

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

ESSAI SUR L'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE À MADAGASCAR

DU *FAMADIHANA* À LA CHRISTOLOGIE PASCALE

par

© François de Paule RANDRIAMANALINA, S.J.

**Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat de philosophie en théologie et du doctorat en théologie**

**Ottawa, Canada
Université Saint-Paul
Février 1999**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-48113-1

Canada

Résumé

Essai sur l'inculturation de l'Évangile à Madagascar

Du *famadihana* à la christologie pascale

Étymologiquement, le verbe *mamadika* signifie : changer, transformer. Le substantif *famadihana* véhicule une idée de changement, de transformation, de renouvellement, de conversion, de métamorphose, de passage, et donc de Pâques. Aussi ces mêmes termes (*mamadika*, *famadihana*) peuvent-ils signifier respectivement trahir et trahison, toutefois ces significations n'ont rien de commun avec le rite de *famadihana* que nous traitons dans cette étude.

Le *famadihana* est essentiellement pratiqué par les Betsileo, les Merina et les Vakinankaratra des Hauts-Plateaux de Madagascar. Mais l'intention rituelle du *famadihana* est profondément la même partout dans le pays. Inscrit parmi les rites d'intégration ou d'agrégation, le *famadihana* atteste à la fois les statuts réels des vivants et des *razana* (ancêtres) dans leurs communautés respectives, tout en veillant toujours sur l'unité familiale. La préparation du *famadihana* requiert un processus de réconciliation (*fampihavanana*) et de communion (*fihavanana*) au sein du groupe familial et social. La réconciliation est la condition *sine qua non* de la réussite du véritable *famadihana*. Les *zana-drazana* (enfants des ancêtres) ne peuvent donc pas célébrer convenablement le *famadihana* sans se réconcilier d'abord entre eux et ensuite avec le groupe social.

Notre hypothèse de travail est celle-ci : démontrer que le sens du *famadihana* se dévoile ultimement dans la vie apportée et proposée par le Christ mort et ressuscité. Cette hypothèse se situe dans un cadre précis du dialogue entre le *fihavanana* (communion) dans le *famadihana* et la christologie pascale. Bien que la notion de *fihavanana* jouisse d'un caractère éminemment humaniste dans la vie et la communion d'amour avec l'autre, elle éprouve sa propre limite dans la quête légitime d'une communion sans fin. Le *fihavanana*

exprimé dans le *famadihana* est alors invité à s'ouvrir à la vie proposée par le Christ mort et ressuscité (cf. Jn 11, 25-26). La vie pascalle ne vise pas seulement l'accomplissement des humains sur terre, mais les conduit vers le mystère de l'Amour de Dieu révélé en Jésus-Christ.

Le *famadihana* désigne une fête de vie et de joie rassemblant, au-delà de la famille, tous les amis, villageois et habitants du terroir. Le temps de célébration du *famadihana* se déroule entre les mois de juin et de septembre. Ce rituel montre à la fois la victoire de l'*aina* (vie) sur la mort et la réalité existentielle du *fihavanana* (communion familiale et sociale). La vision sociale et eschatologique malgache est foncièrement habitée par l'*aina* dans le *fihavanana*. En définitive, le *famadihana* est un rite qui vise à renforcer l'*aina*, à consolider le *fihavanana*, et à transformer la tristesse pendant le deuil en joie. Cette idée de transformation - de la tristesse en la joie, de la mortalité en l'immortalité, de la mort en la résurrection - demeure fondamentale dans le rite du *famadihana*.

Une série de questions se posent. Le *famadihana* n'exprime-t-il pas ce besoin humain d'immortaliser l'être humain ? L'Église, elle aussi, dès ses origines, n'éprouve-t-elle pas, dans le culte des saints, ce même désir ? Le rite du *famadihana* et le culte des saints n'ont-ils pas des traits communs ? Les *razana* (ancêtres) et les saints ne jouent-ils pas un rôle analogue d'intercession entre les vivants et Dieu, même si le Christ demeure l'unique médiateur ? La communion des vivants avec *Zanahary* (Dieu le Créateur) et les *razana* (ancêtres), et la communion des saints ne s'enracinent-elles pas fondamentalement dans le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus Christ ?

Pendant longtemps, le *famadihana* a servi d'exemple, aux ancien(ne)s Missionnaires et aux Occidentaux (les), pour exprimer le paganisme malgache. Leurs écrits sur ce sujet insistent, la plupart du temps, sur les approches folkloriques, touristiques, économiques et morales, voire christianisantes. La grande différence culturelle les empêchait de comprendre les significations du *famadihana*. Car pour les Occidentaux (les), ce rituel est

considéré comme un rite étrange, exotique, dispendieux, immoral, voire même superstitieux et idolâtrique, puisque facilement perçu comme une adoration des ancêtres. Dans cette optique, le *famadihana* constituerait un obstacle majeur à l'expansion de la foi chrétienne et même au progrès de la civilisation. Dans cette perspective se justifierait la nécessité de le combattre et de l'éradiquer.

D'une part, l'irruption des sciences humaines et sociales allait bouleverser cette conception ancienne. D'autre part, le deuxième Concile de Vatican et les enseignements récents de l'Église sur l'évangélisation ont prôné une nouvelle approche positive des religions traditionnelles. La nécessité d'entrer profondément dans la culture locale devient une tâche nécessaire et urgente pour tous ceux et toutes celles qui sont engagé(e)s dans l'évangélisation. L'inculturation désigne ce processus dans l'évangélisation. La théologie de l'inculturation permet d'établir un lien solide et cohérent entre le *famadihana* et l'Évangile. Ceux-ci accordent une importance capitale à l'*aina* et au *fihavanana*. L'un et l'autre luttent contre la mort regardée comme l'ennemi le plus redoutable de l'être humain. L'intelligence du *famadihana* nous fait découvrir qu'il véhicule des valeurs qui peuvent renforcer une expérience sociale et religieuse aujourd'hui indispensable. Fondamentalement, ces valeurs rejoignent les valeurs évangéliques.

Aujourd'hui, une démarche attentive au dialogue et au respect caractérise ceux et celles qui se mettent au service de l'Évangile et veulent le vivre et le partager avec le peuple malgache. Ce mouvement, parfois encore timide et hésitant, va plutôt de la condamnation à l'acceptation, de l'éradication à la vénération, du mépris au respect, de la méconnaissance à la reconnaissance. Le *famadihana* apparaît donc comme un rite riche de significations. Mais si celles-ci sont multiples, elles se ramènent toutes à l'*aina* et au *fihavanana*. L'*aina* constitue le but du *fihavanana* et le *fihavanana* forme les conditions actuellement nécessaires de l'*aina*. Bref, l'un et l'autre sont inséparables pour vaincre la mort sous toutes ses multiples formes.

Toutes les approches humaines, traditionnelles ou modernes se heurtent à la finitude et à la mort. Face à cette aporie, les attitudes humaines diffèrent. D'un côté, une tendance traditionnelle cherche à maîtriser et intégrer la mort humaine dans le comportement social. De l'autre côté, l'homme moderne chercherait plutôt, avec une désinvolture certaine, à se débarrasser de la mort et de ses morts. Il s'embourbe dans une culture du refus et de l'escamotage de la mort sous toutes ses formes. Pourtant, la mort laisse parfois de graves séquelles pour les survivants aussi bien pour l'individu que pour la famille du disparu. Apparemment, l'approche traditionnelle reste beaucoup plus saine et cohérente que la tendance moderne. Mais le mystère de la finitude et de la mort humaine demeure entier.

D'une part, la croyance à la survie et à l'immortalité, prônée par l'approche traditionnelle et ancestrale, reste floue et insatisfaisante. Elle se base sur l'extrapolation de l'être et du vivre ensemble de la communauté des vivants d'ici-bas. Aucun *razana* (ancêtre) n'est venu témoigner explicitement, auprès des siens, de la vie de l'au-delà. D'autre part, le *fihavanana* est finalement teinté d'une vision égocentrique. « *Raha maty aho, matesa Rahavana, raha maty Rahavana, matesa ny omby* » (Si je dois mourir, que l'un des miens meure d'abord, mais si l'un des miens doit mourir, que les bœufs meurent avant). S'il en est ainsi, la question décisive est donc de savoir qui peut étancher la soif des Malgaches et leur indiquer le chemin vers la vraie vie, c'est-à-dire une vie joyeuse sans fin ?

La foi chrétienne en la résurrection peut s'enraciner sur cette aspiration de survie et d'immortalité. Mais le Christ a apporté une lumière décisive sur le mystère de la mort. Il ne s'agit plus d'une survie, mais d'un passage à une vie joyeuse sans fin : c'est Pâques. Jésus est mort et ressuscité (cf. Jn 11, 25 ; Ac 2, 22-35 ; Rm 6, 1-14 ; 8, 11 ; 14, 7-9 ; 1 Co 15, 3-5, 11-27 ; 1 Th 4, 13-18). Voilà la Bonne nouvelle qui transforme la tristesse en la joie, la mort en la vie. C'est là le noyau du message et de l'annonce de l'Évangile qui donne à la vie humaine toute sa vraie signification. En d'autres termes, la foi chrétienne se fonde sur cet événement : mort, mis au tombeau, Jésus n'est pas resté prisonnier de cette

mort. Il est ressuscité et témoigne de la victoire de Dieu sur elle. En effet, le mystère pascal fait éclater tous les discours sur la mort et la vie humaine.

La foi pascalle purifie et émonde toutes les cultures, en l'occurrence le *famadihana*, et toutes entreprises humaines de leurs éléments mortuaires et de leurs visions égocentriques. Grâce à cette force nouvelle de la foi pascalle, l'être humain, plus particulièrement les disciples du Ressuscité, peuvent transformer le monde ancien, ancestral et traditionnel en un monde nouveau (cf. 2 Co 5, 17) où règnent la vie, la joie et l'amour du Christ.

Transformé(e)s par cette foi au mystère pascal, les Malgaches devenu(e)s disciples du Ressuscité, sont invité(e)s à leur tour à témoigner de cette vie nouvelle (cf. 2 Co 5, 17) et joyeuse dans tous les secteurs de leur vie personnelle et sociale. Être témoins du Christ ressuscité signifie se mettre à sa suite, donner et servir la vie, c'est-à-dire incarner, dès aujourd'hui, l'*aina* (vie) et le *fihavanana* de Dieu, non pas seulement au sein du groupe familial et social, mais dans toute la communauté humaine. Bref, la tâche primordiale du disciple christifié, c'est-à-dire transformé par la foi et la joie pascales, c'est de vivre, à l'exemple de Jésus, la vie de Dieu. et d'annoncer au monde entier, le Dieu vivant de Jésus Christ.

François de Paule Randriamanalina, S.J.
25 janvier 1999

GLOSSAIRE

Adidy : Devoir(s).

Aina : Vie ; flux vital.

Andriamanitra : Dieu ; Seigneur parfumé.

Andriananahary : Seigneur qui crée.

Andron-drazana : Jour des ancêtres.

An-koatra : Au-delà ; ailleurs.

Ankohonana : Famille restreinte.

Fady : Interdit(s) ; tabou.

Fahafatesana : La mort.

Fahasoavana : La grâce.

Fahatsiarovana : Souvenir, mémorial.

Fahendren-drazana : La sagesse ancestrale.

Famadihana ou *Famadihan-drazana* : Rite de transfert ou de réenveloppement de linceuls des corps secs d'un ou de plusieurs ancêtres ; rite d'intégration des ancêtres ; rite de transformation des ancêtres.

Fandevenana : Rite d'enterrement.

Fanefana adidy : Accomplissement des devoirs.

Fara hafatra : Dernier ou ultime testament.

Fasana : Tombeau.

Fasana an'iritra : Tombeau provisoire.

Fasan-drazana : Tombeau ancestral.

Fasan-drazana tranovato : Tombeau ancestral en pierre.

Fiainana : Vie ; manière de vivre.

Fianakaviana : Famille ; famille élargie ; groupe familial.

Fiangonana : Lieu où l'on se rassemble ; Église.

Fihavanana : Parenté ; lien ou rapport de parenté ; manière de vivre les relations familiales, sociales selon la solidarité parentale ; communion-participation ; réconciliation ; solidarité.

Fitenin-drazana : Langue des ancêtres.

Fitiavana : Amour ; charité.

Fokonolona : Communauté rurale ou urbaine ; l'assemblée que forme cette communauté.

Fomba : Coutume ; tradition.

Fomban-drazana : Coutume ancestrale ; tradition ancestrale.

Hafatra : Message, testament.

Hafatry ny razana : Testament des ancêtres.

Hafatry ny Tompo : Testament du Seigneur.

Havana : Membre de la famille restreinte ou élargie ; ceux que l'on aime ou dont on partage l'existence.

Kabary : Discours.

Lambamena : Linceul.

Lanonan-drazana : Fête des ancêtres (pour désigner aussi le *famadihan-drazana*).

Lasako-razana : Devenu ancêtre.

Lova : Héritage.

Lovan-drazana : Héritage ancestral.

Mpanambara (ou *Mpilaza*) : Messenger désigné pour annoncer et transmettre les nouvelles de famille.

Mpianakavy : Membre du groupe familial.

Mpihavana : Proches parents ; membre du groupe familial, parental, social.

Mpihiragasy : Chanteurs et danseurs traditionnels.

Olombanona : Personne bien élevée, dont la vie sociale est exemplaire.

Olombelona : L'homme vivant ; personne qui vit ; l'homme.

Olona : Une personne ; quelqu'un ; les gens.

Olonkendry : Personne sage, mûre, sensée.

Omby : Bœuf(s).

Razana : Ancêtre(s).

Razana ara-pinoana : Ancêtres dans la foi.

Ray aman-dReny : Père(s)-et-Mère(s) ; chef(s) ; notable(s).

Sao-drazana : Rite d'invocation, d'offrandes et de repas sacrificiels en guise d'action de grâces aux ancêtres.

Tanàna : Ville ; village.

Tanàn-drazana : Village ancestral.

Tanindrazana : Terre des ancêtres ; patrie.

Taolambalo : Littéralement ‘les huit os secs’ pour désigner les restes mortels d’un (ou des) ancêtre(s).

Toaka : Boisson locale distillée à base de canne à sucre ; rhum.

Tompon-draharaha : Famille organisatrice.

Trano : Maison.

Trano fototra : Maison de fondation pour désigner la maison ancestrale.

Tranon-drazana : Maison ancestrale.

Tsiny : Culpabilité.

Tsodrano : Bénédiction.

Tsodranon-drazana : Bénédiction ancestrale.

Vahiny : Invité ; convive ; étranger ; nouveau-venu.

Vary : Riz.

Vazaha : L’Occidental ; l’Européen ; l’étranger.

Velona : Vivant.

Zana-drazana : Les enfants des ancêtres ; les descendants des ancêtres.

Zana-drazana ara-pinoana : Les enfants des ancêtres dans la foi.

Zanaka am-pielezana : Les enfants en diaspora.

Zorofirarazana : Coin nord-est de la maison où l’on s’adresse à l’Être suprême et les ancêtres ; coin sacré.

Zanahary : Celui-qui-crée ; Être suprême.

Zanaka : Fils ; fille(s) ; enfants.

TABLE DES MATIÈRES

Glossaire	2
Table des matières	6
Introduction générale	13

CHAPITRE I

RELECTURE HISTORIQUE DE L'ÉGLISE À MADAGASCAR, UNE DÉMARCHE D'INTELLIGENCE DU *FAMADIHANA*

Introduction	25
1.1. Les origines malgaches	25
1.2. Les premières tentatives d'évangélisation	28
1.3. L'implantation protestante	34
1.4. L'implantation catholique	38
1.5. L'expansion chrétienne et les guerres	47
1.6. Les églises à Madagascar sous la domination coloniale	51
1.7. La situation actuelle des églises à Madagascar	63
Conclusion	75

CHAPITRE II

**LES PROBLÈMES DU *FAMADIHANA* ET LE PAGANISME DANS
LA PENSÉE DES ANCIENS MISSIONNAIRES**

Introduction	77
2.1. La réorientation progressive des activités missionnaires et le <i>famadihana</i>	78
2.2. Le paganisme dans les mentalités des anciens missionnaires	89
2.3. <i>Famadihana</i> et paganisme d'après les anciens missionnaires	96
2.4. Le sens du <i>famadihana</i> : vénération ou adoration des ancêtres ?	115
Conclusion	128

CHAPITRE III

LES DONNÉES ANTHROPOLOGIQUES DU *FAMADIHANA*

Introduction	130
3.1. La dimension anthropologique du <i>famadihana</i>	133
3.1.1. L'univers ancestral malgache	134
3.1.1.1. Le <i>tanindrazana</i>	136
3.1.1.2. Le <i>tranon-drazana</i> , le <i>tanàn-drazana</i> et le <i>fasan-drazana</i>	146
3.1.1.3. Les <i>fomban-drazana</i> et le <i>fiainana any an-koatra</i>	157

3.1.2. Les rites mortuaires et funéraires	168
3.1.2.1. Le rite des morts	168
3.1.2.2. Les rites de retenue et de séparation	180
3.1.2.3. Les rites de mise en marge	182
3.1.2.4. Les rites d'agrégation	184
3.1.3. Relations entre le culte des ancêtres et celui de Dieu	189
3.2. Le <i>famadihana</i>	193
3.2.1. La préparation du <i>famadihana</i>	194
3.2.2. La célébration du <i>famadihana</i>	201
3.2.2.1. Les divers types de <i>famadihana</i>	201
3.2.2.2. Pourquoi le <i>famadihana</i> ?	213
3.3. Le <i>famadihana</i> et le <i>fihavanana</i>	221
3.3.1. L' <i>aina</i> au centre du <i>famadihana</i>	222
3.3.2. Le <i>fihavanana</i> , la visée fondamentale du <i>famadihana</i>	229
3.3.2.1. La notion <i>havana</i>	231
3.3.2.2. Le <i>fihavanana</i>	237
3.3.2.2.1. Le <i>fihavanana</i> en proverbes	238
3.3.2.2.2. Quelques tentatives de définitions du <i>fihavanana</i>	243
Conclusion	252

CHAPITRE IV

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS LE CHRIST, LA COMMUNION DES SAINTS ET LE SENS DU *FAMADIHANA*

Introduction	257
4. 1. Jésus, l'homme qui a ressuscité les morts	265
4.1.1. La résurrection de la fille de Jaïre	267
4.1.2. La résurrection du fils unique de la veuve de Naïn	273
4.1.3. La résurrection de Lazare	277
4.1.4. La résurrection des morts et la résurrection de Jésus lui-même dans son enseignement	284
4.2. La résurrection de Jésus le Christ, fondement de la foi pascale	288
4.2.1. La résurrection de Jésus, œuvre de Dieu	292
4.2.2. Significations des apparitions du Ressuscité	300
4.2.2.1. Renfort de la foi des disciples	304
4.2.2.2. Envoi en mission des disciples	306
4.3. La résurrection de Jésus et la communion des saints et des ancêtres	311
4.3.1. La résurrection du Christ, fondement de la communion des saints et des ancêtres	311
4.3.2. La médiation du Christ et l'intercession des saints et des ancêtres	326

4.4. Le sens du <i>famadihana</i> et la résurrection du Christ	340
4.4.1. La résurrection de Jésus le Christ, la réponse ultime à la quête de vie sans fin du <i>famadihana</i>	340
4.4.2. La transformation de l'« être malgache » en l'« être-en-Christ mort et ressuscité »	345
4.5. Reconsidération de la réalité anthropologique du <i>famadihana</i> à la lumière de la résurrection du Christ	354
4.5.1. Une conception transformée de l'univers ancestral par les disciples malgaches christifiés	355
4.5.2. L' <i>aina</i> et le <i>fihavanana</i> , lieu d'émergence du Ressuscité	359
4.5.3. Le <i>famadihana</i> , véritable lieu d'annonce de la résurrection du Christ à Madagascar	362
Conclusion	364

CHAPITRE V

QUELQUES TRAITS CONCRETS DU PROCESSUS D'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE À MADAGASCAR

Introduction	368
5.1. Quelques termes significatifs autour de la notion de l'inculturation	370
5.1.1. La culture	370
5.1.2. L'enculturation	376

5.1.3. L'acculturation	377
5.1.4. L'adaptation	379
5.1.5. L'inculturation	384
5.1.6. L'interculturalité	393
5.2. Évolutions significatives de l'inculturation	395
5.3. Quelques aspects caractéristiques du rapport mutuel entre le mystère pascal et le <i>fihavanana</i> dans le <i>famadihana</i>	401
5.3.1. Jésus-Christ révèle pleinement l'homme malgache à lui-même	402
5.3.2. Jésus-Christ universalise le <i>fihavanana</i> en l'assumant en Église	404
5.3.3. Un « <i>fihavanana</i> christifié »	407
5.4. La situation actuelle de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar	409
5.4.1. Développement de la réflexion et de la pratique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar	410
5.4.1.1. Quelques tentatives de réflexion et d'application de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar	411
5.4.1.2. Le <i>famadihana</i> des <i>razana</i> prêtres, religieux et religieuses à Mahàzina à Antsirabe	416

5.4.1.2.1. Résumé des quatre lettres de l'évêque d'Antsirabe sur la préparation du <i>famadihana</i>	417
5.4.1.2.2. Réflexion anthropologique et théologique sur quelques thèmes traités par les quatre lettres de l'évêque d'Antsirabe	426
5.4.1.2.3. Appréciations et critiques de cette tentative de l'inculturation de l'Évangile en milieu Vakinankaratra	437
5.4.1.3. Évaluation critique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar	450
5.4.2. Quelques jalons pour un <i>famadihana</i> inculturé à Madagascar	454
Conclusion	456
 Conclusion générale	 459
Carte ethnique de Madagascar	464
Bibliographie	465

Introduction générale

Le pape Paul VI a bien cerné le problème actuel de l'évangélisation en écrivant, dans la Lettre encyclique '*Evangelii Nuntiandi*' : « La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque ». Et quelques lignes auparavant :

Il importe d'évangéliser - non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines - la culture et les cultures de l'homme, (...), partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu »¹.

Paul VI a senti le besoin d'une nouvelle approche d'évangélisation que nous désignons, aujourd'hui, par le mot inculturation. En précisant la signification de cette notion Jean-Paul II remarque qu'

il ne s'agit pas d'une simple adaptation extérieure, car l'inculturation 'signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines'. (...) Par inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté ; elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces cultures et en les renouvelant de l'intérieur.

Le 'Rapport introductif du cardinal Thiandoum', au synode africain et malgache, reconnaît la profondeur et l'aspect englobant de l'inculturation dans le passage qui suit :

C'est dire que l'inculturation est plus qu'une simple adaptation aux modes culturels d'expression, voire d'une simple théologie d'« adaptation ». Elle est beaucoup plus profonde et va plus loin dans l'intelligence de la foi et de la façon de l'exprimer pratiquement. Somme toute, c'est un processus global

¹ PAUL VI, « Exhortation apostolique '*Evangelii Nuntiandi*' sur l'évangélisation dans le monde moderne », (8 décembre 1975), dans *Documents pontificaux de Paul VI*, Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 1979, volume 14, n° 20, p. 706.

² JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*' , sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphe n° 52, p. 172.

qui, en dernière analyse, est l'œuvre de l'Esprit Saint guidant le croyant vers la pleine connaissance de la vérité³.

Aussi, les motifs de notre recherche s'inscrivent dans cet effort d'intégration d'une vie à la fois pleinement malgache et pleinement chrétienne. L'inculturation est le chemin tout indiqué pour atteindre un tel objectif.

La finalité de l'inculturation est d'assurer l'authenticité et la profondeur de la foi chez les chrétiens (...) : de guérir l'aliénation culturelle ; de combler le vide entre la vie et la foi ; et enfin de résoudre les nombreuses manifestations de la 'schizophrénie spirituelle' et du double secteur dans la vie qui affecte beaucoup de nos gens. L'inculturation est 'une exigence de la foi' elle-même⁴.

Étymologiquement, le verbe *mamadika* signifie : changer, transformer. Le substantif *famadihana* véhicule une idée de changement, de transformation, de renouvellement, de conversion, de mutation, de métamorphose, de passage, et donc de Pâques. Si ces mêmes termes (*mamadika*, *famadihana*) peuvent signifier respectivement 'trahir' et 'trahison', toutefois ces significations n'ont rien de commun avec le rite de *famadihana* dont nous traitons dans cette étude. Dès maintenant, soulignons que la notion de transformation pascale (cf. Jn 11, 25-26 ; 2 Co 5, 17) se trouve au cœur de nos investigations sur l'inculturation de l'Évangile à Madagascar.

³ COLLECTIF, « Rapport introductif du cardinal Thiandoum », dans COLLECTIF (éd. Maurice CHEZA), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, paragraphe n° 16, p. 38.

⁴ COLLECTIF, « Second rapport du cardinal Thiandoum », dans COLLECTIF (éd. Maurice CHEZA), *Le Synode africain. Histoire et textes*, paragraphe n° 18, p. 198.

