

Pierre Diarra

Gratuité fraternelle au cœur du dialogue

**Rencontres entre chrétiens
et adeptes des religions des ancêtres**



KARTHALA

Les adeptes des religions des ancêtres, présents dans le monde entier, sont parfois appelés animistes. Désignés en Afrique comme pratiquants des religions traditionnelles africaines (RTA), ils ont souvent été considérés comme une cible passive par les musulmans et les chrétiens désireux de les convertir. Aujourd'hui, tous ces croyants essaient de dialoguer, chacun étant invité à donner et à recevoir. S'ils semblent partager la même logique religieuse du don et du contre-don, ne devraient-ils pas chercher à dépasser celle-ci ?

En Afrique et ailleurs, les chrétiens sont invités à mieux connaître les adeptes des religions des ancêtres, à les aimer et à les servir. En optant pour une « gratuité fraternelle » (*Fratelli tutti*, n°140), selon les mots du pape François, ils saisiront mieux l'originalité de la foi chrétienne.

Ensemble, chrétiens et adeptes des RTA peuvent passer du désir de convertir l'autre à la décision de vivre d'abord fraternellement avec lui. Tendus vers une quête de salut, tous apprendront au cœur du dialogue l'importance de la liberté et du refus du prosélytisme.

Pierre Diarra, docteur en histoire des religions et anthropologie religieuse, docteur en théologie, est responsable en France de l'Union pontificale missionnaire, l'une des Œuvres pontificales missionnaires chargée de la formation missionnaire. Il enseigne au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris et est consultant du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Membre du Centre de recherche APPLA & CO (Approches pragmatiques en philosophie du langage et communication) à la Sorbonne Nouvelle et de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, il a publié et codirigé plusieurs ouvrages, dont Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle (Karthala, 2016) et Évangéliser aujourd'hui. Le sens de la mission (Mame, 2017).

CHRÉTIENS EN LIBERTÉ/QUESTIONS DISPUTÉES

**GRATUITÉ FRATERNELLE
AU CŒUR DU DIALOGUE**

Ce livre est publié avec le concours de l'Institut de Missiologie
d'Aix-la-Chapelle Missio – Aachen/Allemagne

KARTHALA sur internet :
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Bukut en Casamance, au Sénégal, juillet 2010 :
futurs initiés, torse nu et crâne rasé, allant vers le bois sacré,
accompagnés par tous ; photographie de Pierre Diarra.

Éditions Karthala, 2021
ISBN : 978-2-8111-2854-8

Pierre Diarra

Gratuité fraternelle au cœur du dialogue

**Rencontres entre chrétiens
et adeptes des religions des ancêtres**

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Préface

En lien avec les préoccupations des Œuvres pontificales missionnaires, le livre de Pierre Diarra vient combler une lacune dont on s'explique mal qu'elle ait pu se prolonger si longtemps. Les religions africaines existent, c'est un fait. Elles sont vécues par des millions de personnes, mais sont peu connues alors qu'aujourd'hui les peuples se mélangent et que nous devons apprendre à vivre ensemble en paix.

Qu'on me permette un souvenir. J'ai eu le privilège de parler au président Houphouët-Boigny de la situation religieuse en Afrique et il m'a expliqué longuement que tous les Africains (sauf disait-il les islamistes soudanais) étaient marqués par l'animisme, qu'ils soient musulmans ou chrétiens... et que l'on ne pouvait pas comprendre l'Afrique si on l'ignorait.

Faire connaître les religions africaines n'est pas le seul but de ce livre ; il veut aussi nous apprendre à dialoguer avec les adeptes de ces religions. En fait, ce livre est à la fois une source de connaissances sur les religions africaines et une sorte de traité de communications et de dialogues interreligieux, traité qui s'appuie sur une véritable théologie autant que sur les sciences humaines.

Les religions africaines sont souvent locales, sans véritables écrits de référence et « protégées » par une discrétion voire un secret initiatique : c'est dire combien il est difficile d'en parler de manière synthétique. Malgré tout, l'auteur les caractérise d'abord par le lien qu'elles établissent entre les vivants et les ancêtres. Il note qu'elles s'appuient sur une vision d'un monde « animé », plein de vie. Tout y est profondément uni, les vivants et les morts dont l'âme est immortelle, l'homme et la nature. Cette unité exige une certaine organisation, un certain ordre où chacun doit être à sa place dans la communauté, où chaque communauté doit être à sa place dans la géographie locale. Au fond, la pratique de ces religions invite à une sagesse qui aime la vie, qui accepte d'être fragile mais qui invite à dépasser ses peurs, qui établit des alliances, sait l'importance de la solidarité et aime les relations, qui se refuse au prosélytisme, qui donne sa place au corps, qui accepte certains interdits pour protéger l'humain et en particulier la femme.

Il faut lire ce livre qui fourmille d'exemples tous aussi parlants les uns que les autres.

Mais il ne fait pas que satisfaire la curiosité ! Il interroge son lecteur, et spécialement le chrétien, sur son sens de la mission et sa propre foi. Certes, il invite fortement au dialogue comme son titre l'indique : « Gratuité frater-

nelle au cœur du dialogue. Rencontres entre chrétiens et adeptes des religions des ancêtres ». Mais il va plus loin et, d'une certaine manière, exige que les chrétiens répondent à la question : lorsque je parle du Christ, le fais-je véritablement dans le sens de l'Évangile ?

L'Évangile bannit les réflexions théoriques. Comme Pierre Diarra le sous-entend, il ne s'agit pas de discuter de religion à religion, mais de personne à personne. Dialoguer suppose d'abord de se rencontrer et de rencontrer l'autre dans l'amitié et le respect. Il faut sans doute pour cela accepter que l'un et l'autre des partenaires du dialogue puissent être immergés dans des cultures différentes, dans des histoires différentes qui ne peuvent pas avoir échappé aux rapports de force, dans des langues au génie différent. Et, sans nier ces réalités, il faut savoir les dépasser.

Mais ce n'est pas suffisant.

Lorsque le Christ rencontre une personne, quelle qu'elle soit, il sait discerner ses besoins, ses préoccupations fondamentales. Sa question est « que veux-tu que je fasse pour toi ? » Or il est évident que, dans notre monde, s'il est facile d'exprimer des besoins matériels, il est difficile d'exprimer nos questions fondamentales. Quelles que soient nos origines, le monde de la communication et la technique nous masquent à nous-mêmes nos véritables peurs, angoisses, recherches de sens. Le dialogue n'est véritablement réussi que lorsque l'on va au fondamental. Et l'on ne peut véritablement dialoguer que lorsque nous comprenons et portons, même dans une certaine incompréhension, la question de l'autre.

En France, la classe ouvrière d'abord, une certaine bourgeoisie ensuite, beaucoup de jeunes aujourd'hui se sont éloignés de l'Église parce que les chrétiens n'ont pas porté leurs questions et donc n'ont pas su ouvrir leur Bible à la page qui pouvait être significative. Au fond, le livre de Pierre Diarra donne des pistes pour discerner quelles peuvent être les véritables questions des adeptes des religions des ancêtres. Et leurs peurs. Nous chrétiens, nous voulons être témoins d'un sauveur, il nous faut pour cela entendre les peurs. Nous devons saisir les préoccupations des uns et des autres, savoir recevoir et donner, sans peur de nous laisser interpeler, interroger.

Il n'y a pas de dialogue sans véritable proximité et estime de l'autre. Celui-ci peut nous enrichir et nous aider à mieux saisir des aspects de notre propre tradition que nous n'avions pas bien perçus. Mais il n'y a pas de dialogue non plus si l'on n'éprouve pas, même douloureusement, une distance avec l'autre. La fusion engendre la confusion et non le dialogue. L'autre peut nous aider à mieux percevoir nos manques et nos limites. Dieu peut passer par « les autres » pour nous transformer, nous aider à grandir en sainteté.

Pour nous chrétiens, une fois encore, notre guide pour le dialogue est le Christ, qui a donné sa vie pour toute l'humanité et sait parler à chacun du bonheur. Toutes les Béatitudes peuvent être reçues par des non chré-

tiens (sauf la dernière : insulté et persécuté à cause de Jésus), et assurément ces Béatitudes sont le cœur du message missionnaire.

Encore faut-il nous convertir au dialogue interreligieux, source de paix et de fraternité !

M^{gr} Michel DUBOST,
Évêque émérite d'Évry-Corbeil-Essonnes,
Ancien Président du Conseil pour les relations interreligieuses
et les nouveaux courants religieux ;
Ancien Directeur des OPM-France.

Introduction

« Le jour où les hommes apprendront à savoir se parler les uns aux autres, à faire un vigoureux effort de compréhension et de confiance mutuelles, à sentir qu'ils appartiennent à la même famille, la Paix sera à la portée de l'Humanité. Or, pour ce faire, il faut se connaître. Voilà le grand problème » (Boni, 1962 : 15).

Ces mots de Nazi Boni, extraits de l'avant-propos de son célèbre roman, *Crépuscule des Temps Anciens*, retiennent notre attention, au début de cette réflexion. L'auteur dédie l'ouvrage à son « ami L. S. Senghor, Pionnier, Militant et Poète de la Négritude ». L'un des problèmes importants de l'humanité, ce n'est pas la diversité des peuples, ce n'est pas la diversité des cultures ou des langues. Ce n'est pas la diversité des religions ou des convictions, qu'elles soient perçues ou non comme visions ou constructions particulières du monde et de l'Homme. C'est plutôt la difficulté à se parler, à s'écouter et à construire ensemble des espaces de vie, basés sur la justice, l'amour, la fraternité au-delà des appartenances. Accepter de se parler, c'est accepter de se fréquenter, de se connaître, de faire attention à l'autre. C'est opter d'entrer dans une logique de fraternité, de communion fraternelle et même de *gratuité fraternelle*, selon les mots du pape François. Le dialogue prend une nouvelle dimension si les interlocuteurs ne se contentent plus de *donner et recevoir*, en mesurant soigneusement, et peut-être anxieusement, ce que chacun donne et reçoit. Il faut aller plus loin et *donner plus* quand on le peut *sans exiger* que l'autre *donne autant voire plus*. Donner gratuitement, c'est difficile pour les êtres humains, mais c'est un idéal qu'il faut viser, lors des rencontres, des échanges. Une gratuité fraternelle est en jeu et elle ouvre de nouvelles perspectives pour le dialogue interreligieux, sans violence, sans impérialisme.

