travaux du Colloque et faire connaître aux participants les différents communicateurs du Colloques.

Le Premier Ministre, Chef du Gouvernement, Son Excellence Matthieu Simplice Sarandji, dans son allocution s’est réjoui de sa présence à cette cérémonie d’ouverture du Colloque, haute en couleur considérée d’une grande première depuis l’accession de Son Excellence Professeur Faustin Archange Touadera, à la Présidence de la République. Poursuivant son allocution, le Premier Ministre Chef du Gouvernement a déclaré que l’objet de ce Colloque cadre bien avec la vision de Son Excellence Professeur Faustin Archange Touadera qui est de tout mettre en œuvre pour promouvoir la paix par le moyen de la réconciliation nationale, la cohésion sociale à travers tout le pays. C’est un devoir commun à tous, de l’Etat comme de chaque citoyen, organisations, institutions, Eglises. C’est dans ce cadre, a souligné, le Premier Ministre, Chef du Gouvernement, que la présence d’eminents Conférenciers en République Centrafricaine est perçue comme une solidarité entre les Eglises, Institutions, et l’Etat dans la résolution des crises en Afrique et principalement, en République Centrafricaine. L’Afrique et le peuple centrafricain ont besoin de la reconciliation, de cultiver la paix et la cohésion sociale à tous les niveaux. Le Premier Ministre, Chef du Gouvernement s’est réjoui de l’attitude de l’Eglise qui devant le contexte de conflit de plus en plus persistant prend aujourd’hui ses responsabilités en s’impliquant pour réconcilier le peuple d’Afrique et les Centrafricains. C’est là notre implication pour que l’Afrique et nos pays respectifs soient unis.

Ce thème de la réconciliation, a poursuivi le Premier Ministre, Chef du Gouvernement, qui fait couler tant d’encre et de salives des pères fondateurs de l’Unité, à savoir Barthélemy Bongada, Nkuamé Nkuruma, Julius Nyéréré, mais que nos prédécesseurs politiciens avaient rejeté en bloc. Aujourd’hui, dit-il, c’est un réel plaisir de voir l’Eglise prendre ses responsabilités pour apporter sa contribution pour rebâtir la fondation et reconstruire l’unité des peuples. Enfin, le Premier Ministre, Chef du Gouvernement a pris de son temps pour annoncer aux participants que Son Excellence Faustin Archange Touadera, Président de la République, Chef de l’Etat, se propose d’être présent à la cérémonie de clôture de ce Colloque si son Agenda le lui permettra.

1. **De la présentation des communications**

Communication N° 1: *Engagement de l’Eglise en Afrique Sub-Saharienne: Repères Historiques et Théologiques* par Dr. Nupanga Weanzana-Wa-Weanzana, PhD, Doyen de la Faculté Théologique Evangélique de Bangui (FATEB) en République Centrafricaine.

Selon l’orateur, depuis la rencontre de l’Afrique subsaharienne avec l’Evangile, des individus, des communautés, des Eglises, ont joué un rôle important en face des enjeux sociopolitiques. L’ambition de cette présentation est de retracer le fil et la nature de cet engagement. En effet, l’environnement sociopolitique a souvent été le levier qui a déterminé la prise de la Parole ou l’action de l’Eglise. Des revendications sociales ou indépendantistes en passant par la quête de la démocratie et la résolution des conflits, nous informent que l’Eglise en Afrique subsaharienne a énormément contribué à l’avancement de l’histoire du continent.

Pour l’intervenant, le choix de ce sous-thème est fédérateur car capable d’intégrer les différents aspects sous-jacents du thème général du Colloque. Sa présentation est un véritable parcours historique des différents visages de l’engagement des Eglises en Afrique dans la vie sociale, politique et économique, ainsi que les considérations théologiques ou bibliques qui ont soutenu et continuent de soutenir un tel engagement. Depuis la rencontre de l’Afrique avec l’appropriation du message évangéliques, les africains ont joué un rôle important dans l’arène sociopolitique.

Dans la première partie de sa présentation, l’orateur, a esquissé un parcours historique plus ou moins succinct de l’engagement de l’Eglise en Afrique Sub-saharienne dans les moments historiques décisifs de l’histoire du continent. Le but de ce parcours sera de démontrer que l’engagement de l’Eglise a pris des formes différents selon l’environnement et le contexte de la vie politique et sociale.

Dans une deuxième partie, l’orateur a circonscrit les différents leviers bibliques ou théologiques qui ont justifié et alimenté l’engagement de l’Eglise.

Enfin, dans la troisième partie, l’orateur a proposé la réconciliation comme le locus pour la mission aujourd’hui.

Communication N°2 : *La mission de l’Eglise dans un contexte de conflit : une réflexion missiologique appliquée aux Eglises évangéliques d’Afrique* présentée Dr. Folhé Lygunda Li-M de la République Démocratique du Congo.

D’entrée de jeu, l’orateur, a souligné que le thème qu’il présente implique la paix et l’unité dans un monde africain en perpétuel conflit. Citant, Pascal Boniface, qui soutient que “l’espoir d’un monde sans guerre fait rêver l’humanité depuis longtemps. Mais la fin de la guerre froide, contrairement aux espoirs suscités, n’a pas débouché sur la fin des conflits », avec Jésus-Christ, selon l’orateur, la mission de l’Eglise vise à assurer sa présence effective dans le monde, à l’influencer à travers l’Evangile, mais à éviter la corruption et l’alignement aux traits caractéristiques du monde comme il est écrit : «Je ne te prie pas de les ôter du monde… Comme tu m’as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde » (Jn.17.15-18). « Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi. Vous aurez des tribulations dans le monde; mais prenez courage, j’ai vaincu le monde » (Jn. 16.33).

En référence à une enquête menée auprès des jeunes adolescents d’un collège en Australie en 1999, sur la question : Comment ceux-ci voient l’avenir du monde ?, les réponses sont les suivantes : Un monde sans compassion, un monde physiquement violent, un monde divisé, un monde mécanisé, un monde avec des aléas environnementaux non maîtrisés et un monde politiquement corrompu.

Dr. Fohle Lygunda li-M, a mené une réflexion dans une perspective missiologique évangélique et s’est servi des Ecritures des autres disciplines de sciences sociales pour explorer les bases et les conditions d’un engagement réfléchi et responsable des églises évangéliques dans leur mission d’apporter la paix dans un monde en conflit. L’effort fourni sera de proposer que selon la situation, l’Eglise du Christ est appelée à interpeller préalablement tout l’entendement sur le conflit à venir (s’il n’est pas encore là), à être résolu (s’il est déjà là), et à le transformer (s’il venait d’avoir lieu). L’Eglise deviendra ainsi le sel de la terre (pour prévenir de la pourriture), pour guérir de la pourriture, et pour protéger contre la pourriture, même dans un contexte de pluralisme religieux.

L’orateur à souligné, qu’en dépit des contextes de guerre et de conflit, l’Eglise a le devoir de proclamer l’évangile c’est-à-dire exercer son ministère prophétique (Matthieu 24.14).

Communication N° 3: *Le rôle de l’Eglise dans les crises sociopolitiques en Afrique : Enjeux et perspectives* présentée par Dr. Jean Patrick Nkolo Fanga, FATEB, extension Cameroun.

L’orateur a fait observer que l’Eglise qui est implantée en Afrique a participé de manière variée aux mouvements qui ont modifié les systèmes politiques sur le continent dans les années 1990. Toutefois, le rôle de l’Eglise dans la vie politique reste un sujet de débat. L’orateur a soulevé assez d’interrogations à savoir: les différentes confessions chrétiennes qui constituent l’Eglise devaient-elles se mêler de la politique ou préparer leurs membres à devenir des citoyens responsables ? Où se trouve d’ailleurs la limite entre ces deux positions ? Comment annoncer la bonne nouvelle du salut sans tenir compte des réalités de ceux qui reçoivent cette Parole salvatrice ? Quelle devrait être le rôle et la place de l’Eglise dans les crises sociopolitiques du processus démocratique en Afrique ?

L’orateur parle de l’hypothèse selon laquelle l’Eglise comme un instrument de salut entre les mains de Dieu devrait participer en parole et en actes à l’annonce du royaume et de sa venue. A partir du rôle joué par l’Eglise dans la transition politique dans les années 90 au Benin, l’orateur a cherché à élaborer des principes pour une intervention pastorale de l’Eglise dans les situations de crise sociopolitique en Afrique contemporaine. Sa démarche se veut corrélative, c’est-à-dire analyser les aspects de l’intervention des confessions chrétiennes représentant l’Eglise au Bénin autour des événements de la Conférence Nationale souveraine pour en déclencher les principaux axes et les comparer avec diverses crises sociopolitiques récentes en Afrique contemporaine.

Par la suite, les résultats de cette analyse seront confrontés aux savoirs théoriques sur la question mais aussi sur d’autres expériences similaires ainsi que dans la Bible.

Communication N° 4 : *Conflits et divisions : Ecouter Matthieu en Afrique au 21ème Siècle* développée par Dr. Isaac Mbabazi Kahwa, Professeur Associé du Nouveau Testament, Directeur du Programme de Doctorat de l’Université Shalom de Bunia, en République Démocratique du Congo.

Pour l’orateur, la présente réflexion qui porte sur le pardon en Afrique contemporaine est un appel pressant dans une Afrique en conflit et post-conflit, à choisir la voie du pardon et de la réconciliation telle que préconisée par Matthieu plutôt que de préférer la logique de la vengeance. La réflexion se développe dans le contexte d’une Afrique en panne, mais une Afrique qui a beaucoup à offrir à ceux qui veulent apprendre plus sur les barrières et les voies de sortie à la résolution des conflits et à la reconstruction sociale. L’Eglise, en tant que « sel de la terre et lumière du monde », a un rôle fondamental à jouer dans le monde.

En Afrique, contemporaine, avant le conflit, l’Eglise devrait prévenir par exemple des associations mafieuses et de leurs conséquences néfastes que leurs entreprises pourraient causer contre elles-mêmes, leurs compatriotes, leur contrée et leur nation, tels que le génocide et les guerres récurrentes. Pendant la période de conflit et poste conflit, l’Eglise devrait s’évertuer à promouvoir la culture de la paix au travers de la prédication, de l’enseignement et de la pratique du pardon et de la réconciliation.