L'attachement des Malgaches au rite de *famadihana* pose, depuis le début de la prédication missionnaire, des problèmes théologiques. Le *famadihana* est essentiellement pratiqué par les Betsileo, le Vakinankaratra et les Merina des Hauts Plateaux de Madagascar ; mais en fait, les manifestations diversifiées des croyances et des cultes des ancêtres révèlent une même structure et attitude chez toutes les ethnies malgaches. « L'intention rituelle est partout profondément la même »⁵, remarque Razafintsalama. En effet, le *famadihana* peut surprendre et même froisser la sensibilité occidentale qui le qualifie d' « étrange cérémonie » à condamner et de « coutume an-historique que rien ne peut expliquer »⁶. Les missionnaires pensaient que ce culte ancestral était entaché de superstitions et de croyances polythéistes. Le rôle de 'dispensateur de bénédiction' des ancêtres occultait la puissance et la sainteté de Dieu. La dévotion exceptionnelle des Malgaches lors de la célébration du *famadihana* donnait aux étrangers l'impression d'adoration et d'idolâtrie des ancêtres. Mais pour les Malgaches, il s'agit d'un rassemblement de grande joie où s'affirme la vie, où s'expriment l'action de grâces et la demande de 'bénédiction', et se manifeste le *fihavanana*, c'est-à-dire la communion et la réconciliation de la grande famille. Tenir ensemble ces deux visions opposées est devenu impossible.

⁵ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse : Jalons pour une théologie en terre malgache », dans *Telema*, n° 53, 1988, p. 16.

⁶ Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au 19^{ème} siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction d'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, p. 717 et 720. Elle y rapporte les propos et les positions des missionnaires vis-à-vis du *famadihana*. Ces mesures font encore leur chemin jusqu'à présent, malgré les différentes nuances théologiques des confessions chrétiennes.

Les évangélisateurs, de concert avec l'administration coloniale, voulaient « combattre et détruire les coutumes du *famadihana* »⁷ jugées pur paganisme. Ce fait explique la rareté des textes significatifs dans les anciens écrits missionnaires sur ce sujet. Et s'il y en avait, c'était généralement dans le but de mener une campagne intensive de suppression de la pratique ancestrale. L'Église ne s'est pas préoccupée d'analyser les coutumes ancestrales. En 1976, dans un article sur le bilan du premier synode de l'Église catholique à Madagascar, Adolphe Razafintsalama déplore, malgré le souffle nouveau du Concile Vatican II, la position et le manque d'attention de l'Église quant aux traditions culturelles et religieuses (*fomban-drazana*) : « On sait l'attitude généralement négative de l'Église face aux *Fomban-drazana* (*sic*), pratiquement identifiés avec la superstition et l'obscurantisme : l'ancien catéchisme malgache, par exemple, réglait leur sort en un paragraphe en les vouant aux gémonies »⁸.

Du côté malgache, un silence quasi absolu est maintenu pour se protéger contre l'hostilité étrangère. L'absence des missionnaires permettait au *famadihana* de rester presque inaperçu des Occidentaux. Le problème des rites chinois de la vénération des défunts n'explique-t-il pas partiellement l'échec de l'évangélisation en Chine au début du 17^{ème} siècle⁹ ? La rigidité de la discipline théologique de l'Église empêchait encore les

⁷ Raymond DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 79.

⁸ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Bilan du premier synode de l'Église malgache », dans *Telema*, n° 1, 1976, p. 89.

⁹ Voir Aylward SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 1988, p. 157-159.

missionnaires de mener en profondeur un dialogue culturel. L'approche uniformisante et réductrice de la théologie et de la civilisation occidentales face aux célébrations ancestrales constituait un obstacle majeur à l'accueil de l'Évangile. Cette confrontation a laissé des séquelles qui ont conditionné l'intériorisation et l'expansion de la foi chrétienne.

D'une part, pour ceux et celles qui ont accueilli l'Évangile, ces séquelles se traduisent par une situation de malaise, car il faudra à rompre totalement la relation avec leur tradition pour embrasser la foi chrétienne proposée. Une telle adhésion s'avère assez rare et requiert un long cheminement et un courage héroïque. Car cette option fondamentale ne peut pas se borner à une attitude intérieure et secrète, elle a des implications socioculturelles. Elle doit être manifestée et présentée publiquement au milieu des hommes et des femmes. L'accueil de la foi déclenche toujours une transformation personnelle et un engagement concrètement socioculturel. L'adoption de la foi chrétienne requiert un renoncement aux éléments négatifs des coutumes ancestrales. Les néophytes sont appelés à un dépassement culturel et donc à vivre sur un double registre chrétien et ancestral. Ils éprouvent des tensions latentes entre le maintien de la tradition du *famadihana* et l'adhésion à la foi chrétienne. En fait, celle-ci semble se noyer et disparaître dans la première puisque les chrétiens malgaches continuent à célébrer le rite de *famadihana*. On se demande alors si la rencontre des deux traditions doit déboucher sur une foi syncrétiste. Le manque de discours éclairants et l'attitude évasive des chrétiens attestent la réalité de ce problème. D'autre part, les séquelles les plus visibles de cette

confrontation s'expriment par l'éloignement et l'indifférence des peuples envers la religion qui préconise la séparation d'avec leurs ancêtres.

Pourtant le *famadihana* est un rite d'intégration ou d'agrégation en vue de renforcer l'*aina* (la vie), de consolider le *fihavanana* (la communion-participation ou la réconciliation), et de transformer la tristesse du deuil en joie. Cette idée de transformation - de la tristesse en joie, de la mortalité en l'immortalité, de la mort en la résurrection - demeure fondamentale dans le rite de *famadihana*. Dès lors une série de questions se posent. Le *famadihana* n'exprime-t-il pas ce besoin d'immortaliser l'être humain ? L'Église, elle aussi, dès ses origines, n'éprouve-t-elle pas, dans le culte des saints, ce même désir ? Le rite de *famadihana* et le culte des saints n'ont-ils pas des traits communs ? Les *razana* (ancêtres) et les saints ne jouent-ils pas un rôle important d'intercession entre les vivants et Dieu, même si le Christ demeure, pour nous, l'unique médiateur ? La communion des vivants avec *Zanahary* (Dieu le Créateur) et les *razana* (ancêtres), et la communion des saints ne s'enracinent-elles pas fondamentalement dans le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ? Si les *razana* (ancêtres), dans la culture malgache, sont particulièrement en symbiose avec la société des vivants, comment peut-on minimiser leur omniprésence invisible mais manifeste qui ne se poursuit pas seulement dans la transmission de la vie de génération en génération, mais inspire la sagesse et le *fihavanana* (communion-participation) aux générations montantes ?

Modèles de vie, de sagesse, de responsabilité et de solidarité, les Ancêtres sont des médiateurs. Dans tout leur élan, ils sont essentiellement référence à Dieu, source de tout don, de tout bien et de tout bien-être qu'ils représentent et promeuvent. Ils sont, par conséquent, les alliés de Dieu¹⁰.

La notion d'ancestralité devient alors décisive. Elle imprègne le tissu social. Elle s'enracine dans la conscience personnelle et collective. Il devient donc évident que les Malgaches préfèrent être en harmonie, en relation solidaire et en communion avec les leurs qu'avec une religion qui méconnaît l'importance et la vénération des ancêtres.

Le but de cette thèse est d'articuler un discours théologique qui explicite les significations du *fihavanana* dans le *famadihana* et l'importance du mystère pascal dans le processus d'inculturation de l'Évangile à Madagascar. Les apports notoires et récents des sciences humaines et sociales, notamment de l'anthropologie, ont permis d'aborder d'une manière plus positive les coutumes ancestrales. Cette approche anthropologique révèle que le *famadihana*, malgré certains aspects qui nécessitent des réorientations, est un facteur essentiel de renouvellement de la vie (*aina*), de la communion et de la réconciliation (*fihavanana*). Face aux menaces croissantes d'insécurité, de scission et d'égoïsme de toutes sortes et à l'effritement des relations avec l'Autre et les autres, la personne humaine recherche vivement cette communion et cette réconciliation exprimées par le *fihavanana* dans le *famadihana* qui peut même vaincre et transcender la mort. En effet, le *fihavanana* (la communion ou la réconciliation) ne se confine pas dans la vie socio-biologique ni dans la dimension spatio-temporelle ; elle dispose aussi d'une signification eschatologique. Elle

¹⁰ Di Mpasi Londi BOKA, « Au souvenir de ses ancêtres, *Telema* se recueille », dans *Telema*, n° 53, 1988, p. 2.

est une proclamation de la victoire définitive de la vie sur la mort. Du point de vue chrétien, la communion-participation prend son sens plénier dans la mesure où elle est communion avec le Christ ressuscité et les autres. Ici elle indique la qualité et la continuité de la vie actuelle dans la plénitude de la résurrection. Le *fihavanana* exprimé par le *famadihana* et la christologie pascalle reconnaissent l'importance de la vie et de la communion. Mais cette convergence ne doit pas supprimer ou minimiser la différence essentielle entre la dimension anthropologique et la dimension christologique. Elle ne signifie pas non plus une absorption ou une fusion mutuelle de l'une dans l'autre, ni un passage facile de l'une à l'autre sans avoir besoin du pont *ad hoc*, le Verbe de Dieu qui est le chemin et le but authentique même de ce rapprochement.

Ce *fihavanana* malgache qui veut être toujours avec les siens (vivants ou défunts), cette tendance vers la solidarité, cette quête de transcendance, cette communion vers l'infini nous semblent inachevés et ouverts à la résurrection du Christ, fondement et centre de la foi chrétienne. Aussi le Christ mort et ressuscité, qui a assumé tous les éléments positifs de la culture humaine, peut-il répondre aux aspirations les plus profondes des Malgaches, à savoir la vie sans fin symbolisée par le *fihavanana* dans le rite du *famadihana* ? Par le processus dialogique de l'inculturation, notre recherche se propose d'identifier les traits du *fihavanana* exprimé par le *famadihana* et d'en dégager les éléments qui serviraient de point de contact pour saisir la nouveauté de vie et de communion apportée par la foi pascalle.

L'hypothèse de notre travail est celle-ci : démontrer que le sens du *famadihana* se dévoile ultimement dans la vie nouvelle apportée et proposée par le Christ mort et ressuscité. Cette hypothèse se situe dans un cadre précis du dialogue entre le *fihavanana* dans le *famadihana* et la christologie pascalle. Bien que la notion de *fihavanana* jouisse d'un caractère éminemment humaniste dans la vie et la communion d'amour avec l'autre, elle éprouve sa propre limite dans la quête légitime d'une communion sans fin. Le *fihavanana* exprimé par le *famadihana* est alors invité à s'ouvrir à la vie proposée par le Christ mort et ressuscité (cf. Jn 11, 25-26). La vie pascalle ne vise pas seulement l'accomplissement des humains sur terre, mais elle les conduit vers le mystère de l'Amour de Dieu, révélé par Jésus-Christ.

Pour faire ce travail d'inculturation, nous utilisons une méthodologie interdisciplinaire¹¹ et dialogique qui sera essentiellement historique, anthropologique et christologique. Au premier chapitre, nous ferons une relecture historique de l'Église à Madagascar pour situer et comprendre l'importance séculaire et actuelle du *famadihana*. Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la célébration du *famadihana*. En quoi le *famadihana* pose-t-il des difficultés théologiques et continue-t-il de soulever des résistances et des refus ? Quels sont exactement les problèmes du *famadihana* ? S'agit-il d'une vénération ou d'une adoration des ancêtres ? Les Malgaches idolâtrisent-ils leurs

¹¹ Voir Ary A. ROEST CROLLIUS, « *Inculturation and the Meaning of Culture* », dans *Gregorianum*, volume 61, fascicule 2, 1980, p. 253.

Voir aussi Achiël PEELMAN, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Novalis, 1992, p. 10-16.

ancêtres ? Ces questions font appel à des réponses, d'abord, anthropologiques, et ensuite, christologiques.

Au troisième chapitre, nous essaierons d'identifier les contenus anthropologiques du rite du *famadihana* et de ses visées fondamentales, à savoir l'*aina* (la vie) et le *fihavanana* (la communion-participation ou la réconciliation). Concernant ces données anthropologiques, notre méthode se basera essentiellement sur les écrits et les études anthropologiques déjà publiés pour saisir la réalité et le sens du *famadihana*. Cette approche théorique explicitera les significations du *fihavanana* exprimé par le *famadihana*. Ce *fihavanana* conçu dans l'optique du *famadihana* ne s'enferme pas au niveau de l'humain terrestre mais questionne son status dans la vie de l'au-delà et va jusqu'à la relation avec Dieu. L'aspect anthropologique de notre méthode est donc inhérent aux réponses à donner aux questions théologiques, ou plutôt christologiques, parce que le sens ultime du *famadihana* se manifeste dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Cette démarche anthropo-théologique est fondamentale dans une recherche sur l'inculturation, car elle s'enracine aussi bien dans la tradition ancestrale malgache que dans la tradition chrétienne. Les deux traditions s'interpellent et s'enrichissent mutuellement. Le quatrième chapitre traitera de la christologie pascale. Les actes et les paroles du Jésus historique nous aident à identifier et reconnaître le Christ ressuscité. Nous verrons dans ce chapitre Jésus qui a ressuscité les morts (cf. Mc 5, 21-24, 35-43 ; Lc 7, 11-17 ; Jn 11, 1-44). Il transforme la mort en la vie. Ces miracles constituent des signes annonciateurs de

sa propre résurrection. Celle-ci fonde notre foi pascal. « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide et vide aussi votre foi » (1 Co 15, 14)¹², affirme l'apôtre Paul. Mais la méthode dialogique qui est engagée dans ce chapitre implique également la relation entre Jésus-Christ, les saints et les ancêtres (*razana*). Cette méthode présuppose l'existence de similarités et de différences entre ces trois entités. Elle décrit leurs atouts et leurs lacunes respectifs. Elle reconnaît la base commune qui leur permet de communiquer et de se rencontrer. Elle scrute les traits spécifiques de chaque entité et ouvre une voie nouvelle pour une identité plus riche. Le dialogue renvoie l'interlocuteur à sa source et à son rôle primordial. Dans ce dialogue, chaque partenaire se laisse interroger et évaluer par l'autre. L'interpellation mutuelle de ces trois interlocuteurs pourrait élargir encore davantage leur rôle respectif d'intercession ou de médiation afin d'enrichir une communion plus profonde et plus universelle.

Enfin, le dernier chapitre traitera les traits concrets du processus d'inculturation de l'Évangile. D'abord nous évoquerons les différentes notions relatives à l'inculturation. Ensuite, nous esquisserons ses évolutions significatives. Puis, nous reviendrons sur l'importance de la relation concrète entre le mystère pascal et le sens du *famadihana* dans l'inculturation de l'Évangile à Madagascar. Enfin, nous terminerons avec une réflexion sur la situation actuelle de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar. La conclusion nous rappellera l'ensemble de notre parcours, du *famadihana* à la christologie pascal. Elle

¹² Les citations bibliques sont prises de la *Traduction OEcuménique de la Bible (TOB)*, 2^{ème} édition, Paris, Le Cerf/Les Bergers et les Mages, 1988.

montrera la nécessité actuelle de la vision transformatrice et de la foi pascalle dans les études sur l'inculturation, particulièrement sur les aspects anthropologiques et christologiques. « La christologie est le commencement et le terme de l'anthropologie, et cette anthropologie, dans sa réalisation la plus radicale, est pour l'éternité théologie »¹³.

¹³ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Traduction de Gwendoline JARCZYK, Paris, Le Centurion, 1983, p. 255.

CHAPITRE I

RELECTURE HISTORIQUE DE L'ÉGLISE¹⁴ À MADAGASCAR, UNE DÉMARCHE D'INTELLIGENCE DU *FAMADIHANA*

Introduction

L'étude du *famadihana* requiert une relecture de l'histoire du peuple malgache et de l'implantation des églises à Madagascar. Cette perspective historique permet, d'abord, de situer et de saisir l'enjeu de la rencontre de la foi chrétienne et des croyances ancestrales malgaches. Ensuite, elle est particulièrement nécessaire pour contextualiser le *famadihana* et l'univers ancestral malgache dans leur rapport avec les missionnaires et les étrangers. Elle s'avère, enfin, fondamentale à toute oeuvre d'inculturation dans ce pays.

1.1. Les origines malgaches

Vouloir présenter les églises qui sont à Madagascar demande de préciser quelques données historiques de l'origine du peuple, de la civilisation malgaches et des différentes tentatives d'évangélisation du pays. Madagascar, une île de 592000 kilomètres carrés, est situé au Sud-Ouest de l'Océan Indien (voir la carte à la page 464). L'origine de son

¹⁴ Quand nous parlons de la relecture historique de l'Église à Madagascar, il s'agit surtout de l'histoire des différentes églises qui ont voulu témoigner, dans leurs diversités, de la vie et de l'amour du Christ. Cette manière de voir souligne déjà la dynamique de l'oecuménisme dont nous traiterons plus tard.

Voir Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Aspects de l'oecuménisme à Madagascar », dans *Telema*, n° 8, octobre-décembre 1976, p. 65-71.

peuplement demeure encore énigmatique, mais nous savons qu'il représente l'Extrême-Occident de la civilisation austronésienne¹⁵ (Archipels et Îles du Sud-Est Asiatique). Vers les IV^eme et V^eme siècles de l'ère chrétienne, il reçoit par vagues successives des immigrants venus de l'Asie du Sud-Est, puis de l'Afrique, vers la fin du premier millénaire.

Le peuple malgache est formé originairement par cette double appartenance asiatique et africaine. En effet, le fond de ses techniques, de ses coutumes et de ses croyances anciennes, malgré les apports africains, est apparenté surtout au monde austronésien. De même, malgré quelques emprunts au bantou (spécifiquement au swahili) et aux termes arabes, c'est le fond linguistique austronésien qui constitue le malgache actuel, avec, dans chaque région, des diversités dialectales¹⁶. De nouvelles immigrations surviendront de toutes parts, mais elles ne changeront pas le peuple malgache ; c'est elles qui seront absorbées¹⁷. Dès lors ces apports (asiatiques, africains, arabes et, plus tard, européens...) ont progressivement enrichi le peuple et la civilisation malgaches.

¹⁵ Voir Henri ISNARD, « Disparités régionales et unité nationale à Madagascar », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, volume 32, janvier-juin 1962, p. 25-42.

Voir aussi COLLECTIF sous la direction de Bruno HÜBSCH, *Madagascar et le christianisme*, Antananarivo, Ambozontany ; Paris, Karthala, 1993. Ce « document d'histoire oecuménique est une référence importante pour une compréhension globale des différentes étapes de l'évolution du christianisme à Madagascar. Le dernier chapitre de Bruno HÜBSCH, intitulé « Madagascar et le christianisme » (p. 489-507), donne une vue d'ensemble. Nous nous en inspirons pour ce sous-chapitre.

¹⁶ Sur ce sujet, Jacques DEZ, membre de l'Académie Malgache depuis 1968, écrit : « La langue malgache est unique pour toute l'Île de Madagascar, mais elle se présente sous la forme de nombreux parlers locaux, tous étroitement apparentés entre eux ».

Jacques DEZ, *La linguistique malgache. Bref aperçu historique*, dans *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage (SHESL)*, seconde série, n° 5, mai 1991, p. 5.

¹⁷ Voir Hubert DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 38.

L'influence musulmane vint ensuite. Dès le XII^{ème} siècle, l'islam a marqué l'Île de diverses manières, dont les pratiques astrologiques et la transcription de la langue en caractères arabes, mais il n'a pas entamé profondément le domaine religieux qui est le lien de l'organisation sociale. Cet univers est fondé sur la croyance en une divinité suprême (*Zanahary*) et sur la vénération des ancêtres (*razana*), intercesseurs de tous les dons nécessaires à la conservation de la vie. Notre travail traitera justement de la célébration du *famadihana* qui explicite cet univers ancestral et religieux.

Les tombeaux et les rites funéraires tiennent une place importante, ainsi que le *famadihana* et les autres rituels (culte de possession, grands sacrifices solennels...) qui mettent les vivants en relation avec les *razana* (ancêtres). De nombreux interdits façonnent et rythment l'organisation de la société traditionnelle. Celle-ci, largement pastorale et agricole, est orientée vers un idéal de vie harmonieuse et solidaire (le *fihavanana*), qui étend à l'entourage social et cosmique ce qui se vit dans la famille.

Des clans, héritiers d'un même ancêtre, se sont formés. Les groupements des clans constituent les ethnies. Celles-ci, établies aussi bien sur les côtes qu'à l'intérieur du pays, formeront plus tard les royaumes. Ces groupes humains répartis dans l'immensité de l'Île connaissaient une organisation hiérarchique, dominés par les chefs, les princes et les rois auréolés de sacré (*hasina*). À partir des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, des groupes dirigeants s'imposent aux populations déjà implantées et organisent de petites principautés. Cette répartition est appuyée par les devins spécialistes des rituels politiques et magiques. Le

clan dominant impose non seulement son pouvoir, mais le caractère sacré dont il est revêtu : de ce sacré (*hasina*) fondé sur les ancêtres, il est le médiateur et il le fait descendre sur le peuple, qui lui rend hommage en lui offrant une piastre ou des dons en certaines occasions.

Se mettent ainsi en place les ethnies, tant le long des côtes qu'à l'intérieur du pays où l'on trouve les Betsileo et les Merina. Aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, les Sakalava constituent à l'Ouest dans le Menabe, et dans le Boina au Nord-Ouest, le groupement le plus puissant, surtout lorsqu'ils eurent pris le contrôle du commerce portuaire. Mais ce sont les Merina, installés sur les Hautes-Terres centrales qui dominent à la fin du XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècle. Déjà, se sont établies des relations avec les marchands européens de la Côte Est, auxquels les rois vendent des esclaves, prisonniers capturés aux confins de leur territoire, en échange de fusils, poudre et balles qui favorisent l'extension de leurs royaumes et assoient leur puissance politique.

1.2. Les premières tentatives d'évangélisation

Les Portugais ont pénétré dans l'Océan Indien et découvert Madagascar en 1500. Mais, à part les incursions violentes pour détruire les comptoirs des arabes, concurrents de leur monopole du commerce de l'Orient, et pour massacrer les habitants ou les réduire en esclavage, l'Île leur servira de point d'escale et de relâche. À l'époque, le *padroado* (patronat), accordé par le pape Martin V (1417-1431) et entériné par ses deux successeurs

Eugène IV (1431-1447) et Nicolas V (1447-1455), donne au roi et aux conquérants portugais et espagnols pleins pouvoirs spirituels et temporels sur les territoires découverts ou à découvrir. L'oeuvre d'évangélisation était sous le patronage des puissances portugaise et espagnole. En 1585, on signale l'arrivée de Joao de Sao Tomaz, prêtre dominicain portugais. Il exerçait son ministère apostolique dans le Nord-Ouest de Madagascar. Mais ses activités furent souvent contrariées et entravées par les Arabes qui, bien avant lui, s'étaient déjà installés dans cette région du Boina. Son oeuvre d'évangélisation se termine par un échec et sa mort, quelques mois après son débarquement.

C'est en 1613 que deux Jésuites, un Portugais, le père Pedro Freire, un Italien, le père Luis Mariano, vont accompagner une expédition envoyée de Goa à la recherche des descendants de Portugais naufragés au siècle précédent. L'exploration des côtes Ouest et Sud leur permet d'entrer en contact avec le roi d'Anosy au Sud, où ils relèvent en même temps les traces laissées par leurs compatriotes. Ils proposent au roi Tsiambany d'emmener avec eux à Goa son fils aîné, nommé Andriandramaka, pour le familiariser avec la culture portugaise et lui donner une formation intellectuelle et une éducation chrétienne ; après avoir acquiescé, le roi refuse, mais les Portugais réussissent à embarquer de force le prince héritier. Sans doute, les missionnaires espèrent que ce jeune prince héritier deviendra plus tard le pilier de la communauté chrétienne et l'apôtre de son peuple dans la région. Andriandramaka est éduqué durant deux ans au collège Sainte-Foi des Jésuites à Goa. Après une maladie, il demande à se faire baptiser sous le nom d'André.

En février 1616, il est ramené à Madagascar (Anosy), accompagné du père Luis Mariano et de trois autres jésuites portugais. Mais les procédés des Portugais avaient choqué le roi qui ne voyait d'ailleurs pas l'intérêt de relations avec Goa, puisque les Hollandais faisaient relâche sur ses côtes. À Fanjahira, il maltraita et chercha à isoler les deux missionnaires (les pères Manuel de Almeida et Custodio da Costa). Faute de pouvoir entrer en contact avec les habitants, ceux-ci décidèrent de rejoindre leurs deux confrères, (les pères Luis Mariano et Antonio de Azevedo), à Sahadia dans l'Ouest. Bien accueillis au départ, ils avaient dû constater que leur parole ne recevait aucun écho ; ils se heurtaient chez les habitants à un refus total de changer leurs coutumes ancestrales. Ils furent obligés de quitter Madagascar en 1617. Ils cherchèrent à poursuivre, à trois reprises (1619, 1621 et 1630) toujours sur la côte Ouest, la tâche missionnaire. Mais toutes ces tentatives d'évangélisation aboutirent à des échecs.