Les chrétiens et les adeptes des religions traditionnelles africaines (RTA) – qu'il serait préférable d'appeler « religions des ancêtres », parce que les ancêtres occupent une grande place dans la vie de ces croyants – se côtoient souvent en Afrique. Mais parviennent-ils à se parler ? Souvent, diverses convictions religieuses habitent un même individu, mais celui-ci accepte-t-il de les laisser dialoguer dans son esprit et dans son cœur ? Les différentes communautés, se réclamant du christianisme ou des religions des ancêtres, acceptent-elles d'échanger et de construire ensemble des pays pour améliorer, jour après jour, les conditions de vie des uns et des autres ? Acceptent-elles de s'asseoir, ensemble, pour sentir qu'elles appar-

tiennent à la même famille, et pour mieux aller vers leur créateur ou leur sauveur, en s'entraïdant, les uns donnant aux autres et ces derniers recevant des premiers ce qu'ils ont de meilleur : justice, paix, amour, respect de l'environnement, des différences... ? Les adeptes des religions des ancêtres peuvent-ils apporter quelque chose d'intéressant aux autres croyants et, en particulier, aux chrétiens ? Comment les chrétiens peuvent-ils vraiment dialoguer avec les adeptes des RTA ? Telles sont les deux principales questions qui retiendront notre attention tout au long de cette réflexion.

Tous les défunts ne sont pas ancestralisés en Afrique. Seuls le sont ceux qui ont connu la vieillesse, ont eu des petits-enfants et dont la vie a été reconnue comme exemplaire. Il faudrait passer en revue les nombreux peuples africains pour tenir compte de toutes les nuances quant aux représentations de l'ancestralité. Les ancêtres constituent une catégorie de puissances plutôt bienveillantes, mais parfois ambivalentes, vis-à-vis des vivants, en l'occurrence l'ensemble de leurs descendants. Entretenir des liens avec ses défunts est important, quel que soit le continent où l'on se trouve. Les Africains ont une façon de se situer dans le monde, une philosophie, une manière de vivre en tissant des relations avec des êtres invisibles, notamment leurs ancêtres et, par leur médiation, le Dieu créateur. De nombreuses questions s'imposent à celui qui prend au sérieux le désir des êtres humains de rester en lien avec celles et ceux qui sont morts avant eux.

Que faut-il entendre par « religions traditionnelles africaines » (RTA) ou « religions des ancêtres » ? Il s'agit d'un ensemble de rites et de pratiques par lesquels un certain nombre d'Africains, au sud du Sahara, essaient de garder le lien avec leurs ancêtres. Ces rites et pratiques sont à comprendre dans leurs contextes familial et culturel. Leur sont liés diverses croyances et philosophies, des principes moraux, des interdits, mais aussi toute une manière d'être au monde, en rapport avec les autres, même les êtres invisibles. Les adeptes des religions des ancêtres se préoccupent généralement moins des relations avec Dieu que de celles qu'ils entretiennent avec leurs honorables défunts. Ils estiment, et cela semble fondamental, que la responsabilité des liens entre le créateur et les êtres humains visibles incombe à ces derniers. Il paraît donc important, pour ceux qui vivent dans ce monde visible, d'être en bonnes relations avec les ancêtres.

Est-ce dire qu'il est inutile pour l'être humain de tenter de communiquer avec Dieu, d'essayer de le connaître, de le prier, de lui parler et même de l'appeler au secours ? Certes non, même si on peut entendre des adeptes des religions des ancêtres dire qu'il ne faut pas « déranger Dieu » avec nos petites histoires, nos petits problèmes ; nos ancêtres peuvent trouver des solutions pour régler nos difficultés ordinaires. Dans les cas les plus graves, ce sont eux qui estimeront s'il est nécessaire ou pas de s'adresser à Dieu, et qui feront parvenir ses réponses à leurs descendants, après lui avoir transmis les doléances de « leurs enfants », leurs prières et autres demandes. Il revient aux ancêtres d'intercéder auprès du Créateur

et il leur revient aussi de transmettre à leurs descendants les bienfaits et bénédictions que Dieu leur accorde.

Pour préciser les rapports que les adeptes des religions des ancêtres peuvent établir avec les chrétiens, il est nécessaire de connaître les grands axes de ces religions. Cela est primordial pour les personnes qui accompagnent, en France, les catéchumènes d'origine africaine. Nombreux sont les ressortissants d'Afrique sub-saharienne qui vivent en France ; ils sont étudiants, prêtres, jeunes ou vieux, travailleurs ou retraités, et entretiennent souvent des liens étroits avec leurs pays d'origine. Si en Occident, on distingue assez facilement le religieux, le politique, le social, etc., il n'en va pas de même en contexte africain, où tout acte de la vie quotidienne peut être compris comme expression d'une relation avec le monde invisible, où résident les ancêtres tout en étant toujours membres de leur famille¹. Être initié, par exemple, n'est pas seulement un acte profane ou social, qui consisterait à effectuer le passage de l'enfance à l'âge adulte. C'est aussi un acte sacré, où les ancêtres jouent un rôle.

L'initiation est l'admission d'une personne à la connaissance et à la participation de certaines pratiques à la fois sociales, politiques et religieuses, au sein d'une société précise ou d'un groupe social donné. Il s'agit, pour le groupe qui accueille, de donner et, pour le néophyte, de recevoir les premiers éléments d'une connaissance et d'une pratique. Pour les cultes de l'Antiquité, comme pour le christianisme ou d'autres religions, il s'agit d'« admettre aux mystères ». Selon les situations, l'accent sera mis sur le mystère, le secret, l'intégration dans un groupe, ou sur les épreuves à subir, ou encore sur les responsabilités qui pourront être confiées aux nouveaux initiés. L'initiation sera vécue différemment, en fonction de la sensibilité de chacun. Il faut souligner l'importance des actes de transmission et d'intégration, avec toute la responsabilité que cela implique, dans un tissu social qui prend en compte la présence des êtres invisibles, des ancêtres. Le *Bukut*, l'une des plus grandes célébrations des Diola (*Jóola*) de Casamance, la région sud du Sénégal, relie initiation, circoncision et transmission de coutumes, de valeurs culturelles et religieuses (Diarra, 2012). Aspects socioculturels et aspects religieux et politiques se côtoient sans qu'il soit nécessaire d'expliquer à qui que ce soit pourquoi ils sont liés.

S'il est important de distinguer les dimensions religieuses, sociales, individuelles et collectives de tout acte humain pour mieux l'analyser et tenter de le comprendre, il ne faut jamais oublier que ce sont les mêmes individus qui sont concernés par ces différents aspects de leur existence. Il est donc nécessaire de les distinguer sans les séparer. La manière dont un groupe ou une personne vit la dimension religieuse d'un fait influence sa

1. Voir la préface de M^{gr} Michel Dubost, dans Pierre Diarra, *Les Religions des Ancêtres en Afrique. Orientations anthropologiques et réflexions théologiques*, Documents Épiscopales n° 11/2013, publication du Secrétariat Général de la Conférence des évêques de France (CEF), Paris, janvier 2014, p. 5-6.

manière d'être en société en rapport avec les aspects individuels et collectifs de la vie. À la suite du concile Vatican II et des synodes spéciaux sur l'Afrique qui ont abouti à *Ecclesia in Africa* et *Africae munus*², il est important d'écouter ce que disent les adeptes des religions des ancêtres pour entrer en dialogue avec eux et préciser ce qu'ils semblent défendre. Cela pourrait nous aider à mieux percevoir certains aspects de l'Évangile, à comprendre notamment que la foi chrétienne n'est pas un simple savoir, ni un corps d'énoncés de doctrines ou une série de pratiques, mais qu'être croyant, chrétien ou adepte des religions des ancêtres, c'est essayer sans cesse de donner sens à ce que l'on fait dans les différents domaines de l'existence. Le chrétien essaie de vivre en s'inspirant de l'Évangile, en tissant des relations avec le Dieu-Amour. L'adepte des religions des ancêtres essaie, pour vivre, de s'inspirer de ce qui semble venir de ses ancêtres et, au-delà, de Dieu. Mais l'un, comme l'autre, accepte-t-il d'entrer en dialogue avec ceux qui ne croient pas comme lui ? L'un et l'autre pourraient s'entraider pour changer de regard et se convertir, sans que cela signifie forcément un changement de religion.

En écoutant les adeptes des RTA ou les réflexions des chrétiens qui connaissent bien les cultures africaines, les chrétiens européens peuvent mieux comprendre les attentes de salut des Africains, en particulier les phénomènes de syncrétismes spirituels. Ils peuvent mieux interpréter les attentes et résistances des uns et des autres à adhérer au christianisme, les déchirements intérieurs avant et après l'accueil de Jésus-Christ. Ils peuvent mieux concevoir les souffrances et manières diverses de vivre en chrétien de ceux qui sont tiraillés entre la double appartenance (ou double fidélité) et le désir de rester tant bien que mal fidèle au Dieu de Jésus-Christ. Il est parfois trop simpliste de penser qu'il suffit à ces chrétiens, pour être heureux, de rejeter les pratiques et cultes considérés par certains responsables de l'Église comme des superstitions. Suite à son enquête chez les Moose du Burkina Faso, catholiques, protestants et musulmans, Pierre Tondé a constaté, par exemple, une très importante survie des coutumes ancestrales chez ces différents adeptes des religions du livre, à tel point que « la participation aux rites des religions traditionnelles semble impliquer une adhésion intérieure aux croyances ou aux idées qu'ils expriment » (Tondé, 2016 : 12).