Parlant du rôle de l’Eglise en RDC, a souligné l’orateur, la question ne serait pas celle de savoir si l’Eglise remplit son rôle et sa mission. La question porterait plutôt sur la consistance du discours théologique chrétien livré sur le pardon et la réconciliation pendant cette période. La discussion dans cette partie du continent, semble tourner autour du thème du pardon et de la réconciliation (et des thèmes connexes). Pourtant, le discours théologique chrétien dans ce contexte semble avoir négligé d’écouter la voix de Matthieu 14  sur ce sujet.

Cette réflexion voudrait donc offrir à l’Eglise en Afrique, un discours théologique chrétien sur le pardon et la réconciliation selon la voix de Matthieu.

Communication N° 5 : *Flux migratoire des Mbororo (Peuhls) en République Démocratique du Congo et pro-activité réconciliatrice de l’Eglise* présentée par Dr. Corneille Kibuka Kutionga N., Professeur Associé, enseignant du Nouveau Testament, de la Théologie contemporaine et Doyen de la Faculté de Théologie Evangélique à l’Université Shalom de Bunia en République Démocratique du Congo.

Pour l’orateur, de multiples facteurs ont contribué dans le passé et contribuent encore aujourd’hui au développement des conflits dans le monde en général et en Afrique en particulier. Parmi ces facteurs, nous notons les migrations transfrontalières aboutissant aux occupations des terres par les nouveaux venus. C’est dans ce cadre que la réflexion porte sur le « flux migratoire des Mbororo (Peuhls) en République Démocratiques du Congo et pro-activité réconciliatrice de l’Eglise ».

En effet, pour l’orateur, cette réflexion part de la problématique qui soulève de la question du rôle que joue l’Eglise actuellement pour réconcilier les autochtones congolais et les allochtones mbororo en ce moment où les conflits sont encore au niveau de latence.

Si ces conflits ne sont pas bien gérés en amont au moyen de la réconciliation pro-active, elles engendreraient des guerres et des crises graves dont la RD Congo et les pays frontaliers tels que la République Centrafricaines, le Soudan, par exemple subiraient des conséquences sérieuses. Et ce ne sera qu’après ces dernières que la réconciliation en aval (réconciliation post-conflits) interviendrait. Se servant de la méthode phénoménologique, de la technique documentaire et étudiant quelques textes bibliques qui soulignent la réconciliation pro-active dans cette réflexion, l’orateur a interpellé toute la société: chrétiens et non chrétiens (les leaders) africains concernés par les conflits issus du flux migratoire ou non à privilégier la réconciliation pro-active. Aussi, la réflexion vise à aider les Eglises à agir d’une manière pro-active, et à éveiller la conscience de l’Africain à être pro-actif dans son vécu quotidien.

Communication N°6 : *Conflit, justice et réconciliation,* développée par Dr. Josias Tébéro, Directeur Général de l’Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique, Technologique et de l’Innovation en République Centrafricaine.

Selon l’orateur, le continent africain est, depuis ces dernières décennies, le théâtre de plusieurs conflits qui ont ébranlé les tissus sociaux et bouleversé les mœurs. Les pays les plus touchés ont de la peine à se remettre, faute d’existence d’un climat sécuritaire normal, d’une justice attendue par les victimes, le tout formant un cocktail qui empêche le renouvellement des valeurs attachées à la paix, l’amour, la réconciliation et la cohésion sociale. Les conflits les plus récurrents ont leurs sources dans ce monde contemporain happé pour le souci du gain et d’accumulation effrénée de richesses, dans les rivalités politico-économiques autour desquelles, gravitent des acteurs-marionnettes à la solde des puissances en quête d’occupation d’espaces vitaux.

Au-delà de la géopolitique des conflits dont on connait quelque peu les mobiles, a-t-il poursuivi, on note deux types de conflits internes aux pays africains qui préparent le lit à ceux ayant des sources exogènes qui méritent d’être appréhendés avant d’aborder l’examen de la problématique de la justice et de la réconciliation gages d’un renouvellement attendu par les communautés en mal de stabilité. Telle est la quintessence de cette réflexion.

Communication N° 7 : *Le rôle catalyseur de l’Eglise face aux violences : allusions à l’Est de la République Démocratique du Congo (RDC)* présentée par Dr. Sumbuso B. Azalia, Professeur à l’Université Shalom de Bunia en RDC.

Pour Dr. Azalie A. B. Sumbuso, face à la recrudescence des violences dans le monde tant sur le plan local, régional (le cas de la partie orientale de la RDC), et international, l’Eglise a une part de responsabilité dans la lutte contre le mal dont la racine pénètre dans le cœur de l’être humain. Depuis la chute d’Adam, le péché exprime de façon à nuire au bonheur de son voisin, voire contre soi-même.

Selon l’orateur, l’Eglise, par le biais de ses leaders, voire de ses membres, est appelée à exercer une influence positive à travers la promotion de la vérité, de la justice et de la paix. En travaillant sur la personne humaine au cours de l’annonce de la Parole de Dieu à travers sa catéchèse dispensée, en instituant des mouvements sociaux pacifistes, le peuple de Dieu combattra sans relâche et quotidiennement les tracasseries policières, les meurtres et les différentes formes de violences perpétrées sur les être humains créés à l’image de Dieu. L’exemple de la vie communautaire dont l’Eglise fera montre, s’avère entre autres, être une stratégie qui influencera la société dans laquelle elle est placée en entretenant un climat de paix, de réconciliation et de pardon.

Communication N°8: *Entre tradition et modernité: quel rôle pour les acteurs traditionnels et les mécanismes endogènes de prévention et résolution des conflits? Un point de vue biblique et théologique* faite par Dr. Noël K. Nguessan, Professeur-Chercheur et Chef du Département de Théologie Pratique à la Faculté de Théologie Evangélique de l’Alliance Chrétienne d’Abidjan en Côte d’Ivoire.

Intervenant à son tour, Dr. Noël K. Nguessan a souligné qu’il est admis que les effets de la rencontre de l’Afrique avec l’Occident sous la forme de colonisation, n’a épargné aucun pays du continent. Les cultures et modes de gouvernance sur le plan traditionnel ont été les cibles des réformes généralisées, tant dans l’administration publique, dans le secteur juridique et judiciaire, dans la gestion du pouvoir d’Etat que dans le système éducatif, pour ne citer que ceux-là.

L’une des conséquences de ce choc culturel est ressentie dans le domaine de la cohésion sociale. Les conflits qui ébranlaient l’ordre international, se sont de plus en plus transposés dans des contextes nationaux, opposant les populations d’une même région, d’un même pays ou des communautés culturelles. Généralement, la recherche des solutions aux conflits des différents Etats africains s’externisent et s’internationalisent, accusant l’implication imposée de l’extérieur notamment, des puissances ex-colonisatrices dans la gestion de ces crises.

En outre, la modernité de l’intérieur induit la modernité de l’extérieur au détriment des forces endogènes et des modes de gestion traditionnelle du pouvoir, longtemps dévolus aux acteurs traditionnels. L’orateur a soutenu qu’en effet, la colonisation a changé les équilibres entre les différents pouvoirs traditionnels préexistants tels que: le pouvoir politique, le pouvoir juridique, le pouvoir magico-spirituel, le pouvoir sur les terres pour ne citer que ceux-là. Le choc des cultures, l’une occidentale et l’autre traditionnelle ou coutumière, nos valeurs ancestrales, n’ont pas manqué d’affecter l’opérationnalité et l’efficacité des mécanismes endogènes de prévention et de gestion des conflits dans nos villages et dans nos villes, d’où la pertinence de cette thématique.

Par ailleurs, tout en plaidant pour un rôle accru des acteurs traditionnels et des mécanismes endogènes de prévention et de résolution des conflits, l’orateur a montré les limites de la réflexion à la lumière de la révélation biblique. Finalement, il a abouti à des suggestions de prévention et de résolution des conflits qui soient à la fois ancrées dans la culture africaine et conformes à la révélation biblique.

Communication N° 9: *La pratique de la justice dans une communauté : une clé pour la réconciliation* faite par Dr. Joseph Mavinga (PhD), Chef de Département de l’Ancien Testament à la FATEB en République Centrafricaine.

Pour l’orateur, les recherches récentes ont conduit un nombre d’érudits à reconnaître l’importance des textes littéraires comme un moyen d’identifier une communauté qui applique la loi. En effet, une claire compréhension de la littérature sur la loi offre à l’esprit humain, tel qu’Assnat Bartor le déclare, elle facilite le rétablissement de relations entre les humains et la loi. Plus que cela, elle les aide à cultiver et développer un climat d’harmonie et de moralité au sein de la structure sociale où ils vivent. En appliquant une telle base morale comme une ligne de force de la justice sociale, le rétablissement des relations entre les personnes ou un groupe de personnes, dans une communauté, devient une réalité.

Ce travail est une réflexion théologique sur le concept de la justice comme principe d’administration de Dieu sur son peuple. A ce titre, la justice, au sein de toute société, constitue l’une des clés d’humanisation, d’harmonisation, voire, de réconciliation du peuple.

Communication N° 10: *La réconciliation comme acte créateur : un sondage du rôle de la création dans le conflit et pour la paix* présentée par l’Etudiant Benjamin J. Snyder, Candidat au doctorat en études bibliques, option Nouveau Testament à Asbury Théological Seminary aux Etats Unis.

Dans son adresse, l’orateur a souligné qu’étant donné que la paix et le conflit sont les conditions créées, ces concepts interpellent à réfléchir sur les éléments formatifs qui produisent l’un ou l’autre. Concrètement, l’auteur a fait noter la façon par laquelle la compréhension de la création influence directement, mais inconsciemment nos actions (ou manque d’action) au sujet de celui ou celle qu’on désigne « l’autre ».

D’abord, l’orateur nous montre comment la compréhension de la création a dirigé les comportements des peuples anciens tels que les philosophes stoïciens, les Israélites et les premiers croyants. Ensuite, l’orateur a expliqué comment nous, tout comme nos ancêtres, utilisons les récits de la création pour nous définir et à la fois caractériser l’autre. C’est à travers ces récits en partie que nous négocions les conflits.

Enfin, en faisant appel à Jésus, l’orateur propose la manière par laquelle le récit divin de la création ouvre la porte au rapprochement avec l’autre et crée les possibilités inconnues autour du conflit. Finalement, l’intervenant a soumis des stratégies qui pourront nous aider à identifier notre croyance actuelle de la création afin de nous aider à contester les perspectives tordues et à cultiver celles qui sont alignées aux principes divins en vue de la réconciliation avec l’autre.