L'affaiblissement de l'impérialisme portugais, l'ambiguïté du système du *padroado* et les ambitions des Hollandais calvinistes et des Anglais protestants amèneront le Saint-Siège de Rome à donner de nouvelles orientations pour l'évangélisation. Le 6 janvier 1622, le pape Grégoire XV fonda la Congrégation pour la propagation de la foi (*Propaganda Fide*). Cet organisme devait orienter, organiser et animer les efforts et les activités missionnaires dans le monde entier. L'établissement d'une base commerciale française au Fort-Dauphin à Tolagnaro en 1643 suscita l'appel à des missionnaires.

À l'arrivée des colons français, les Malgaches de Fort-Dauphin s'étaient déjà aperçus que dans le cercle français existaient deux religions rivales. Ils ne priaient pas ensemble, au même endroit, le même jour, mais restaient séparés. Jacques Pronis, le gouverneur de la colonie, était protestant. Et chaque dimanche, il prêchait dans sa maison devant ses correligionnaires. Il méprisait même ses compatriotes catholiques et les traitait comme des esclaves. Le pillage, la violence et la traite menés par Pronis avec le gouverneur hollandais de Maurice, soulevèrent l'indignation et la haine des Malgaches contre les Français. Cette attitude constitua l'origine du grand malentendu qui existera dans la suite entre les Malgaches et les Français de Fort-Dauphin. La population devenait de plus en plus hostile à ces étrangers.

Inefficace, Pronis fut remplacé par Etienne de Flacourt comme gouverneur de la colonie. En juillet 1646, par le Nonce pontifical à Paris, le cardinal Nicolas Bugni, Flacourt demanda à Monsieur Vincent de Paul d'envoyer deux de ses prêtres de sa jeune congrégation de la Mission, connus sous le nom de Lazaristes. C'est ainsi que Messieurs Charles Nacquart et Nicolas Gondrée débarquent à Fort-Dauphin le 4 décembre 1648. Ils servaient d'aumôniers à la colonie française de cette localité.

Comme avaient procédé leurs prédécesseurs portugais et italien, les Lazaristes français commencèrent leur apostolat par contacter les personnages importants de la région d'Anosy. Très vite, ils entrèrent en contact avec le roi Andriandramaka dont le père était déjà mort et qui avait été baptisé à Goa en 1615. Bien que revenu à ses croyances

ancestrales, il restait monogame et reçut fort bien les deux missionnaires. Ils purent profiter de la présence de chrétiens français et de quelques ménages malgaches-français pour jeter les bases d'une communauté.

Mais Gondrée meurt après six mois de séjour et, un an plus tard, Nacquart, le 29 mai 1650. Celui-ci travaillait auprès des Français : beaucoup n'avaient rien d'exemplaire et étaient divisés entre protestants et catholiques. Cependant, souvent parti à Anosy, il multipliait des contacts avec les habitants. Son souci avec les adultes était surtout d'aider à l'établissement de ménages solides, soit malgaches, soit malgaches-français. Il ressentait l'ambiguïté de sa position d'aumônier de la colonie et de missionnaire ; il voulait que ces tâches soient séparées. Très actif, Nacquart avait déjà rédigé un catéchisme dans lequel, s'appuyant sur la tradition islamo-malgache, il s'efforçait de trouver des équivalents malgaches aux concepts chrétiens. Ce premier catéchisme sera le premier ouvrage en malgache à être imprimé en 1657.

C'est après la mort de Nacquart que les relations vont se tendre entre les Malgaches d'Anosy, désireux de voir partir les étrangers, et les Français prêts à tout pour survivre. Le conflit se déclara ouvertement et, en 1651, Andriandramaka est tué par une attaque française et son village est brûlé. Du même coup, la Mission catholique subit les conséquences de cette lutte. Le cycle de violences qui en résulta rendait de plus en plus difficiles les tâches missionnaires. La colonie fut laissée à elle-même et la chrétienté de la région s'effrita peu à peu.

En août 1654, arrivèrent Messieurs Bourdaise et Mounier. Ce dernier mourut en 1655. Bourdaise reprend et étend dans un environnement difficile l'oeuvre de son prédécesseur. Il réussit à baptiser plusieurs centaines de Malgaches avant de mourir des fièvres en 1657. C'est en 1663 seulement que débarque à Madagascar une nouvelle équipe de Lazaristes (11 prêtres et 7 frères) envoyée par Monsieur Alméras, premier successeur de Vincent de Paul. D'autres viendront encore, qui multiplieront des essais ici et là, mais au Fort-Dauphin les relations restent si tendues entre Malgaches et Français que les Lazaristes sont confinés près du fort. En 1674, Fort-Dauphin est abandonné et les survivants des missionnaires s'embarquent avec les derniers colons. C'est du côté de l'Inde que déjà se portent les intérêts commerciaux français.

Madagascar reste alors sans missionnaires pendant soixante ans. Le XVIIIème siècle verra de nombreuses tentatives, mais sans grand succès. En 1734, Noël-Alexandre de Noinville de Glessin séjourne six mois à Madagascar. En 1746, un Lazariste, Monsieur Monet y tente une évangélisation. De 1766 à 1783, des projets de mission s'ébauchèrent. Le Lazariste Gabriel Durocher fut nommé « préfet apostolique ». En 1785, en s'inspirant du catéchisme de Nacquart, il en avait composé un autre, imprimé à Rome où il avait envoyé trois jeunes Betsimisaraka se former. Un de ceux-ci y est ordonné prêtre en 1791, mais revenu à Madagascar en 1792, il exerça un ministère isolé et sans recevoir d'aide face à l'attachement de la population aux croyances ancestrales. Par suite des persécutions qu'il subissait, il mourut en 1814.

Mais la guerre franco-anglaise à l'occasion de l'indépendance américaine (1778-1783) eut ses répercussions dans l'océan Indien et donna prétexte à retarder toutes mises en oeuvre de ces projets. C'est dans la perspective de revenir un jour à Madagascar que les Lazaristes en 1714 acceptèrent la desserte de l'île de Bourbon (la Réunion) et l'île de France (Maurice). Ces Mascareignes prennent une grande importance stratégique et économique durant le XVIIIème siècle. La traite sur la côte Est fournissait du riz, des boeufs et des esclaves. Les attermolements des gouverneurs et des intendants des « îles » firent traîner la concrétisation des projets missionnaires, car au fond ils voulaient surtout ne pas troubler la traite des esclaves. La Révolution française de 1789 mit un terme à toute activité missionnaire.

1.3. L'implantation protestante

La Révolution française et les conflits des intérêts maritimes et coloniaux entre la France et la Grande-Bretagne, durant le XVIIIème siècle, avaient leurs échos à Madagascar. Le traité de Vienne en 1815 reconnut à la Grande-Bretagne le Cap, l'île Maurice et les Seychelles, et à la France l'île de la Réunion et des « droits » sur Madagascar. Le même traité demanda que l'on arrête la traite des esclaves.

Grâce aux marchands, l'écossais Robert Farquhar, premier gouverneur de Maurice, connaissait la montée en puissance du royaume d'Imerina, où régnait depuis 1810 Radama I. Une des ressources de ce dernier pour acquérir des armes était la traite des esclaves ; capturés lors de ses conquêtes, ils étaient descendus sur la côte Est et vendus aux marchands. En cherchant l'amitié de Radama I, Farquhar poursuit un triple but : étendre l'influence britannique dans tout Madagascar, employer la puissance du roi pour contrecarrer les velléités françaises, et obtenir l'arrêt de la traite. Les visées à long termes de Farquhar allaient se concilier avec l'ambition du roi de conquérir par les armes toute l'Île. Radama I accepta de renoncer à exporter des esclaves contre une indemnité annuelle et la fourniture d'armes. Il put ainsi constituer une armée, avec laquelle il allait imposer sa domination sur la plus grande partie de Madagascar. Il demanda aussi des missionnaires-artisans et des instructeurs pour instruire son peuple dans les arts de la civilisation et dans la doctrine chrétienne.

Farquhar ne négligea pas le facteur religieux. Il encouragea de son mieux la *London Missionary Society* (L.M.S.) à envoyer à Madagascar ses premiers missionnaires. C'est par David Johns en compagnie de l'Irlandais James Hastie que le christianisme pénétra pour la première fois le 3 octobre 1820 à l'intérieur du pays (à Antananarivo). C'est dans ce contexte qu'arrivèrent les missionnaires de la *London Missionary Society*. Cette société interconfessionnelle (méthodiste, presbytérienne, anglicane, surtout congrégationaliste galloise), fondée en 1795, a pour but d'annoncer l'Évangile et de bâtir des églises indépendantes dont les futurs membres devaient imaginer eux-mêmes les structures. Elle

donnera naissance à l'Église du Christ à Madagascar. À la même époque, les Quakers fondent les *Friends Foreign Mission Association* (F.F.M.A.), qui se consacrent plus spécialement à l'enseignement et d'où naîtra l'Église des Amis à Madagascar. En 1822, les Français, à leur tour, créent leur *Mission Protestante Française* (M.P.F.) qui prospérera sous le nom d'Église Évangélique de Madagascar.

En décembre 1820, David Johns ouvrit une école à Antananarivo. D'autres missionnaires-artisans et instructeurs le rejoignirent bientôt. Ils apprenaient aux Malgaches à lire et à écrire et les formaient aux différents métiers et aux diverses techniques qu'on pouvait exercer dans le pays. Ils utilisèrent d'abord l'anglais dans les classes ; mais il fut remplacé par le malgache, dès que les missionnaires connurent assez cette langue pour s'en servir. Les caractères romains furent choisis pour écrire le malgache (jusque-là écrit en caractères arabes sur quelques points de la côte seulement) et il fallut l'arbitrage du roi pour décider la transcription orthographique. À propos de la prononciation, Radama I adopta la prononciation anglaise pour les consonnes et la prononciation française pour les voyelles. En quatre ans (1820-1824), vingt-deux écoles étaient ouvertes ; deux milles élèves y étaient inscrits. En 1828, on comptait déjà 4000 élèves.

Les missionnaires purent alors, avec l'aide de leurs meilleurs élèves, se lancer dans l'oeuvre gigantesque de la traduction en malgache de la Bible. En 1830, ils achevaient d'imprimer à Antananarivo le Nouveau Testament, et le 21 juin 1835 toute la Bible malgache. Ce fut le premier monument publié de la langue malgache. Pour la première

fois, ils réussissent une oeuvre d'évangélisation avec un beau succès. Ainsi, dès le départ, école et évangélisation sont fondamentalement liées. Cependant, attentif aux ébranlements que ces innovations causent dans la population, le roi n'a pas autorisé le baptême.

Radama I meurt brusquement le 27 juillet 1828. Sa première épouse lui succède sous le nom de Ranaivalona I. Très attachée aux croyances ancestrales, hostile et méfiante devant les influences étrangères, elle reconnaît cependant l'intérêt de l'instruction que les missionnaires-artisans apportent au peuple. Si elle renvoie le représentant britannique, elle conserve les missionnaires pour profiter de leurs services pendant quelque temps.

En 1831, les missionnaires obtiennent la permission de célébrer les premiers baptêmes ; les nouveaux chrétiens participent ensuite à la sainte Cène et se constituent en congrégation. Six mois plus tard, la reine interdit la participation à la cène qui, pour elle, serait une « alliance de sang » (*fati-drà*) avec le Christ, ancêtre des Européens. La situation privilégiée des communautés chrétiennes décline rapidement. L'hostilité croît et la reine prend conscience que la nouvelle religion met en cause l'organisation sociale et le sacré traditionnel sur lequel repose son pouvoir personnel. Le premier mars 1835, la reine interdit solennellement la religion chrétienne à ses sujets, sous peine de mort. Devant une foule innombrable, elle affirma : « Je ne veux point adresser des prières aux ancêtres des Européens : je ne veux prier que Dieu et nos ancêtres »¹⁸.

¹⁸ François CALLET, *Tantara ny Andriana eto Madagascar (sic) (Documents historiques)*, tome 2, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1878, p. 1159.

La persécution commença peu après. Les missionnaires furent expulsés de Madagascar ; ils laissaient aux quatre cents baptisés d'alors la traduction complète et imprimée de la Bible. Après leur départ, les chrétiens malgaches furent l'objet de poursuites incessantes. Les uns furent brûlés vifs à Faravohitra. D'autres furent précipités du haut des rochers d'Ampamarinana. Le 14 août 1837, une jeune noble chrétienne Rasalama fut tuée à coups de sagaye à Ambohipotsy pour avoir refusé de renier sa foi. D'autres enfin furent lapidés à Fiadanana. Trois vagues de persécutions sanglantes en 1837-1840, en 1849 et en 1857 firent une centaine de martyrs, des milliers furent condamnés aux fers ou réduits en esclavage. Des temples et des édifices commémoratifs ont été érigés depuis sur les lieux où périrent les chrétiens. Ranavalona I mourut le 16 août 1861 et la liberté religieuse fut proclamée la même année : il y avait alors six mille chrétiens protestants. C'est à cette époque que débuta le travail des missionnaires catholiques.

1.4. L'implantation catholique

Pendant le règne de Radama I et Ranavalona I, les missionnaires catholiques, empêchés de pénétrer à Madagascar, avaient concentré leurs efforts sur les petites îles Sainte-Marie et Nosy-Be. En 1817, de l'île de la Réunion, Monsieur Pastre, un prêtre lyonnais, avait demandé à Radama I l'autorisation d'aller à Antananarivo pour enseigner la religion catholique. Cette demande fut repoussée, car sa religion n'était pas la même que

Victorin MALZAC, *Histoire du royaume hova. Depuis ses origines jusqu'à sa fin*, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1912, p. 265.

celle des Protestants à qui le roi avait donné pleine liberté et protection¹⁹. En 1830, Rome nomma Henri de Solages « préfet apostolique » de l'île de la Réunion, de Madagascar et des îles de l'Océanie. En 1832, il débarqua à Toamasina et demanda à plusieurs reprises à la reine de lui permettre de monter à Antananarivo. Ses démarches furent vaines. Il tenta de se mettre en route, mais il fut arrêté en chemin et mourut des fièvres à Andevoranto, seul, le 8 décembre 1832.

Pierre Dalmond, un prêtre diocésain d'Albi, arrivé à la Réunion avec Henri de Solages en janvier 1831, voulait se donner à Madagascar. Obligé de rester à Saint-Denis pour y remplacer le préfet apostolique, il apprenait le malgache. Mais, Madagascar lui étant fermé, il débarqua le 16 juillet 1837 à l'île Sainte-Marie (à proximité de la côte Est) qui était sous occupation française depuis 1795. Il y reprit les essais d'évangélisation en composant catéchisme, chants et histoires saintes en malgache. En 1840, appelé à Nosy-Beau Nord-Ouest où les princes avaient demandé le protectorat français pour rester indépendants des Merina, il ouvrit une école et une chapelle, mais se heurta à l'influence musulmane. Il y subit la même épreuve que le dominicain Joao de Sao Tomaz en 1585.

¹⁹ Voir Adrien BOUDOU, *Madagascar: La mission de Tananarive*, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1941, p. 31-32.

À la fin de 1843, il alla en Europe y chercher de l'aide. En 1844, il obtint la collaboration des Jésuites de la province de Lyon²⁰ (plus tard celle de Toulouse) et, en novembre 1846, des Soeurs de Saint-Joseph de Cluny pour Sainte-Marie. En décembre 1846, il emmena quelques enfants de Nosy-Be à l'île de la Réunion pour se former dans une maison appelée « Notre-Dame de la Ressource », d'où sortira plus tard le prêtre malgache Basilide Rahidy, ordonné en 1874. Lorsque Pierre Dalmond mourut le 22 septembre 1847 à Sainte-Marie, ce furent les Jésuites qui continueront les projets d'évangélisation de Madagascar.

Pour ces missionnaires, l'évangélisation de Madagascar n'était réellement possible que s'ils arrivaient à s'installer à Antananarivo²¹. Cette ville était le point stratégique à atteindre. Ils adopteraient alors la méthode d'expansion missionnaire du centre vers les périphéries, de la ville vers les villages et les campagnes. En 1855-1856, les trois Jésuites, Marc Finaz, Louis Jouen et Joseph Webber, réussirent à monter à Antananarivo, mais durent cacher leur identité. En échange d'un service rendu à la reine, Joseph Lambert, un homme d'affaires français en rapport avec la Monarchie merina, obtint d'aller lui rendre visite avec son secrétaire, le père Marc Finaz sous le nom de Monsieur Hervier. Celui-ci

²⁰ Voir Amand-René MAUPOINT, *Madagascar et ses deux premiers évêques*, Paris, Dillet, 1864, p. 149-153.

²¹ Voir Bernard BLOT, « L'évangélisation des Hauts-Plateaux à la lumière de l'histoire et de la sociologie », dans *Ami du Clergé Malgache*, tome 11, n° 10, juillet-août 1968, p. 303.

Voir aussi RAZAFINTSALAMA, « Aspects de l'oecuménisme à Madagascar », p. 65.

rencontra à la capitale un autre français, Jean-Baptiste Laborde, qui depuis vingt ans travaillait au service de la reine. Il eut une grande influence sur le prince héritier.

Le dimanche 8 juillet 1855, sur l'insistance du prince héritier Rakoto, le père Finaz célèbre dans le plus grand secret et en sa présence la première messe à Antananarivo (Ambohitsorohitra) dans la maison de Laborde²². Conquis par l'affabilité et les connaissances techniques du père Finaz, le prince lui obtient la permission d'y demeurer jusqu'au 18 juillet 1857. En 1856, les pères Louis Jouen et Joseph Webber se firent passer pour aides-chirurgiens du docteur Milhet-Fontarabie appelé de la Réunion pour donner des soins au frère du ministre Rainijohary. Tout cela leur permit d'établir des relations d'amitié avec le futur Radama II, et de se rendre compte de la situation.

En 1856, le secrétaire de la L.M.S., le pasteur William Ellis, passe une seconde fois à Antananarivo, et déjà se dessine l'opposition confessionnelle sur fond de rivalités franco-anglaises. En 1857, un complot suscité par le prince lui-même et auquel participent Lambert et Laborde avec des chrétiens protestants, échoua : tous les étrangers sont expulsés et les chrétiens persécutés. Ranaivalona I mourut, à l'âge de 84 ans, le 16 août 1861 à 9 heures du matin²³. Son successeur proclama aussitôt la liberté religieuse.

²² Camille de LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, tome I, Paris, Lecoq, 1884, p. 248.

²³ Voir Louis JOUEN, « Résumé des quinze années (1845-1860) de la mission de Madagascar adressé par le R.P. Jouen, Préfet apostolique, à MM. les Membres des deux Conseils de l'Œuvre de la Propagation de la Foi », dans Amand-René MAUPOINT, *Madagascar et ses deux premiers évêques*, Paris, Dillet, 1864, p. 310.

L'avènement de Radama II, aussi libéral et humain que sa mère avait été intolérante et sanguinaire, permet enfin à l'Église catholique de s'implanter à Madagascar. Le 23 septembre 1861, le père Webber arriva à Antananarivo. Le père Jouen ne l'y rejoignit que le 12 octobre 1861. Dès leur arrivée ils se mirent à enseigner la religion chrétienne catholique avec la permission du nouveau roi Radama II qui leur disait :

Mon autorisation, vous n'en avez pas besoin ! Enseignez à mes sujets la religion catholique, c'est le plus ardent de mes vœux. Non seulement donc, je vous y autorise, mais je vous l'ordonne, autant qu'il est en moi. Allez, instruisez, prêchez, enseignez non seulement à Antananarivo, mais par tout Madagascar. Je n'ai qu'une pensée, qu'un désir, c'est que le flambeau de la vérité et de la civilisation brille aux yeux de tout mon peuple²⁴.

Dès lors, les missionnaires catholiques s'installent à Antananarivo. C'est d'abord dans la capitale qu'ils jettent les bases d'une communauté qui répandra, petit à petit, la foi chrétienne dans toute l'île. Les soeurs de Saint-Joseph de Cluny, arrivées en 1861, furent appelées pour ouvrir l'école des filles, tandis que l'école des garçons fut dirigée, pendant un certain temps, par les pères jésuites ; ils y seront relayés en 1866 par les Frères des Écoles Chrétiennes. De leur côté, les protestants, affermis par la persécution, apparaissent au grand jour. Les missionnaires de la L.M.S., sous la conduite du pasteur Ellis, étendent leur prépondérance sur la noblesse merina et incitent les paroisses à se structurer par l'élection de leurs responsables et par des réunions régulières.

²⁴ Louis JOUEN, « Résumé des quinze années (1845-1860) de la mission de Madagascar adressé par le R.P. Jouen, Préfet apostolique, à MM. les Membres des deux Conseils de l'OEuvre de la Propagation de la Foi », p. 314-315.

Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, tome 1, p. 349.

Voir aussi Henri RAMIÈRE, « Correspondance : Nouvelles de Madagascar, à l'occasion (*sic*) de Radama II », dans *Le Messager du Sacré-cœur de Jésus*, Paris, Régis Ruffet, 1862, p. 243.

Mais l'ouverture de Radama II aux étrangers, l'abolition de la peine de mort, la suppression de la corvée et des cérémonies traditionnelles, l'égalité de tous prônée par la religion chrétienne, le passage du régime des sanctions brutales à celui de la tolérance quasi universelle occasionnèrent beaucoup de mécontentements dans son entourage. Autour du roi, s'opposent le groupe de ses compagnons (les *Menamaso*) et les familles qui depuis trente ans tiennent le gouvernement. Dans la bataille pour le pouvoir, la ratification de la « charte Lambert », qui confie la mise en valeur du pays à une compagnie étrangère française menace le monopole économique et le privilège de l'oligarchie. C'est à celle-ci que va rester la victoire, avec l'arrestation et l'exécution des *Menamaso*, puis l'assassinat du roi par strangulation dans son palais, le mardi 12 mai 1863 vers sept heures du soir²⁵.

La disparition du Radama II et son remplacement par sa femme Rabodo, proclamée aussitôt reine sous le nom de Rasoherina (1863-1868), ne ralentirent pas l'élan missionnaire. Fidèle aux croyances traditionnelles, la reine adopte une attitude neutre tant à l'égard des catholiques que des protestants. Le pouvoir, soucieux de conserver l'indépendance économique, dénonce la « charte Lambert » et accepte de payer une

²⁵ Voir Élie COLIN, « L'assassinat du roi Radama II », dans *Revue de Madagascar*, volume 5, n° 8, le 10 août 1901, p. 565-568.

La note de la rédaction introduisant l'article nous dit que :

« Le roi de Madagascar, Radama II, qui montra des dispositions très favorables aux Européens, n'a régné que durant vingt et un mois. Il a été assassiné le 12 mai 1863 par les chefs du parti « Vieux-Malgaches », mécontents de ses tendances libérales. Cet assassinat a provoqué bien des polémiques. La note qu'on va lire n'est, en quelque sorte, qu'un procès-verbal de la mort du roi et de ses conseillers, les *Menamaso*, mais, dans sa simplicité tragique, elle a le mérite d'avoir été rédigée d'après le récit du fils de l'un des régicides » (p. 565).

Voir aussi Adrien BOUDOU, « Le meurtre de Radama II. Documents et discussion », dans *Mémoires de l'Académie Malgache*, 1938, p. 1-57.

indemnité à titre de dédommagement. Lors de son versement en août 1865, l'opinion des dirigeants se retourne : de francophiles, ils deviennent amis des Britanniques. Cette situation se répercute sur les relations avec les catholiques et favorise les communautés protestantes. Rainimaharavo, ministre des Affaires étrangères auprès de son cousin le premier ministre Rainilaiarivony, se présente comme le *leader* politique des protestants. Et même si les tenants des croyances traditionnelles restent encore forts, ils seront jugulés par le premier ministre qui, au moment de la succession royale, en face des candidats proposés par ses rivaux, parviendra à imposer comme reine Ranaivalona II.

Dès que Rasoherina meurt le 1er avril 1868, Rainilaiarivony fait proclamer reine la princesse Ramoma qui prend le nom de Ranaivalona II (1868-1883). Lors de son couronnement, le 3 septembre 1868, la Bible remplace près du trône les palladiums (les *sampy*) royaux, l'estrade était ornée des mots : « Gloire à Dieu. Paix sur la terre. Bienveillance aux hommes. Que Dieu soit avec nous », et les deux jeunes assistantes de la reine sont deux jeunes filles de la cour, l'une protestante, l'autre catholique²⁶ (la future bienheureuse Victoire Rasoamanarivo). Très vite, l'influence protestante domine. Le 21 février 1869, la reine et le premier ministre sont baptisés et mariés (suivant la tradition instituée par Ranaivalona I, la reine devait épouser son premier ministre) dans l'Église protestante par le pasteur Andriambelo, ancien élève de la L.M.S. Le jour même du baptême, Rainilaiarivony, pour épouser la reine, fait prononcer par l'église du Palais son

²⁶ Voir Jean-Baptiste CAZET, « Madagascar. Couronnement de la reine Ranaivalona », dans *Les Missions Catholiques, Bulletin hebdomadaire de l'OEuvre de la Propagation de la Foi*, tome 2, n° 41, vendredi 2 avril 1869, p. 107.

divorce avec son ancienne femme dont il a eu seize enfants²⁷. Devenu la religion de la reine, le christianisme protestant en reçoit une importance officielle. L'église du Palais est organisée. Bien des membres de la classe dirigeante inclinaient vers les Réformés²⁸. Le phénomène de ralliement au protestantisme s'accroît et gagne le monde des officiers, celui de la capitale ainsi que la population des campagnes. En 1869, la reine fait brûler les palladiums royaux.