De fait, face aux célébrations funéraires traditionnelles par exemple, un malaise général règne chez les chrétiens du fait qu'elles soient décriées : les uns participent et peinent ensuite à se défaire d'un sentiment de culpabilité ; les autres ne voient pas de problème à y assister et ne comprennent pas que cela puisse être interdit. Le plus grand nombre des chrétiens ne perçoit pas la pertinence des sanctions infligées par certains curés. Comme le constate Tondé, « dans l'ensemble, on préfère se mettre

2. Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, Yaoundé, Cameroun, le 14 septembre 1995 ; Benoît XVI, *Africae munus – L'engagement de l'Afrique*, Ouidah, Bénin, le 19 novembre 2011.

en règle avec le parent défunt et les ancêtres, quitte à assumer par la suite les conséquences de l'acte posé » (2016 : 57). La double appartenance au christianisme et aux religions des ancêtres demeure un défi à relever, une invitation lancée aux chercheurs afin qu'ils déterminent la signification profonde des sacrifices offerts aux ancêtres par les chrétiens, mais aussi d'autres pratiques plus ou moins difficiles à analyser, comme la sorcellerie, en identifiant les enjeux théologiques, sociaux et pastoraux³. N'oublions pas les Africains qui abandonnent le christianisme pour retourner aux pratiques ancestrales, parce que leur rang social leur impose de prendre des responsabilités rituelles, qu'ils ont peur de la punition de leurs ancêtres, ou encore qu'ils sont déçus de certains chrétiens et responsables d'Église ou par ce que le christianisme leur offre. Diverses autres raisons peuvent expliquer cet abandon du christianisme, comme la quête de guérison, la participation à différents rites et sacrifices, la polygamie, etc.

Les chrétiens proposent souvent, en Afrique, leur foi aux adeptes des religions des ancêtres sans s'intéresser vraiment aux croyances de ceux-ci. Est-ce parce qu'ils considèrent que ces derniers n'ont rien à apporter au cœur d'un dialogue qu'ils pourraient engager avec les chrétiens ? Pour mieux organiser une éventuelle discussion, il faut accepter une connaissance mutuelle entre les interlocuteurs ; une compréhension plus approfondie s'avère incontournable, si les personnes engagées dans les échanges veulent s'enrichir mutuellement. Les adeptes des religions des ancêtres sont invités à mieux connaître le christianisme ; de leur côté, les chrétiens qui veulent dialoguer sérieusement avec les adeptes des religions des ancêtres doivent inventer des occasions de rencontres. Les uns et les autres savent-ils ce qui fait l'originalité de leur religion, de leur foi et des pratiques qui leur sont proposées ? Saisissent-ils l'importance du dialogue des rationalités culturelles et religieuses, la « logique de l'efficacité religieuse » et « celle de la gratuité évangélique » (Diarra, 2019a) ? Il est urgent de prendre en compte l'altérité des valeurs positives des autres religions et d'insister sur « le caractère unique de la religion chrétienne » (Geffré, 2012 : 67). Si l'on peut définir le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion » (Gauchet, 1985 : II), il ne faut pas oublier ce qui est au cœur de la Révélation chrétienne, à savoir le paradoxe de l'incarnation, l'avènement de Dieu dans l'Homme.

Les liens tissés avec les ancêtres demeurent importants pour de nombreux Africains, même pour ceux qui ont fait des études, qui sont devenus musulmans ou chrétiens, qui vivent en Europe ou sur d'autres continents, dans les grandes villes et leurs banlieues. Que signifient les pratiques, rites et traditions des religions des ancêtres ? Que faut-il savoir pour mieux dialoguer avec les personnes qui se réclament de ces liens avec les ancêtres ? S'agit-il de relations familiales qui se poursuivent au-delà de la mort, en tant que relations solidement établies entre vivants et défunts ou s'agit-il de relations vitales, déterminantes pour l'être-au-

3. Voir Benoît XVI, *Africae munus*, n° 93.

monde? Comment aller au cœur des religions des ancêtres en portant attention, non pas seulement à ce qui pourrait nous intéresser, en tant que chrétiens, mais aussi à ce qui semble être le plus important pour les adeptes de ces religions?

L'Afrique est difficile à comprendre (Luneau, 2002 : 22), les religions des ancêtres aussi. Celles-ci ne peuvent être résumées en quelques anecdotes sur les revenants, la parole des devins ou l'interprétations de rites, sacrifices et mythes. Elles dépassent à la fois ce qu'on raconte facilement sur les religions traditionnelles, ce qu'on écrit sur la sorcellerie (Martinelli et Bouju, 2012 : 7), sur l'aide que les ancêtres peuvent apporter à leurs descendants (Rosny, 2006 : 11), ou encore sur la peur que leur évocation peut susciter (Mayneri, 2014 : 16). Les liens entretenus avec les ancêtres sont, pour de nombreux Africains, l'expression d'une recherche spirituelle, d'une quête de réponse

« aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme? Quel est le sens et le but de la vie? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché? Quels sont l'origine et le but de la souffrance? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons »⁴?

Pour les Pères du Concile Vatican II, l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions. Elle considère avec un respect sincère les manières d'agir et de vivre des autres croyants, les règles et doctrines des diverses religions qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant « reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (NA, 2).

Toutefois, l'Église annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et en qui Dieu s'est réconcilié toutes choses. C'est pourquoi elle exhorte ses fils pour que,

« avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux » (NA, 2).

Il ne s'agit pas de simple reconnaissance ou même de respect passif de ces religions, il s'agit de préserver et de « faire progresser les valeurs

4. Vatican II, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, Rome, 28 octobre 1965, n° 1 ; notée par la suite NA.

spirituelles, morales et socio-culturelles » qui se trouvent en elles. Il est important d'écouter les autres croyants quand ils parlent de salut et de santé, de maladie et de quête de guérison, de sorcellerie (Hebga, 1982 ; Dozon, 2017) et de relations sociales qui incluent les morts et les ancêtres, les réussites et les échecs dans la vie. Qu'attendent nos contemporains et qu'espèrent-ils lors de leurs démarches religieuses, quand ils font un pèlerinage à Lourdes, à Lisieux, à Rome, à Jérusalem... ? Quelles sont leurs préoccupations, quand ils participent à l'Eucharistie, quand ils vont chez le devin ou invoquent leurs ancêtres, en Afrique ou ailleurs dans un monde globalisé ? « L'hospitalité, vis-à-vis d'autrui, ne va pas nécessairement de soi. Elle nécessite au moins trois exigences : un *effort* d'ouverture, l'acceptation de prendre du *temps* dans une vie marquée par les logiques d'urgence, et, enfin, le consentement à un accueil au sein de mon propre *espace* » (Poché, 2002 : 357). L'effort d'ouverture commence par l'attention que chacun porte à l'autre, à sa vie, à ce qui le préoccupe, aux expressions de sa quête de salut, même si celui-ci peut avoir différents sens.

Après avoir indiqué l'urgence du dialogue, nous préciserons en quoi il est important de partir de l'Afrique, des traditions et des préoccupations africaines, interprétées en lien avec les ancêtres qui occupent une grande place dans le cœur de nombreux Africains. Nous pourrions ainsi formuler quelques principes du dialogue en tenant compte des exigences des religions du terroir africain. Nombreux sont les problèmes auxquels les Africains sont confrontés, mais ils savent conserver leur joie de vivre, de célébrer la vie, les naissances, afin que grandissent les familles et les communautés. Face à tout ce qui pourrait les paralyser et les décourager, ils ne craignent pas de faire dialoguer des éléments culturels et religieux venant de divers horizons.

Dans l'exhortation apostolique *Africae munus*, Benoît XVI met les femmes africaines à l'honneur quand il écrit : « Quand la paix est menacée et la justice bafouée, quand la pauvreté est grandissante, vous êtes debout pour défendre la dignité humaine, la famille et les valeurs de la religion » (n° 58). En Afrique et partout dans le monde, l'Église compte sur les femmes pour créer une « écologie humaine » par l'amour et la tendresse, l'accueil et la délicatesse, le dialogue et la miséricorde qu'elles savent inculquer aux enfants et dont notre monde, nos familles et nos communautés ont tant besoin.

« L'amour dans la vérité place l'homme devant l'étonnante expérience du don. La gratuité est présente dans sa vie sous de multiples formes qui souvent ne sont pas reconnues en raison d'une vision de l'existence purement productiviste et utilitariste. L'être humain est fait pour le don ; c'est le don qui exprime et réalise sa dimension de transcendance »⁵.

5. Benoît XVI, *Caritas in veritate – sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité*, Rome, 29 juin 2009, n° 34.

Le dialogue reste un don et il serait puissant et plein d'espérance s'il restait toujours offert, possible ; malheureusement, ce n'est pas toujours le cas, notamment en Afrique de l'Ouest actuellement, où les morts se comptent par centaines. Il n'y a pas d'alliances, de relations humaines durables, de religions qui encouragent ses adeptes à aimer, de liens d'amitié et d'amour vécus dans la paix et l'espérance, sans dialogue et pardon. Pour un chrétien, essayer de *comprendre l'Afrique* (Luneau, 2002 : 184), les « mangeurs d'âmes », l'initiation, les sacrifices d'animaux, la sorcellerie ou la place que les adeptes des religions traditionnelles africaines accordent à leurs ancêtres, n'est pas seulement un exercice intellectuel. C'est aussi faire attention à ces croyants, les prendre au sérieux et se préparer à entrer en dialogue avec eux.