La Communication N° 11 a porté sur les questions de la pertinence de l’éducation, du changement, de la gouvernance et gestion financière, de l’égalité, le plan stratégique, la connaissance de la Bible et sa maîtrise et les séminaires de renforcements des capacités, développées par le Dr. Manfred W. Kohl assistée par Dr. Mardochée Nadoumngar pour l’interprétation en français.

1. **Des échanges sur les communications**

De riches et fructueux échanges ont eu successivement lieu entre les participants et les orateurs et ont essentiellement porté sur les points suivants:

1. Le projet de création à Bangui d’un département dont la mission serait de former les experts en médiation, gestion et résolution des conflits ;
2. L’implication des jeunes dans les actions de relèvement social étant donné qu’ils sont nombreux dans les Eglises ;
3. L’implication effective des Eglises évangéliques dans la prévention, la résolution des crises socio-politiques à l’instar des églises catholiques ;
4. La réconciliation est une approche hoslistique qui doit intégrer la justice ;
5. L’occupation par l’emploi, la formation, l’éducation pour lutter contre la récupération, l’instrumentalisation et le recrutement dans les bandes armées ;
6. La croyance qui se fonde sur l’amour de Dieu, l’amour des prochains et l’amour de l’environnement ou l’écologie et sa protection au lieu de contribuer à sa destruction ;
7. L’influence négative des serviteurs de Dieu qui pratiquent l’occultisme, la magie, qui signent des pactes avec les loges sont des dangers pour la vie des Eglises et causes de leur inefficacité ;
8. La formation des leaders charismatiques dans les Eglises ;
9. La présence effective du lobbying dans la résolution des conflits ;
10. La dénonciation par l’Eglise du mal, de la mauvaise gouvernance, de l’injustice et du non respect de la personne et de la dignité humaine ;
11. L’union des voix au sein de l’Eglise pour les questions liées à la société ;
12. La primauté de l’évangile du pardon et de la réconciliation comme pro-activité de l’Eglise ;
13. La neutralité, l’intégrité, l’offensive de l’Eglise face aux conflits, injustices sociales, dérapages institutionnels ;
14. L’Eglise doit accompagner le pouvoir politique dans sa recherche de la paix et de la cohésion sociale ;
15. La problématique de la cohabitation avec les Mbororo (Peuhls) ;
16. La sensibilisation des Mbororo (Peuhls) pour prévenir la crise conflictuelle perpétuelle avec les populations ;
17. Implication des Eglises dans la lutte contre les violences faites aux femmes, aux enfants et contre les préjugés (enfants sorciers, femmes sorcières, vieillards sorciers), contre la stigmatisation, le traitement inhumain et dégradant ;
18. La nécessité de la non implication des autorités traditionnelles dans la politique et leur responsabilité par rapport aux communautés de base ;
19. La justice qui est une clé pour garder le cap dans la relation avec Dieu et avec les autres ;
20. L’Eglise doit œuvrer pour conscientiser les personnes qui trahissent les autres, leur propre pays, ceux qui conjuguent avec les ennemis pour la chute et la déchéance du peuple de Dieu ;
21. La justice de Dieu assure la sécurité, la sagesse et la benediction;
22. La défense des valeurs traditionnelles et leur restauration si ces valeurs sont déchues et pour les rendre conformes à l’évangile, par exemple, l’accueil des étrangers, le respect des aînés, la protection de nos cultures, la promotion de nos arts, pour rendre gloire à Dieu à la lumière de l’évangile ;
23. La parfaite connaissance de l’histoire, de la langue et des cultures traditionnelles tamisées dans l’évangile ;
24. Le Pasteur ne doit pas prendre part aux activités des partis politiques, par contre, en tant que citoyen, le pasteur peut prendre part aux votes démocratiques dans son pays et peut élire le ou les candidats de son choix ;
25. L’amour des autres et des champs missionnaires où on a été serviteurs ;
26. La pertinence de l’éducation, l’importance de la formation, la nécessité du changement des mentalités et des coeurs, la gestion financière et la bonne gouvernance ;
27. La passion pour les hommes, la lecture et la mémorisation de la Bible ;
28. L’égalité des personnes ;
29. L’espérance et la gestion des temps dans l’écriture, l’organisation des séminaires de renforcement des capacités des autres ;
30. **De l’organisation et restitution des travaux en ateliers**

Le lundi 23 janvier 2017 de 16 h à 17h00, les participants se sont inscrits puis ont été installés dans les ateliers de leur choix.

Ainsi, l’Atelier N° 1, composé de 44 participants a débattu sur  le thème : la mission de l’Eglise dans le monde (Afrique) et a restitué ses travaux comme suit :

La mission de l’Eglise dans le monde est perçue sous trois ordres:

1. la mission sacerdotale de l’Eglise qui vise l’évangélisation du monde et la réconciliation de l’homme avec Dieu, son prochain et la nature, l’implantation des églises ;
2. la mission prophétique qui renferme la prédication, l’enseignement, la formation ou le perfectionnement des Saints, la dénonciation du mal ;
3. La mission pastorale à savoir prendre soin des brebis individuellement et collectivement par l’affermissement et de manière holistique intégrale, par la promotion de la justice sociale ;
4. Sachant que les défis de l’Eglise sont nombreux entre autres, la participation de l’Eglise au contrôle de la bonne gouvernance et l’application de son pouvoir.

L’Atelier N°2 composé de 69 participants a débattu sur le sujet suivant: que doit faire l’Eglise dans une période de crise ? et a restitué ses travaux comme suit :

1. Que les leaders d’Eglise se réunissent pour chercher la cause, la nature, la solution et la stratégie pour sortir du conflit ;
2. Les stratégies

* En interne, éduquer les chrétiens pour qu’ils n’aggravent pas le conflit ;
* Pourvoir à leurs besoins ;
* Aller vers les belligérants pour les réconcilier ;
* Offrir le pardon par la médiation ;
* Demander les actes concrets de réconciliation ;
* Utiliser les média ;
* Promouvoir les valeurs africaines compatibles avec la foi, le consensus ;
* L’Eglise doit protéger les biens et les personnes victimes ;
* Faire le suivi/évaluation pour éviter que le conflit se répète ;
* Mettre en place une cellule de crise où les Pasteurs pourront accompagner par des entretiens les personnes traumatisées.

L’Atelier N°3 constitué de 57 participants a échangé sur : quelle relation l’Eglise doit-elle entretenir avec l’Etat ? et a restitué ses travaux ainsi qu’il suit :

1. L’Eglise doit créer un cadre de concertation en vue de réagir en amont pendant et après crise ;
2. L’Eglise doit élargir le cadre de concertation au-delà de l’Alliance desEvangéliques en Centrafrique en créant une charte soutenant « ou d’appui” ;
3. L’Eglise en tant que sel et lumière ne doit pas attendre en cas de conflit pour agir, mais elle doit dénoncer l’injustice sociale et être proactive.

Le mardi 24 janvier 2017 de 15h à 16h, les travaux en ateliers sont poursuivis avec des nouvelles thématiques. Ainsi, l’Atelier N° 1, a échangé sur les stratégies de l’Eglise contre la violence et a restitué ses travaux comme suit :

1. L’Eglise doit être pro-active et prôner la justice, vivre une vie de prière, la cohésion sociale, le pardon, la repentance, l’éducation, le développement, la maîtrise de soi, la bonne gouvernance, la dénonciation du mal, la discipline ;
2. L’Eglise doit promouvoir la non violence ;
3. L’Eglise doit être médiatrice ;
4. L’Eglise doit mener la négociation ;
5. L’Eglise doit avoir la passion des âmes (tolérance et accompagnement des victimes) ;
6. Formation des leaders en matière de résolution des conflits ;
7. Renforcement des capacités des leaders.

L’Atelier N°2, a travaillé sur la question “Comment être une Eglise réconciliatrice” ?: Les réponses à cette questions sont :

1. L’Eglise doit être neutre et impartiale, inclusive et évangélique ;
2. Elle doit s’assurer qu’elle s’est réconciliée avec elle-même : le chrétien s’est réconcilié avec lui-même, avec Dieu et avec son prochain ;
3. Promouvoir la communion fraternelle à travers les activités telles que la prière commune, sport, repas en commun, mener des actions sociales ;
4. S’engager dans l’accompagnement pastoral des personnes traumatisées et aussi des personnes refroidies ;
5. Identifier les parties en conflit, envoyer vers eux les missionnaires afin de les rassembler dans un lieu neutre ;
6. En les écoutant, identifier les points de divergence et convergence ;
7. Le comité doit rechercher la vérité et le pardon ;
8. Mettre en place un comité d’évaluation et de suivi.

Enfin, l’Atelier N°3, a, quant à elle, réfléchi sur cette question : Comment l’Eglise peut-elle restée juste pendant les crises ?

1. L’Eglise étant sel et lumière doit confirmer à jouer son rôle prophétique dans la proclamation de la bonne nouvelle liée à la tolérance, le pardon et l’amour ;
2. L’Eglise doit créer un cadre permanent en matière de prévention et résolution des conflits, d’éducation du peuple ;
3. L’Eglise doit rechercher les causes des crises pour les dénoncer tout en restant impartiale ;
4. L’Eglise doit définir une charte entre elle et l’Etat et jouer son rôle de catalyseur.
5. **De la cérémonie de clôture officielle**

Enfin, les activités liées à la clôture de l’événement seront consignées dans un document complet appelé « Les Actes du Colloque International Conjoint ».

1. **De l’ambiance et célébration du Seigneur**

Le Colloque International Conjoint a offert un cadre où les enfants de Dieu se sont retrouvés et ont proclamé la puissance, la grandeur, la magnificence, l’amour, l’Eternité, le caractère réconciliateur et la paix de Dieu, la confiance en Jésus à travers des hymnes chantées pour sa gloire.

1. **Repas fraternel**

Les participants ont partagé d’agréables moments et les repas fraternels à la mesure de l’amour du Seigneur. Les participants remercient les organisateurs, le protocole et surtout, le service de la restauration pour la complétude et la consistance des menus, petits déjeuners et déjeuners offerts en cette circonstance.