C'est une période délicate pour la L.M.S. à laquelle il est difficile de fournir un encadrement à cet afflux de sympathisants. Le champ missionnaire a été divisé : la L.M.S. a la capitale et le Nord, les luthériens de la mission norvégienne de Stavanger ont le Sud chez les Vakinankaratra et les Betsileo, les anglicans sont à l'Est, les Quakers à l'Ouest. À cette organisation se superpose l'église du Palais contrôlée par le premier ministre ; elle envoie dans les provinces ses évangélistes qui sont aussi délégués du pouvoir. Ils cumulaient leurs activités ecclésiastiques avec leurs fonctions gouvernementales.

²⁷ Voir Camille de LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, tome 2, p. 34.

Voir aussi BOUDOU, *Madagascar : La mission de Tananarive*, p. 63.

²⁸ Émile RÉGNAULT, « La mission de Madagascar », dans *Le Messager du Cœur de Jésus*, Toulouse. L'Apostolat de la prière, 1891, p. 403-404.

Un très gros effort de formation est mis en route par des écoles et par un Collège de pasteurs, et en 1882, par une section destinée à former des médecins. La première revue malgache (*Teny Soa*) paraît en 1866, d'autres suivront, dont l'*Antananarivo Annual* en anglais où l'on trouve de nombreuses études ethnographiques. Beaucoup d'ouvrages en malgache sont également publiés, tandis que s'effectue la longue révision de la traduction de la Bible (1883-1889). Une culture anglo-malgache se développe, et le protestantisme marque le paysage humain du centre du pays. Mais si l'encadrement urbain favorise un christianisme vécu, les campagnes voient se développer des « communautés d'appartenance » où l'approfondissement de la foi reste faible.

La situation prépondérante des églises protestantes explique non seulement les difficultés auxquelles se sont heurtés les missionnaires catholiques, mais aussi le recrutement de leurs fidèles : au début celui-ci se fait surtout dans le petit-peuple et parmi les modestes habitants des campagnes²⁹ et les esclaves, avec des exceptions notables cependant. La plus célèbre est celle de Victoire Rasoamanarivo, nièce et belle-fille du premier ministre, dont la foi rayonnante dans les milieux de la cour, la charité discrète et efficace et la remarquable fidélité conjugale à un époux débauché, seront un témoignage marquant. Pendant l'absence forcée des missionnaires, elle s'engagea héroïquement pour soutenir la communauté naissante³⁰. Elle a été béatifiée par le pape Jean-Paul II lors de la

²⁹ Voir Léopold CASTETS, « Madagascar central », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, tome 74, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1899, p. 552.

³⁰ Voir Pierre CAUSSEQUE, « Les missions catholiques et le Sacré-Coeur : Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, tome 58, Toulouse, Apostolat de la prière, 1890, p. 537-538.

célébration eucharistique à Analamahitsy-Antananarivo le dimanche 30 avril 1989. En août 1990, une célébration de *famadihana* a été organisée pour transférer ses restes mortels au mausolée situé devant la cathédrale d'Andohalo.

Dès 1868, les Jésuites vont se répandre dans l'Imerina, puis dans le Betsileo, pour y implanter de petites communautés chrétiennes qui s'appuient sur l'école. L'évangélisation des Hautes-Terres sera intimement liée à la diffusion de l'instruction qui, dès 1880, est rendue obligatoire. À part les fondations des communautés et les oeuvres missionnaires auprès des prisonniers et des lépreux, les Jésuites s'investissent dans des études ethnologiques et publient beaucoup d'ouvrages ainsi qu'une revue de formation humaine et chrétienne, le *Resaka*. La résistance éprouvée durant les guerres reflète la solidité des jeunes communautés chrétiennes.

1.5. L'expansion chrétienne et les guerres

L'expansion chrétienne allait se traduire par des expériences d'auto-évangélisation. À la fin du XIX^{ème} siècle, la guerre (1883-1886) entre le royaume merina et la France est inévitable. Son premier éclatement, en 1883, fut précédé par une décennie de tensions (charte Lambert, refus d'annexion des petites îles par la France, refus de protectorat de la France sur Madagascar...). Vu leurs « droits historiques » fondés sur l'ancienneté de leur présence à Madagascar, les Français veulent s'y installer exclusivement et définitivement.

Mais la Monarchie merina est décidée à garder son indépendance et sa souveraineté sur tout Madagascar et à défendre l'inaliénabilité des terres appartenant aux ancêtres (*tanindrazana*), que jamais personne n'a le droit de céder à des étrangers. C'est dans ce cadre que le terme *tanindrazana*, dont le sens original indique la « terre où se trouvent les restes mortels des ancêtres et où s'organise le groupe humain se rattachant à ces mêmes ancêtres », s'élargit jusqu'à signifier la notion de patrie, comprenant l'intégralité du territoire malgache³¹ (voir chapitre III, 3.1.1.1. : p. 136-146). Ces conflits franco-merina (1883-1886) se répercutent sur les missionnaires français.

Les missionnaires catholiques, identifiés à la France, sont expulsés du pays et la communauté qu'ils avaient fondée se retrouve sans prêtres (le père Basilide Rahidy était mort deux mois auparavant, le 10 avril 1883). Après une période d'hésitation, la situation difficile engendrée par la guerre provoque une prise de conscience et de responsabilité des chrétiens. Les missionnaires sont expulsés parce qu'ils sont français et non pas parce qu'ils sont catholiques.

Au cours de leur absence, les chrétiens laïcs catholiques réussirent à garder leur foi. Le seul religieux malgache, le frère Raphaël Rafiringa, Frère des Écoles Chrétiennes, est élu « préfet de l'Église ». Victoire Rasoamanarivo est la garante de cette liberté religieuse réaffirmée par le pouvoir. Elle défend énergiquement les catholiques, souvent accusés

³¹ Voir Pietro LUPO, « L'entre-deux-guerres franco-malgache (1883-1895) », dans COLLECTIF, Bruno HÜBSCH, (éd.), *Madagascar et le christianisme*, p. 299-300.

d'être alliés des ennemis français, contre la dureté des fonctionnaires du gouvernement. Sous l'impulsion du mouvement des jeunes laïcs malgaches « Union catholique » animés par Victoire Rasoamanarivo et son équipe, la communauté catholique s'enracine et se développe dans le pays. Conscients de leur mission, ils s'organisent, s'entraident et prennent en main la marche de leur Église. Cette « Église des laïcs » a vécu ainsi trente trois mois.

Du côté protestant, deux types d'auto-évangélisation marquent la vie des églises protestantes. À Antananarivo, à la suite des dissensions entre missionnaires et pasteurs malgaches d'une des grandes paroisses, une partie des fidèles fait sécession au nom de l'autonomie que doit avoir une Église locale et refuse l'autorité des missionnaires. Apparaît ainsi, en 1893, l'église de la *Tranozozoro* (la maison des joncs) qui est la première église indépendante malgache. Au Sud chez les Betsileo, un ancien devin, Rainisoalambo, qui a entendu parler du christianisme par l'Église luthérienne, se convertit à la suite de visions en 1894. Il va recruter les membres de son église parmi son entourage social. L'imposition des mains, les guérisons, la vie communautaire, l'envoi des missionnaires à travers l'Île caractériseront cette manifestation du Réveil (*Fifohazana*). Souvent hostile aux coutumes ancestrales telles que le *famadihana*, cette branche marginale, et parfois marginalisée, marquera périodiquement la vie spirituelle des églises protestantes.

En 1885, la Conférence de Berlin, qui avait partagé l'Afrique, envisageait de régler pacifiquement le conflit franco-anglais à propos de Madagascar. Les représentants des dix-sept puissances réunis à cette Conférence ne tenaient pas compte du tout de l'existence des Etats africains et malgaches. À part leurs intérêts économiques et stratégiques, les puissances occidentales percevaient et justifiaient leur occupation comme un moyen pour la diffusion de leur civilisation et l'évangélisation de l'Afrique et de Madagascar. La Conférence de Zanzibar en 1890, où la Grande-Bretagne, sans même consulter les autorités d'Antananarivo, reconnaît le protectorat réel de la France sur Madagascar, provoque la seconde guerre franco-merina (1894-1895) qui amène un nouveau départ des missionnaires catholiques. La communauté catholique remet en marche les structures de l'« Église des laïcs » élaborées en 1883-1886, cette fois-ci sous la direction du laïc élu Paul Rafiringa.

La chute d'Antananarivo, le lundi 30 septembre 1895 à 15 h 30 mn, après l'offensive menée par le général Duchesne, ouvrit une page importante de l'histoire de Madagascar. La monarchie merina fut abolie. Le Premier ministre Rainilaiarivony fut aussitôt interné à Tsarasaotra, le 15 octobre 1895, puis exilé à Alger, le 6 février 1896 ; il y mourut le 17 juillet 1896. Quant à la reine Ranavalona III, elle était déportée à la Réunion, le 27 février 1897, et exilée à Alger, en 1899. Elle y mourut en 1917 ; son corps fut ramené à Antananarivo en 1938. La victoire française et l'imposition du statut colonial, le 6 août 1896, allaient transformer profondément les situations socio-politiques et religieuses du pays.

1.6. Les églises à Madagascar sous la domination coloniale

La période coloniale (1896-1960) ne ralentit pas l'expansion chrétienne. Elle marqua la phase de structuration et de croissance des églises à Madagascar. La formation des communautés et des futurs cadres chrétiens, l'engagement prophétique contre l'anticléricalisme et les mesures restrictives imposées par le régime colonial, constituaient les préoccupations principales des missionnaires.

L'imposition du statut colonial³² engendra une réaction patriotique fondée sur la défense des valeurs ancestrales. Ces bouleversements furent à l'origine des *Menalamba*, mouvement de résistance à l'invasion étrangère, qui eut souvent un caractère antichrétien et fit plusieurs victimes parmi les chrétiens malgaches et les missionnaires européens. À Arivonimamo, le gouverneur catholique Raphaël Ramanitra fut assassiné, ainsi que la famille du missionnaire William Johnson. À Ambiatibe, le lundi 8 juin 1896 vers 18 heures, le père Jacques Berthieu³³ fut fusillé. Les pasteurs Benjamin Escande et Paul Minault furent exécutés comme chrétiens ; églises et temples brûlèrent.

³² Voir Jacques TRONCHON, « Il y a cent ans... l'occupation française de Madagascar : contexte, mythe, réalité », dans *Recherches et Documents*, n° 23, juillet 1997, p. 4-16.

³³ Voir Remy RALIBERA, « *Fahazato taona Olontsambatra Jacques Berthieu, martiora 8 jiona 1896 - 8 jiona 1996* » (Centenaire du Bienheureux martyr Jacques Berthieu, 8 juin 1896 - 8 juin 1996), dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2971, le dimanche 19 mai 1996, p. 1 et 8.

Voir aussi Boniface RAKOTOFIRINGA, « *Faha-100 taona nahafatesan'i Mompera Jacques Berthieu Olontsambatra, Ambiatibe (8 jiona 1896 - 8 jiona 1996)* (Centenaire de la mort du Bienheureux Jacques Berthieu, Ambiatibe (8 juin 1896 - 8 juin 1996) dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2975, le dimanche 16 juin 1996, p. 2 et 7.

Voir également Remy RALIBERA, « Il y a cent ans, le Martyre du Bienheureux Jacques Berthieu : 8

Le triomphe des Français fit croire à beaucoup de missionnaires catholiques que le temps était arrivé de mettre à bas la suprématie protestante et britannique. Ils pensaient que la présence française serait favorable aux Catholiques. Ils étaient contents de rentrer à Madagascar et, enfin, de pouvoir y travailler en paix. Certains missionnaires s'identifiant aux colonialistes se félicitaient donc de la réussite de la conquête coloniale et se déclaraient même les propriétaires de Madagascar.

Somme toute, écrivait Piolet, le but a été atteint. Par un dernier effort, qui a mis en relief toutes les ressources du soldat français, Antananarivo a été occupée le 30 septembre 1895, et nos couleurs y flottent à côté du pavillon *hova*.

Désormais donc, l'île de Madagascar est à nous et, quel que soit le régime auquel on la soumette, protectorat ou annexion, ce fait domine tout : Madagascar nous appartient et restera nôtre. Sur ce point, il ne peut y avoir, il n'y a en effet, aucune divergence ni aucune hésitation.

Il (le traité d'Antananarivo) nous permettra de faire et d'obtenir à Madagascar, tout ce que nous voudrons, et cela, avec peu d'hommes et à peu de frais³⁴.

juin 1896 - 8 juin 1996 », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2972, le dimanche 26 mai 1996, p. 5 :

« Bien sûr, le Père a été classé parmi les *Vazaha* (étrangers) envahisseurs à cause de sa nationalité française ; mais il a été aussi considéré par les *Menalamba* nationalistes et attachés à la religion et aux coutumes des Ancêtres, comme celui qui importait une religion étrangère avec la morale rigoureuse sur le mariage et sur les mœurs, en contradiction avec la morale malgache traditionnelle plutôt laxiste dans le domaine de la pratique de la polygamie (*fampirafesana*) et de la dissolubilité du mariage. La prière et l'enseignement de la foi catholique apportés par le Père Berthieu ont été les causes principales de sa mise à mort. Et cela suffit pour qu'il soit considéré par l'église catholique à travers la voix du Pape, comme un authentique martyr. Les faits politiques de l'époque (l'invasion et la domination des Français) qui ont poussé les *Menalamba*, ces vaillants ancêtres que nous tenons à haute estime, à faire mourir le Père Berthieu, ont certes augmenté leur acharnement contre ce *Vazaha* (qu'ils ont mutilé avant de l'achever) ; mais tous les témoignages et toutes les dépositions convergeaient aussi sur la haine contre la religion chrétienne prêchée par ce *Vazaha* » (*sic*).

Le 17 octobre 1965, le pape Paul VI proclama le père Jacques Berthieu, de la compagnie de Jésus, Bienheureux martyr.

³⁴ Jean-Baptiste PIOLET, *De la colonisation à Madagascar*, Paris, Challamel, 1896, p. 3-4.

À propos de ce traité, Piolet ajoutait, deux ans plus tard, dans son livre, PIOLET, Jean-Baptiste, *Douze leçons à la Sorbonne sur Madagascar : Son état actuel, ses ressources, son avenir*, Paris, Challamel, 1898, p. 399-400 :

« Et le général Duchesne partit avec un projet de traité admirablement étudié qui devait sanctionner ces vues en les faisant accepter par le gouvernement *hova*.

(...)

Mais les missionnaires allaient vite déchanter, car le gouverneur général Joseph-Simon Gallieni (1896-1905) était agnostique et indifférent en matière de religion. Dès son arrivée en septembre 1896, il mit au pas les missions étrangères, anglaises surtout, et n'hésita pas à réquisitionner certains de leurs bâtiments en les indemnisant. Il utilisa le réseau des missions et l'ouvrit à l'enseignement technique. Il créa un enseignement officiel et, par le biais des diplômes qu'on exigea des maîtres, il restreignit la liberté jusque-là totale de l'enseignement³⁵. Le second gouverneur général Victor Augagneur était un anticlérical athée. De 1905 à 1911, il prit des mesures contraignantes pour les écoles, tant catholiques que protestantes, la liberté religieuse et la liberté d'expression. La presse catholique sera censurée jusqu'en 1938.

Du côté catholique, la division du champ missionnaire marqua l'expansion chrétienne. En 1896, le Sud fut confié aux Lazaristes, et en 1898, le Nord fut assigné aux Spiritains. Au centre, la région d'Antsirabe fut affectée aux pères de la Salette ; elle sépara ainsi Fianarantsoa et Imerina où travaillèrent les Jésuites français, respectivement des provinces de Champagne³⁶ (à partir du 23 octobre 1901) et de Toulouse. À partir de 1896, les missionnaires français, qui jusque-là étaient des étrangers accueillis, se trouvent

Ce traité du 1er octobre 1895 avait été préparé à la suite d'études longues et consciencieuses faites sur place pendant dix ans par nos Résidents généraux, et en particulier par l'un de leurs plus sages et plus écoutés collaborateurs, le regretté M. Ranchot ».

³⁵ Voir Joseph-Simon GALLIENI, *Lettres de Madagascar : 1896-1905*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1928, p. 54 et 151-156.

³⁶ Voir Raoul de SCORRAILLE & Eugène PEULTIER, « Une décision du T.R.P. Général », dans *Mission de Madagascar central - Lettres des missionnaires*, août 1901, p. 47-49.

maintenant du côté de la puissance coloniale ; et les chrétiens malgaches, de collaborateurs, deviennent auxiliaires. Les églises protestantes, grâce à l'engagement de la Mission Protestante Française, résistaient aux coups du pouvoir colonial et s'adaptaient au nouvel ordre politique.

Au Congrès international des Missions à Edimbourg, en 1910, le problème oecuménique avait été posé, ainsi que la possibilité de la collaboration entre les confessions chrétiennes dans les « pays de mission ». La fondation à Madagascar de la Conférence intermissionnaire, en 1913, qui regroupa toutes les Églises protestantes et l'Église anglicane, fit écho à cette charge de promouvoir des actions communes. Cette même année, les étudiants en médecine, nourris de l'enseignement des pasteurs et des religieux catholiques, fondèrent une association secrète : V.V.S. ou *Vy Vato Sakelika* (Fer, Pierre, Ramification), pour réveiller la conscience patriotique et préparer le moment où l'élite malgache prendrait en main les destinées du pays. Elle se répandit dans les provinces, mais à la fin de 1915, en pleine guerre mondiale (1914-1918) à laquelle plus de 40000 soldats malgaches³⁷ participèrent, elle fut découverte par l'administration coloniale. Jugés sans liens directs avec la V.V.S., même si leurs enseignements et leurs conseils avaient pu être déterminants, les hommes d'Église furent libérés, mais les jeunes lourdement condamnés. Ils ne seront amnistiés qu'en 1921. Certains d'entre eux, comme le Docteur Ravoahangy, allaient poursuivre la lutte nationale.

³⁷ Voir Pierre de LA DEVÈZE, *Les petits coeurs sous les lambas*, Toulouse, Éditions de l'Apostolat de la Prière, 1929, p. 135.

Dans les années qui suivirent la première guerre mondiale, le travail des missions s'étendit à travers tout le pays. Les migrations des chrétiens des Hautes-Terres vers les autres régions périphériques y contribuaient, car avec eux s'implantaient de nouvelles communautés. Ils se faisaient eux-mêmes missionnaires et évangélisaient les populations locales. Mais les missionnaires risquaient souvent d'être accaparés par les fidèles des centres urbains et d'être moins attentifs aux habitants des campagnes et des côtes qui identifiaient facilement le christianisme à la religion des Merina et des Betsileo. Outre leurs efforts d'instruction catéchétique et liturgique et d'initiation sacramentelle, les missionnaires avaient aussi le souci de former des communautés chrétiennes, des évangélistes, des catéchistes, des pasteurs et des prêtres, des religieux et des religieuses malgaches. Le réseau scolaire des églises se reconstituait peu à peu.

Chez les Catholiques, un grand séminaire fut fondé en 1916. Le 18 février 1925, les neuf premiers prêtres malgaches formés à Madagascar furent ordonnés. Les anciens missionnaires faisaient appel à d'autres instituts religieux. L'origine nationale des religieux(ses) catholiques se diversifiait et de nouvelles congrégations s'installaient parmi lesquelles des moniales contemplatives comme les Carmélites et les Bénédictines. Aux réunions de la Conférence intermissionnaire tous les six ans, les responsables malgaches protestants prenaient de plus en plus de place. Parmi eux émergèrent des écrivains qui contribuèrent à l'essor de la littérature nationale dans l'entre deux guerres. Une presse protestante et catholique d'intérêt général commençait à se développer.

Si l'administration coloniale se préoccupait de promouvoir l'activité économique pratiquement orientée au grand profit de la métropole³⁸, elle se refusait à admettre une évolution politique.

En exécution de la législation existante, écrit Pillias, les Malgaches sont tous soumis au même statut personnel et sont considérés comme sujets français ; mais ils ne sauraient être regardés comme citoyens français. Ils ne jouissent, en effet, d'aucun droit politique et n'ont pas l'exercice des droits civils, tels qu'ils sont fixés par notre code³⁹.

Pour les Malgaches, l'invasion française n'avait pas été seulement un pillage matériel, mais elle avait provoqué en même temps un appauvrissement de leur personnalité. Car le pouvoir colonial méconnaissait la dignité du peuple malgache et ses aspirations à la liberté, à l'égalité, à l'autonomie et à l'indépendance. Or le mouvement national progressait et se durcissait, appuyé par la Troisième Internationale.

Depuis une dizaine d'années, écrivait Genieys, le communisme s'infiltrait peu à peu parmi les Malgaches : des cellules étaient constituées, non seulement dans les villes mais même dans les campagnes ; des journaux propageaient ses principes ; quelques Européens dirigeaient et soutenaient le mouvement. Contenu d'abord par une main ferme, il a fini par éclater, à

³⁸ Voir PIOLET, *Leuze leçons à la Sorbonne sur Madagascar*, p. 230 :

« Nous irons à Madagascar pour quatre choses :

1° Pour y rechercher et y exploiter des mines, et surtout des mines d'or, et c'est par là vraisemblablement que beaucoup commenceront.

2° Nous irons pour y faire du commerce, soit d'importation, soit d'exportation, et Dieu sait combien de rêves de fortune se sont édifiés sur cette idée de commerce, surtout parmi les pauvres gens qui s'étaient déjà ruinés !

3° Nous irons également pour y fonder des entreprises industrielles : papeterie, verrerie, poterie, fabriques de produits chimiques, de conserves, de tissus, etc.

4° Nous irons pour y fonder des exploitations agricoles, les meilleures de toutes, puisqu'elles assureront le succès des entreprises industrielles et commerciales dont elles alimenteront les besoins ; parce qu'elles sont plus sûres et souvent plus rémunératrices, parce qu'enfin on en vient de plus en plus à se convaincre que là surtout est l'avenir de Madagascar ».

³⁹ Voir PILLIAS, « L'administration indigène en Imerina et dans le Betsileo », dans *Revue de Madagascar*, n° 3, le 15 mars 1911, p. 682.

l'avènement du Front Populaire. Il trouvait un terrain favorable dans les esprits exaspérés par la loi de l'indigénat, qui pratiquement livre l'indigène à l'arbitraire des fonctionnaires, et qui sévit depuis quarante ans sans atténuation. Nécessaires au début de l'occupation française, ces dispositions draconiennes auraient dû être adoucies progressivement jusqu'à la suppression.

Le sentiment patriotique, qui existe chez les Malgaches et que la présence de l'étranger rend plus aigu, est le levier sur lequel appuie le communisme pour soulever les masses. Il a réussi des manifestations tumultueuses et presque séditeuses qui n'ont pas été loin de provoquer des collisions sanglantes.

Tout en protestant qu'ils n'en voulaient pas à la religion, mais seulement à la France impérialiste et esclavagiste, ils outrageaient évêques, prêtres et religieux dans leurs journaux et leurs palabres⁴⁰.

Cette influence communiste et la prise de conscience croissante des valeurs religieuses et ancestrales chez les Malgaches conduisaient les Vicaires Apostoliques, qui se réunissaient annuellement depuis 1932, à publier le 28 janvier 1934 une déclaration commune approuvant un « légitime et juste nationalisme »⁴¹. Aussi renaissent-ils pour la première fois comme capitale la nécessité de l'étude des coutumes ancestrales malgaches notamment du culte des morts et du *famadihana*.

Il faudrait dans chaque Vicariat une étude précise de certains usages où il peut y avoir des restes de superstition païenne : *Hira gasy*, *Fiandravanana*, *Famadihana*, *Tolon'omby*, tueries de boeufs aux enterrements, *Lanonana*. Cette étude une fois faite, on pourrait donner aux Missionnaires des directions précises sur ce qu'ils doivent défendre et ce qu'ils peuvent permettre. Le point délicat est de déceler, s'il y a lieu, la superstition païenne incluse dans les usages⁴² (*sic*).

⁴⁰ Léontin GENIEYS, « Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1937, p. 111.

⁴¹ Joseph GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire. Recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1931-1957) et quelques décisions du Saint-Siège*, Issy - Les Moulineaux, Saint-Paul, 1958, p. 187-188, et également p. 201-210.

⁴² GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, p. 201.

En effet, l'ascension sociale de quelques intellectuels malgaches qui ne se faisaient pas chrétiens, malgré les études qu'ils poursuivaient en Europe, les mouvements nationalistes ainsi que de nombreux abus d'autorité exercés par le gouvernement colonial sur la population, faisaient comprendre peu à peu aux missionnaires que l'on pouvait être civilisé sans être chrétien. De telles attitudes menaçaient sérieusement les activités missionnaires, car « les propagandistes du matérialisme athée prouvaient aux intellectuels malgaches la vanité des rites chrétiens. Ceux-ci seraient aussi entachés de superstitions que ceux des païens »⁴³. En d'autres termes, l'ouverture à une civilisation n'empêchait personne de refuser toute religion ou de garder ses coutumes séculaires et de pratiquer même de temps à autre sa religion ancestrale.