Certes, comme l'explique Benoît XVI dans *Deus caritas est*⁶ – sur l'amour chrétien (n° 7), l'homme ne peut pas vivre exclusivement dans l'amour oblatif, descendant. Il ne peut pas toujours seulement donner, il doit aussi recevoir. Cela est vrai au cœur de tout dialogue authentique, au cœur de tout dialogue interreligieux, notamment quand un chrétien échange avec un adepte des religions des ancêtres. Celui qui veut donner de l'amour doit lui aussi le recevoir comme un don. Le dialogue peut être perçu comme l'expression de l'amour ; qu'en est-il quand l'adepte des religions des ancêtres est un interlocuteur du chrétien ? L'homme peut assurément devenir source d'où sortent des fleuves d'eau vive (cf. *Jn* 7, 37-38). Mais pour devenir une telle source, il doit lui-même boire toujours à nouveau à la source première et originaire qui est, pour les chrétiens, Jésus Christ, du cœur transpercé duquel jaillit l'amour de Dieu (cf. *Jn* 19, 34). Comment apprendre à regarder les autres, en l'occurrence les adeptes des religions des ancêtres, non plus seulement avec mes yeux et mes sentiments, mais aussi selon la perspective de Jésus Christ ? Si nous pensons que ces croyants sont aimés de Dieu, comment le leur signifier ? Au-delà de l'apparence extérieure des autres, qui ne sont pas des disciples de Jésus Christ, peut jaillir une attente intérieure, au cœur d'un geste d'amour ou d'un geste d'attention, au cœur d'un dialogue que j'accepte d'engager. Invité à voir avec les yeux du Christ, chaque chrétien peut donner à son interlocuteur bien plus que des choses qui lui sont extérieurement nécessaires ; il peut lui donner le regard d'amour dont il a besoin, lui manifester l'amour de Dieu et articuler ainsi amour de Dieu et amour du prochain (*op. cit.*, n° 18). L'annonce de l'Évangile est la suite logique du dialogue, de l'attention que le chrétien porte à son interlocuteur, des services qu'il lui rend, des luttes qu'il mène avec lui, en acceptant les échanges et la réciprocité, pour plus de justice et d'amour dans le monde. Car évangéliser, c'est *communiquer l'amour*, le Dieu-Amour (Diarra, 2017 : 27), par la parole, les services rendus aux autres, les actes de justice et d'amour, des œuvres de miséricorde.⁷

6. Benoît XVI, *Deus caritas est* – sur l'amour chrétien, Rome, 25 décembre 2005, n° 7.

7. Pape François, *Misericordia vultus* – Le visage de la miséricorde, Rome 11 avril 2015, n° 15.

Le dialogue et la réconciliation permettent de surmonter les crises, de restaurer la dignité des personnes et d'ouvrir la voie au développement et à la paix durable entre les peuples à tous les niveaux. Encore faut-il accepter d'entrer dans une logique de dialogue et de réconciliation ! La paix et la communion nécessitent, pour chaque croyant, d'ouvrir réellement à l'universalité de l'amour de Dieu les frontières entre tribus, ethnies et religions. À quoi cela nous sert-il de nous réjouir et même d'être fiers, en tant qu'Africains, d'entendre le pape dire que nous avons « un précieux trésor dans l'âme de l'Afrique » (*Africae munus*, 13), si cela ne nous aide pas à accueillir le salut, à mieux nous aimer ? Le Pape Benoît XVI perçoit en Afrique « le poumon spirituel pour une humanité qui semble en crise de foi et d'espérance » (*ibid.*) ; mais à quoi cela sert-il, si nous restons divisés, incapables de dialoguer, de partager le pouvoir et les richesses, de chercher des solutions aux conflits qui minent le continent ? Comment respecter la vie des autres, sauver des vies humaines, améliorer les conditions de vie des pauvres et des personnes exploitées, même si ces personnes ne font pas partie de notre famille, de notre « tribu » ou « ethnie », de la communauté de croyants à laquelle nous appartenons ?

Si ces termes « tribu » et « ethnie » posent question aux historiens et anthropologues qui y voient des constructions sociopolitiques, avant la colonisation ou au cœur de celle-ci (Amselle et M'Bokolo, 1999), sont cependant affirmées sur le terrain des distinctions entre groupes qui ne parlent pas les mêmes langues ou n'ont pas les mêmes pratiques religieuses et culturelles.

En effet, les sociétés africaines ne diffèrent pas fondamentalement des autres : elles produisent des catégories visant à classer socialement les agents, des « classes » sociales qui ont souvent été transformées en « fétichismes ethniques » lors de la colonisation. Ces classifications sont parfois à l'origine d'injustices et de violences. Cependant, certains aspects de ces divisions, distinctions ou fonctions sociales, les classes d'âge notamment, pourraient inspirer les communautés chrétiennes dans leur quête d'une organisation africaine.

Les différents systèmes de distinction et de classement sont probablement des signes de reconnaissance mutuelle, d'appartenance et, peut-être aussi, des modes de domination sociale. Ce qui a souvent prévalu, ce sont cependant des unités sociales inégales et hétérogènes quant à leur composition. Quels que soient les distinctions et les termes utilisés pour se désigner ou parler des autres, le fait est là : des distinctions existent. L'origine des appellations des groupes humains n'est pas toujours précise, mais la réalité africaine témoigne aujourd'hui de leur existence, sur fond de tensions, de rancœur et de violence. Il est facile de constater que des Africains revendiquent faire partie de groupes humains, comme Peuls, Bambara, Lunda, Luba, Yeke, Bété, Dogon, Bwa, Bobo ou Moose pour ne citer qu'eux, quels que soient les termes utilisés pour désigner ceux-ci : clans, ethnies ou peuples (Amselle et M'Bokolo, 1999 : 37). En se revendiquant comme appartenant à un ou des groupes nommés, les humains

mettent en relief des caractéristiques et des valeurs qui apparaissent parfois comme un idéal à atteindre. La coprésence de groupes différents sur un même territoire peut rendre difficile la constitution d'un État ou la gestion d'une Église locale. Ainsi, après la nomination en 2012 par Benoît XVI de M^{gr} Ebere Okpaleke, des laïcs et des prêtres du diocèse d'Ahiara (sud-est du Nigeria) ont refusé leur nouvel évêque au motif qu'il n'était pas issu de l'ethnie Mbaïse, majoritaire dans cette région. Après six années de tensions et malgré l'intervention du Pape pour trouver une solution, l'évêque a été contraint de démissionner. Rejeté à cause de son origine ethnique, il a finalement été nommé par le pape François dans le nouveau diocèse d'Ekwulobia qu'il a érigé. Cet exemple et d'autres du même ordre nous interrogent. Faut-il parler de tribalisme et même de tribalisme clérical dans les Églises locales d'Afrique ? Sans doute. Mais face à des situations dramatiques comme celles qu'a connu le Rwanda par exemple, comment le Saint-Siège privilégie-t-il la nomination d'évêques capables de susciter un consensus ?

Le Rwanda et le Burundi sont des cas particuliers. En effet, les habitants de ces pays, Tutsi et Hutu, les uns considérés comme « seigneurs » et les autres comme « serfs », ne se distinguent ni par la langue, ni par la culture, ni par l'histoire, ni par l'espace géographique occupé (Chrétien, in Amselle et M'Bokolo, 1999 : 129-165). Ils ne se distinguent pas non plus par la religion ; ils sont presque tous chrétiens. Le génocide qui a eu lieu au Rwanda en 1994 apparaît comme une preuve historique de la difficulté des peuples africains à discuter et à construire ensemble un État où chaque groupe humain aurait sa place. Même quand la majorité des citoyens se disent chrétiens, la violence reste latente et peut mobiliser davantage que les valeurs de l'Évangile. N'est-ce pas un échec du christianisme, quand des chrétiens qui partagent le même territoire n'arrivent pas à dialoguer ? Tous les baptisés ne sont-ils pas appelés à faire partie de la même famille rachetée par le sang du Christ ? (*Ecclesia in Africa*, n° 114) ? Dans d'autres pays africains où la majorité des populations se réclament des religions des ancêtres, du christianisme, de l'islam et d'autres pratiques religieuses, n'est-il pas scandaleux de voir les croyants, chrétiens y compris, recourir à la violence au lieu de privilégier le dialogue pour résoudre tensions et problèmes ? Il ne suffit pas de noter qu'il n'y a qu'une « race », la race humaine, pour clore le débat sur le racisme, et faire taire ceux qui tentent de se justifier en arguant qu'il ne faut pas nier les différences entre les groupes humains. À quoi cela sert-il à un croyant de dire « ma religion est la meilleure », s'il n'est même pas capable de dialoguer ou de vivre avec d'autres personnes, croyantes ou non ? Tout en se réclamant de peuples, d'ethnies ou de groupes humains divers et, généralement, de différentes valeurs humaines et religieuses, de nombreux Africains ont du mal à vivre ensemble. Africains, nous disons que la vie est importante pour nous, mais nous avons du mal à respecter celle d'autrui lors des tensions et conflits sociopolitiques. Quel rôle le dialogue entre chrétiens et adeptes des religions des ancêtres pourrait-il

jouer? Le recours au dialogue et à la raison pour mieux vivre ensemble constitue l'un des objectifs de cette réflexion; c'est l'objectif du premier chapitre.

S'il est vrai que les ancêtres peuvent être perçus comme le prolongement de la famille africaine dans l'au-delà, il faudra préciser le lien qu'ils ont avec le créateur et, par conséquent, les principes théologiques du dialogue qu'ils peuvent avoir, en tant que « médiateurs » entre Dieu et leurs descendants. Peut-on comparer cette relation avec celle que les chrétiens entretiennent avec leurs saints et leurs saintes? En pratiquant un dialogue franc, il sera peut-être plus facile de percevoir les difficultés inhérentes à cette entreprise, les éventuelles contradictions, mais aussi les enrichissements possibles. Le dialogue interreligieux traité à partir de l'Afrique et des religions des ancêtres, objet du deuxième chapitre, devrait orienter notre réflexion. Différents croyants peuvent s'engager en vue d'un travail commun pour rendre nos sociétés plus humaines, plus « dialogales », notamment en Afrique. Mais il faut s'appuyer sur des principes anthropologiques du dialogue, sans oublier les exigences des religions du terroir africain. Le troisième et le quatrième chapitres nous montreront les limites du dialogue s'il est enfermé dans une logique de don et contre-don. L'objectif principal du dialogue peut être la construction commune d'un espace de vie où règnent la paix et une justice pour tous. Il sera alors possible d'œuvrer, avec plus de détermination, pour l'épanouissement spirituel de tous, en commençant par la liberté de choisir sa religion, sans vouloir l'imposer aux autres. Cette tolérance n'est-elle pas l'un des aspects à retenir des religions des ancêtres, prolongement de la famille dans l'au-delà? Personne n'exige des membres d'une autre famille d'honorer ses ancêtres, mais il peut leur indiquer des valeurs qu'ils pourront mettre en pratique. Le cinquième chapitre précisera ce point avant que le sixième ne traite justement de la gratuité au cœur du dialogue, en se référant au dialogue œcuménique. Le dialogue avec les autres croyants exige des chrétiens qu'ils dialoguent entre eux.