**Fait à Bangui, le 25 janvier 2017**

**Le rapporteur du Colloque**

**Table des Matières**

**Remerciments……………………………………………………………..…5**

**Avant-Propos………………………………………………………………...6**

**Communication 1: Engagement de l’Eglise en Afrique…….9**

**Communication 2: La mission de l’Eglise dans un contexte**

**de conflit………………………………………..25**

**Communication 3: Le rôle de l’Eglise dans les crises……..44**

**Communication 4: Un évangile de la non-violence dans**

**Pays en guerre………………………………..72**

**Communication 5: Flux migratoire des Mbororo (Peuhls)**

**En RDC………………………………………….97**

**Communication 6: Conflit, justice et reconciliation……..119**

**Communication 7: Le role catalyseur de l’église face aux**

**Violences………………………………………136**

**Communication 8: Entre tradition et modernité…………162**

**Communication 9: La pratique de la justice dans une**

**communauté…………………………………165**

**Communication 10: La reconciliation comme acte**

**Crééatif……………………………………….181**

**Rapport du colloque…………………………………………………...206**

**Table des matières……………………………………………………..233**

1. Nous sollicitons ici l’indulgence du lecteur pour certaines généralisations. En nous limitant en Afrique subsaharienne, nous ne voulons pas nier le fait que l’Afrique au Nord du Sahara fait aussi partie intégrante de l’Afrique et que les églises du sud ne sauraient se soustraire à cette histoire deux fois millénaire. .Aussi l’expression « Afrique subsaharienne » ne devrait pas laisser envisager une parfaite identité entre tous les pays qui constituent cet espace. Bien que certains traits soient communs et traversent le continent du Nord au Sud et de l’Ouest à l’Est, l’Afrique reste un continent à plusieurs vitesses et aux réalités diverses. [↑](#footnote-ref-1)
2. Par « Eglise » nous entendons la communauté formée par des chrétiens Africains touchés par l’Evangile. [↑](#footnote-ref-2)
3. Le fils du roi du Kongo fut envoyé au Portugal pour la formation au ministère. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dans son message, Kimpa Vita annonçait que Saint Antoine lui était apparu. [↑](#footnote-ref-4)
5. La conférence de Berlin qui fut organisée du 15 novembre 1884 au 26 février 1885 a prévu en son article 6 d’accorder protection et faveur aux institutions religieuses qui conduiraient les indigènes dans la voie du progrès et de la civilisation. La simultanéité de la colonisation et de l’évangélisation de l’Afrique est notée par plusieurs chercheurs. [↑](#footnote-ref-5)
6. Kimbangu fut condamné à mort mais sa peine fut commuée en prison à perpétuité. Il reste en prison du 21 septembre 1921 jusqu’à sa mort le 10 octobre 1951. [↑](#footnote-ref-6)
7. Plusieurs historiens soulignent le fait que la création des écoles ne visait pas surtout le développement intellectuel et culturel de l’homme noir. D’un côté, l’école était le lieu privilégié de conversion, de l’autre, elle fournissait aux colons les cadres moyens autochtones dont ils avaient besoin pour le fonctionnement de leur colonies. Les subsides accordés aux écoles n’étaient pas une charité désintéressée. [↑](#footnote-ref-7)
8. Au Congo Belge en 1956, un plan de trente ans était publié par le professeur van Bilsen en vue de l’émancipation politique et la préparation des futurs cadres. Après les émeutes de Kinshasa le 4 janvier 1959, le roi des Belges, Baudouin 1er avait promis de « conduire les Congolais à l’indépendance mais sans précipitation inconsidérée ». [↑](#footnote-ref-8)
9. Timothée Mushagalusa, « Religions et violence: contribution des églises à la paix en RD Congo », in *Conflits, Environnement, Insécurité Alimentaire et Développement Durable dans la Région des Grands Lacs Africains,* Bukavu, RDC, CERUKI, 2012, p.33. [↑](#footnote-ref-9)
10. P. Boniface, *La Géopolitique: 42 Fiches Thématiques et Documentées pour Comprendre l’Actualité*, Paris, Groupe Eyrolles, 2016, p.38. [↑](#footnote-ref-10)
11. Brazao Mazula, « Peace & war in post-conflict Mozambique », in Nhema, A., & Zeleza, P.T. (Eds.), *The Resolution of African Conflicts: The Management of Conflict Resolution & Pots-Conflict Reconstruction.* Oxford, James Carrey, 2008, p.162. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid., p.168. [↑](#footnote-ref-12)
13. Christopher W. Moore, *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict,* (4th ed.), San Francisco, Jossey-Bass, 2014, p.3. [↑](#footnote-ref-13)
14. P.H. Gulliver, *Disputes and Negotiations*, San Diego, CA, Academic Press, 1979, p.75. [↑](#footnote-ref-14)
15. Godfrey Okoth, « Conflict in contemporary Africa », in Okoth, P.G., & Ogot, B.A. (Eds.), *Conflict in*

    *Contemporary Africa*, Nairobi, The Jomo Jenyatta Foundation, 2008, pp.1, 2. [↑](#footnote-ref-15)
16. Moore, Op. Cit., pp.8,9. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid., p.8. [↑](#footnote-ref-17)
18. M.I Gawerc, « Peace-building theoretical and concrete perspectives », in *Peace & Change*, vol. 31(4),

    2006, pp.438-439. [↑](#footnote-ref-18)
19. Opotow, S., Gerson, J., & Woodside, S., « From moral exclusion to moral inclusion: Theory for

    teaching peace », in *Theory into Peace,* vol. 44(4), s.d, p.304. IM Harris, « Peace education theory », A paper presented at the Annual Meeting of the American, Educational Research Association, 83rd New Orleans, LA, April 1-5, 2002, p.4. [↑](#footnote-ref-19)
20. Sabala, K., Ahmad, A., & Rutto, E., « The Somali peace process from Arta to Eldoret to Mbagathi:

    Opportunities and challenges », in Nhema, A., & Zeleza, P.T, (Eds.), *The Resolution of African Conflicts: The Management of Conflict Resolution & Post-Conflict Reconstruction,* Oxford, James Carrey, 2008, p.135. [↑](#footnote-ref-20)
21. Moore, Op.Cit., p.3. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ricardo R. Laremont, (éd.), *The Causes of War and the Consequences of Peacekeeping in Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann, 2002. [↑](#footnote-ref-22)
23. Fréderic Lasserre et Emmanuel Gonon, *Manuel de Géopolitique: Enjeux de Pouvoir sur les Territoires,* Paris, Armand Colin, 2008, pp.92-109. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jean-Christophe Victor, *Le Dessous des Cartes: Itinéraires Géopolitiques*, Singapour, Tallander, 2012, p.7. [↑](#footnote-ref-24)
25. Boniface, Op. Cit., p.39-169. [↑](#footnote-ref-25)
26. William R. Ochieng, Foreword, in Okoth, P.G., & Ogot, B.A. (Eds.), *Conflict in Contemporary Africa*. Nairobi, The Jomo Jenyatta Foundation, 2008, p.ii. [↑](#footnote-ref-26)
27. Okoth, P.G., & Ogot, B.A. (Eds.). *Conflict in Contemporary Africa*, Nairobi, The Jomo Jenyatta Foundation, 2008, p.2. [↑](#footnote-ref-27)
28. Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century*, New York, Random House, 1993, p.34. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid., p.46. [↑](#footnote-ref-29)
30. Alfred Nhema, « Introduction: The resolution of African conflicts », in Nhema, A., & Zeleza, P.T. (Eds.), *The Resolution of African Conflicts: The Management of Conflict Resolution & Post-Conflict Reconstruction,* Oxford, James Carrey, pp.1-4. [↑](#footnote-ref-30)
31. Pax Christi International (PCI), « La paix et la réconciliation dans les Grands Lacs: Historique, causes et pistes de solution », in *Au Cœur de l’Afrique,* tome LXIX, no 3-4, Juillet-Décembre, Bujumbura, Presses Lavigerie, 2003, p.311-327. [↑](#footnote-ref-31)
32. Anastase Shyaka, *Le conflit Rwandais: origines, développements et stratégies de sortie,* Etude commandée par la Commission Nationale pour l’Unité et la Réconciliation, 2005, p.31. [↑](#footnote-ref-32)
33. Hannington Ochwada, « Women and conflict resolution in the Great Lakes Region », in Okoth, P.G., & Ogot, B.A. (Eds.), *Conflict in Contemporary Africa*, Nairobi, The Jomo Jenyatta Foundation, 2008, p. 210. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Pax Christi International* (PCI), Ibid., p.311-316. [↑](#footnote-ref-34)
35. Boniface, Op. Cit., pp.73-75. [↑](#footnote-ref-35)
36. Nhema, Op. Cit., p.4. [↑](#footnote-ref-36)
37. Boniface, Op. Cit., p.55. [↑](#footnote-ref-37)
38. David Bosch, *The Scope of Mission,* London, Church Missionary Society, 1982, 29,30. [↑](#footnote-ref-38)
39. Fohle Lygunda, « Transforming missiology: An alternative approach to missiological education”, PhD Thesis, Potchefstroom, North-West University, 2016, p.9-13. [↑](#footnote-ref-39)
40. Rosemary Dowsett et Samuel Escobar, « 1910-2010 », in Johnson, T.M. & Ross, K.R. (Eds.), *Atlas*