En 1936, le droit syndical fut reconnu aux Malgaches : en face des syndicats d'inspiration marxiste, les catholiques suscitèrent des syndicats chrétiens, ouverts à tous les croyants, qui se développaient et dans les villes et dans les campagnes. En 1937, la célébration des cinquantièmes et des centièmes d'événements de l'histoire chrétienne à Madagascar, entre autres le centenaire de la première martyre protestante Rasalama, marqua le développement réel du christianisme dans l'évolution nationale.

⁴³ André INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 15, n° 3, mai-juin 1975, p. 81.

En 1939, l'élection du pasteur Ravelojaona au Conseil Supérieur des Colonies et la nomination à l'épiscopat de Monseigneur Ignace Ramarosandratana, premier évêque catholique malgache, manifestèrent la croissance rapide de l'Église malgache dans l'évolution du pays. Les confessions chrétiennes s'étaient développées côte à côte, sans véritables contacts. L'envoi en Europe de 15000 soldats malgaches, durant la seconde guerre mondiale, suscita une collaboration entre catholiques et protestants au sein des aumôneries qui les animaient. La participation à l'effort de guerre laissa des séquelles socio-économiques graves.

Après la défaite française de 1940 et l'avènement du régime de Vichy, les églises profitèrent des mesures qui apportaient un soutien aux écoles confessionnelles et donnaient la possibilité d'un enseignement religieux dans les établissements d'État. En 1942, les Britanniques occupèrent Madagascar, avant de remettre le pouvoir au gouvernement du général de Gaulle. Des sociétés secrètes indépendantistes naquirent. L'aspiration à la décolonisation après la fin de la guerre, les espoirs mis dans l'Organisation des Nations Unies, l'élection de députés malgaches au Parlement français indiquaient la nécessité de nouvelles orientations politiques.

Le 22 février 1946, le M.D.R.M. (Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache) fut créé. Ce parti rassemblait les membres des sociétés secrètes et cristallisait avec un grand succès les revendications à l'indépendance qui agitaient tout le pays depuis la fin de la guerre. En juillet 1946, le P.A.D.E.S.M. (Parti des Dshérités de Madagascar),

fomenté et financé par les autorités coloniales pour contrer les indépendantistes, fut créé⁴⁴.

Dans la nuit du 29 au 30 mars 1947, des milliers de Malgaches se soulevèrent dans de multiples points de Madagascar, notamment une grande partie de l'Est, région fertile où beaucoup de colons français faisaient des exploitations agricoles et minières. La répression coloniale fut sans pitié : pour mater l'insurrection elle fit plus de 100000 morts⁴⁵.

⁴⁴ Sur ce sujet. Lucile Rabearimanana écrit :

« Devant le succès des partisans de l'indépendance est aussi créé en juillet 1946 le Parti des déshérités de Madagascar (Padesm) qui, de son côté, proclame sa loyauté envers la France et qui obtient surtout l'adhésion des notables des régions côtières. (...) Les membres du Padesm (...) soutiennent le régime colonial et la présence française (...). La plupart (des membres du Padesm) ont adhéré plus tard au P.s.d. (Parti social démocrate) » (*sic*).

Lucile RABEARIMANANA, « Vie politique des années cinquante et problèmes actuels » dans *Recherches, Pédagogie et Culture*, volume 9, n° 50, janvier 1981, p. 92-93 et 99.

⁴⁵ Voir Jacques TRONCHON, *L'insurrection malgache de 1947*, Paris, Maspéro, 1974, p. 68-80.

Voir aussi Agnès BOZON-VERDURAZ, « La fin du temps malgache », *Télérama*, n° 2346, 28 décembre 1994, p. 58.

Voir également Maurice BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971, p. 29.

Ce passage que nous traduisons souligne particulièrement la gravité de cette répression coloniale :

« La signification violente et politique de la rébellion de 1947 est tellement grande qu'aucun récit de Madagascar ne peut l'ignorer. Probablement, elle est classée comme la répression coloniale la plus sanglante du monde (...) » (p. 29).

« *The violent and political significance of the 1947 rebellion is so great that no account of Madagascar can ignore it. It probably ranks as the world's most bloody colonial repression (...)* » (p. 29).

Voir Maurice BLOCH, « Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar », dans *Man (The journal of the Royal Anthropological Institute)*, volume 3, n° 1, mars 1968, surtout p. 95.

Voir de même RABEARIMANANA, « Vie politique des années cinquante et problèmes actuels », p. 90-99.

Voir encore Jean-Pierre LANGELLIER, « Les 100000 morts de l'insurrection malgache », dans *Le Monde*, n° 16217, le dimanche 16 - le lundi 17 mars 1997, p. 12.

Voir enfin Vincent BELROSE-HUYGHUES & Lucile RABEARIMANANA, « L'histoire malgache en quête de ses sources », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, volume 9, n° 50, janvier 1981, p. 38-41.

Les dépôts d'archives publics sur les dossiers de 1947 sont encore formellement interdits de consultation. Les quelques documents historiques déjà parus se montrent d'une discrétion extrême vis-à-vis de cette violente

L'imposition du silence politique à propos de ce soulèvement dissimulait l'atrocité du pouvoir colonial à l'opinion publique et témoignait du traumatisme grave qui se fait sentir encore aujourd'hui. Malgré cette aspiration réelle du peuple malgache à l'indépendance, la France voulait maintenir et renforcer plus que jamais sa politique d'assimilation.

De Chevigné, en arrivant le 31 mars 1948, avait déclaré : « La France sait et comprend que le peuple malgache souhaite survivre (*sic*) à ses côtés une route paisible et droite, qui seule peut le mener au but qu'il ambitionne *très légitimement* : celui d'*État librement associé* avec tous les autres états membres de la grande communauté de l'Union française ». C'était reprendre, au moins comme direction pour l'avenir, les propositions du M.D.R.M., et cette promesse de l'État associé éveilla les espoirs. Mais il semble qu'elle ait constitué une initiative personnelle, ne correspondant ni à l'opinion des Européens locaux, ni aux intentions du gouvernement métropolitain. En tout cas on n'y fit plus allusion : l'assimilation du « Territoire » parut scellée pour l'éternité ; en janvier 1951, Mitterand, ministre de la France d'outre-mer, déclarait : « L'avenir de Madagascar est dans la République française »⁴⁶.

Les églises, dont bien des membres s'étaient engagés dans le mouvement, allaient travailler à la réconciliation (*fampihavanana*) et à l'unification. C'est à travers les syndicats chrétiens que se poursuivait une action qui éveillait les suspicions de l'administration coloniale. Cet événement de 1947 fut l'occasion d'une véritable prise de conscience, pour les responsables des églises, de la nécessité du changement qu'exigeait le peuple malgache.

répression.

⁴⁶ DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*. p. 272.
Les italiques sont de l'auteur.

La remarque de Jean-Luc Pouthier peut nous faire comprendre la vision de cette approche assimilationniste dans son contexte colonial et actuel :

« L'assimilation : elle vise à faire de tous les étrangers vivant en France, et surtout de leurs enfants, des Français comme les autres en les contraignant à rompre avec leur culture et leur langue d'origine. La France coloniale et la République jacobine se sont situées dans cette perspective ».

Jean-Luc POUTHIER, « Qu'est-ce que l'intégration ? » dans *Panorama*, n° 321, mars 1997, p. 17.

Au début des années 1950, le transfert des responsabilités des missionnaires aux Malgaches se faisait progressivement. Le premier évêque anglican malgache fut sacré en 1956. Les églises faisaient un très gros effort pour étendre leur réseau scolaire à travers le pays. La malgachisation des églises devenait une nécessité. Chez les Catholiques, la montée d'un clergé malgache, soucieux d'affirmer son identité, amena les évêques à publier, le 27 novembre 1953, une déclaration où ils reconnaissaient la légitimité de l'aspiration à l'indépendance du peuple malgache⁴⁷. Cette déclaration prophétique suscita dans l'administration un mécontentement. En effet, le processus de décolonisation se préparait.

En 1956, Philibert Tsiranana fonda le P.S.D. (Parti Social Démocrate). Le 1^{er} mai 1959, il sera élu premier président de la République Malgache par un collège composé massivement des membres de son parti. En mai 1958, le parti de l'opposition A.K.F.M. (*Antokon'ny Kongresin'ny Fahaleovantenan'i Madagasikara* ou Parti du Congrès de l'Indépendance de Madagascar) fut créé. Ce parti que dirige le pasteur Richard Andriamanjato est majoritaire dans la capitale et rallie une importante fraction des protestants, malgré sa tendance marxiste à cette époque. Dans le mouvement politique qui conduisit le pays à l'autonomie, le 14 octobre 1958, puis à l'indépendance politique, le 26 juin 1960, les églises s'engageaient fortement. Peu avant l'indépendance, Monseigneur Jérôme Rakotomalala fut nommé premier archevêque catholique malgache d'Antananarivo. Un représentant du Saint-Siège réside depuis cette époque à Madagascar.

⁴⁷ Voir COLLECTIF, « Communiqué des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar à tous leurs fidèles », dans *La Documentation Catholique*, n° 1174, 30 mai 1954, colonnes : 693-696.

Voir aussi GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, p. 192-193.

1.7. La situation actuelle des églises à Madagascar

L'indépendance fut proclamée le 26 juin 1960. Les églises devinrent une des composantes importantes de la vie nationale. Dans les Hautes-Terres et les villes, elles furent majoritaires tandis que, dans les régions périphériques et côtières, elles se développèrent lentement. L'évangélisation, l'approfondissement de la foi, l'étude des valeurs culturelles, l'engagement social, l'effort pour un enseignement et une formation adaptés aux besoins du pays ainsi que l'oecuménisme constituèrent leurs lignes d'orientation.

Le Concile Vatican II allait marquer de ses effets la vie chrétienne du pays, d'abord dans l'Église catholique. La participation de plus en plus active des laïcs, la restructuration de la Conférence épiscopale dotée de diverses commissions, et la progressive malgachisation de l'épiscopat et des responsables des congrégations religieuses donnèrent une physionomie nouvelle à la communauté catholique. La célébration de la liturgie en malgache et la création d'un nouveau répertoire musical d'inspiration biblique, fondé sur des rythmes traditionnels et propres aux différentes régions de Madagascar, expliquent la réussite d'une véritable inculturation⁴⁸.

⁴⁸ Voir Auteur anonyme. « *Ankalazao ny Tompo* (Célébrons le Seigneur) », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 8, mars-avril 1972, p. 250-254.

Voir aussi Sylvie BRIEU, « Madagascar : Poésie et théologie complices. Une inculturation d'une richesse et d'une profondeur exemplaires », dans *La Croix - L'événement*, n° 34089, le jeudi 20 avril 1995, p. 16.

La transformation du Grand Séminaire en Institut supérieur de théologie, le 25 février 1960, la création d'un centre national de formation catéchétique en 1968, le développement de nouveaux mouvements d'Action catholique adaptés au pays et de centres de promotion rurale marquaient cette époque. L'orientation oecuménique du Concile donnait aussi un élan nouveau aux relations entre les églises, et accentuait leurs collaborations.

L'effort d'unité entrepris par les Réformés aboutit, dans l'après-midi du 17 août 1968 à Toamasina, à la proclamation solennelle de l'union de trois églises qui forment désormais l'Église de Jésus-Christ à Madagascar (F.J.K.M., *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara*). Celle-ci était constituée originellement par trois églises indépendantes : la F.K.M. (*Fiangonan'i Kristy eto Madagasikara*, Église du Christ à Madagascar), issue de la *London Missionary Society*, la F.F.M. (*Fiangonana Frenjy Malagasy*, Église des Amis), née des *Quakers*, enfin la F.P.M. (*Fiangonana ara-Pilazantsara eto Madagasikara*, Église évangélique à Madagascar), sortie de la Mission Protestante Française. Les structures de la F.J.K.M., notamment l'option pour l'autonomie financière, allaient s'affermir dans les années suivantes.

En mai 1972, les grèves d'étudiants et les soulèvements populaires n'entraînèrent pas seulement la chute du président Tsiranana et de son régime, mais provoquèrent dans tout le pays un moment extraordinaire d'exaltation et de concertation à tous les niveaux pour reconstruire la nation à partir de son identité propre et supprimer les séquelles du

colonialisme et du néo-colonialisme. L'analyse sociale fournie par la lettre pastorale des évêques, publiée le 26 mars 1972, sur les obstacles au développement, et les lignes d'orientation esquissées aidèrent beaucoup de gens à se situer. Les évêques annoncèrent un synode national du 7 au 12 octobre 1975, qui devrait être précédé de synodes diocésains, instruments de conscientisation et de réflexion, afin de parvenir à un renouveau profond, un engagement corresponsable de tous les baptisés et une authentique imbrication de la malgachisation et de l'évangélisation⁴⁹.

Le régime du général Gabriel Ramanantsoa, installé le 18 mai 1972, basa, sous l'impulsion du ministre de l'Intérieur, le colonel Richard Ratsimandrava, le renouveau du pays sur la démocratie et la revitalisation des communautés locales, les *fokonolona*, dans lesquelles chacun peut être acteur du développement. Son appel reçut un large écho dans le monde paysan, qui représente plus de 85 % de la population. C'était dans cette atmosphère que se poursuivait la préparation synodale. Aux prises avec une grave crise politique, le général Ramanantsoa transmit, le mercredi 5 février 1975, ses pleins pouvoirs au populaire colonel Ratsimandrava. Mais le soir du mardi 11 février 1975, le colonel Ratsimandrava, devenu depuis 6 jours chef de l'État, fut assassiné.

⁴⁹ Voir Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Bilan du premier synode de l'Église malgache », dans *Telema*, n° 5, janvier-mars 1976, p. 86-92.

Le pouvoir fut aussitôt assumé par un Directoire militaire, présidé par le général Gilles Andriamahazo, où émergea le 15 juin 1975 le capitaine de frégate Didier Ratsiraka qui était, depuis 1972, ministre des Affaires Étrangères. Investi du pouvoir, Ratsiraka engagea le pays dans la voie socialiste et révolutionnaire, avec la prise en main des principaux leviers de commande économiques. En août 1975, il donnait les grandes orientations politiques (Charte de la Révolution socialiste malgache) pour répondre à l'aspiration au changement culturel et socio-économique souhaité depuis 1972.

La mise en oeuvre de la révolution s'accompagnait d'un très gros effort de scolarisation, au détriment de l'enseignement confessionnel, mais aussi d'une offensive idéologique d'inspiration athée dans les programmes scolaires et dans les médias. La tradition démocratique du pays se montrait trop forte pour empêcher la constitution d'un parti unique et l'établissement d'un monopole de l'enseignement par les services publics. Mais le nouveau régime parvenait à imposer la censure et à rassembler en un Front national les seuls partis autorisés. Deux ans à peine suffirent pour se rendre compte que la Charte de la Révolution n'était rien d'autre qu'un instrument légitimant la dictature présidentielle, sous le couvert d'apparences de démocratie, et que les structures asservissaient le peuple à l'oligarchie au pouvoir. Pendant seize ans le peuple se résignait au silence. Face aux situations difficiles, les églises allaient se concerter et agir ensemble.

La collaboration oecuménique se développait, grâce à l'action de la Commission oecuménique des théologiens. Au-delà des divergences confessionnelles, il y avait un effort de rapprochement réel, car la nécessité d'un témoignage commun⁵⁰ en face de la pression d'idéologies athées et des atteintes à la dignité des personnes s'avérait de plus en plus claire. Depuis 1973, les églises examinaient un projet de Conseil oecuménique et décidaient de réaliser cet organisme de dialogue et de collaboration appelé F.F.K.M. (*Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara* ou Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar). Sa création fut proclamée officiellement le dimanche 20 janvier 1980 au collège Saint-Michel à Antananarivo et peu à peu il se structurait dans la base et se répandait à travers tout le pays. Le F.F.K.M. regroupe les quatre Églises chrétiennes de Madagascar : l'Église Épiscopale Malgache, l'Église Luthérienne Malgache, l'Église de Jésus-Christ à Madagascar et l'Église Catholique Apostolique Romaine. Les responsables d'Église se succèdent chaque année à la présidence du F.F.K.M. Les Églises libres d'inspiration baptiste et pentecôtiste (les Adventistes du Septième Jour, les Témoins de Jéhovah) et les autres communautés nouvelles ne font pas partie de ce Conseil.

⁵⁰

Voir RAZAFINTSALAMA, « Aspects de l'oecuménisme à Madagascar », p. 69-71.

Voir aussi COLLECTIF, « Les maux qui nuisent à la nation. Déclaration des responsables des Églises chrétiennes de Madagascar. 14 juin 1979 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 58-64.

Depuis sa création, le F.F.K.M. contribua de façon significative aux évolutions positives de la situation politique et sociale du pays. Le deuxième article de ses statuts rappelle que son engagement dans la vie de la nation et au sein du monde implique le témoignage dans la vie sociale et politique, la disponibilité à servir, et le souci de l'unité. La formation et l'animation oecuménique des chrétiens et des groupes constituaient une de ses tâches principales. Le premier congrès eut lieu à Antsirabe en août 1982, sur « le peuple chrétien et le redressement de la nation » ; le second se tint à Fianarantsoa en septembre 1987, sur « l'Église, prophète de la nation ». Le troisième se déroula à Mahajanga du 4 au 8 octobre 1995, sur « la formation des citoyens et le développement durable ». Par ses prises de positions fermes et répétées en faveur des laissés-pour-compte, des opprimés et des victimes des injustices légalisées par les structures de gouvernement, le F.F.K.M. avait gagné la confiance du peuple. Dans un régime soumis à la censure, ses déclarations, de concert avec les lettres pastorales des évêques catholiques et la presse confessionnelle, permettaient d'exprimer la perplexité et les inquiétudes qu'entraînaient l'insécurité, l'appauvrissement et la corruption.

Dans le désarroi que créaient les échecs du régime, les églises apparaissaient comme une des seules structures qui demeure, tant à travers le F.F.K.M. que par les autres confessions. Le pouvoir essaiera de canaliser en sa faveur le mouvement de contestation de plus en plus pressant, en favorisant les célébrations du 150^{ème} anniversaire de la première traduction de la Bible en malgache, le 21 juin 1985, et de la première martyre malgache Rasalama, le 14 août 1987. Il supprimera la censure de la presse en février 1989 pour

préparer et organiser, en mars 1989, les élections présidentielles avant la venue de Jean-Paul II.

Mais les irrégularités du scrutin présidentiel du 12 mars 1989, et la perspective d'un troisième septennat de Didier Ratsiraka provoquèrent des émeutes dans le pays. La plateforme de l'opposition exigea le départ de Ratsiraka. La visite du pape Jean-Paul II, du 28 avril au 1er mai 1989, favorisa une accalmie. En 1990, devant le refus du pouvoir de promouvoir un dialogue, le F.F.K.M. organisa deux concertations nationales des « forces vives » du 16 au 19 août et du 5 au 10 décembre 1990 à laquelle les partis majoritaires au pouvoir (M.M.S.M., *Mandatehezana Miaro ny Sôsialisma Malagasy* ou Front pour la défense du socialisme malgache) refusèrent de participer. Mais ces réunions favorisèrent le dialogue, ramenèrent les discussions à des principes généraux et posèrent des jalons pour baliser la route du changement⁵¹.

Ce fut en mai 1991 que commencèrent les grèves et les manifestations de rue dont le point culminant fut la marche de la liberté vers le palais présidentiel d'Iavoloha, le samedi 10 août 1991. Cette marche pacifique de près d'un demi-million de personnes s'acheva dans un bain de sang. Bien décidé à ne pas se laisser évincer de cette façon, Ratsiraka était resté sourd à l'adjuration du cardinal Victor Razafimahatratra, archevêque d'Antananarivo, qui lui demandait d'avoir la sagesse et le courage politiques de se retirer pour le bien de la

⁵¹ Voir Jean-Guy RAKOTONDRAVAHATRA, « Madagascar : action oecuménique dans une situation politique troublée », dans *Spiritus*, tome 33, n° 128, septembre 1992, p. 286-298.

nation⁵². De mai à novembre 1991, les grèves illimitées et générales, les manifestations de foule ne cessèrent d'exiger le départ immédiat et sans condition de Ratsiraka.

De janvier à juin 1991, le F.F.K.M. avait multiplié les démarches pour obtenir une audience du Président Ratsiraka dans le but de lui communiquer les conclusions des concertations nationales. Après plusieurs refus, celui-ci accepta de recevoir le F.F.K.M. le 20 juin 1991. Avec l'aval du Président Ratsiraka, une réunion de sondage eut lieu du 3 au 9 juillet 1991. Elle aboutit à la mise sur pied du « Comité tripartite » où le M.M.S.M. et la « plate-forme » de l'opposition étaient représentés chacun par douze personnes de leur choix, et le F.F.K.M. par sept personnes. La tâche de ce comité était de préparer une Conférence nationale, la refonte de la Constitution et du Code électoral en vue du référendum et des élections futures, et de former un gouvernement de transition. Au sein de ce comité, le F.F.K.M. avait pour tâche de veiller au bien du peuple dans le respect de la justice et de l'équité, et d'arbitrer les tendances politiques divergentes.

Conscient de la force morale qu'il représentait et se sachant le seul intermédiaire capable de concilier les inconciliables, le F.F.K.M. s'engagea de manière visible, car il fallait éviter un bain de sang⁵³. En face du caractère exceptionnel de la crise traversée par le pays, il présenta son action comme une nouvelle manière d'annoncer l'Évangile. Ainsi, il avait

⁵² Voir Victor RAZAFIMAHATRATRA, « Déclaration du Cardinal Victor Razafimahatratra, archevêque d'Antananarivo, le 16 août 1991 », dans *Isika Mianakavy* (Journal familial du diocèse de Fianarantsoa), n° 371, octobre 1991, p. 2.

⁵³ Voir Adolphe RAZAFINTSALAMA, « L'espoir n'est pas mort... L'État doit assumer son rôle », dans

décidé d'aller plus loin que la dénonciation des injustices et des abus. Il fondait également son action sur la sagesse ancestrale malgache en privilégiant les notions de *ray aman-dreny* (père et mère) et du *fihavanana* (bonne entente). La reprise de ces deux notions culturelles éminemment malgaches permettait au F.F.K.M. de jouer le rôle de *ray aman-dreny*, médiateur, conciliateur, arbitre et rassembleur pour construire le *fihavanana*, la bonne entente, les bonnes relations entre les membres d'une même famille, d'une même société au sein de la nation.

Après bien des péripéties et des déboires, les efforts patients du F.F.K.M. aboutirent à la signature par toutes les parties de la Convention dite de l'Hôtel Panorama, le jeudi 31 octobre 1991. Cette Convention permit de créer la Haute Autorité de l'État (H.A.E.) et de mettre sur pied un gouvernement de transition pour répondre aux aspirations du peuple au changement. Le samedi 23 novembre, dans l'ancien palais présidentiel à Ambohitsorohitra, le F.F.K.M. présidait la cérémonie officielle de l'installation de la H.A.E. Le président en exercice du F.F.K.M., le pasteur luthérien Benjamin Rabenorolahy, donnait l'investiture au Professeur Albert Zafy, président de la H.A.E., en le présentant aux autorités publiques, aux membres du corps diplomatique et au peuple. Cette action avait rencontré des difficultés et comporté des ambiguïtés. Elle avait été l'objet de critiques et même avait été soupçonnée d'ambition politique et de théocratie. Le F.F.K.M. avait mené cette action au nom de l'Évangile qui lui dictait l'option

préférentielle pour les pauvres et les opprimés, la défense de la dignité de la personne humaine.

La Convention du 31 octobre 1991 n'était qu'une parenthèse dans le processus du changement. À la demande du gouvernement de coalition et de transition, formé le jeudi 19 décembre 1991 et dirigé par le Premier Ministre Guy Willy Razanamasy, le F.F.K.M. organisait la Conférence nationale. Elle se déroula en deux étapes, régionale du 9 au 16 février, et nationale du 22 au 29 mars 1992. Elle avait pour objectif de préparer un projet de Constitution. Elle rappelait que la tâche principale à accomplir sous la troisième République est le redressement national cohérent à tous les points de vue et sur tous les plans : politique, économique, culturel, social. Le référendum du mercredi 19 août 1992 entérina massivement la nouvelle Constitution. Le Professeur Albert Zafy fut élu Président de la République, au 2^{ème} tour, le 10 février 1993. Les élections législatives furent organisées le 5 mai 1993, et l'Assemblée nationale nomma Francisque Ravony Premier Ministre.

Selon la volonté expresse de la Constitution, en réaction contre le présidentielisme totalitaire du régime précédent, le Président Zafy se trouvait pratiquement sans pouvoir vis-à-vis du Premier Ministre. Celui-ci attribua, par une des premières mesures gouvernementales, des avantages matériels et des honoraires excessifs particulièrement aux parlementaires. Le Président était en profond désaccord avec le Premier Ministre Francisque Ravony, qui avait beaucoup promis et peu réalisé, spécialement dans trois

secteurs importants : l'insécurité, la pauvreté et la corruption. Issu d'un parti qui n'avait que 2 des 138 sièges de l'Assemblée parlementaire, Ravony fut maintenu à son poste par 90 députés contre 46 lors de la motion de censure du mercredi 12 juillet 1995, alors que le Président de la République demandait son limogeage. Le Président annonça un référendum le dimanche 17 septembre 1995 pour obtenir le droit de choisir et de révoquer le Premier Ministre et pour modifier en ce sens la Constitution. Sa victoire au référendum lui permit de nommer directement et seul Emmanuel Rakotovahiny, Premier Ministre de son choix. Par-delà les divergences et les affrontements politiques nécessaires à l'émergence d'une véritable démocratie, le F.F.K.M. ne cessa de faire pénétrer à la fois la Parole de Dieu et les valeurs propres de la culture malgache dans les profondeurs de tous les secteurs de la vie nationale.