Cette gratuité est d'autant plus exigeante qu'elle invite chaque croyant à aider diverses personnes accablées par le malheur sans réclamer d'elles, comme un contre-don, un changement de religion. Le dernier chapitre nous aidera à approfondir ce point précis : être au service de la paix et des autres, le plus gratuitement possible, au cœur du dialogue. Il s'agit, en effet, de passer des principes théologiques, et de tout ce que l'on peut dire de beau et de vrai sur les valeurs religieuses, à la réalité du dialogue en précisant ensemble les aspects mobilisateurs des religions pour en vivre : la paix et la justice, l'amour et la fraternité. Ce qui suppose qu'une place soit accordée à la raison et au temps de la rencontre pour mieux cerner les exigences du dialogue. Chrétiens et adeptes des religions des ancêtres peuvent circonscrire le champ du dialogue interreligieux, ses enjeux et les défis à relever ensemble, en s'appuyant sur la raison qui leur est donnée, même s'ils n'en font pas un usage identique. Il est urgent aujourd'hui, non seulement d'accepter les différences religieuses, ethniques et autres, mais

surtout de collaborer pour engager des actions communes en vue de la paix et de la justice pour tous. Ensemble, il est possible de faire advenir de meilleures conditions de vie.

1

Dialogue et raison pour mieux vivre ensemble

Poussés par l'Évangile, les chrétiens vont vers les autres, pour mieux s'intéresser à eux. En vivant et en dialoguant avec leurs contemporains, ils ont des occasions de leur parler de Jésus Christ et de leur proposer de devenir ses disciples. Ce faisant, ils suivent le commandement de leur Seigneur que l'on trouve à la fin des quatre évangiles. Dans celui de Matthieu, on peut lire ceci : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (*Mt 28, 19-20*). Les chrétiens ont un message de paix et de bonheur à transmettre à leurs contemporains, mais il n'est pas interdit qu'ils s'enrichissent à leur contact. En fait, ils ont une personne, Jésus Christ, à faire connaître, mais sont-ils prêts à s'engager dans un vrai dialogue où chacun des interlocuteurs se dispose à donner et à recevoir ? Si la réponse est positive, ce dialogue ne peut pas exclure les adeptes des religions des ancêtres. Parce qu'ils tentent de relever le défi du dialogue avec tous, les chrétiens proposent un avenir à l'humanité, une manière d'être humain en prenant le risque de l'ouverture aux autres qui ne partagent pas les mêmes convictions, la même religion ou la même culture.

Il ne s'agit pas d'annexer l'autre ou de l'assimiler à ce que l'on est soi-même, afin qu'il renonce à ce qu'il est pour devenir chrétien ou pour adopter la culture de la personne qui annonce l'Évangile, comme par exemple la culture du missionnaire occidental. De même, si un musulman propose à un adepte des religions des ancêtres de devenir musulman, il ne devrait pas lui demander d'adopter la culture arabe. Ce qui est demandé à toute personne qui accepte de rencontrer l'autre en vérité, c'est de préférer le dialogue salutaire à la confrontation et au conflit. Comment justifier cette option pour le dialogue ? Une conviction personnelle peut être invoquée, mais on peut aussi avancer des raisons humanistes, philosophiques ou religieuses. Celles-ci peuvent faire l'objet d'un débat, tout comme l'option préférentielle pour le dialogue.

Le fait de proposer à ses contemporains des arguments pour les inviter à s'engager dans diverses formes de dialogue, en y accordant une grande

importance, peut être perçu comme un service à rendre à différentes personnes. En effet, même quand la paix sociale semble régner, les tensions et les conflits ne sont jamais loin. Proposer des chemins de dialogue dans un monde violent, c'est inviter chacun et chacune à accepter de réfléchir sur sa vision du monde, sur les relations à entretenir avec les autres et sur sa manière d'être un être humain.

En se référant à l'Évangile qu'il a accueilli, le chrétien ne peut exclure personne du dialogue qu'il engage, même s'il peut imaginer, pour certains individus épris de liberté, un éventuel refus ou, en tout cas, des moments d'indisponibilité pour cette pratique. Diverses raisons peuvent être invoquées pour ne pas entrer en dialogue : l'autre n'a rien qui puisse m'intéresser et m'être utile ; c'est une perte de temps que de s'intéresser aux autres ; c'est l'expression d'un manque que l'on ne peut combler soi-même, tout seul, etc. Les chrétiens sont-ils prêts à communiquer avec les adeptes des religions du terroir africain et à dialoguer sincèrement avec eux ? Imaginent-ils un enrichissement réciproque ? Peuvent-ils envisager ne pas être les seuls à donner, mais qu'ils auraient eux-mêmes à recevoir ? Pour concevoir ainsi les relations, les disciples du Christ doivent admettre que les traditions ancestrales peuvent leur apporter quelque chose d'important, notamment sur le mystère de Dieu, celui de l'Homme ou sur la connaissance des diverses richesses spirituelles de l'humanité.

Si l'interlocuteur estime que l'autre ne lui apportera rien d'intéressant, il est difficile d'engager une véritable discussion, à moins que ce ne soit pour essayer de faire accepter à l'autre des idées qui semblent importantes pour celui qui les propose. Cette dernière manière de se situer par rapport au dialogue serait une stratégie égocentrique, voire égoïste, pour entrer en dialogue, laissant penser que le chrétien aurait tout à donner et rien à recevoir des adeptes des religions des ancêtres. Ce serait peut-être une forme d'arrogance, voire de mépris, par rapport aux personnes que l'on considère comme des êtres humains incapables de donner, en l'occurrence les adeptes des religions des ancêtres.

L'un des buts les plus pertinents pour entamer un dialogue, c'est, pour chaque interlocuteur potentiel, désirer *vivre ensemble* (Poucota, Ogui et Diarra, 2016) en paix avec les autres, en les respectant et en reconnaissant les différences (Courau et Diarra, 2011). Les êtres humains restent distincts, dissemblables les uns par rapport aux autres, même quand ils appartiennent à la même famille. Ils le sont quelles que soient les ressemblances observables, les origines et les valeurs que les uns et les autres ont adoptées au cours de leur éducation, lors de formations et de rencontres qui les ont façonnés. Les différences s'expliquent aussi par les opinions reçues, les rapports entretenus avec diverses croyances et religions. Pour de nombreux croyants, Dieu parle aux hommes d'aujourd'hui et les invite à vivre ensemble. Cette conviction ne supprime en rien les différents points de vue ni la responsabilité des humains, ceux qui se disent croyants comme les autres. Ensemble, ils doivent se servir de leur raison pour organiser la vie sociale.

Envisager de vivre le mieux possible avec les autres devient, semble-t-il, la première référence, susceptible de les engager sur un chemin de dialogue, pour les personnes qui disent ne pas croire en Dieu ou refusent diverses propositions religieuses. Le désir de construire avec d'autres un monde, où il ferait bon vivre, est exigeant, non seulement parce qu'il est difficile de bâtir des sociétés où règnent la justice, la paix et l'amour, mais aussi parce qu'il est pénible de travailler ensemble quand on a des points de vue très divergents. Il est laborieux d'assumer avec d'autres l'obligation de vivre en paix en se respectant, tout en vivant des échanges marqués par une solidarité et une réciprocité. Ce qui provoque des drames, des violences et des guerres, c'est le désir d'imposer son point de vue aux autres sans respecter les exigences du dialogue. Il n'est pas facile de proposer sans vouloir imposer ; il est laborieux, en dialoguant, de respecter les personnes et les cultures, et de s'arrêter « devant l'autel de la conscience »¹ de l'autre (Groupe des Dombes, 2005 : 132).

Aujourd'hui, il est pratiquement impossible pour chacun de nos contemporains de ne pas rencontrer des personnes venant de divers horizons, de différentes parties du monde. On peut tenter de s'enfermer dans l'illusion de vouloir rester avec « ses semblables », de ne fréquenter que ceux-là, ceux qui apparaissent « comme nous », en refusant la présence des « autres ». Si ces derniers pouvaient rester « entre eux » ou s'ils retournaient « chez eux », ce serait plus simple, pense-t-on parfois. Cette réalité sociale du refus du « métissage » et du « mélange de populations » est paradoxalement liée à la mondialisation qui favorise les rencontres interculturelles. Elle peut être excitante pour tisser des relations, accueillir de nouvelles manières de vivre et d'être au monde. L'opportunité de s'ouvrir à l'ailleurs est offerte à tous, d'autant plus que l'ailleurs peut être ici, si on veut bien ouvrir les yeux et le cœur, pour se cultiver, rencontrer des personnes différentes de nous et pour lutter contre un certain ethnocentrisme et une division des êtres humains en « nous et eux », division toujours fausse.