    *of Global Christianity.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 326. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid., p.97. [↑](#footnote-ref-41)
42. Lucas Zürcher, *L’Église compromise? La Fédération des Églises protestantes de Suisse et l’apartheid* (1970-1990) Genève, Labor et Fides, 2007, p. 164. [↑](#footnote-ref-42)
43. Fédération des Églises Protestantes Suisses [↑](#footnote-ref-43)
44. Frank Lessay, « Éthique protestante et ethos démocratique » in *Cités 2002/4*, pp.63-80 [↑](#footnote-ref-44)
45. E. Dorier-Apprill, « Le pluralisme chrétien en Afrique subsaharienne » in *Le Christianisme dans le monde, Questions Internationales*, Paris, La Documentation française, n° 29, janvier-février 2008. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid. , pp.107-108. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid p.109. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibid.p.110. [↑](#footnote-ref-48)
49. Déclaration du Conseil interconfessionnel des Églises protestantes au Bénin, colloque des 12 et 13 février 1990. Cité par Cédric Mayrargue, p.111 [↑](#footnote-ref-49)
50. Mayrargue, op.cit., p.117 [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid., pp.117-118 [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibid p.119 [↑](#footnote-ref-52)
53. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cédric Mayrargue, op.cit., p.120 [↑](#footnote-ref-54)
55. Mayrargue, p.130 [↑](#footnote-ref-55)
56. C. Nanga, *La Reforme de l’Administration Territoriale au Cameroun a la lumiere de la loi constitutionnelle no96/06 du 18 janvier 1996*. Memoire de Master en Administration Publique, France : ENA, 2000. World Wide Web : [www.ena.fr](http://www.ena.fr), consulte entre novembre 2009 et mai 2010. [↑](#footnote-ref-56)
57. Jean Patrick Nkolo Fanga, *l’exercice du ministère pastoral et le management d’une eglise locale au sein des Eglises du Conseil des Églises Protestantes du Cameroun,* Thèse de doctorat en Théologie, UPAC, Yaoundé, 2011. [↑](#footnote-ref-57)
58. Sa Majeste Sokoundjou Jean Rameau avec pour theme : *La chefferie traditionnelle dans une Afrique en crise : Jalons pour une reconstruction.* Conference presentee à l’Université de Lille I. [↑](#footnote-ref-58)
59. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *L’apologétique de tertullien, apologie du christianisme écrite en l’an 197 arès J.C*, traduction littérale par J.P Waltzing, Paris, Librairie Bould et Gay, 1914. [↑](#footnote-ref-59)
60. Calvin, *Institution Chretienne*, Tome 4, XX. 8b), p. 455. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibid. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibid. [↑](#footnote-ref-62)
63. Ibid., p.465 [↑](#footnote-ref-63)
64. Ibid., p.474 [↑](#footnote-ref-64)
65. Lucas Zürcher, *L’Église compromise? La Fédération des Églises protestantes de Suisse et l’apartheid (1970-1990)* Genève, Labor et Fides, 2007, p. 164. [↑](#footnote-ref-65)
66. Fédération des Églises Protestantes Suisses. [↑](#footnote-ref-66)
67. Frank Lessay, « Éthique protestante et ethos démocratique » in *Cités 2002/4*, pp. 63-80. [↑](#footnote-ref-67)
68. André Gounelle, « Église et politique » *in Eglise Réformée de France, la tentation de l’extrême droite*, Réveil, les Bergers et Les Mages, 2000. [↑](#footnote-ref-68)
69. *La Sainte Bible*, version Louis Segond. [↑](#footnote-ref-69)
70. Joel Carpenter & Nellie Kooistra, *Engaging Africa*, Nagel Institute, 2015, p. 64 (notre traduction). [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid. [↑](#footnote-ref-71)
72. « The DR Congo Country Profile » [en ligne], <http://www.bbc.com/news/world-africa-13283212> (consulté le 6 janvier 2017). [↑](#footnote-ref-72)
73. « Armed Groups in Eastern drc », mise à jour en 2013, irin [en ligne], [http://www.irinnews.org/report/ 99037/briefing-armed-groups-eastern-drc](http://www.irinnews.org/report/%2099037/briefing-armed-groups-eastern-drc) (consulté le 27 décembre 2016). [↑](#footnote-ref-73)
74. « Noël sanglant au Congo », mise à jour le 25 décembre 2016, in *Le Parisien* [en ligne], [http://m.leparisien.fr/ faits-divers/noel-sanglant-au-congo-22-civils-massacres-au-nord-kivu-25-12-2016-6494250.php](http://m.leparisien.fr/%20faits-divers/noel-sanglant-au-congo-22-civils-massacres-au-nord-kivu-25-12-2016-6494250.php) (consulté le 28 décembre 2016). [↑](#footnote-ref-74)
75. Pour la liste des travaux et rapports y afférents, voir Isaac K. Mbabazi, « The Significance of Interpersonal Forgiveness in Matthew’s Gospel », thèse de doctorat, The University of Manchester, 2011, p. 11. [↑](#footnote-ref-75)
76. Koffi A. Annan, « Special Report on the Events in Ituri, January 2002-December 2003 », p. 8, mise à jour en 2004 [en ligne], <http://www.reliefweb.int/library/documents/2004/unsc-drc-16jul.pdf> (consulté le 14 février 2008). [↑](#footnote-ref-76)
77. « un Must Take Urgent Steps », mise à jour en 2003 [en ligne], <http://www.genocideprevention.org/> ituri\_dr\_congo\_2003.htm (consulté le 14 février 2008). [↑](#footnote-ref-77)
78. Ibid. [↑](#footnote-ref-78)
79. R.G. Appressyan, « Revenge Is Mine, I Will Repay », in *Russian Studies in Philosophy*, no 48.2, 2009, p. 9. [↑](#footnote-ref-79)
80. Pour une discussion plus actualisée de la notion d’*imitatio Dei/Christi* dans les Synoptiques et au-delà, voir D. C. Allison, *Reconstructing Jesus*, London, spck, 2010, pp. 311, 320-322, 325, 349, 355-356, 358, 368, 375. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. Ex 21.24; Lév 24.20; Dt 19.21. [↑](#footnote-ref-81)
82. Gordon J. Wenham, *Genesis* wbc 2, Nashville, Thomas, 1994, p. 489 (notre traduction). [↑](#footnote-ref-82)
83. Ibid. [↑](#footnote-ref-83)
84. David J. Reimer, « Stories of Forgiveness », in *Reflection and Refraction*, Leiden, Brill, 2007, p. 369. [↑](#footnote-ref-84)
85. J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. 2, ssn 23, Assen, Van Gorcum, 1986, p. 473 (notre traduction). [↑](#footnote-ref-85)
86. R. W. Klein, *1 Samuel* wbc 10, Waco, Word Books, 1983, p. 250 (notre traduction). [↑](#footnote-ref-86)
87. Ibid. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cette notion est adéquatement développée par Ndagijimana Batibuka dans « Laisser la vengeance à Dieu : la vérité de Romains 12, 19 » (à paraître). [↑](#footnote-ref-88)
89. Cf. R. T. Kendall, *Total Forgiveness*, London, Hodder & Stoughton, 2001, p. xi (notre traduction). [↑](#footnote-ref-89)
90. Le problème textuel qui apparaît dans ce verset est discuté ailleurs (cf. Mbabazi, *The Significance of Interpersonal Forgiveness in the Gospel of Matthew*, 2013). Le présent auteur épouse la lecture εἰς σὲ parce que cette expression est attestée dans toutes les familles du texte, notamment le texte majoritaire, d’importants codices et diverses traditions. [↑](#footnote-ref-90)
91. La discussion sur cette question est fournie ailleurs (cf. Mbabazi, *op. cit.*). [↑](#footnote-ref-91)
92. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 160. [↑](#footnote-ref-92)
93. Miroslav Volf, « Forgiveness, Reconciliation, and Justice », in *Millennium*, no 29.3, 2000, pp. 875-876. [↑](#footnote-ref-93)
94. J. F. Bethune-Baker, « Forgiveness», in *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, T&T Clark, 1934, p. 56. [↑](#footnote-ref-94)
95. Cf. ibid., p. 316. [↑](#footnote-ref-95)
96. Antony Bash, « Forgiveness: A Re-appraisal », in *Studies in Christian Ethics*, no 24.2, 2011, p. 137. [↑](#footnote-ref-96)
97. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York, Harper & Row, 1960, pp. 106-107. [↑](#footnote-ref-97)
98. Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 84. [↑](#footnote-ref-98)
99. Jones, *op. cit.*, p. 153, note 15. [↑](#footnote-ref-99)
100. Volf, *op. cit.*, 875-876. [↑](#footnote-ref-100)
101. Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, wbc 33A-33B, Dallas, Texas, World Books, 1995, p. 537. [↑](#footnote-ref-101)
102. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London, scm, 1985, p. 207. [↑](#footnote-ref-102)
103. Jones, *op. cit.*, p. 110. [↑](#footnote-ref-103)
104. Sanders, *op. cit.*, pp. 206-207. [↑](#footnote-ref-104)
105. David J. Reimer, « The Apocrypha and Biblical Theology », in *After the Exile*, Macon, Mercer University Press, 1996, pp. 276-277. [↑](#footnote-ref-105)
106. Crenshaw, « The Book of Sirach », 5.772. [↑](#footnote-ref-106)
107. Par exemple, Reimer suggère Sir 28.4 comme une possible base de la parabole de Mt 18.23-35 (cf. Reimer, *op. cit.*, pp. 277-279. [↑](#footnote-ref-107)
108. Patrick Périn, « Débuts des grandes migrations », sans date de mise à jour, in *Encyclopaedia Universalis*, [En ligne], URL : [http://www.universalis.fr/encyclopédie/debut-des-grandes migrations/](http://www.universalis.fr/encyclopédie/debut-des-grandes%20migrations/), (consulté le 13 décembre 2016). [↑](#footnote-ref-108)
109. Désiré Nkoy Elela (Sous Dir.), Les migrations transfrontalières des Mbororo au Nord-Est de la République Démocratique du Congo. Etude de cas au Haut-Uélé et au Bas-Uélé, Technique-Programme Grands Lacs IKV-PAX Christi Pays-Bas, mise à jour le 2 avril 2007, p. 27, [en ligne], Pdf, (consulté le 20/12/2016). [↑](#footnote-ref-109)
110. Ibid., p. 27. [↑](#footnote-ref-110)
111. Ibid. [↑](#footnote-ref-111)
112. Ibid. [↑](#footnote-ref-112)
113. Les Peuls, mise à jour le 23 janvier 2011, [en ligne], <http://ourybailo89.unblog.fr/2011/01/23/les-peuls/>, (consulté le 20/12/2016). [↑](#footnote-ref-113)
114. H. Lhote, « L’extraordinaire aventure des Peuls », in *Présence africaine*, 1958/5 (N°XXII), Paris, Editions Présence Africaine/doc, 1959, pp. 48-57. [↑](#footnote-ref-114)
115. J. M. Matthieu, *Les Bergers du soleil l’or peuls*, Ed. Désiris, 1998, p. 64. [↑](#footnote-ref-115)
116. B. F. Grimes (Ed.), *Ethnologue. Languages of the world*, Dallas/Texas, The Summer Institute of Linguistics, 1992, p. 209. [↑](#footnote-ref-116)
117. Ibid. [↑](#footnote-ref-117)
118. D. Nkoy Elela, Article cité, p. 27. [↑](#footnote-ref-118)
119. Ibid., p. 30. [↑](#footnote-ref-119)
120. Ibid. [↑](#footnote-ref-120)
121. Ibid., p. 32. [↑](#footnote-ref-121)
122. Ibid. [↑](#footnote-ref-122)
123. D. Nkoy Elela, Article cité, p. 32. [↑](#footnote-ref-123)
124. Désiré Nkoy Elela, Article cité, p. 25. [↑](#footnote-ref-124)
125. T. Toloidi Mbolimangie, interviewé à Bunia le 7 janvier 2017. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ibid. [↑](#footnote-ref-126)
127. Désiré nkoy Elela, Article cité, p. 44. [↑](#footnote-ref-127)
128. Ibid. [↑](#footnote-ref-128)
129. T. Toloidi Mbolimangie, interview citée. [↑](#footnote-ref-129)
130. Désiré Nkoy Elela, Article cité, p. 44. [↑](#footnote-ref-130)
131. Ibid., p. 47. [↑](#footnote-ref-131)
132. Ibid., p. 49. [↑](#footnote-ref-132)
133. Colin E. Gunton (Ed.), *The Theology of Reconciliation*, London/New York, T & T Clark, 2003, p. 14. [↑](#footnote-ref-133)
134. N. Ph. Sander et I. Trenel, *Dictionnaire Hébreu-français*, Paris, Genève, Slatkine Reprints, 1991,

     p. 562. [↑](#footnote-ref-134)
135. J. Blenkinsopp, « Ecclesiastes 3,1-15 : Another Interpretation », in D. J. A. Clines, P. R.