Dans le message final du troisième congrès du 4 au 8 octobre 1995 à Mahajanga, le F.F.K.M. réitérait son appel à la sécurité, au respect de la dignité de la personne humaine, à l'unité nationale, et au redressement du pays. De leur côté, les évêques catholiques, réunis en assemblée plénière du 18 au 24 octobre 1995, insistaient une fois de plus sur l'union-solidarité (*fihavanana*) et sur la responsabilité de tous pour la reconstruction nationale. Face à la grande pauvreté actuelle du peuple malgache, le Conseil des Églises chrétiennes reprenait encore ces deux thèmes-clés (union-cohésion (*fihavanana*) et coopération de tous) dans sa déclaration⁵⁴ du vendredi 26 avril 1996. Il ne se contentait plus d'y énoncer

⁵⁴ Voir COLLECTIF, « *Miteny ny F.F.K.M. (Le F.F.K.M. parle)* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2969, le dimanche 5 mai 1996, p. 7-8.

des grands principes moraux pour la conduite des affaires nationales, mais optait pour un engagement direct sur des points aussi précis que concrets en vue du redressement national. Il y exprimait également la déception de ceux qui attendaient du Président⁵⁵ des solutions rapides et tangibles aux problèmes du pays.

En mai 1996, Emmanuel Rakotovahiny fut désavoué par le Parlement par une motion de censure. Norbert Ratsirahonana fut nommé aussitôt Premier Ministre. Critiqué pour son incompetence, son indécision et son inaction, Albert Zafy subit, à son tour, le 26 juillet 1996, une motion d'empêchement votée à la majorité des deux tiers des députés. Il dut céder sa place à son Premier Ministre Ratsirahonana, promu président par intérim. Les élections présidentielles furent organisées. Le vendredi 31 janvier 1997, Didier Ratsiraka, à l'issue d'un vote qui, au second tour le 29 décembre 1996, l'opposa à Albert Zafy, est redevenu président de la République malgache, le résultat officiel lui donnant 50,71 % des voix. Cette courte victoire et la faible participation des électeurs au second tour indiquent la grande déception du peuple malgache qui aspire à un vrai changement. Cette instabilité politique appauvrit davantage le pays et provoque un profond malaise social.

Voir aussi Rémy RALIBERA, « En vedette, le F.F.K.M. et le *Leader Fanilo* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2969, le dimanche 5 mai 1996, p. 5.

⁵⁵ Voir Albert ZAFY, « *Kabarin'ny filoham-pirenena* (Discours du Président à la nation) », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2968, le dimanche 28 avril 1996, p. 1 et 7.

Conclusion

Face à une telle situation, la présence active et prophétique du F.F.K.M. s'avère utile, voire indispensable. Comme témoin de Jésus Christ, il doit prêcher « à temps et à contre temps » (2 Tm 4, 2) ; son discours, comme celui des Prophètes, sera un appel incessant à la conversion des coeurs et des mentalités, et à l'espérance.

À la suite du Synode des évêques pour l'Afrique⁵⁶ en avril 1994, les évêques catholiques à Madagascar ont convoqué le deuxième Synode national, à Antananarivo, du mercredi 19 au dimanche 23 août 1998. Ce synode national⁵⁷ a pris comme thème : « Église, famille de Dieu unifiée par l'Eucharistie ». Il avait pour but de susciter chez les chrétien(ne)s un nouvel élan pour de véritables engagements aussi bien dans la vie de l'Église que dans celle de la nation.

⁵⁶ Voir COLLECTIF, « L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques », dans *La Documentation Catholique*, n° 2094, 15 mai 1994, p. 470-495. Voir aussi JEAN-PAUL II, « *Ecclesia in Africa. L'Église en Afrique. Exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II* », dans *La Documentation Catholique*, n° 2123, 1^{er} octobre 1995, p. 817-855.

⁵⁷ Voir COLLECTIF, « Synode national 1998 », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 340-357.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'histoire de l'implantation des églises à Madagascar ; elle nous aidera à mieux situer l'étude de l'inculturation de l'Évangile en relation avec le *fihavanana* dans le *famadihana*. Ce fond historique constitue l'arrière-plan de la vie (*aina*) et de la communion-participation (*fihavanana*) héritées des ancêtres auxquelles vise précisément le rituel *famadihana*.

CHAPITRE II

LES PROBLÈMES DU *FAMADIHANA* ET LE PAGANISME DANS LA PENSÉE DES ANCIENS MISSIONNAIRES

Introduction

À la lumière de cette esquisse historique, il s'agit maintenant de se pencher de plus près sur les problèmes du rituel *famadihana*. Comment était-il perçu par les anciens missionnaires et les étrangers occidentaux ? S'agit-il d'un rituel de vénération ou d'adoration des ancêtres ? Pour les vivants, renforce-t-il les liens de solidarité et de communion (*fihavanana*) ? Permet-il d'entrer en relation avec Dieu et les ancêtres ? Les coutumes et les rites ancestraux malgaches pouvaient-ils signifier autre chose que pur paganisme et croyances superstitieuses ? L'approche théologique d'en-haut⁵⁸ et la méthode colonialiste suffisaient-elles pour rendre compte de toutes les dimensions du *famadihana* et des coutumes en général ?

⁵⁸ Voir Pietro LUPO. « Église et pouvoir colonial à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 11, septembre - octobre 1972, p. 343 :

« Il s'agit d'une *pensée* et d'une *attitude* descendantes donc, qui essayaient de se transmettre au peuple chrétien.

Certes, ce peuple n'est pas capable dans ce début de mettre en question ce qu'il reçoit, il le fera quand il aura pris conscience que « c'est lui-même l'Église qu'on lui a prêchée ». Mais avant d'en arriver là... combien d'ambiguïté dont il aura besoin de se libérer ».

Cette recherche nécessite une démarche dialogique avec quelques auteurs représentatifs qui ont abordé la problématique du *famadihana*. En effet, les écrits de certains penseurs, qui orientaient les activités missionnaires, s'intéressaient au paganisme, particulièrement au *famadihana*. Il fut jugé, d'abord comme un rite superstitieux et idolâtrique, puis progressivement comme porteur de significations culturelles et de valeurs religieuses, et capable d'accueillir et d'entrer en symbiose avec l'Évangile.

2.1. La réorientation progressive des activités missionnaires et le *famadihana*

L'histoire de l'Église à Madagascar nous permet de comprendre son évolution progressive, ses difficultés et ses atouts. D'un côté, son implantation était façonnée par une approche théologique à la fois descendante et uniformisante du salut, et de l'autre côté par la colonisation. Celle-ci malgré des aspects positifs indéniables⁵⁹, portait atteinte à la dignité du peuple malgache. Car le Malgache devenait étranger à Madagascar. Il n'était plus maître chez lui. Il devait se conformer à la volonté et à la visée assimilationnistes de la France pour continuer son chemin.

⁵⁹ Voir George-Sully CHAPUS. « Quatre-vingts années d'influences européennes en Imerina », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, tome 8, 1925, p. 1-320 surtout p. 317-320.

Cette agression allait, pendant longtemps, mettre en question son identité, perturber ses comportements, ignorer ses valeurs ancestrales⁶⁰, appauvrir sa personnalité⁶¹ et limiter

⁶⁰ En réponse aux questions et à la réflexion d'un grand orateur, venu d'Outre Mer, qui s'écria : « L'âme malgache serait-elle donc morte ? Aurait-elle disparu ? Il n'avait pas senti, déclara-t-il, le parfum des ancêtres des Malgaches », Rahajarizafy écrit :

« Les Étrangers (où qu'ils aillent hors de leur sol natal, et surtout s'ils ne font que passer) ont coutume de ne voir que l'extérieur (l'écorce, la carcasse). Aussi portent-ils souvent des jugements faux, car ils n'ont pas pu parvenir tout au fond du problème, ni saisir ce qu'il y a de plus intime. Et ce qui aggrave la situation c'est que, jusqu'à présent, les *Vahiny* sont presque les seuls à publier des ouvrages sur le caractère ou la mentalité des Malgaches.

Mais n'y a-t-il rien à critiquer dans les dires de ces écrivains sur ce sujet ? Et à propos de la réflexion de notre illustre orateur, faut-il la tenir comme dogme de foi indiscutable ?

Personne ne connaît les Malgaches autant que les Malgaches, me suis-je dit à moi-même. Laissez-moi donc les étudier de près. À mon tour, je me suis mis au travail : j'ai fait entrer en moi-même mes réflexions, j'ai suivi des yeux et j'ai écouté ceux qui m'entouraient, j'ai produit au grand jour ce qui était ancien, et j'ai examiné ce qui est actuel. Et j'ai fait la comparaison entre tout cela. Ce travail a duré longtemps, car il a fallu tout bien trier et peser. Quand j'eus achevé de tout mettre en ordre, j'ai comparé les Malgaches et leur caractère avec les autres nations. Quel ne fut alors mon étonnement... Oh, Dieu me garde de prétendre et d'éclairer par rancœur, que mes Ancêtres n'ont pas de défaut... On dirait toutefois que, seul, ce mauvais côté avait frappé jusqu'ici l'attention des historiens... Quant au 'bon côté', ils n'en ont pas soupçonné l'existence...

Oh, mais ma nation, elle aussi, a 'Le Parfum de ses Ancêtres', tout comme les autres nations. (...).

(...)

Par crainte d'être accusé de juger trop favorablement 'les Malgaches', d'avance je prévins que je voudrais découvrir à tous le Parfum. Que personne ne se fâche donc si je ne révèle pas trop les défauts. D'autres se sont acquittés de ce travail, et d'une manière exagérée, semble-t-il.

Je déclare donc : « C'est le Parfum enfermé dans vos coeurs que je vous découvrirai, mes amis. Qu'on ne m'impute pas à faute de tout mettre au grand jour, de tout montrer au grand public ; il en va du Parfum de nos Ancêtres comme de ces 'avoko' qui poussent parmi les 'vero', il faut les toucher, manier, déplacer pour qu'ils dégagent leur bonne odeur » (*sic*).

Antoine de Padoue RAHAJARIZAFY, *Le Parfum des Ancêtres*, Document dactylographié inédit, Antananarivo, 1939, p. 1-2 et 4-5.

⁶¹ Ce propos de Richard Andriamanjato n'éclaire-t-il pas cette situation :

« À l'heure où tant de peuples se réveillent et prennent conscience d'une manière intense de leur personnalité et de ce qu'ils ont à apporter dans une civilisation à l'échelle planétaire qui s'élabore, il est important de ne pas perdre de vue certaines réalités. La culture malgache a existé dans le passé et doit exister encore. Si elle n'est pas apparente actuellement c'est parce qu'on s'est appliqué durant ces dernières décades, à l'étouffer, à la mettre de côté. Tout le système d'éducation inauguré par le colonialisme avait en effet pour but l'annihilation de cette culture nationale et ce faisant, de la personnalité malgache. Mais l'ère coloniale touchant à sa fin, il est normal que soit exhumé ce qui est resté enfoui jusqu'à maintenant et qui recèle des valeurs non seulement nationales, mais aussi universelles ».

Richard ANDRIAMANJATO, « La culture malgache », dans *Présence Africaine*, n° 22, octobre-

même son esprit d'initiative et de créativité. La croissance ultérieure des églises à Madagascar en fut marquée. En effet, les anciens missionnaires pensaient que civilisation occidentale et christianisme allaient de pair, comme paganisme et superstition étaient intimement liés. L'oeuvre missionnaire et l'oeuvre coloniale ne s'excluaient pas. Paul Lesourd illustre cette relation en ces termes : « Dans l'ensemble, les méthodes de colonisation et l'idéal colonial de la France ont été, à travers les âges, de pair avec l'idéal et les méthodes missionnaires ; avec bien entendu, la distance et les inégalités qui existent entre le domaine temporel et le domaine spirituel »⁶².

novembre 1958, p. 62.

⁶² Paul LESOURD, *L'oeuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, p. 15-16.

Voir aussi Alphonse TAÏX, « Mission de Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1897, p. 367.

Voir également CHAPUS, « Quatre-vingts années d'influences européennes en Imerina », p. 1-320.

L'ensemble du bilan peut être résumé par les deux derniers paragraphes de sa conclusion, à la page 320 :

« Au point de vue spirituel, il y avait également place pour de grands progrès. Beaucoup d'Européens déclarent sincèrement que la plupart des Malgaches échappent à peu près totalement, en fait, aux influences civilisatrices du christianisme et bien des apparences confirment ces déclarations. M. Renel qui assure s'être livré à une étude impartiale de la question religieuse à Madagascar émet l'idée, dans un de ses ouvrages les plus récents, que le paganisme survit presque partout, sous l'apparence d'une adhésion extérieure aux croyances nouvelles. Et d'autres, des missionnaires même, nous ont déclaré que c'était aussi leur avis.

C'est à la France qu'incomba, après 1895, le soin de hâter l'évolution des Malgaches. Il nous suffira de rappeler ici que ses représentants trouvèrent la besogne déjà engagée et bien en train dans beaucoup de domaines de la vie, tant individuelle que sociale. Il ne restait qu'à pousser le sillon ou à le redresser. Depuis lors les forces du christianisme et les traditions de la France ont combiné leurs efforts en vue de préparer le peuple malgache à une vie plus haute par la soumission à la discipline et à l'ordre sous toutes leurs formes, par l'appel à l'activité libre et féconde, par l'élévation du niveau de la vie de famille, pour ne citer que les principales lignes de ce développement. La déclaration des Droits de l'Homme découle, en fait, de l'Évangile qui présente le gros avantage d'être plus approprié, parce qu'il entretient surtout l'individu de ses Devoirs. Le développement des Malgaches continue autour de nous, non sans quelques heurts, il est vrai, mais réel néanmoins. Les enseignements de la religion chrétienne et les directions de la France ont encore beaucoup à apprendre à ces populations. Les uns et les autres, nous en avons la confiance, sauront les orienter pour leur bien et les conduire sagement et prudemment de progrès en progrès. La France, en particulier, n'a pas de plus beau rôle à jouer que celui de soeur aînée pour le peuple intelligent et fier qui la suit pas à pas. Et, quant aux églises chrétiennes, elles travaillent, ici comme en tout lieu, à l'établissement d'un royaume éternel dont les bases seules sont terrestres et dont le couronnement est ailleurs ».

Dans la même ligne, Lupo montre clairement l'imbrication de l'oeuvre missionnaire et de l'entreprise coloniale :

Les missionnaires (...) portent avec eux un bagage intellectuel et spirituel relevant de la culture européenne et des écoles théologiques où ils ont été formés. Dans leur milieu d'origine, l'universalité du christianisme est vue selon une optique toute occidentale du monde et dans une conception du salut élaborée pendant de longues années de pensée théologique. La christianisation du monde est perçue comme partie intégrante, et même comme facteur principal, dans l'action civilisatrice entreprise par l'Europe. Théoriquement distincte des motivations économiques et politiques qui imprègnent l'expansion européenne, la pénétration missionnaire y est inévitablement mêlée en pratique ; souvent cette pénétration dépend des succès des contacts coloniaux entre les puissances occidentales et les pays afro-asiatiques vers lesquels ces contacts se développent. Il n'est pas rare non plus que les missionnaires profitent de l'influence exercée par leur mère-patrie pour s'implanter dans les nouveaux pays ; leur présence est, par ailleurs, un facteur qui, parfois, facilite ou permet d'approfondir une telle influence en la précédant dans les pays colonisables⁶³.

En outre, l'orientation de la formation scolaire et la diffusion de la presse renforçaient cette volonté de civiliser ou plutôt de « franciser »⁶⁴ les Malgaches pour leur faire comprendre en même temps la religion chrétienne.

Voir aussi Fabien EBOUSSI BOULAGA, « La démission », dans *Spiritus*, n° 56, mai-août 1974, p. 285-286.

⁶³ Pietro LUPO, « Nouvelles perspectives sur l'histoire du catholicisme à Madagascar au XIX^e siècle », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, volume 9, n° 50, janvier 1981, p. 69-70.

⁶⁴ Joseph-Simon GALLIENI, *Lettres de Madagascar : 1896-1905*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1928, p. 15 et 54 :

« Je vais droit à mon but général : (...) franciser l'île et donner le plus grand appui à la colonisation française » (p. 15).

« Il fallait *franciser* l'île, qui était anglaise et *hova* (...). Tout ce que j'ai fait ici : obligation du français dans nos écoles, reprises aux anglais de leurs principaux bâtiments pour en faire des édifices publics avec nos couleurs, avantages à nos compatriotes (sur lesquels je suis forcé de revenir par ordre), etc., ont eu pour objet de déterminer cette transformation » (p. 54).

Comme les disciples, les missionnaires fondaient leurs activités sur la parole du Christ ressuscité qui leur avait dit :

Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et 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, 18-20). Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné (Mc 16, 15-16). Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie (Jn 20, 21).

Telle est la parole du Christ ressuscité, qui donne origine à la mission. Fidèles à cette parole du Christ, les missionnaires ont quitté parents, frères, soeurs, amis et patrie et sont venus à Madagascar pour apporter aux Malgaches la lumière de l'Évangile et le progrès de leur civilisation. Ce départ s'inscrivait plus dans une logique unilatérale de « donner » que dans celle de « dialoguer » ou de « recevoir ». Le mouvement des missionnaires était plutôt perçu comme une voie à sens unique et non pas comme une rencontre qui permettrait de tisser des relations et d'y laisser jaillir la parole qui fait vivre dans la connaissance et la reconnaissance mutuelles.

Cependant toute vraie rencontre dialogique s'édifie sur la base de la relation et de la parole. Elle requiert également chez tous les interlocuteurs le sens du respect et de la liberté. Mais le grand souci des missionnaires n'était-il pas fondamentalement de partager leur foi en Jésus Christ avec les Malgaches ? La raison d'être de leurs activités n'est-elle pas l'annonce de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus Christ au peuple malgache ? L'intelligence de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4, 5-42) devait prendre toute sa signification dans leur démarche : « Si tu savais le don de Dieu » (Jn 4,

10). La relecture de la foi et de la joie des apôtres et des disciples après la résurrection du Christ devait être le fondement de leurs entreprises missionnaires. Certes, ces références évangéliques inspiraient toute action missionnaire.

La tâche missionnaire se fonde également sur une théologie trinitaire. Dieu a envoyé son Fils pour sauver le monde. Le Père et le Fils ont donné l'Esprit aux apôtres pour proclamer ce message du Salut à tous les peuples de l'univers. L'Église, ainsi que ses envoyés, dans le sillage de Jésus et de ses apôtres, suivent donc cette orientation trinitaire. Les efforts missionnaires se voulaient une concrétisation de l'amour trinitaire et du salut apporté par Jésus Christ. Pourtant les méthodes utilisées ne pouvaient donner les résultats escomptés, à savoir l'enracinement d'une foi vécue selon l'expression culturelle malgache.

À ce propos, Henri Maurier écrit :

Le projet missionnaire est de ramener à Dieu, pour les sauver, ces âmes égarées par le péché et prisonnières de civilisations qui n'ont jamais été imprégnées d'esprit évangélique. Le mal est si profond qu'on en déduit la nécessité pour « toutes les nations du monde de demander toujours l'Évangile à l'Europe » ; ces natures disgrâciées seront toujours dans « l'incapacité de s'élever aux hauteurs sublimes du sacerdoce » et donc de sauver leurs frères. Voilà des idées qui s'harmonisaient parfaitement avec le paternalisme colonial et le complexe de supériorité de l'Occident. Dans ces conditions, la mission perpétuelle, et la perpétuelle dépendance des autres peuples à l'égard des chrétientés-mères, paraissaient logiques et exigeaient d'autant plus de dévouement, de désintéressement, de pitié, que les peuples en question n'avaient pas d'autres possibilités de salut⁶⁵.

⁶⁵

Henri MAURIER, *Le paganisme*, (L'horizon du croyant), Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 52-53.

De son côté, Lupo ajoute :

Les conditions spirituelles du monde colonial sont conçues, par la théologie missionnaire du XIX^e siècle, comme immergées dans la barbarie et les ténèbres. Les valeurs religieuses des peuples doivent être purifiées de la masse des cultes superstitieux, dans lesquels elles se manifestent, avant de parvenir à leur achèvement dans le christianisme. D'un point de vue chrétien les peuples ont le *droit* d'être éclairés et introduits dans l'église, seul moyen de salut ; en contrepartie, le *devoir* de transmettre ce salut incombe aux chrétiens qui le possèdent depuis des siècles. Sur cette idée, en soi puisée dans l'Évangile et vulgarisée en Europe par de nombreuses publications auprès des fidèles, est fondé l'élan missionnaire qui parcourt les anciennes communautés chrétiennes⁶⁶.

Les missionnaires se sont pleinement investis dans leur tâche d'évangélisation, non pas toujours avec facilité, l'histoire en témoigne, pour introduire la foi chrétienne et le progrès de leur civilisation. Parfois ils se sentaient mal accueillis et même rejetés, car leur parole ne résonnait pas dans la culture de leurs auditeurs. Leur message d'amour (Jn 3, 16 ; 13, 34-35 ; 15, 12), de justice et d'égalité (Ga 3, 28-29 ; 4, 7 ; 5, 1 ; Jn 8, 32-36 ; 13, 14 ss) secouait l'ordre social établi. La persécution des chrétiens sous Ranavalona I, l'assassinat de Radama II et les expulsions des missionnaires n'illustraient-ils pas la peur du changement et de la conversion ? L'enseignement des missionnaires ébranlait les coutumes et les croyances ancestrales.

Pourtant ces Malgaches qui ne professent pas encore la religion du Christ croient à l'existence d'un Dieu créateur. Ils pratiquent la religion et le culte qu'ils ont hérités de leurs ancêtres. Ils croient à l'existence d'un monde autre que celui dans lequel nous vivons actuellement. De plus, ils croient à la force et à l'intercession de leurs ancêtres qu'ils invoquent dans leurs prières et leurs discours dans les grandes occasions. Par contre, ils ne

⁶⁶

LUPU, « Nouvelles perspectives sur l'histoire du catholicisme à Madagascar au XIX^e siècle », p. 70.

connaissent pas le Christ et son Évangile. Il n'est donc pas inutile, pour incarner l'Évangile, d'étudier et de bien connaître les croyances religieuses et les valeurs culturelles et ancestrales du pays. Car d'une part, l'action de Dieu est antérieure à celle des missionnaires, et d'autre part, le Verbe de Dieu, Salut de tous les humains et de tout l'être humain doit pénétrer et s'incarner, se dire et se vivre dans toute la diversité des familles humaines.

À la suite de cette prise de conscience, l'Église devait désormais réorienter ses activités afin d'approfondir la foi et tout en s'efforçant « d'arriver à une meilleure intelligence du peuple malgache, et de l'aimer et de le servir en conséquence »⁶⁷. Cette approche ne fit que confirmer ce que Henri-Marie Dubois écrivait, depuis longtemps, dans l'introduction de son ouvrage monumental intitulé *Monographie des Betsileo (Madagascar)* :

Quand nous sommes arrivé à Madagascar, en 1902, sans parler de l'attrait de personnes et de choses toutes nouvelles pour nous, l'affection que nous avions déjà vouée à ceux que nous venions évangéliser nous portait d'elle-même à nous intéresser à tout ce qui les concernait, et par suite à nous instruire passionnément de leurs coutumes, de leurs mœurs, de leur esprit et de leurs croyances. Les aimant par vocation nous voulions déjà les bien connaître pour les mieux aimer. Mais « bien connaître » ne peut être que le résultat d'une étude sérieuse, étude fondée sur une observation sympathique et attentive, ardemment poursuivie dans un contact intime et prolongé, libérée toutefois, autant que cela se peut humainement, de jugements trop personnels et surtout de théories préconçues : étude, en un mot, vraiment objective. (...).

Et nous revenons, pour terminer, à notre première pensée, la plus chère et la plus intime : puisse cet ouvrage aider à mieux connaître les Malgaches ! À les mieux connaître nous gagnerons de les mieux aimer pour les mieux servir. La réciprocité viendra d'elle-même ; c'est là notre espérance : le bien de tous, éducateurs et éduqués, y trouvera son compte⁶⁸.

⁶⁷ Victor RAZAFIMAHATRATRA, « Orientation missionnaire actuelle de l'Église catholique à Madagascar », dans *Chine - Madagascar*, n° 67, novembre-décembre 1957, p. 175.

⁶⁸ Henri-Marie DUBOIS, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, XXXIV, 1938, p. V et XVI.

En un mot, l'évangélisation nécessite particulièrement la connaissance et la prise en considération de l'aspect socio-culturel du peuple dans son contexte intégral⁶⁹. Une telle démarche théologique se préoccupera des valeurs culturelles locales et de la reconnaissance mutuelle entre les églises afin de leur permettre de mieux vivre l'Évangile dans un christianisme pluriforme.