S'il n'est pas toujours évident pour nos contemporains de préciser le rôle que les croyants peuvent jouer, ils apprécient cependant leur invitation à travailler pour un monde plus fraternel, plus solidaire, où règnent davantage de justice et de paix. Le plus grand nombre reconnaît que cette tâche, commune à tous, croyants et non-croyants, reste très difficile, même pour les croyants. On s'interroge pour savoir si les religions ne sont pas des facteurs de conflit. Alors que l'Évangile repose sur un appel à un amour universel, comment expliquer, au cœur de l'histoire des chrétiens, les abîmes de noirceur qui se dévoilent notamment dans les cruautés des

1. Jean-Paul II, *Redemptoris missio* (noté RM), 7 décembre 1990, n° 39. L'apôtre Paul entend convaincre ses destinataires avec autorité, mais il ne veut pas leur imposer ses convictions de l'extérieur. Chacun est renvoyé à l'expérience faite de l'amour de Dieu pour eux en Jésus Christ et, mu de l'intérieur et à l'écoute de l'Esprit, doit juger et décider (Ph 3, 15) ; voir Groupe des Dombes, « *Un seul Maître* », *L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005, p. 132.

croisades, de l'inquisition ou des guerres de religions, des conquêtes européennes à la fois coloniales et missionnaires (Maldamé, 2018 : 24) ? Et pourtant, ce serait un grand raccourci de penser comme certains que les catholiques et les protestants se sont entretenus au nom de leurs convictions religieuses, si bien qu'il a fallu exclure la religion du domaine public, en France notamment, afin de rétablir et maintenir la paix. La religion serait la cause de la violence et l'État laïc serait le remède (Cavanaugh, 2017 : 50). Il est peut-être trop facile d'utiliser la religion, en particulier les monothéismes, comme un bouc émissaire permettant d'escamoter la violence profane et de refuser ainsi de reconnaître la non-violence du Dieu qui s'est révélé en Jésus Christ. Mais il faut s'interroger : d'où vient ce mal qui ronge les cœurs et empoisonne les relations et les esprits ?

Pour les chrétiens, il est difficile d'élaborer une théologie de la Mission qui n'inclut pas les valeurs de justice, de paix et de fraternité entre les êtres humains. Ces valeurs sont liées à l'avènement du règne de Dieu. Prier Dieu en disant, « que ton règne vienne », c'est plus qu'un souhait ; c'est une parole qui engage ceux qui la prononcent, afin que le dialogue prenne une place incontournable dans la vie de leurs contemporains. Dialoguer, c'est ouvrir un chemin de paix et de respect mutuel. Toute rencontre peut être l'occasion d'un échange d'idées et de valeurs, voire un "partage salutaire".

Ce qui donne goût à la vie de l'autre peut faire l'objet d'un échange, s'il accepte d'en parler et s'il trouve une oreille attentive pour l'écouter. Certes, il est nécessaire de passer un temps appréciable ensemble avant d'en arriver à aborder des sujets personnels avec une réelle intensité dans un partage. Mais ce temps passé ensemble favorise la réponse aux questions fondamentales que les hommes se posent. Quelle est la force intérieure qui vous fait vivre ? Pourquoi croyez-vous en ceci ou en cela ? Que signifie pour vous « bien vivre » ? Qu'est-ce qui vous maintient dans l'espérance quand la maladie, la violence humaine ou la mort semblent occuper votre esprit et occulter les autres nouvelles ?

Échanger sur les raisons de vivre, c'est parcourir un chemin de vie avec d'autres, confronter des convictions différentes et accepter de dialoguer en connaissance de cause. Cet échange est souvent précédé par des moments partagés tout simplement, à boire ou à manger ensemble, à parler du temps ou des personnes qui comptent dans la vie de chaque interlocuteur. Estimer que les autres n'ont rien d'intéressant à nous apporter est souvent l'expression d'une pensée qui pousse à s'imposer face à eux, notamment en situation d'interculturalité. L'ouverture aux autres n'est-elle pas un des aspects séduisants des religions des ancêtres ?

Être une personne ouverte

L'adepte des religions du terroir africain se présente généralement comme une personne ouverte, attentive à toutes valeurs religieuses qui peuvent lui être proposées. Il pense habituellement que toute religion est digne de respect, à condition qu'elle favorise la paix entre les êtres humains et qu'elle incite ses adeptes à respecter la vie et les croyances d'autrui. Les adeptes des religions des ancêtres seraient-ils plus sages que les croyants qui sombrent facilement dans l'intolérance et la violence, en prétextant qu'ils ont « une vérité » ou même « la vérité » qu'ils doivent proposer fermement aux autres en vue de leur salut ?

La tolérance religieuse n'existe pas dans tous les pays et, pourtant, il faudrait passer de la tolérance à la liberté religieuse pour tous. Comme l'Église qui « s'arrête devant l'autel de la conscience » (RM, 39)², tout croyant doit respecter les personnes et leurs cultures. C'est pourquoi, il est salutaire pour tout croyant d'oser s'interroger de temps en temps : la liberté, l'amour et la paix entre les êtres humains sont-ils favorisés par la religion et les pratiques que ses responsables semblent valoriser ? La quête de vie, en abondance, et l'harmonie dans le cosmos sont au cœur des préoccupations des adeptes des religions des ancêtres. Est-ce le signe d'une certaine sagesse et d'une ouverture au Dieu créateur dont parlent les adeptes de ces traditions ? Sans doute, mais cette ouverture peut être interprétée comme un signe de faiblesse ou un manque d'assurance par rapport aux croyances proposées au cœur des religions des ancêtres.

Une remarque s'impose. Les adeptes de ces traditions ont adopté, en Afrique, une vie qui s'est enracinée dans un processus initiatique, où tout individu se découvre comme un être socialement imparfait, appelé à naître ou à re-naître³. On peut parler d'une organisation où la souffrance et un rythme de vie bien choisi semblent viser à « tuer le vieil homme » (Rm 6, 6-11 ; 12, 1-2) toujours prêt à se manifester sous son visage violent et anti-social. Au cours de l'expérience initiatique, l'être humain se sent démuni, sans défense, comme abandonné face à l'inconnu. Par exemple, chez les Joola de Casamance, au Sénégal, « le jeûne, la veille prolongée, le réveil matinal, le silence imposé et la maîtrise de soi, sans oublier les dures conditions de vie aggravent le sentiment de perte de repères et de sécurité » (Diarra, 2012 : 1091). Même si les cérémonies qui entourent l'initiation masculine du *Bukut* constituent l'un des moments les plus spectaculaires du calendrier rituel, selon Odile Journet-Diallo (2017 : 185), les rites de séparation sont éprouvants. En effet, la veille de leur entrée dans le bois sacré, les néophytes sont séparés de leur famille et

2. L'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II, du 7 décembre 1990, sur la mission du Christ Rédempteur, sera notée par la suite RM.

3. Comment s'y prendre quand on n'a pas grandi dans cette logique ou quand on est déjà âgé comme l'a signifié Nicodème à Jésus (Jn 3, 4) ?

doivent passer la nuit dans un lieu où ils sont surveillés, souvent un enclos où des bêtes sont habituellement attachées. Heureusement, les compagnons d'initiation sont présents ou en tout cas disponibles pour proposer leur aide en cas de besoin. En fait, tous ceux qui vont être initiés sont désormais liés, car ils vont partager la même expérience, recevoir ensemble des enseignements fondamentaux et subir les mêmes épreuves. Ils vont constituer et vivre une fraternité au cœur même de l'initiation. Après avoir accueilli dans le projet de leur vie les mêmes valeurs, les uns peuvent comprendre les angoisses les plus paralysantes des autres et vice versa. Au cours des initiations africaines, l'être humain peut imaginer le pire, car il ne sait pas s'il en sortira vivant, tant les épreuves peuvent être rudes ; il sait qu'il ne restera pas le même au terme de chacune des initiations ou de chacun des passages qu'il peut vivre durant sa vie.

La vie intense proposée lors de l'expérience initiatique apparaît comme le résultat d'une confrontation avec la mort : « la vie est donnée à même la mort qu'on subit » (Sanon, 1986 : 159). Désormais conscient de son corps et de son individualité au cœur du groupe social, conscient de ses limites dans le temps et dans l'espace, le néophyte se laisse prendre par le monde invisible qui semble s'imposer en un temps précis et en un lieu déterminé. Obligé de vivre d'une manière qui le dépouille de ses repères de sécurité habituels, le futur initié est comme jeté dans un espace inconnu, généralement hors de l'espace habité, dans le bois sacré, situé dans la forêt ou dans la savane. Il est confronté à son être individuel et social, ramené à la vérité de sa vie en tant qu'être social, incapable de « vivre humainement » sans les autres. Il prend conscience de la fragilité de sa vie, puisqu'elle est finalement soumise aux limites du corps, à la finitude qui culmine dans la mort. Apparaissent au cœur même de l'initiation le prix de la vie et l'exigence d'une lutte commune contre toutes les forces de mort, afin que triomphe la vie en plénitude. En même temps, le futur initié vit une sorte de décentration de lui-même ; ce n'est plus lui le centre du monde comme l'enfant et l'adolescent peuvent l'imaginer. En se dessaisissant de lui-même, bon gré mal gré – les responsables de l'initiation savent comment s'y prendre pour tester les capacités et le courage des uns et des autres, pour les pousser vers leurs limites humaines –, le néophyte peut recevoir un surplus d'énergie venant d'ailleurs, notamment des êtres invisibles, des responsables de l'initiation mais aussi des compagnons de la même classe d'âge. Ces derniers affrontent ensemble les épreuves initiatiques et en relèvent les différents défis, en étant solidaires les uns des autres.

Vient un temps où l'on s'assure que chacun a les compétences à vivre en société. On leur aura alors révélé un certain nombre de secrets et leur signification. On donne des raisons pour imposer traditions et interdits, mais la vie et la survie du groupe demeurent les principaux arguments pour les justifier. La vie confirmera ou infirmera ce qui a été imposé aux futurs initiés à l'écart de l'espace habité. Par ailleurs il est scientifiquement impossible de vérifier tout ce qu'on transmet et auquel on demande

de croire, surtout en matière de religion. Les ancêtres peuvent-ils intervenir auprès de leurs descendants si ceux-ci n'y croient pas ? Comment envisager des relations entre les ancêtres et leurs descendants, si ces derniers ne croient pas à une possibilité de communication avec les premiers ? Kant n'avait-il pas raison de dire que l'âme, Dieu et le monde comme totalité ne sont pas des objets de connaissance, même si ce sont des « idées de la raison » ou des « idées transcendantes » ? (Kant : 1944 : 425-452). La confiance en l'autre ou aux autres prend le dessus par rapport à toutes les vérifications que nous pourrions envisager et réaliser effectivement. L'initiation dans diverses traditions africaines est un lieu privilégié pour expérimenter la confiance envers les autres, la réciprocité et la solidarité.