     Davies et D. M. Gunn (Eds.), *Journal for the Study of the Old Testament*, Issue 66, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 58. [↑](#footnote-ref-135)
136. N. Lohfink, « Le temps dans le livre de Qohélet », in J. Thomas (Dir.), *CHRISTUS, Trouver le temps*, N° 125, Paris, Imprimerie Saint-Paul, 1985, p. 72. [↑](#footnote-ref-136)
137. Barnabé Assohoto et Samuel Ngewa, « Genèse », dans Tokumboh Adeyemo (Sous Dir.), *Commentaire Biblique Contemporain*, Marne la Vallée [France], Editions Farel, 2006, p. 32. [↑](#footnote-ref-137)
138. Corneille Kibuka Kutionga N., L’intendance du temps et ses implications éthico-théologiques d’après l’évangile de Luc. Une approche exégétique, Inédit, Thèse de doctorat en Théologie, UPC, Kinshasa, 2012, pp. 328-329. [↑](#footnote-ref-138)
139. M. Zadi Kessy, *Renaissance Africaine*, Paris, Editions des îlots de résistance, 2010, pp. 148-150. [↑](#footnote-ref-139)
140. AIM=Africa Inland Mission. [↑](#footnote-ref-140)
141. Félicien Zima Miseboy, interviewé à Poko, le 16 janvier 2017. [↑](#footnote-ref-141)
142. Honoré Dusa Yangala, interviewé à Poko, le 16 janvier 2017. [↑](#footnote-ref-142)
143. Vincent Ndanda, Interviewé à Poko, le 16 janvier 2017. [↑](#footnote-ref-143)
144. Benoît Kinalegu, Commission Diocésaine Justice et Paix Diocèse de Dungu-Doruma, [En ligne], <http://cdjp-dungu.blogspot.com/p/blog-page.html>, (Page consultée le 10 janvier 2017). [↑](#footnote-ref-144)
145. Ibid. Barza communautaires=Un espace de dialogue à l’instar des arbres à palabres des sociétés traditionnelles africaines. [↑](#footnote-ref-145)
146. Chris Rice, (Dir.), *La réconciliation. Une mission divine. Témoignage chrétien dans un monde de conflits destructeurs*, [North Carolina], Duke Divinity School, Center for Reconciliation, 2005, p. 3. [↑](#footnote-ref-146)
147. 1 Statut de Rome de la cour pénale internationale, La Haye, Publication de la cour pénale internationale, 2005, p.3-12. [↑](#footnote-ref-147)
148. 2 Rapport spécial sur les événements de l’Ituri (Janvier 2002-Décembre 2003) daté du 16 juillet 2004-Dossier S/2004/573, p,1-161. [↑](#footnote-ref-148)
149. 3 Dossier des violences sur le site [www.afrique.kongotimes.info](http://www.afrique.kongotimes.info) et nouvelles émises par Paul Louis Evenga Sana dans le journal Le Potentiel du dimanche 01 février 2009. A côté de la L.R.A. mentionnons les F.D.L.R.( Les forces Démocratiques pour la libération du Rwanda) installées dans les deux Kivu exécutant les populations locales, pillant et incendiant les cases de celles-ci sans parler des viols sur les femmes. Pire encore, les Forces Armées Congolaises se livrant aux exactions similaires. [↑](#footnote-ref-149)
150. 4 Jules Nicole, *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Ed. De l’Institut Biblique, 1986, p.94. Les vocables « déviation », « perversim », « injustice », « transgression » servent à designer le mal ancré dans le cœur de l’homme. [↑](#footnote-ref-150)
151. 5 *Grand Larousse de la Langue Française* en sept volumes, tome septième, Paris, Librairie Larousse, p. 6489. [↑](#footnote-ref-151)
152. 6 Benjamin Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Michigan, Grand Rapids, 1980, p.195. Le mot Hâmas se traduit littéralement comme une action de détruire, défier, écraser. En Palestine, il est aujourd’hui un parti politique usant le plus souvent des actions terroristes contre les ennemis (Israël). C’est aussi le cas de la branche AL-Qaïda dans le monde arabe. [↑](#footnote-ref-152)
153. 7 Dossier “Violence” sur le site <http://fr>. wikipedia.org/wiki/violence. [↑](#footnote-ref-153)
154. 9 Dossier " violence " sur le site http : //fr.wikipedia.org/wiki/violence. De par sa définition chaque type un comportement agressif faisant subir la douleur, la peine et exclut la paix et l’amitié. [↑](#footnote-ref-154)
155. 10 Le phénomène de déplacés du Darfour (Soudan) l’illustre brillamment (sous le régime du Président El Béchir soutenu par les milices Djan Djawid. [↑](#footnote-ref-155)
156. 8 Luc Reychler, Thania Paffernholz, *Construire la paix sur le terrain*, Bruxelles, Ed GRIP, 2002, p.22-23. [↑](#footnote-ref-156)
157. 11 Hervé Cheuseville, *Kadogo, enfants de guerres d’Afrique centrale*, Paris, L’harmattan,2002,p.186-ss [↑](#footnote-ref-157)
158. 12 Charles Harper, *Impunity : An Ethical Perspective*, Geneva, World Council of Churches Publications, 1996, p.ix ss [↑](#footnote-ref-158)
159. 13 Frédéric Godet, *Commentaire sur l’épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968, p.479ss. En principe, le pouvoir de l’Etat doit corriger celui qui agit injustement et exercerait la violence contre son prochain créé à l’image de Dieu. Les sanctions légales et la prison existent pour le bien de la société humaine. [↑](#footnote-ref-159)
160. 14 Emile Leonard, *Histoire Générale du protestantisme*, Tome III, Paris, PUF, 1964, P.572. La prise de position de l’église protestante allemande (Eglise Confessante) sous la pression des événements politiques du régime nazi prônant l’antisémitisme est éloquente malgré les arrestations, les exécutions de ses membres. De même le mouvement de lutte et l’abolition de l’esclavage des Noirs initié par l’Eglise protestante fut une stratégie efficace au cours de l’histoire de L’Eglise. C’est aussi le cas de la société pour l’abolition de l’esclavage fondée en 1787 par Wilberforce en Angleterre, s’adressant au Parlement anglais, grâce à quoi en 1806 une telle ignoble pratique fut interdite dans l’empire britanique. [↑](#footnote-ref-160)
161. God’s Reign Principle is a specific expression from our discussion with Eloi Messi Metogo, Systematic Theology Professor at the Roman Catholic University of Central Africa, Yaoundé, Cameroon. Exegetical Approach in the Old Testament, on the issue, would require the expression of “God’s Administration of public affairs in Israel.” [↑](#footnote-ref-161)
162. Claude Nimmo, *et alii*., *Maxipoche: Dictionnaire de Langue Française*, Paris: Editions Larousse, 2015, p.255. [↑](#footnote-ref-162)
163. Ibid., p. 255. [↑](#footnote-ref-163)
164. Nimmo, *et alii*., pp. 777, 1448. [↑](#footnote-ref-164)
165. Le dictionnaire de langue française donne une explication de l’expression « de caractère » qui est une locution adjectivale, invariable, et signifie, qui revêt une originalité intéressante. Appliquée à la justice comme clé de caractère, elle présente une originalité remarquable pour dénouer les crises sociales ou les conflits au sein des institutions, des nations ou simplement des communautés. La justice comme clé de caractère, elle un moyen de parvenir à un résultat, à l’occurrence la réconciliation dans la communauté. Nimmo, *et alii.*, pp.197-198. [↑](#footnote-ref-165)
166. William J. Dumbrell, *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2002, pp. 107-108. [↑](#footnote-ref-166)
167. Dumbrell, p.107. [↑](#footnote-ref-167)
168. La crise se définit dans le contexte socio-politique d’Israël et de Juda comme un conflit au sein de la communauté, du leadership qui, souvent, s’étend aux nations voisines. Un tel conflit entraîne une crise des relations interpersonnelles et des activités de production. La même crise affecte l’expression de la foi du peuple de Dieu vis-à-vis de יְהוָה, son Dieu. [↑](#footnote-ref-168)
169. Ces instructions sont les lois, les préceptes et les ordonnances qui constituent les conditions à remplir pour se maintenir dans l’alliance avec Dieu. [↑](#footnote-ref-169)
170. John D. Watts, *Word* *Biblical* *Commentary*: *Isaiah* *1*-*33*, Waco, Word Books, 1985, pp.169-170; Joseph Jensen & William H. Irwin, “Isaiah 1-39,” *The* *New* *Jerome* *Biblical* *Commentary*, (eds) Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, 2007, pp. 237-238. [↑](#footnote-ref-170)
171. Le costume du roi-messie dans le Proche Orient Ancien en général, et en Israël en particulier, était très significatif. Ce costume symbolisait la force de mettre en œuvre la justice sociale. Samuel Amsler, et al. *La Bible : traduction œcuménique, édition intégrale*, Paris, Cerf, 2007, p. 814. [↑](#footnote-ref-171)
172. Nimmo, *et alii*., p.1172. [↑](#footnote-ref-172)
173. Justin S. Ukpong, “Re-reading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics,” *Journal of Theology for Southern Africa* 91, 1995, p. 8 ; Gerrie F. Snyman, “Hermeneutics, Contexts, Identity: A Critical Discussion of the Bible in Africa,” *Religion & Theology* 10/3-4, 2003, p.383. D’autres auteurs africains soutiennent cet argument. Il s’agit de Jonathan A. Draper, “For the Kingdom is Inside of you and it is Outside of you: Contextual Exegesis in South Africa,” *Text and Interpretation : New Approaches in the Criticism of the New Testament* (eds.) P.J. Hartin and J.H. Petzer, Leiden: Brill, 1991, p. 239; Teresa Okure, “Belief in the Holy Spirit and in Ancestral Spirits,” *Grace and* *Truth* 15/3, 1998, pp.20-21; Jesse N. Mungambi, “Africa and the Old Testament,” *Interpreting* *the* *Old* *Testament* *in* *Africa*: *Papers* *from* *the* *International* *Symposium* *on* *Africa* *and* *the* *Old* *Testament* *in* *Nairobi*, *October* *1999,* (eds.) Mary Getui, Knut Holter and Victor Zinkurative, New York: Peter Lang, 1999, p. 25; Olatunji A. Oyeshile, “Communal Values, Cultural Identity and the Challenge of Development in Contemporary Africa,” *Journal* *of* *Social*, *Political* *and* *Economic* *Studies* 29/3, 2004, pp.298-299; Dickson A. Mungazi, *We Shall Not Fail: Values in the National Leadership of Seretse Khama, Nelson Mandela, and Julius Nyerere,* Trenton, Africa World Press, 2005, pp.28-30 et Joseph N. Mavinga, “Jeremiah’s Royal Oracle: A Contextual Reading of 23:1-8 and 33:14-26 in the African Leadership Situation,” *Old* *Testament* *Essays* 24/1, 2011, pp. 128-130. [↑](#footnote-ref-173)
174. La racine se comprend par ce qui est à la base, à l’origine de la mentalité qui détermine la pensée, les décisions et les actions de l’Africain. Nimmo, *et alii.,* p.1145. [↑](#footnote-ref-174)
175. . Une relation dialectique existe entre l'individu et la formation des structures sociales. Les deux sont essentiels malgré la validité de les considérer séparément (Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville, Abingdon, 1996, pp. 20-2). [↑](#footnote-ref-175)
176. . David W. Augsburger illustre les deux cycles possible, positif et négatif, en six pas.