D'abord les jeunes Églises, c'est-à-dire celles nées de l'entreprise missionnaire des XIX-XX^e siècles, refusent absolument les deux discours précédents : et la mission-salut des âmes, et la mission-transplantation d'un modèle tout fait d'Église, car ces deux conceptions marchent trop bien avec les mentalités colonialistes et les impérialismes socio-culturels occidentaux. Ces chrétiens qui n'appartiennent plus par leur origine à la zone européenne de la culture, revendiquent leur spécificité culturelle et leur droit à une certaine liberté d'autodétermination à l'intérieur de la communauté des chrétiens. Pour eux la chose est claire : le christianisme s'est incarné d'abord dans la culture juive, puis dans les cultures gréco-latines. Il a façonné l'Europe occidentale et orientale. Mais ce sont là des réalisations parmi d'autres possibles. Il est d'ailleurs facile de voir que le christianisme slave n'est pas l'éthiopien, que le syriaque n'est pas le latin, etc. Pourquoi n'y aurait-il pas un christianisme chinois, hindou, zaïrois, malgache ou mélanésien⁷⁰ ?

Cette question concerne la rencontre christianisme-paganisme. Le double registre de la vie païenne et chrétienne demeure un défi permanent pour les églises à Madagascar. Cette situation ambiguë provient précisément d'une présentation du christianisme trop éloignée de la culture locale. D'un côté, les missionnaires étrangers ne pouvaient pas saisir toutes les nuances des langues et des cultures du pays, ils ne comprenaient pas suffisamment le vrai sens des coutumes qu'ils condamnaient, et imposaient à l'inverse des

⁶⁹ Voir COLLECTIF, « Une déclaration des étudiants catholiques *malagasy* en France », dans *Lumière*, n° 1862, le 30 janvier 1972, p. 1 et 8.

Un paragraphe dans leur déclaration finale indique clairement l'importance de cette dimension culturelle :

« Nous recommandons : - à tous les missionnaires, la connaissance approfondie de la culture, des traditions, coutumes, rite et religion traditionnels *malagasy* avant toute activité apostolique, en vue d'une évangélisation efficiente à Madagascar, - aux responsables, de consacrer leurs efforts d'abord et avant tout à l'adaptation du message évangélique universel à l'âme et à la mentalité *malagasy* » (*sic*) (p. 8).

manières de penser, de faire, de dire, de sentir, essentiellement occidentales qui ne cherchaient pas à valoriser la personnalité profonde des auditeurs.

En résumé, les missionnaires se méfiaient beaucoup des coutumes et des moeurs malgaches. Ils rejetaient presque systématiquement tout usage païen. Et à la place, ils proposaient aux chrétiens les usages « *vazaha* » qu'ils présentaient comme usages des hommes civilisés. Aussi importaient-ils à Madagascar la structure et les coutumes de l'Église d'Europe, et surtout celles de l'Église de France. (...). Les missionnaires suivaient de près les mouvements religieux de France et observaient à Madagascar les mêmes fêtes d'obligation qu'en France. Et même pour la langue liturgique, Mgr de Saune exigea, en 1922, la prononciation romaine du latin pour son vicariat comme cela se faisait de plus en plus en France¹.

Pendant longtemps, les problèmes des jeunes églises, anciennement dits pays de mission, furent posés et traités presque uniquement par des théologiens et des penseurs de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Ils furent étudiés et analysés en fonction de la structure et des traditions chrétiennes occidentales. Robert Ageneau et Denis Pryen décrivent à gros traits ce problème.

La théologie qui est la réflexion sur la foi dans un milieu culturel déterminé, porte toujours avec elle une certaine charge idéologique. Elle s'exprime à travers un langage historique relatif. Le risque existe alors de réduire ou même d'emprisonner la foi dans les schémas de pensée d'un milieu et d'un temps donnés. Ce risque, la théologie de la mission en ces derniers siècles n'a pas su l'éviter. Enfermée dans cet Occident qui se croyait le centre du monde, la pensée missionnaire a été largement ethnocentrique. À ce propos, n'a-t-on pas parlé de la mission comme d'un « impérialisme du sens ». Tout en voulant proposer le message du Christ, les missionnaires imposaient en même temps une conception du monde, un système de valeurs et de coutumes, propres à eux occidentaux et latins, mais qu'ils identifiaient avec la seule civilisation valable.

Cet impérialisme du sens a-t-il totalement disparu aujourd'hui ? Il serait bien prétentieux et téméraire de l'affirmer. Car la psychologie missionnaire qu'il secrète est encore bien vivante chez de nombreux chrétiens et en nous-mêmes : que nous soyons Italiens, Espagnols, Irlandais, Français ... La mission en ce cas, ce n'est pas la proposition respectueuse de la bonne Nouvelle du Christ, c'est aussi l'imposition d'un système politique, social et culturel².

¹⁰ MAURIER, *Le paganisme*, p. 54-55.

¹¹ André INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, n° 3, tome 15, mai-juin 1975, p. 76.

¹² Robert AGENEAU & Denis PRYEN, *Un nouvel âge de la mission*, Revue Spiritus, Paris, 1973, p. 167.

À propos de l'« impérialisme du sens », voir Lionel AUDANT, « L'impérialisme religieux de la mission

D'un autre côté, la formation académique largement donnée par les Occidentaux ne permettait pas aux responsables malgaches d'innover avec une autre forme de christianisme. Rares étaient ceux qui purent remettre ce fait⁷³ en question sans soulever des tollés, et prendre l'initiative d'élaborer d'importants ouvrages théologiques pour étudier en profondeur ce sujet. En général, leurs travaux se limitaient à la traduction en malgache, à la vulgarisation des manuels catéchétiques et liturgiques conçus en fonction des systèmes philosophiques et religieux d'Occident, et à quelques articles descriptifs d'importance relative sur les coutumes ancestrales. En fait, cette série d'articles offrait une information générale destinée à satisfaire la curiosité des bienfaiteurs et même des touristes.

L'étude et l'appropriation des valeurs positives issues du *famadihana* pourraient pallier ces lacunes et enrichir réellement un christianisme vécu et intégré dans le propre contexte socio-culturel du pays. Car il faut repenser, refaçonner les réalités chrétiennes dans le langage local, mieux les articuler aux croyances déjà présentes, aux valeurs, aux

actuelle », dans *La Lettre*, n° 149, janvier 1971, p. 28-32.

⁷³ Voir André RANDRIANTSALAMA, « Tournons notre page missionnaire », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 9, mai-juin 1972, p. 276-279. Il s'y réfère au « pluralisme théologique » du pape PAUL VI, « L'Église, gardienne de la révélation », dans *La Documentation Catholique*, n° 1602, le 6 février 1972, p. 113-114.

Cet article de Randriantsalama, suscita, un mois plus tard et dans la même revue, de vives réactions et quelques pistes de réflexion sur la malgachisation de la théologie :

Bernard LEURENT, « Donnez-nous un Saint Thomas d'Aquin malgache ! », p. 300-305 ;

Jean-Pierre GRAUSEM, « Malgachisation de la théologie : Quelques réflexions d'un ancien professeur de théologie », p. 305-309 ;

COLLECTIF, « Une théologie pastorale malgache », p. 310-321 ; dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 10, juillet-août 1972.

symbolismes traditionnels auxquels tiennent les gens⁷⁴. Pour ce faire, Razafimahatratra suggérerait une prise en considération réelle des coutumes du pays :

Un autre moyen que, pour ce même but (approfondissement de la foi), l'Église catholique à Madagascar met en oeuvre, c'est de se pencher encore de plus près sur les us et coutumes du pays, et plus spécialement sur ceux qui revêtent un caractère religieux, tels le culte des morts, principalement à l'occasion des enterrements ou des « retournements des morts » (*famadihana*) sur les Hauts-Plateaux (...). À vrai dire, les premiers missionnaires n'ont pas pu prendre soin d'analyser nos coutumes, de faire toujours le départ entre les éléments qui ont une réelle valeur et que, sans plus, le catholicisme peut s'intégrer, et les éléments qui vont plus ou moins directement à l'encontre de la foi et des moeurs⁷⁵.

Il importe donc d'analyser les idées qu'avaient les anciens missionnaires sur le paganisme et le *famadihana*.

2.2. Le paganisme dans les mentalités des anciens missionnaires

Le terme « anciens missionnaires » est à prendre dans un sens très large. Il désigne tous les missionnaires, d'avant ou d'après le Concile Vatican II, qui ne cherchaient pas à connaître et à mieux comprendre la culture locale du peuple, et essayaient même de l'extirper⁷⁶ dans leurs approches pastorales.

⁷⁴ Voir MAURIER, *Le paganisme*, p. 56.

⁷⁵ RAZAFIMAHATRATRA, « Orientation missionnaire actuelle de l'Église catholique à Madagascar », p. 175.

⁷⁶ Ce passage que nous traduisons en français résume l'attitude des anciens missionnaires :

« *Nokendren'ireo Misiônera taloha nofoanana ny famadihana satria ny toe-tsainan'ny mpanjanan-tany no nampidiriny teto Madagasikara, izay hanafoana ny fomban-drazana malagasy fa indrindra ny famadihana* ».

« Les anciens Missionnaires voulaient supprimer le *famadihana* parce que c'est la mentalité des colonialistes qu'ils ont introduite à Madagascar ; celle-ci voulait éradiquer les *fomban-drazana* (traditions ancestrales) malgaches surtout le *famadihana* ».

Une quantité de lettres, de relations, d'articles dispersés dans plusieurs fonds d'archives, tout en nous faisant sentir l'origine typiquement européenne et les catégories mentales imprégnées d'occidentalisme des missionnaires, tout en nous révélant l'espoir de ceux-ci de voir les peuples évangélisés entrer dans la « civilisation », nous éclairent sur leur intention profonde : celle de transmettre l'Évangile et non pas d'offrir sur un plateau les pays évangélisés à la domination des puissances européennes. Cette affirmation concerne la finalité globale des missionnaires, ce qui n'empêche que certains ecclésiastiques à courte vue et au patriotisme borné aient fait de leur action un point de convergence et même d'identification de leur but religieux et de leur patriotisme. Une telle identification a été retenue parfois comme la position officielle des missionnaires catholiques dans leur ensemble. Des ouvrages et des revues d'histoire édités par les catholiques eux-mêmes ont fait de cette identification l'un des thèmes préférés et un motif de gloire, surtout au début de la colonisation où la « collaboration » avec le conquérant n'était pas jugée un crime, au contraire. Les pierres qu'on lance contre les missionnaires aujourd'hui ont été préparées par certains d'entre eux qui définissaient le catholicisme comme la « prière française » et comme facteur de « l'influence française », déjà pendant le XIX^e siècle et surtout à la veille de la conquête coloniale⁷⁷.

Dans ce sens, les anciens missionnaires freinaient en quelque sorte le changement de perspectives qu'exige l'effort nécessaire du vrai dialogue entre la foi chrétienne et les cultures. Robert Ageneau et Denis Pryen les considèrent comme obstacles structurels et psychologiques.

Sur la route qui conduit à l'avènement d'églises particulières adultes et dynamiques, il est une autre série d'obstacles qui se dressent. On pourrait les qualifier davantage de « structurels » ou « psychologiques ». Si le décalage est encore si grand entre le projet et la réalité, si les pesanteurs sont nombreuses encore, cela provient pour une part d'un certain nombre de structures et d'hommes qui datent de l'ancien régime (l'époque de *jus commissionis*, la période de l'avant-concile...). Face à l'effort de renouvellement et de créativité, ces personnes et ces structures jouent un rôle de frein⁷⁸.

COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, Document manuscrit inédit, Ivony-Ambositra, le dimanche 28 août 1993, p. 7.

⁷⁷ LUPU, « Nouvelles perspectives sur l'histoire du catholicisme à Madagascar au XIX^e siècle », p. 70-71.

⁷⁸ Robert AGENEAU & Denis PRYEN, *Chemins de la mission aujourd'hui*, Revue *Spiritus*, Paris, 1972, p. 67.

Mais soulignons, tout de suite, que tout au long de l'histoire de l'implantation des églises à Madagascar, il y avait déjà ce « nouveau type de missionnaires-pionniers » qui tâtonnaient et cherchaient réellement à étudier les moeurs et les coutumes et à promouvoir les valeurs culturelles et religieuses malgaches afin d'y découvrir les vérités cachées de l'Évangile. Dans ce passage, Lupo nous fait saisir l'importance de l'oeuvre d'évangélisation et de la promotion de la culture malgache de ces nouvelles figures missionnaires :

L'expansion du catholicisme à Madagascar n'a pas connu que de tels personnages plus « français » que chrétiens. Elle a été marquée aussi par des figures aux dimensions universelles, extrêmement intéressées à la culture et au monde traditionnel du pays, complètement détachées des intérêts politiques, préoccupées de prêcher l'Évangile et non pas la culture occidentale, de connaître la pensée, l'histoire et la langue des hommes auxquels elles adressaient le message chrétien, dans le respect des institutions locales. Une telle attitude est d'autant plus méritoire que ces missionnaires ne cachaient pas leur attachement personnel à leur terre d'origine. En fait ils communiquaient ce qu'il y avait de mieux dans cette civilisation occidentale qui était la leur. C'est grâce à eux, sans doute, que le christianisme a pu s'enraciner dans l'esprit d'une élite malgache et qu'à travers cette élite il a pu se diffuser largement dans le pays⁷⁹.

La mentalité générale des anciens missionnaires se caractérisait surtout par leur théologie selon laquelle les païens ne pouvaient pratiquement pas être sauvés et par l'esprit colonial et statiquement dualiste qui régnait à l'époque. Ce dualisme soulignait fortement la distinction entre les choses de la terre qui sont neutres ou mauvaises et les choses du ciel qui sont bonnes, entre le domaine du corps et le domaine de l'âme, entre les affaires matérielles et les affaires spirituelles, entre le monde du mal et le monde du bien. Ainsi, le petit catéchisme enseignait à plusieurs reprises des définitions comme « Dieu est un pur esprit très parfait (*Andriamanitra dia fanahy ihany soa indrindra*) »⁸⁰ ou encore

⁷⁹ LUPU, « Nouvelles perspectives sur l'histoire du catholicisme à Madagascar au XIX^e siècle », p. 71.

⁸⁰ Victor CATRY, *Dinidinika na fivoasana tsotra ny katesizy* (Réflexion ou simple explication du catéchisme), Éditions Saint-Paul, Fianarantsoa, 1961, p. 19.

« L'homme est un être intelligent (ou une créature raisonnable) composé d'un corps et d'une âme (*Ny olombelona dia zavatra manan-tsaina misy vatana sy fanahy*) »⁸¹. Dans tout ce contexte, les rites païens étaient relégués dans le domaine des choses terrestres. À l'occasion de la fête des morts (2 novembre), les missionnaires demandaient aux chrétiens de prier pour les morts et non pas de les invoquer, de ne manifester aucune joie, alors qu'elle rayonne dans le *famadihana*.

Cette double manière de penser et d'agir fit croire, pendant longtemps, que tout ce qui était malgache était mauvais (*ratsy*) et païen, tandis que tout ce qui était de l'Occident était bon (*tsara*) et même chrétien.

En effet, il y eut un temps où l'on pensait que tout ce qui ne relevait pas de la culture chrétienne provenait purement et simplement du diable. C'était en quelque sorte le mobile du zèle apostolique des missionnaires d'antan : sauver les païens qui ne connaissent pas l'Évangile et qui se damnent⁸².

C'est pourquoi, la tendance de ces anciens missionnaires était d'importer, de transplanter à Madagascar tout ce qui se faisait en Occident et de ne pas assez tenir compte des coutumes malgaches. Ils ont transféré et apporté, dans les pays de mission, l'Église d'Occident avec toute sa structure et ses traditions spécifiques. Cette volonté d'une transplantation pure et simple de l'Église d'Occident est de nos jours considérée comme l'un

⁸¹ Jean-Baptiste CAZET, *Ny Fivoasana ny katesizy ho an'ny Malagasy* (L'explication du catéchisme pour les Malgaches), Antananarivo, *Presy katôlika*, 1892, p. 37.

CATRY, *Dinidinika na fivoasana tsotra ny katesizy* (Réflexion ou simple explication du catéchisme), p. 46.

⁸² François BENOLO, « Propos sur l'aina dans le cadre de l'inculturation », dans *Comment peut-on être philosophe ? Mélanges offerts au Père Louis Rasolo, S.J.*, Collection ISTA, n° 2, Antananarivo, 1995, p. 69.

des grands obstacles qui a empêché le christianisme de s'enraciner profondément dans les pays dits de mission. Les gens du pays ont été frappés surtout par l'aspect extérieur des organisations et des célébrations rituelles, mais l'esprit même de l'Évangile n'est pas arrivé à pénétrer et changer leur conduite et leur mentalité. « Les missionnaires auraient dû, dès le début des premiers temps de l'évangélisation de ces pays de mission, chercher à connaître la mentalité, les us et coutumes des autochtones pour y découvrir les moyens avec lesquels on peut faire admettre à ces gens-là le christianisme »⁸³.

Beaucoup parmi les missionnaires, d'ailleurs, ne prenaient même pas la peine d'étudier la langue et les cultures du pays, mais se contentaient de les observer de l'extérieur pour vérifier ou justifier leurs préjugés sans critique. Aujourd'hui, la reconnaissance de ces limites et le véritable aveu de ces erreurs ne peuvent que stimuler la recherche anthropothéologique pour une meilleure compréhension de la relation entre la culture locale et l'Évangile. Car les échecs des temps passés doivent servir de leçons aux jeunes générations pour mener à bien l'oeuvre d'évangélisation. La confession des manquements aux requêtes d'une authentique évangélisation constitue une condition essentielle de vérité et de crédibilité pour un nouvel élan dans les actions à venir. Les tâtonnements des anciens missionnaires interpellent donc les jeunes Églises en les incitant à s'ouvrir à de nouveaux horizons pour une fidélité plus créatrice à l'Évangile.

⁸³ André INDRIAMANESY. « Mission et religion traditionnelle malgache », dans *Aspects du Christianisme Malgache*, tome 15, n° 2, mars-avril 1975, p. 35.

Sans doute l'accession du pays à l'indépendance et la réforme apportée par le Concile Vatican II ouvraient-elles de nouvelles perspectives. La prise de parole des chrétiens (évêques, laïcs, penseurs) issus des jeunes Églises obligeait les Églises anciennes à réviser leurs méthodes missionnaires. Dans leurs déclarations publiques, ces chrétiens dénonçaient souvent l'ambiguïté du sens des activités de certains missionnaires qui s'étaient montrés parfois beaucoup plus colonialistes qu'évangélisateurs. Cependant, les mêmes principes théologiques et euro-centriques d'antan persistent et guident encore, même de nos jours, l'action concrète d'un bon nombre de missionnaires et de quelques-uns de leurs collaborateurs-successeurs malgaches. Adolphe Razafintsalama déplore, malgré le souffle nouveau de Vatican II, la position et le manque d'attention de l'Église quant aux traditions culturelles et religieuses : « On sait l'attitude généralement négative de l'Église face aux *fomban-drazana* pratiquement identifiés avec la superstition et l'obscurantisme ; un paragraphe de l'ancien catéchisme malgache, par exemple, réglait leur sort en un paragraphe en les vouant aux gémonies »⁸⁴.

⁸⁴ RAZAFINTSALAMA, Adolphe. « Bilan du premier synode de l'Église malgache », *Telema*, n° 1, 1976, p. 89.

L'irruption des sciences humaines et sociales allait bouleverser fortement la conception dominante des anciens missionnaires. Des hommes et des femmes étudiaient sur le terrain les moeurs et coutumes du pays⁸⁵. En comparant les résultats de leurs recherches anthropologiques et sociologiques avec les usages et les coutumes d'autres pays du monde, même occidentaux, ils sont arrivés à conclure que les autochtones des pays dits de mission possèdent en fait des traditions très riches.

Les usages que l'Européen a tendance à prendre pour absurdes sont en réalité riches en signification et expriment ainsi des vérités très profondes. La découverte de ces valeurs a, du même coup, entraîné la mise en question de l'importation des usages et des coutumes des Européens dans ces pays. Les critères traditionnels de la civilisation se trouvent désormais secoués. Et dans de telles conditions, il est évident que le visage d'une Église uniforme et occidentale se trouve nécessairement mis en question. Et de là, on comprend que certaines personnalités chrétiennes des pays de mission se mettent de nos jours à parler avec un langage qui étonne parfois des chrétiens de l'Europe ou de l'Amérique du Nord⁸⁶.

⁸⁵ Voir François LAPLANTINE, *L'anthropologie*, Paris, Payot, 1995, p. 71-72, qui montre le bien-fondé et la nécessité de la recherche sur le terrain :

« La révolution qui va se produire dans notre discipline dans le *premier tiers* du XX^e siècle est considérable : elle met fin à la répartition des tâches, habituellement partagées jusqu'alors entre l'observateur (voyageur, missionnaire, administrateur) voué au rôle subalterne de pourvoyeur d'informations, et le chercheur érudit, qui, resté dans la métropole, reçoit, analyse et interprète - activité noble ! - ces informations. Le chercheur comprend désormais qu'il lui faut quitter son cabinet de travail, pour partager l'intimité de ceux qui doivent être considérés non plus comme des informateurs que l'on questionne, mais comme des hôtes qui vous accueillent et des maîtres qui vous enseignent. Il apprend alors, en élève attentif, non seulement à vivre comme eux, à parler leur langue et à penser dans cette langue, à ressentir leurs propres émotions en lui-même. Ce sont là, on le voit, des conditions d'étude radicalement différentes de celles que connaissaient le voyageur du XVIII^e siècle et même le missionnaire ou l'administrateur du XIX^e siècle, résidant généralement à l'écart de la société indigène et obtenant des renseignements par l'intermédiaire de traducteurs et d'informateurs : ce dernier terme mérite d'être répété. Bref, l'anthropologie devient pour la première fois une activité de *plein air*, menée, comme le dit Malinowski, 'en direct', dans une 'nature vaste, vierge, et ouverte'.

Ce travail de terrain, comme nous l'appelons encore aujourd'hui, loin d'être tenu pour un mode de connaissance accessoire servant à illustrer une thèse, est considéré comme la source même de la recherche. Il va désormais guider la démarche de la nouvelle génération d'ethnologues qui, dès les premières années du XX^e siècle, effectue des séjours prolongés parmi les populations du monde entier. (...) ».

⁸⁶ INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », p. 35.

L'analyse des mentalités missionnaires nous amène à cerner encore de plus près la problématique du paganisme et du *famadihana*.

2.3. *Famadihana* et paganisme d'après les ancien(ne)s missionnaires

Le *famadihana* représente, sans aucun doute, pour les ancien(ne)s missionnaires, l'exemple par excellence du paganisme malgache. Car dans toutes ses manifestations rituelles, il diffère totalement des pratiques chrétiennes de l'Occident. Cette différence constitue la pierre d'achoppement des activités des missionnaires. Ceux(elles)-ci le qualifiaient d'« étrange cérémonie » à condamner et de « coutume an-historique que rien ne peut expliquer »⁸⁷. Le fait que les principes du paganisme ne s'exprimaient pas d'une manière aussi claire et aussi cohérente que ceux des systèmes philosophiques ou religieux de l'Occident, avait posé beaucoup de problèmes aux missionnaires. La différence était perçue comme un manque, une absence ou une privation qui devraient faire appel au schéma évolutif⁸⁸. Boudou écrivait : « À Madagascar, les païens n'ont ni temples, ni sacerdoce à part et hiérarchisé, ni système bien lié de croyances nettement définies »⁸⁹.

⁸⁷ Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, p. 717 et 720. Elle y rapporte les propos et les positions des missionnaires vis-à-vis du *famadihana*. Ces opinions font encore leur chemin jusqu'à présent, malgré les différentes nuances théologiques des confessions chrétiennes.

⁸⁸ Voir LAPLANTINE, *L'anthropologie*, p. 38-39 :

« L'extrême diversité des sociétés humaines est rarement apparue aux hommes comme un fait, mais comme une aberration appelant une justification. L'antiquité grecque désignait sous le nom de *barbare* tout ce qui ne participait pas de l'hellénité (en référence à l'inarticulation du chant des oiseaux opposé à la signification du langage humain), la Renaissance, le XVII^e et le XVIII^e siècle parlaient de *naturels* ou de *sauvages* (c'est-à-dire d'êtres de la forêt), opposant ainsi l'animalité à l'humanité. C'est le terme de *primitifs* qui triomphera au XIX^e siècle, alors que nous optons plutôt à notre époque pour celui de sous-développés » (p. 38).

Face au paganisme, les Occidentaux ont différemment réagi. Certains ont découvert dans ce système de croyances païennes l'existence d'un Dieu unique. C'est l'opinion, par exemple, de Henri-Marie Dubois⁹⁰, de Hubert Nicol⁹¹ et de Joseph Benoît⁹². D'autres n'y ont vu que la souveraineté absolue des ancêtres que les païens assimilent à des dieux. Telle est l'étude développée par Charles Renel dans son ouvrage « Ancêtres et Dieux »⁹³. Mais, en général, les missionnaires admettaient que les Malgaches païens croyaient à l'existence de Dieu, voire d'un Dieu unique. Pour eux, le paganisme, malgré son incohérence apparente et sa différence par rapport aux dogmes et aux rites chrétiens, était une religion et non uniquement un système de sagesse.