Le jeune apprend au cours de l'initiation à dialoguer, à écouter, à entendre les points de vue des autres, à faire des confidences et à en recevoir (Diarra et Dembélé, 2010 : 55-68). Il apprend, certes, à se confier dans le cercle familial, mais c'est dans le « camp de l'initiation », parfois au cœur d'une ambiance de terreur et de méfiance fortement ressenties par certains futurs initiés, que des chemins de compréhension s'ouvrent sur la vie sociale et les obligations inhérentes à celle-ci. Initiés et futurs initiés apprennent à tisser des relations qui favorisent un climat de confiance. Les conventions et les règles sociales que l'adolescent a tendance à critiquer sont expliquées, au moins en partie. L'initiation se présente alors comme une véritable école de sagesse, de socialisation et de courage. Tout comme la vie, elle a un caractère sacré pour les adeptes des religions des ancêtres, parce qu'elle a partie liée avec l'existence. Celle-ci est tellement difficile qu'il faut s'y préparer en vivant une initiation qui s'est affinée au fil des siècles. L'avenir des individus comme celui des groupes humains dépendent de l'initiation, car le néophyte doit apprendre à cohabiter avec d'autres personnes, différentes de lui. Les raisons de vivre et le devoir de trouver, avec les autres, des compromis sont des exigences pour espérer ensemble. C'est ainsi que l'on construit une société et un monde où la possibilité est donnée au plus grand nombre de vivre et même d'améliorer les conditions de vie.

Le corps : se dévoiler en se cachant

La dimension du corps, comme lieu d'incarnation de l'esprit, apparaît dans toute sa splendeur au cœur de l'initiation. On est torse nu pour aller au lieu de l'initiation ; on ne doit pas avoir peur de montrer son corps, sa beauté et ses muscles, ses cicatrices et éventuellement ses malformations et ses fragilités. Ce qui fait l'essentiel de chaque être humain, le corps le dévoile tout en essayant de le cacher ; ce qu'on appelle âme, corps intérieur ou élément spirituel de l'être humain, a un rapport étroit avec le corps. L'Homme est au monde à travers un corps ; l'esprit lui-même a comme premier signe de manifestation ce corps qui progressivement se

spiritualise comme pour devenir plus humain en accueillant tout ce que les autres peuvent lui apporter. Le corps, même humain, fait penser aux animaux et quand on le laisse s'imposer, une violence et une bestialité risquent de s'extérioriser avec une force inouïe.

Une recherche de communion

À la dimension du corps, il faut ajouter le nom comme symbole de l'expérience initiatique, le signe des différents passages à effectuer individuellement et avec d'autres. Le nom est le symbole d'un être personnel et social, mais il peut révéler divers messages pour la vie, quand il s'agit explicitement d'un nom adressant un message, comme on peut l'observer en Afrique. Des noms comme *Se-mité* (se fatiguer soi-même), *We-ta* (fais ta part ou ton choix), *Dan-mi* (il y a des limites), *Beseyi* (bon à l'intérieur de soi), *Macire* (marteau), *Humu-pan* (la mort a refusé), *Cen-de* (tenir en attendant), *Ni'o* (mauvais type), *Lo'alo* (il y en a marre) ou *Sunlo* (on en est dégoûté) renvoient souvent à des contextes très précis et, pour être compris des observateurs étrangers, méritent des explications (Leguy, 2006 : 170-171). En exprimant l'identité d'une personne liée à son contexte de naissance, le nom indique aussi les relations que l'individu doit établir avec les autres, en tenant compte de la signification de son nom. Grâce à celui-ci, les autres peuvent ainsi l'appeler, le convoquer, l'interpeller. Les noms de l'individu, souvent nombreux en Afrique, peuvent ainsi dévoiler les relations qui prédominaient entre les parents et l'entourage, en particulier les grands parents de l'enfant. Donner un nom à une personne en Afrique, c'est souvent émettre des souhaits, exprimer des relations, mettre en garde des interlocuteurs, comme lors de l'énonciation des proverbes qui comportent des noms. C'est faire entendre un message, une opinion difficile à dire autrement (Leguy, 2006 : 168-169)⁴.

Appeler sa petite-fille ou son petit-fils « *Fisîna : (cela) atteint mon cœur* », « *Suaso : bagarreur* », « *Nemu'u : accepte cela* » ou « *Yirasemudere : nos yeux vont voir la suite* », c'est contextualiser la naissance d'un enfant. Ceux qui donnent le nom s'adressent moins à l'enfant qu'à l'entourage. Ils veulent renvoyer à une situation précise et proposer un message circonstanciel qui vivra aussi longtemps que le prénom choisi sera utilisé. « *Sanwe : fais donc !* » ou « *Sawe : empêcher quoi ?* » ou « *Barawe : que dire ?* » sont des prénoms qui peuvent signifier que les personnes qui les donnent n'approuvaient pas totalement les unions dont les

4. Deux exemples de proverbes : « Les parents de "je ne compte pas" ne récoltent pas beaucoup de mil » ; « le mari de "cela ne me regarde pas" ne récolte pas beaucoup de mil ». Le proverbe condamne l'attitude de toute personne (nommée « cela ne me regarde pas » ou « je ne compte pas ») qui veut faire bande à part, renvoyant au cas fréquent de séparation des membres de la famille ; est également condamnée l'attitude de toute personne qui refuse de coopérer, préférant vivre une certaine indépendance par rapport au groupe familial, renonçant pratiquement aux principes communautaires.

enfants sont les fruits visibles, mais qu'elles ont laissé faire. Appeler son fils « *Ni'o : mauvais type* » ou « *Lo'alo : il y en a marre* », ce n'est pas adresser un message insupportable à l'enfant qui va porter ce nom durant toute la vie, mais à l'entourage qui comprendra que quelque chose de grave a eu lieu et qu'une vie ne suffit pas pour le rappeler. Il peut s'agir d'un voisin insupportable ou d'une voisine impossible avec qui les échanges sont souvent conflictuels. À chaque fois que l'on appellera son enfant, on signifiera surtout au voisin ou à la voisine qu'ils sont invivables et qu'ils doivent enfin comprendre les exigences du « vivre-ensemble ». Le prénom peut aussi renvoyer à un ancêtre, à une personne amie, à un autel dédié à un être invisible. Il peut être un souhait émis tout simplement. Ainsi, « *Duba : bénédiction* » ou « *Sabere : pardon* » peuvent signifier une demande de bénédiction ou de pardon, en faveur de celui qui impose le nom ou pour toutes les personnes qui sont liées à cet enfant, sans oublier celui-ci. On peut vouloir dire également que l'arrivée de la mère de l'enfant, dans la famille, a été une source de bénédiction ou de réconciliation. Tant que cet enfant sera en vie, son nom signifiera l'importance de demander des bénédictions ou d'œuvrer pour la réconciliation et la paix. La signification du nom, même si elle reste toujours un peu voilée parce que le contexte est souvent inconnu, constitue un élément de l'histoire sociale d'un groupe humain.

Le nom et les prénoms, y compris ceux qui sont donnés lors de l'initiation, sont souvent liés à un rituel qui, selon Anselme T. Sanon, peut être présenté comme un élément historique et plus précisément comme le troisième foyer des symboles initiatiques (Sanon, 1986 : 160). Pensons à la dimension du corps, lieu d'incarnation de l'esprit, et au rituel lui-même, sans oublier le nom, symbole d'un être personnel et social. Il exprime l'identité personnelle tout en renvoyant l'individu aux autres, à leurs sollicitations. Si les rites renvoient à l'humanité tout entière, c'est tout l'héritage d'un peuple qui dit l'identité culturelle propre à une société donnée en faisant signe aux autres cultures. Chaque culture propose à ses membres, notamment à travers l'initiation, sa manière d'être-au-monde en livrant un visage de l'être humain, une manière de vivre. Ce qui est universel chez les hommes se manifeste dans diverses sociétés et l'humanité se concrétise à travers des visages particuliers de groupes humains. Certes, les rites changent en fonction des mutations socioculturelles, mais différentes sociétés partagent un ensemble de symboles. Ceux-ci permettent de savoir ce qu'une société met en valeur, notamment au cœur de l'éducation, de l'initiation et d'autres rites de passage comme ceux liés à la naissance, au mariage et à la mort. Ces rites tentent d'arracher au monde invisible le secret de la force et de la sérénité, de la vie et des valeurs suprêmes comme l'amour, la justice et la paix.

Le chrétien se rend compte, en fréquentant d'autres croyants ou des personnes qui disent vivre sans religion, qu'il doit renforcer sa foi en Christ, pour mieux aller vers les autres, quels qu'ils soient. Il faut qu'il soit capable de rendre compte de sa foi, de justifier son espérance, avec

douceur et respect (*I P* 3, 15-17). En fréquentant les adeptes des religions des ancêtres, il est invité à accepter d'être mis en cause, voire bousculé dans ses convictions, ses pratiques et son comportement. De même, l'existence d'agnostiques ou de personnes se réclamant de l'athéisme pour mener leur vie, est de fait une interrogation que le disciple du Christ doit recevoir. Il doit pouvoir expliquer pourquoi Jésus Christ peut être intéressant pour ses contemporains. Si certaines personnes disent pouvoir vivre sans le Christ, comme le signifient clairement certains adeptes des religions du terroir africain, quels sont les arguments, susceptibles d'être proposés, pour leur expliquer que la relation de tout homme au Christ est vitale ?

Si Jésus peut être considéré comme le frère d'une multitude, l'unique sauveur du monde selon les chrétiens, il doit être perçu comme celui qui reçoit, non pas pour posséder davantage de fidèles ou conquérir d'autres croyants, mais pour partager avec eux dans la dynamique de l'amour. Il faut trouver les bons mots pour le présenter comme l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature et expliquer ce que cela veut dire. Quand on dit qu'en lui ont été créées toutes choses (*Col* 1, 15-29; *2 Co* 4, 4), que veut-on signifier ? S'il est le « double », le « lieutenant » ou celui qui « rend présent » le Dieu invisible ou encore qui « fait voir Dieu » à travers son authentique humanité, la vie qu'il propose aux Africains doit pouvoir s'harmoniser avec la religion de leurs ancêtres, sauf si des éléments sont incompatibles. Le Christ ressuscité, image du Dieu invisible (*Col* 1, 15), devrait pouvoir éclairer les traditions africaines qui, à leur tour, devraient être capables de l'enraciner dans le cœur des Africains. De part et d'autre, chrétiens et adeptes des religions des ancêtres peuvent s'engager dans un dialogue franc et sincère, même s'il n'y a pas de représentants officiels des religions des ancêtres ; le dialogue interreligieux ne se limite pas aux seuls représentants officiels.