     ***cycle positif:*** accord → confusion → conflit → confrontation →

     réconciliation → célébration → accord

     ***cycle négatif:*** accord → consternation → conflit couvert → conspiration → coercition → consolidation → accord (*Conflict Mediation Across Cultures: Pathways and Patterns*, Louisville, Westminster John Knox, 1992, p. 239, fig. 22, p. 245, fig. 23, la traduction de l'anglais est la mienne). [↑](#footnote-ref-176)
177. . Le cas de religion est compliqué surtout quand on partage la même culture mais se sépare radicalement au niveau des convictions religieuses. Cf. Samuel Waje Kunhiyop, *African Christian Ethics*, Grand Rapids, Hippo Books, 2008, p. 108. [↑](#footnote-ref-177)
178. . Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construct of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Anchor Books, 1966, p. 147. [↑](#footnote-ref-178)
179. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 23. [↑](#footnote-ref-179)
180. . The Arbinger Institute, *The Anatomy of Peace: Resolving the Heart of Conflict*, San Francisco, Berrett-Koehler, 2008, pp. 30, 47, 51. [↑](#footnote-ref-180)
181. . Pour les autres moyens, cf. Augsburger, *Conflict Mediation*, pp. 42-72, 229-58. Cf. l'introduction de Duane Elmer sur le malentendu souvent attaché aux interactions interculturelles d'un point de vue américaine (*Cross-Cultural Conflict: Building Relationships for Effective Ministry*, Downers Grove, IL, IVP, 1993, pp. 33-62). [↑](#footnote-ref-181)
182. . Cf. 2 Cor 5,17-21. En fait, selon Joseph J. Fahey, c'était les chrétiens, particulièrement les traditions de l’Église des frères, les quakers, et l'Église catholique romaine, qui ont avancé la formation des programmes dédiés aux études de paix universitaires (« Peace Studies: Beginning and Development » en *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol. 4, ed. Nigel J. Young, New York, OUP, 2010). [↑](#footnote-ref-182)
183. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 23, la traduction de l'anglais est la mienne. [↑](#footnote-ref-183)
184. . P. ex., John Mbiti décrit un rite de paix kenyan observé parmi les peuples Luo et Maasai qui n'a lieu qu'après l'accord entre les deux groupes cherchant la paix (« "Never Break the Pot That Keeps You Together": Peace and Reconciliation in African Religion », *Dialogue & Alliance*, no 24, 2010, pp. 4-21, 12-3; ceci est un abrègement de l'article préalablement publié sous le titre « "Hearts Cannot be Lent!" In Search of Peace and Reconciliation in African Traditional Society », *Princeton Seminary Bulletin*, no 20, 1999, pp. 1-12). [↑](#footnote-ref-184)
185. . Samuel Waje Kunhiyop offre une brève discussion au sujet de la violence ethnique et culturelle (*African Christian Ethics*, pp. 107-25). [↑](#footnote-ref-185)
186. . Je suis l'exemple de Robin W. Lovin et Frank E. Reynolds en traitant les récits des origines d'une manière semblable à laquelle ils ont traité la compréhension de la cosmologie (« In the Beginning », en *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. Robin W. Lovin et Frank E. Reynolds, Chicago, University of Chicago, 1985, pp. 1-35, 5-8). [↑](#footnote-ref-186)
187. . *Social Construct of Reality*, *passim*, notamment pp. 52-3, 97, 116, 129; cf. également, Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1969. Pour l'application de leur thèse aux études de Nouveau Testament, voir John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1975. Miroslav Volf reconnait aussi le principe dans son étude sur la réconciliation (*Exclusion and Embrace*, pp. pp. 22, 62). De sa part, Augsburger remarque que la violence physique est l'un des moyens brusques choisis pour changer l'environnement social si on soupçonne qu'il n'y ait aucune autre option effectif (*Conflict Mediation*, p. 131). Le noyau de cet observation a déjà été fait par John Taylor et son livre *Christianity and Politics in Africa*, cité par Kunhiyop (*African Christian Ethics*, p. 67). [↑](#footnote-ref-187)
188. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 62. Mais, il ne va pas dire que ces institutions ne subissent pas de changement. En conséquence de l'interaction entre les cultures, les avances de technologie, nos propres études, etc, les modifications se passent, bien sûr. Des exemples incluent les changements après le siècle des lumières, le thèse de Charles Darwin sur l'évolution, ou la révolution de technologie, aussi bien que ceux causé par la migration, la instabilité politique et économique (Kunhiyop, *African Christian Ethics*, pp. 28-33, 109-12). [↑](#footnote-ref-188)
189. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 57. [↑](#footnote-ref-189)
190. . Sadibou Sow, « Esthétique de l'horreur: le génocide rwandais dans la littérature africaine », PhD diss., Rice University, 2009, pp. 48, 53. [↑](#footnote-ref-190)
191. . Catherine Claire Larson, *As We Forgive: Stories of Reconciliation From Rwanda*, Grand Rapids, Zondervan, 2009. [↑](#footnote-ref-191)
192. . Sow, « Esthétique de l'horreur ». [↑](#footnote-ref-192)
193. . Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 37 : « Apres son passage à la cour royale du Karagwe, Speke rapporte : "les gens avec lesquels nous nous trouvions maintenant ne ressemblaient en rien aux grossiers indigenes des districts voisins. Ils avaient ces beaux visages ovales, ces grands yeux, ces nez à haute courbe qui caracterisent l'elite des races abyssiniennes" ». Sow ajoute encore plus bas, « En 1903, le Père Van der Burgt, missionnaire hollandais au Burundi est impressionné par, dit-il : "Des crânes caucasiques, des profils admirablement grecs, à côté de figures sémites et même juives très prononcées, et en fin de vraies beautés à figures rouge-dorée au milieu du Ruanda et de l'Urundi" ». [↑](#footnote-ref-193)
194. . Larson, *As We Forgive*, p. 9 ; Sow, « Esthétique de l’horreur », pp. 49, 52-4, 62. [↑](#footnote-ref-194)
195. . Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 33. [↑](#footnote-ref-195)
196. . Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 38-9. [↑](#footnote-ref-196)
197. . Larson, *As We Forgive*, p. 24. [↑](#footnote-ref-197)
198. . Volf, *Exclusion and Embrace*, pp. 75-6; Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 33-4. [↑](#footnote-ref-198)
199. . Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 34-5. [↑](#footnote-ref-199)
200. . Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 44. [↑](#footnote-ref-200)
201. . Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 44-5. [↑](#footnote-ref-201)
202. . Larson, *As We Forgive*, p. 24. [↑](#footnote-ref-202)
203. . C'était « la Radio Télévision Libre des Milles collines (RTLM) » (Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 70). [↑](#footnote-ref-203)
204. . Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 70-1. [↑](#footnote-ref-204)
205. . Larson, *As We Forgive*, p. 23. [↑](#footnote-ref-205)
206. . Larson, *As We Forgive*, pp. 25-7; Sow, « Esthétique de l'horreur », pp. 57-9. Même 50,000 Hutus modérés se sont rencontré leurs fins, un acte qui a garanti le plan des Hutus extrême (Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 77). [↑](#footnote-ref-206)
207. . Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 70; Larson, *As We Forgive*, p. 25. [↑](#footnote-ref-207)
208. . Par cela, je ne nie pas que les différences physiques existent, mais la conclusion qu’ils portent la valeur humaine est fausse. Cf. Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 58. [↑](#footnote-ref-208)
209. . Ce récapitulatif vient de l'auteur de la préface, John B. Thompson, traduit par Émilie Colombani. L'influence de Berger sur Bourdieu est ainsi claire (Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions Fayard, 2001, p. 24). [↑](#footnote-ref-209)
210. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 75. Philon parle aussie de cette connexion (*Création* 73). [↑](#footnote-ref-210)
211. . Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 76. [↑](#footnote-ref-211)
212. . Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 61. [↑](#footnote-ref-212)
213. . John T. Fitzgerald, « Greco-Roman Philosophical Schools », en *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Joel B. Green et Lee Martin McDonald, Grand Rapids, Baker, 2013, pp. 135-48, 135, 137. [↑](#footnote-ref-213)
214. . Jonathan Barnes, « Hellenistic Philosophy and Science » en *The Oxford history of Greece and the Hellenistic World*, ed. John Boardman, Jasper Griffin, et Oswyn Murray, Oxford, OUP, 1991, pp. 421-46. [↑](#footnote-ref-214)
215. . Barnes, « Hellenistic Philosophy and Science », p. 422. Donc, au contraire des philosophes modernes qui séparent la science de la philosophie, on l'a incorporée en antiquité. [↑](#footnote-ref-215)
216. . Barnes, « Hellenistic Philosophy and Science », p. 430; cf. Philon, *Création* 79. [↑](#footnote-ref-216)
217. . Philo, *Création* 3. [↑](#footnote-ref-217)
218. . Barnes, « Hellenistic Philosophy and Science », p. 428. Il faut noter bien que l'idée du plaisir chez les épicuriens n’avait rien à faire avec l'indulgence. Ce qu'ils voulaient dire par le plaisir a été l'absence de douleur corporelle et émotionnelle. [↑](#footnote-ref-218)
219. . Bien que le concept du destin ait pris la priorité pour le stoïcien, il a aussi affirmé la volonté libre des humains, la même opinion des pharisiens (Josephus, *Vie*, 12). Dans la pensée stoïcienne, la raison (*logos* en grec) contrôlait la nature incluant l'univers. Donc, il y a croisement entre Jean 1.1-5 et le monde gréco-romain sur ce point. Cf. Philon, *Création* 17-25. [↑](#footnote-ref-219)
220. . Voilà la justification pour considérer des points de contact entre Paul et les idées stoïques: (1) Paul cite un poète stoïque selon Luc, cf. Actes 17.28 (2) il utilise la méthode d'enseignement, la diatribe, attribué aux stoïciens (3) Josèphe fait la comparaison entre les pharisiens et les stoïciens et Paul a été pharisien (*Vie*, 12) et (4) les écrits stoïciens comme ceux d'Epictète ont influencé les enseignements chrétiens au fils des années. Je ne dis pas que Paul a été philosophe stoïcien, mais il a été exposé à leur système de pensée et il les a engagés. Cf. Col 2.8, « Faites attention: que personne ne vous prenne au piège par la philosophie ». [↑](#footnote-ref-220)
221. . Sen. Y., *Ep. Lucil*. 28,4; Mus. Ruf. 9 pp. 68, 15-16, 21-22; Epict., *Diatr.* 2,10,3; Max. Tyre 36.3; Marc. Aur. 10,15; 12,36; Diog. Laert. 2,99; Philost., *Ep. Apoll*. 44; Philo, *Création* 142; *Lois spéc.* 2,45; *Vie contemp*. 90. Je remercie Dr Craig S. Keener pour ces références. [↑](#footnote-ref-221)
222. . Epict. *Disc*. 1,9,1. Je remercie Dr Craig S. Keener pour cette référence. [↑](#footnote-ref-222)
223. . M.C. Howatson, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, 3rd. ed., Oxford, OUP, 2013, p. 539. [↑](#footnote-ref-223)
224. . Fitzgerald, « Greco-Roman Philosophical Schools », p. 137. [↑](#footnote-ref-224)
225. . Knight, « Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition », pp. 134-7. [↑](#footnote-ref-225)
226. . Knight, « Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition », p. 140, la traduction de l'anglais est la mienne. [↑](#footnote-ref-226)
227. . Pour l'analyse de l'ascendance dans l'oeuvre Lucan, voir Benjamin J. Snyder, « The "Fathers" Motif in Luke-Acts », *Journal of Inductive Biblical Studies* no 2, 2015, pp. 44-71, notamment pp. 52-3, 62-3. [↑](#footnote-ref-227)
228. . Robert R. Wilson, « Genealogy, Genealogies », en *Anchor Bible Dictionary*, vol 2, New York, Double Day, 1992, pp. 929–32; J. W. Wright, « Genealogies », en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander et David W. Baker, Downers Grove, IL, IVP, 2002, pp. 345–50. [↑](#footnote-ref-228)
229. . P. ex., Ezra 2.62; Néh 7.64; 13.29; Matt 3.9; Luc 3.8. Ils ont eu raison de protéger la ligne sacerdotale. [↑](#footnote-ref-229)
230. . Ce n'est pas par hasard que « Les Tutsi, qui était considerés comme une *autre race* sous Kayibanda, virent leur statut "évoluer" vers celui d'une *autre ethnie* » (Sow, « Esthétique de l'horreur », p. 61). [↑](#footnote-ref-230)
231. . Cette pression a amené Gerhard von Rad à conclure que les contes de créations bibliques ne servaient que la formation d'identité israélite (Knight, « Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition », pp. 133-4). [↑](#footnote-ref-231)
232. . George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago, 2003. Pour l'application de cette théorie à l'Ancien Testament, cf. Lesley DiFransico, *Washing Away Sin: An Analysis of the Metaphor in the Hebrew Bible and its Influence*, Leuven, Peeters, 2016. Pour d'autres approches, voir Craig S. Keener et Médine Moussounga Keener, *Reconcilation for Africa: Resources for Ethnic Reconciliation from the Bible and History*, Nairobi, Life Challenge Africa, 2010; Hans Dieter Betz, « Cosmogony and Ethics in the Sermon on the Mount », en *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. Robin W. Lovin et Frank E. Reynolds, Chicago, University of Chicago, 1985, pp. 158-76. [↑](#footnote-ref-232)
233. .Lakoff et Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 3. [↑](#footnote-ref-233)
234. .Lakoff et Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 4, la traduction de l'anglais est la mienne. [↑](#footnote-ref-234)
235. .Ce que le mot "pécheur" signifie spécifiquement n'est pas clair. Étaient-ils pécheurs vis-à-vis les standards pharisiens et par conséquent socialement marginalisés même s'ils ont observé la Torah selon leur interprétation, étaient-ils vraiment les méchants qui ignoraient complètement Dieu (E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, PA, Fortress, 1985, pp. 200-11) ?