Toute rencontre se déroule sur un fond de quête de meilleures conditions de vie et, d'une certaine manière, sur une recherche commune de salut, de vie, de santé, de bonheur, de libération, de dialogue, de communion... Tous ces mots et les réalités auxquelles ils font signe sont importants pour l'humanité. Il faudra cependant préciser le sens de chacun d'eux, en tenant compte des aspirations et des attentes. Si Dieu parle aux hommes de diverses manières depuis longtemps, comment peut-on comprendre ce qu'il dit dans les traditions africaines ? Si les religions du terroir africain apportent à l'ensemble des croyants leur part de révélation du Dieu invisible, comment peuvent-elles être prises au sérieux ? Sans doute faut-il d'abord s'arrêter sur la manière dont nos contemporains organisent leurs rencontres, avant de préciser comment le dialogue est au cœur de la Mission chrétienne. Enfin, il faut envisager des propositions, en toute responsabilité, en acceptant de les discuter en toute liberté.

Quand la mondialisation facilite les rencontres

Vivant des situations de plus en plus mondialisées, nos contemporains sont très conscients de leur diversité ; ils sont multiculturels... La question que chacun d'eux peut se poser est celle-ci : qui suis-je ? Chercher à y répondre n'est pas pour un individu une manière de nier son lieu de naissance, l'unicité de la famille à laquelle il appartient, le milieu social, et encore moins ses fréquentations, ses amis, les influences et les expériences liées notamment aux voyages effectués. La question se précise ainsi : suis-je vraiment « moi-même », semblable aux autres et en même temps « autre » par rapport à eux ? Suis-je « autre » par rapport à ce que j'imagine être moi-même et ce que d'autres pensent que je suis ?

Si je suis noir de peau et que je vis aux Pays-Bas, puis-je correspondre exactement à ce que la majorité des habitants de ce pays imaginent que les Noirs sont ? Si je suis de nationalité française, puis-je dire que je corresponds à l'image que la majorité des Français se font d'eux-mêmes ou ce que les Américains, par exemple, imaginent que les Français sont ? Vouloir concevoir ces images, n'est-ce pas élaborer une fiction qui n'a aucune réalité ? Certes, il est possible de faire des sondages, mais il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de préciser l'image que les Français se font d'eux-mêmes. Être français, est-ce une identité ou simplement une nationalité, avec diverses manières de vivre, d'être un Français ? Si l'identité de chaque Français, c'est d'être lui-même ou de tendre vers un idéal difficile à atteindre, comment comprendre la question ci-dessus qui peut être posée à chacun : qui es-tu ? Chacun peut également s'interroger : qui suis-je et qu'ai-je envie de devenir, au plus profond de moi-même tout en me laissant influencer par les autres ?

Il est possible de nous questionner au sujet de ce que chacun voudrait être et qui pourrait être présenté comme « son identité », sa manière d'être un humain et de mener sa vie. Cela ne correspond pas toujours à ce que la personne est à un instant « t ». Ce qu'une personne est peut-il être défini par d'autres ? La question qui demeure est celle-ci : comment proposer les contours d'une identité à une personne, à d'autres personnes ? Il n'est pas sûr qu'une personne accepte une identité définie par d'autres, même si elle peut vouloir correspondre à une identité qui lui est proposée ou qu'elle s'est donnée. En fait, comment être soi-même, indépendamment des autres, de ce qu'ils sont, de ce qu'ils souhaitent être, de ce qu'ils prétendent être ? Sans doute est-il difficile de penser l'identité d'une personne sans la mettre en rapport avec les autres individus pour préciser tant soit peu les ressemblances et les différences. Ce qui semble s'imposer, bien avant l'identité, ce sont les liens, les rapports, la fraternité, même si celle-ci reste difficile à définir.

« La fraternité qui veut définir les individus par leur appartenance – à un genre, à une classe, à une race ou à un sexe – devient en effet très vite

haineuse vis-à-vis de ceux qui échappent à son cadre. Elle impose à ses membres un comportement censé ratifier publiquement cette appartenance » (Chalier, 2003 : 132-133).

Notons qu'il n'y a qu'une « race », la « race » humaine, comme les anthropologues aiment à le rappeler. L'autre restera toujours « autre », différent par rapport à son interlocuteur, son « semblable », mais il sera toujours possible pour eux d'aller un peu plus loin au cours des rencontres, des échanges, si chacun des interlocuteurs est conscient qu'il peut s'enrichir et enrichir l'autre.

L'autre, différent et semblable

Comme chacun de nous, l'autre est capable de choix ; aussi est-il difficile à connaître, à comprendre. Dans quelle mesure est-il possible de rencontrer l'autre en vérité, de l'accueillir et de le respecter ? Le chrétien qui ose proposer à l'un de ses oncles maternels, adepte des RTA, de devenir chrétien, peut être surpris par la réponse : « Ce que j'ai reçu comme traditions de mes parents, grands-parents et ancêtres, sont pour moi suffisantes pour être sauvé ». S'il accepte de prendre au sérieux ces mots et de les laisser résonner dans son esprit, il doit essayer de les comprendre pour préciser ce qu'ils signifient. Selon de nombreux adeptes des RTA, il faut vivre des traditions reçues dans une famille donnée et les transmettre aux générations suivantes. La question cruciale posée à « la génération des enfants » est celle-ci : comment accueillir ce que propose la « génération des pères » et celles qui ont vécu auparavant ?

Hormis les divisions et les haines transmises, les traditions, au moins une grande partie, sont autant de moyens laissés par ceux qui nous ont précédés pour réussir notre vie. Elles nous orientent résolument vers le salut, même s'il faudrait préciser ce qu'il faut entendre par ce mot. L'une des significations peut être celle-ci : rejoindre les ancêtres après avoir bien vécu ici-bas. Nos prédécesseurs ont reçu une manière de mener la vie ici-bas, de se projeter dans l'avenir et de donner un sens à l'existence. Ils ont pu, selon ce qui est souhaité dans différentes traditions africaines, satisfaire les conditions nécessaires pour accéder au statut d'ancêtre. Il s'agit habituellement, pour le futur ancêtre, de transmettre son dernier message, une sorte de synthèse des aspects importants de sa vie, ce qu'il en retient comme leçons susceptibles d'aider autrui à bien vivre, l'idéal de vie étant lié à un groupe humain donné. Les descendants vont procéder à un discernement pour retenir ce qui les intéresse. Il en va de même lors des rencontres et des échanges.

Quand et comment accueillir l'autre, ses enseignements et ses orientations de sagesse ? Comment être un bon hôte (accueillir, être accueilli), au sens premier et second ? La responsabilité et la réciprocité, dans l'accueil de l'autre et de ses convictions, toutes signifiées dans l'hospitalité sont

vécues lors de rencontres et de divers partages (intellectuels, spirituels, humains...) que les hommes peuvent avoir. Il s'agit là aussi de moyens offerts à chacun pour réussir sa vie, une liberté plus ou moins grande étant accordée à chacun pour retenir ce qu'il estime lui convenir. La réciprocité doit être conçue au niveau de l'échange des idées donnant des orientations en vue d'une vie plus sage, même si la question suivante reste posée : de qui et de quoi sommes-nous vraiment responsables, notamment lors de nos diverses rencontres ? Nos influences les uns sur les autres sont-elles toutes positives ?

La joie de « se » donner au cœur de la rencontre

Nous ne mesurons pas toujours nos influences sur les autres. Dans la rencontre, chacun des interlocuteurs souhaite être reconnu, dans un désir plus ou moins affirmé d'aller toujours plus loin dans l'échange. Un désir secret d'agir sur l'autre ou de l'inciter à réaliser des projets n'est-il pas au cœur des rencontres ? Chaque personne est invitée à reconnaître qu'elle a besoin des autres ou au moins de quelques-uns, et donc de sortir de l'arrogance et de la suffisance ; c'est un apprentissage difficile, car il s'agit d'accepter de ne pas se suffire à soi-même. Les chrétiens estiment que chaque être humain devrait profiter des moyens de salut offerts par l'Église. Pour celle-ci, le salut offert n'est pas seulement individuel. Il ne s'agit pas de « se sauver » ou de « sauver son âme » sans se préoccuper des autres. L'option communautaire des religions des ancêtres, articulée à l'exigence missionnaire du christianisme, pourrait aider les chrétiens à être moins individualistes, voire moins égoïstes dans leur quête de salut.

Le chrétien est invité à recevoir des autres ; il ne peut pas se considérer comme une personne qui n'a rien à recevoir de ses contemporains et des traditions différentes de la sienne. Une question reste cependant posée : comment le chrétien peut-il accueillir la « vérité » de la foi chrétienne, vivre de Jésus Christ qu'il considère comme l'unique sauveur, tout en sachant qu'il peut engager un dialogue avec les autres, quelles que soient leurs convictions ? Pour les chrétiens, l'Esprit Saint est présent dans toutes les cultures et dans toutes les religions. Il inspire à tous les êtres humains des idées qui les orientent vers leur créateur et vers leurs semblables. Ils peuvent vivre d'une certaine spiritualité et s'ils cherchent Dieu, à partir de diverses images, Dieu n'est pas loin d'eux, « puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. *Ac* 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme sauveur, que tous les hommes soient sauvés » (cf. *1 Tm* 2, 4), comme le signifie le concile Vatican II dans la Constitution dogmatique sur l'Église (*LG*, 16). De nombreux adeptes des religions des ancêtres cherchent « Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte » (*LG*, 16). Le texte précise que ceux-là peuvent arriver au salut éternel.