     L'habitude de manger avec les pécheurs est aussi considérée comme l'un des faits certains du Jésus historique parce qu'il est attesté dans les sources plus anciennes et il passe le critère de gêne (Mark Allan Powell, « Table Fellowship », en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd. ed. Joel B. Green, Jeannine K. Brown, et Nicholas Perrin, Downers Grove, IL, IVP, 2013, pp. 925-31, 928-9). Cf. la conviction contraire de l'auteur des *Homélies clémentines* 13.4. [↑](#footnote-ref-235)
236. .Cf. Matt 9.10–11, 13.11,19; Marc 2.15–17; Luc 5.30, 32; 6.32–34; 7.34; 15.1–2. Voir également en dehors les évangiles Rom 5.8; Gal 2.15; 1 Tim 1.15. Avant de juger trop durs les Pharisiens, Jean 9.31 dit: « Nous savons que Dieu n’exauce pas les pécheurs mais qu’en revanche, si quelqu’un l’honore et fait sa volonté, il l’exauce » (Seg21). [↑](#footnote-ref-236)
237. .Powell, « Table Fellowship », p. 925; Jerome H. Neyrey, « Meals, Food, and Table Fellowship », en *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. Richard L. Rohrbaugh, Grand Rapids, Baker, 2003, pp. 159-82. [↑](#footnote-ref-237)
238. .Cf. Matt 9.9–13; Luc 5.31–32. [↑](#footnote-ref-238)
239. . Voir la discussion de Sanders qui croit que Jésus a offert la repentance sans restitution requise par la Torah (Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 200-11); Volf, *Exclusion and Embrace*, pp. 61, 72. [↑](#footnote-ref-239)
240. . James D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, pp. 529-30. [↑](#footnote-ref-240)
241. . Le temps des verbes au verset 2 est l'imparfait qui signale l'action qui continue. [↑](#footnote-ref-241)
242. . L'un des guides le plus utile est Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008. [↑](#footnote-ref-242)
243. .La compréhension de l'autre et la compréhension de soi-même sont deux aspects clés sur cinq pour l'analyse du conflit selon la Departement of Peace Operations (Kai Frithjof Brand-Jacobsen, « Peacebuilding: Mapping Actors of Peacebuilding », en *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol 4, ed. Nigel J. Young, Oxford University, New York, 2010. [↑](#footnote-ref-243)
244. .Paul Mbunga Mbindi, *Morale chrétienne en Afrique : Vivre la foi chrétienne au quotidien*, Cotonou, Bénin, Press Bibliques africaines, 2014, 17. [↑](#footnote-ref-244)
245. .Kunhiyop, *African Christian Ethics*, p. 109. [↑](#footnote-ref-245)
246. .Cristina Jayme Montiel, « Peacebuilding: An Overview », en *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol 4, ed. Nigel J. Young, Oxford University, New York, 2010. Voilà les remarques de Sow sur le conflit au Rwanda: « Cette discrimination montre qu'il ne s'agissait pas tout simplement d'une politique visant à corriger *les disparités sociales* » (« Esthétique de l'horreur », p. 62). Néanmoins, séparer nettement la discrimination et l'injustice sociales dans l'histoire au Rwanda est plus compliqué. [↑](#footnote-ref-246)
247. .Manuel Frölich, « Peacebuilding: Theoretical and Historical Analyses », en *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, vol 4, ed. Nigel J. Young, Oxford University, New York, 2010. [↑](#footnote-ref-247)
248. . Je les placerais aux points de confusion et réconciliation sur le cycle positif ou la consternation et coercition sur le cycle négatif illustré par David W. Augsburger:  
     ***cycle positif:*** accord → confusion → conflit → confrontation → réconciliation → célébration → accord  
     ***cycle négatif:*** accord → consternation → conflit couvert → conspiration → coercition → consolidation → accord (*Conflict Mediation Across Cultures*, p. 239, fig. 22, p. 245, fig. 23, la traduction de l'anglais est la mienne). [↑](#footnote-ref-248)
249. . John Azumah, « Patterns of Christian-Muslim Encounters in Africa », in *The African Christian and Islam*, eds. John Azumah et Lamin Sanneh, Carlisle, UK, Langham, 2013, pp. 41-64, 61; cf. Mbiti, « "Never Break the Pot" », 4. [↑](#footnote-ref-249)