(...)

« Et ce discours sur l'altérité, qui a sans cesse recours à la métaphore zoologique, déploie la longue litanie de l'absence : sans morale, sans religion, sans loi, sans écriture, sans État, sans conscience, sans raison, sans but, sans art, sans passé, sans avenir. Cornélius de Pauw ajoutera même au XVIII^e siècle : 'sans barbe', 'sans sourcils', 'sans poils', 'sans esprit' » (p. 39).

La note (6) à la page 207 précise encore : « Ce dernier manque pourra être appréhendé au travers de deux variantes : 1) ils sont irrémédiablement sans avenir et nous n'avons vraiment rien à attendre d'eux (c'est ce que pensera Hegel) ; 2) il est possible de les faire évoluer. Par l'action missionnaire (à partir du XVI^e siècle). Ainsi que par l'action administrative (à partir du XIX^e siècle) ».

⁸⁹ BOUDOU, *Madagascar : la mission de Tananarive*, p. 23.

Voir aussi Guillaume GRANDIDIER, « À Madagascar, anciennes croyances et coutumes », dans *Journal de la Société des Africanistes*, tome 2, fascicule 2, Paris, Macon & Protat Frères, 1932, p. 153.

⁹⁰ Voir DUBOIS, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, p. 761-797.

⁹¹ Voir Hubert NICOL, *Dieu dans les croyances malgaches. Aperçu descriptif et contenu doctrinal*, Thèse de théologie, Rome, Université Grégorienne, 1936, p. 191-215, 290-307.

⁹² Voir Joseph BENOÎT, « Héritage ancestral et christianisme à Madagascar », dans *Lumière*, n° 1670, 28 avril 1968, p. 4.

⁹³ Charles RENEL, *Ancêtres et Dieux*, Antananarivo, Imprimerie Pitot de la Beaujardière, 1923, 262 p.

Pourtant, la plupart des ancien(ne)s missionnaires et leurs premiers collègues (prêtres, pasteur(e)s protestant(e)s, religieu(ses)x) malgaches avaient une certaine attitude de mépris, de dégoût, d'incompréhension vis-à-vis du paganisme malgache. Le terme « païen » était souvent utilisé dans un sens péjoratif pour désigner une personne du camp adverse non-chrétien qui n'est pas encore suffisamment civilisée.

Il reste malgré tout, même si l'on prend bien garde de ne pas juger autrui, que le terme païen implique toujours tension avec le christianisme (ou quelque autre religion à révélation). C'est pourquoi dans l'usage des chrétiens d'aujourd'hui, le paganisme continue à désigner l'adversaire, l'irréductible, l'inadmissible⁹⁴.

Ainsi les païens sont ceux qui croupissent encore dans les ténèbres et demeurent dans l'ignorance (*olona mbola ao anatin'ny aizina sy ny tsy fahalalana*). Ils ne voient pas la lumière, ne connaissent pas la vérité. Ils sont à l'antipode des chrétiens, « lumière du monde » (Mt 5, 14). Ceux-ci s'appelaient « *mpivavaka* » (priants), « *mpino* » (croyants ou fidèles), « *mahalala* » (instruits), *kristianina* (chrétiens), tandis que les païens sont qualifiés de « *tsy mpivavaka* » (non-priants), de « *tsy mpino* » (non-croyants ou infidèles), de « *tsy mahalala* » (ignorants) et plus particulièrement de « *mpanompo sampy* » (serviteurs des fétiches, adorateurs des idoles ou idolâtres). La théologie catholique de l'époque, hautement autorisée, n'enseignait-elle pas que les païens sont des « *peuples encore assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort ?* »⁹⁵.

⁹⁴ MAURIER, *Le paganisme*, p. 65.

⁹⁵ PIE XI, « Encyclique *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926) », dans *Actes et Documents Missionnaires*, Paris, 1929, p. 41.

Les italiques sont de l'auteur.

Pour ces missionnaires, le paganisme n'était pas seulement une religion diffuse et incohérente, mais il était encore un ensemble de superstitions, une religion qui pratique l'immoralité et même une oeuvre du démon. Ce serait une religion qui étouffe l'homme dans les chaînes du péché et qui l'enveloppe dans une complète obscurité culturelle. Et c'est avec une telle conception du paganisme qu'ils orientaient leur apostolat pour amener les païens à embrasser le christianisme⁹⁶.

Les premiers missionnaires se trouvaient en face du peuple malgache dont les moeurs et les coutumes étaient très différentes des leurs. Quelques-unes de ces coutumes plusieurs fois séculaires leur paraissaient étranges. Au début de ses études sur le *famadihana*, reprises plus tard dans leur ensemble par Indriamanes, Paul Pélot rapportait :

Depuis quelque temps tous les gens des environs partent l'après-midi de chez eux pour aller assister à des fêtes en l'honneur des morts. C'est une étrange institution que ces fêtes en l'honneur des morts. Nous ne les condamnons pas, parce qu'elles n'offrent pas précisément des pratiques intrinsèquement mauvaises, mais elles sont absurdes, et la plupart du temps elles sont l'occasion de graves désordres. Aussi les missionnaires seraient-ils heureux le jour où ils pourraient les supprimer. Pour le moment, les chrétiens de mon district ne peuvent pas s'abstenir soit d'y participer, soit même de les célébrer, parce que c'est considéré par tous les Malgaches comme un devoir de civilité.

Le principe d'où partent les Malgaches est qu'il faut rendre honneur aux morts. Cette idée est toute différente du culte chrétien où l'on prie pour les morts. Et c'est pourquoi les idées chrétiennes sur la survivance de l'âme, l'expiation après la mort, la prière pour les défunts entrent difficilement dans l'esprit de nos chrétiens⁹⁷.

Ainsi les ancien(ne)s missionnaires considéraient comme absurdes et bizarres les cérémonies de *famadihana*, et aussi les rites qui entourent la naissance, la circoncision, la pratique de l'astrologie et les rites au cours desquels on sacrifie des boeufs et des poulets.

⁹⁶ INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », p. 67.

⁹⁷ Paul PÉLOT, « Les fêtes des morts », dans *Chine - Ceylan - Madagascar*, n° 65, septembre 1924, p. 224.

Dans ces rites, les Malgaches païens expriment leurs croyances et spécialement ils invoquent Dieu et les ancêtres qui vivent dans l'au-delà pour leur demander aide, bénédiction et protection, ou pour leur demander pardon pour une faute commise contre eux, ou encore afin de les remercier pour un bien quelconque supposé accordé par ces êtres. Or, sans avoir pris la peine d'étudier la signification profonde de ces coutumes, beaucoup de missionnaires les prenaient pour des expressions de la sauvagerie et de la barbarie. Ils appelaient ces coutumes : pratiques superstitieuses, et ils qualifiaient les croyances qui s'y rattachent de « superstitions » ou de « superstitions païennes », ce que l'on a traduit en malgache par « *fivavaham-poana* »⁹⁸ (vaines prières), « *finoanoampoana* » (vaines croyances) ou « *fomba mahadiso* »⁹⁹ (coutumes erronées, nuisibles et culpabilisantes). Ainsi, Vincent Trachez ne réaffirmait-il pas justement que « le *famadihana* doit être classé, lui aussi, parmi les usages superstitieux »¹⁰⁰.

⁹⁸ AUTEUR ANONYME, *Katesizy : Ny fampianarana kristianina lazaina amin'ny fanontaniana sy ny famaliana, hianaran'ny firazanana malagasy rehetra ny fanompoana marina an'Andriamanitra* (Catéchisme : l'instruction chrétienne sous forme de questions-réponses pour toutes les tribus malgaches en vue du vrai culte de Dieu), Antananarivo, Presse missionnaire catholique, 1865, p. 120-124.

⁹⁹ Jean-Baptiste CAZET, *Ny fivoasana ny katesizy ho an'ny Malagasy* (L'explication du catéchisme pour les Malgaches), Antananarivo, Presy katôlika, 1892, p. 165-166.

Vincent TRACHEZ, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, Lille, Chine-Maduré-Madagascar (Extrait), 1932, p. 1.

¹⁰⁰ TRACHEZ, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, p. 52.

Émile Régnauld parle du « paganisme lui-même, du paganisme vivant encore dans les moeurs, et se manifestant par nombre de pratiques superstitieuses toujours en grand crédit chez le Malgache »¹⁰¹. Les superstitions des coutumes ancestrales leur posaient de réelles difficultés.

Les nettoyer de leurs superstitions et des habitudes païennes qui les pénètrent jusqu'aux moelles, demandera du temps. Après trente et quarante ans d'évangélisation, on s'aperçoit souvent que les néophytes, parallèlement aux pratiques chrétiennes adoptées extérieurement gardent fidèlement leurs usages idolâtriques : et l'idolâtrie a leurs préférences secrètes. Quoi d'étonnant ? Ces croyances ont commandé tous les événements de leur vie sociale et de leur vie privée, réglé leurs moeurs depuis des siècles, et imposé à chaque caste, à chaque tribu des rites sacrés plus strictement obligatoires que les lois les plus autocratiques. On n'extirpe pas en un jour des coutumes invétérées à ce point. Il ne s'agit pas de supprimer quelques gestes insignifiants ; c'est la langue elle-même qui doit être modifiée et surtout l'âme¹⁰².

¹⁰¹ Émile RÉGNAULD, « La mission de Madagascar », *Le Messager du Coeur de Jésus*, Toulouse, L'Apostolat de la prière, octobre 1891, p. 405.

¹⁰² Léontin GENIEYS, « Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1937, p. 110.

Voir Jacques-E. MONAST, *On les croyait chrétiens : les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969, p. 387-388.

Monast y fait la même réflexion que Genieys sur la vie des Aymaras d'Amérique latine, spécifiquement en Bolivie :

« Cependant, force est bien de constater qu'après quatre siècles de christianisme, la situation n'est pas brillante en fait de catholicisme ! Quelles sont donc les causes d'une telle situation, chez un peuple qui se dit avec fierté *muy catolico* ? Ne serait-ce pas qu'il y a eu 'concubinage' du catholicisme avec la religion ancestrale ? Un syncrétisme s'est opéré et dans cet alliage des deux religions, le catholicisme fait figure de concubine, et c'est la religion ancestrale qui porte la culotte. Les Indiens ont tout simplement gardé leur mystique, leurs croyances, leurs mythes, leurs tabous, et disons-le, leur religion et leurs divinités, tout en les habillant 'à la chrétienne'. Mais ces habits 'catholiques' : statues, vêtements et objets sacrés, images ou vocables chrétiens, chapelles ou temples, ils les ont intégrés dans leur religion, en sorte que c'est celle-ci qui est vraiment vivante et demeure encore la religion du peuple. Au lieu de christianiser les symboles et les croyances aymaras, afin de les intégrer dans un authentique catholicisme indien, ce sont les signes chrétiens qui se sont 'aymarisés' et intégrés dans la religion ancestrale. L'extérieur est devenu chrétien, la réalité n'a pas changé ; la religion aymara pré-colombienne, et peut-être même pré-incaïque, est toujours là, bien vivante. Voilà qui donne matière à réflexion ».

Voir AGENEAU & PRYEN, *Chemins de la mission*, p. 65-66.

Ils ont repris ce problème de la manière suivante :

« Travaillant depuis 1955 en Bolivie chez les Indiens Aymaras, Jacques Monast fut amené à constater que le christianisme n'avait pas atteint les gens dans la profondeur de leur vie. Chez ces Indiens évangélisés depuis plusieurs siècles, il remarque que le langage chrétien est un effet de surface, comme le masque extérieur d'une religion qui survit à l'adoption des signes imposés par les missionnaires d'hier. 'Le catholicisme de l'Indien, écrit-il, n'est pas une religion chrétienne' (p. 386). Derrière la pratique (sacrements, culte des saints, représentation des fonctions ecclésiales), les Aymaras ont conservé leur conception de la vie et leur religion...

Pour les ancien(ne)s missionnaires, la superstition désignait tout ce qui était différent de l'ensemble de leurs propres croyances et de leurs propres pratiques. La grande différence culturelle les empêchait de saisir et de pénétrer la mentalité malgache. Pratiquement, tout ce qui n'était pas occidental était soupçonné d'être superstitieux. Une telle conception considérait évidemment comme superstitieuses « les croyances qui, à une époque donnée, vont à l'encontre des doctrines et pratiques attestées par les fractions dominantes de la communauté scientifique et/ou de la communauté religieuse culturellement la plus importante »¹⁰³.

La leçon qui ressort de cette étude se rapporte directement à notre réflexion sur l'indigénisation. Il y a le risque, en Afrique et en Asie, comme chez les Aymaras de la Bolivie, que la foi chrétienne apportée par les missionnaires ne soit qu'un masque extérieur sur une vie intérieure qui demeure la même. La foi ne devient pas alors l'achèvement et le retournement de la vie des gens, mais demeure quelque chose de plaqué et de superficiel. Comment pourrait-on alors espérer en l'avenir d'une église particulière adulte, si ce problème n'était pas pris sérieusement en considération ? ».

Voir aussi Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Métamorphoses africaines », dans *Christus*, tome 20, n° 77, janvier 1973, p. 31.

Dans cet article, Eboussi soulève encore un autre aspect crucial de ce même problème, à savoir la rupture des néophytes avec la religion des missionnaires pour embrasser de nouveau leurs rites ancestraux :

« Beaucoup, en effet, s'éloignent de l'ordre missionnaire, trop étriqué et malthusien, abandonnent la pratique et font leur vie à leur convenance. L'infidélité prend parfois l'allure d'un Grand Retour : désarticulés par la colonisation, angoissés devant la mort, sans recours dans un monde qui les aliène, sans avenir, les enfants prodiges reviennent ou croient revenir à la Maison ancestrale. Ils accomplissent les rites depuis longtemps omis, les sacrifices négligés, les purifications dédaignées après tant d'interdits transgressés. Ils se réconcilient avec les mânes des Pères et consultent les devins sur leur avenir bloqué. Le mouvement gagne toutes les catégories, ébranle ou même culbute les plus fervents, ayant à leur actif plus d'un quart de siècle de rigoureuse piété ».

¹⁰³ Françoise ASKEVIS-LEHERPEUX, *La superstition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 30.

Pour expliquer la vanité de ces croyances et de ces pratiques, les missionnaires avançaient justement deux arguments principaux : d'une part, les croyances païennes ne s'expliquent pas scientifiquement, c'est-à-dire que les lois physiques et chimiques ne les vérifient pas ; elles ne sont donc que de pures imaginations véhiculées par la peur. D'autre part, les rites païens sont aberrants, horribles et absurdes, puisque leur structure rituelle diffère radicalement des pratiques et des rubriques fixées par les livres et les canons de l'Église et aussi par la « raison » occidentale. On y verse du sang de victimes immolées (boeuf, coq...) et du *toaka* (rhum). Les instruments utilisés sont rudimentaires. On donne à manger aux ancêtres comme si ceux-ci avaient besoin de nourriture.

En tout cas, les rites païens ne sont pas conformes aux rites traditionnels de l'Église qui sont non seulement beaux et magnifiques mais encore les seuls rites valables et agréables devant Dieu et ses saints. De plus, ces rites païens sont des occasions de péché. On y boit beaucoup, on y fait beaucoup de dépenses et on n'y respecte pas les lois morales chrétiennes. Et pour cette raison, il n'y a rien à tirer de ces cérémonies malgaches. D'ailleurs, dans ces cérémonies, on invoque les ancêtres. Or « l'invocation des morts, souligne le catéchisme de 1892, est non seulement un péché grave mais encore une oeuvre démoniaque »¹⁰⁴.

En effet, jusqu'à la veille du Concile Vatican II, le catéchisme enseignait que l'invocation des ancêtres est d'inspiration démoniaque et que les ancêtres qui gisent dans les tombeaux ne sont que des cadavres inertes. Par conséquent, ils ne sont absolument pas capables d'aider et de protéger leurs descendants.

¹⁰⁴ INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », p. 68.

CAZET, *Ny fivoasana ny katesizy ho an'ny Malagasy* (L'explication du catéchisme pour les Malgaches), p. 165-166.

Toutes ces conceptions du paganisme conduisaient les missionnaires à conclure que les païens ne vivaient pratiquement que dans un monde de superstitions. On pensait alors que tous les *fomban-drazana* (coutumes des ancêtres) étaient entachés de superstition et d'immoralité. L'expression « *fomban-drazana* » était traduite en français par « pratiques superstitieuses ou idolâtriques ». Tous les rites religieux malgaches à travers lesquels les païens exprimaient leur relation avec Dieu et les ancêtres de l'au-delà étaient considérés comme superstitieux et absurdes. C'est pourquoi, pour accepter les catéchumènes au baptême et leur faire comprendre l'absurdité de ces rites, les missionnaires leur demandaient de renoncer totalement aux *fomban-drazana* et à n'y participer en aucune manière.

En fait, il faut noter que ces mesures étaient prises par les missionnaires pour libérer réellement les Malgaches de la crainte et même de la peur, peut-être excessives, des ancêtres et de la croyance de leur mainmise sur les vivants. Une page d'Olsen nous montre avec justesse la hantise et la peur des morts.

La plupart de ceux qui organisent les *famadihana* ont grand peur des morts, car tout vient d'eux, pensent-ils, bénédictions et faveurs, peines et malheurs. Si quelqu'un devient pauvre, n'a pas d'enfants, n'arrive pas à s'enrichir, et n'a pas fait de *famadihana* depuis longtemps, il pense que cette abstention est la cause de son malheur, car il croit que la colère des morts est redoutable : il fait alors un *famadihana*, si petit soit-il ; du reste, cela ne fait qu'augmenter sa pauvreté à cause des dépenses extraordinaires qu'entraîne cette cérémonie. Les autres, lorsque les richesses et les biens augmentent, que les récoltes sont bonnes, qu'ils ont des enfants, font un *famadihana*, car ils disent : « Les ancêtres nous ont bénis » et ils pensent que les morts peuvent donner bénédiction et richesse. Quelques-uns prétendent que les morts leur sont apparus et ils disent : « Si nous obtenons telle ou telle chose, ou si nous échappons à tel ou tel malheur, nous ferons un *famadihana* ».

Quelques-uns prétendent que les morts leur sont apparus et ils disent : « Un tel est venu chez moi, se plaindre du froid terrible et de la gêne qu'il éprouve devant le monde à cause de son *lamba* déchiré ». Ils croient que le mort leur demande un linceul, ils ont peur, et craignent une calamité s'ils ne font pas de *famadihana*. Ici, c'est la crainte secrète des morts qui les entraîne¹⁰⁵.

105

M. OLSEN, « Le *famadihana* et ce qui l'accompagne (dans le Vakinankaratra) », dans *Bulletin de*

Sur ce point, les missionnaires ont contribué largement au véritable développement de la culture malgache et, par conséquent, ils ont permis aux Malgaches de découvrir le chemin du Salut à travers l'histoire. La lutte qu'ils ont menée pour éradiquer les superstitions qui enchaînaient l'esprit de beaucoup de gens fut tout à fait louable ; elle est à poursuivre. Il faut reconnaître et saluer avec joie les apports considérables de cette oeuvre de libération à la fois culturelle et religieuse.

Et si, dans ce combat, les missionnaires ont commis des erreurs, celles-ci étaient dues souvent à la non-pertinence de leur méthode théologique et à l'insuffisance de leur propre formation ou de leurs instruments d'analyse sociale qui ne leur permettaient pas encore d'engager un vrai dialogue avec les autres peuples et de reconnaître les différences culturelles et religieuses existantes. Tout fut envisagé plutôt en terme de rupture (avec les coutumes ancestrales) que de continuité, car ils étaient convaincus que le christianisme, la véritable religion, devait remplacer radicalement et totalement la religion traditionnelle.

l'Académie Malgache, tome 12, 1929, p. 64-65.

Voir Jean-Claude MAESTRE, « Le tombeau malgache et le droit public », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, Paris, Cujas, p. 150.

Voir aussi Patrice TONGASOLO, *Ny fomban-drazana Tsimihety* (Les coutumes ancestrales Tsimihety), Fianarantsoa, Ambozontany, 1985, p. 113-115.

Aussi, faudrait-il ajouter que ces attitudes et pratiques missionnaires reflétaient les directives concrètes de la hiérarchie de l'Église à cette époque¹⁰⁶, malgré l'abondance des textes officiels qui préconisaient l'accueil et le respect des valeurs culturelles et religieuses non occidentales. Le texte de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi en 1659 a été cité à plusieurs reprises :

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège¹⁰⁷.

En commentant ce passage, Maurier écrit :

Ces très sages directives étaient dirigées contre la façon de faire des missions portugaises et hispaniques qui n'avaient pas pu s'empêcher de faire des convertis des « assimilés » portugais ou espagnols. Malheureusement le document ne se rend pas compte que sous le couvert de la foi on transplantait bel et bien, sinon la France ou l'Italie, du moins l'Église latine, qui par ses liturgies, son latin, ses conceptions théologiques, son droit, son symbolisme représente aussi une « culture » spécifique¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Voir Pietro LUPO, « Église et pouvoir colonial à Madagascar » dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 11, septembre-octobre 1972, p. 342 & 343. Dans ces deux passages, il exprime la même réalité :

« Les pages de 'Ny Iraka' (Le Messenger) nous tracent le tableau de la pensée officielle et des attitudes de ces hommes qui incarnaient l'Église enseignante pendant cette époque » (p. 342).

« Il s'agit d'une pensée et d'une attitude descendantes donc, qui essayaient de se transmettre au peuple chrétien. Certes, ce peuple n'est pas capable dans ce début de mettre en question ce qu'il reçoit, il le fera quand il aura pris conscience que 'c'est lui-même, l'Église qu'on lui a prêchée'. Mais avant d'en arriver là... combien d'ambiguïtés dont il aura besoin de se libérer » (p. 343).

¹⁰⁷ *Instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi (1659).*

¹⁰⁸ MAURIER, *Le paganisme*, p. 59.

Cependant, rappelons-nous l'effort d'inculturation de Matteo Ricci en Chine et, après sa mort, la controverse des rites chinois de la vénération des défunts. La condamnation de ces rites par Clément IX en 1704, et réitérée par Benoît XIV en 1742, n'expliquait-elle pas partiellement l'échec de l'évangélisation en Chine dès le début du 17^{ème} siècle ? Il fallut attendre deux siècles pour que la hiérarchie catholique reconnaisse tardivement la sagesse de Ricci et approuve la légitimité des rites funéraires traditionnels chinois. En effet, en 1935, Pie XI reconnut que le culte de Confucius ne s'opposait pas à la doctrine catholique et, en 1939, Pie XII publia son *Instructio circa quasdam caeremonias super ritibus sinensibus* (Instruction sur certaines cérémonies des rites chinois) qui acceptait les rites chinois. Pourtant, quelques années plus tard, la prise de pouvoir par les Communistes ne facilitait pas l'évangélisation en Chine¹⁰⁹. Raymond Hostie résume cette problématique en ces termes :

La lenteur des communications entre les avant-postes et les quartiers généraux dénature les messages et supprime tout vrai dialogue. Les méthodes des pionniers oeuvrant sur place se heurtent aux convictions des supérieurs hiérarchiques installés à des milliers de lieues des champs d'apostolat, au coeur de l'Europe, en Italie et en France.

La question, dite des rites, en reste le témoignage à la fois éclatant et navrant.

Des hommes zélés et intelligents s'étaient essayés à s'assimiler pleinement aux cultures asiatiques hautement développées. Ils s'étaient rendus à l'évidence que l'adoption des traditions et des coutumes millénaires s'imposait. La vénération pour les ancêtres et le respect de la sagesse des anciens étaient à la base des cultures qu'ils espéraient imprégner de christianisme. La reconnaissance de ces valeurs était une nécessité pratique pour l'évangélisation. Elle ne comportait aucune altération du message évangélique.

¹⁰⁹

159.

Voir Aylward SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York, Orbis Books, 1988, p. 155-

Leur option mûrement réfléchie n'en fut pas moins soumise à des censeurs qui ne connaissaient que la mentalité européenne. Malgré l'abondance des documentations et le sérieux des argumentations, les enquêtes aboutirent à un rejet total de leurs propositions. En fin de compte, il leur fut formellement interdit de continuer leurs essais d'assimilation aux cultures non européennes¹¹⁰.

En réalité, les actions des ancien(ne)s missionnaires étaient conditionnées à la fois par les décisions (ou les mesures) de la hiérarchie romaine et la prédominance des mentalités occidentales¹¹¹. Trop sûrs de la supériorité des usages occidentaux, censés être ceux des hommes civilisés, les missionnaires avaient tendance à mépriser les « *fombandrazana* » malgaches et à n'y voir que des superstitions et des conduites immorales ; pourtant c'était dans ce milieu culturel concret qu'ils étaient appelés à incarner l'Évangile. N'est-il pas alors étonnant, par exemple, de constater que le silence de Henri-Marie Dubois sur le *famadihana* est quasi absolu ? Car dans son ouvrage érudit de 1510 pages intitulé *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, il n'y a presque aucune allusion explicite sur ce

¹¹⁰ Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 284-285.

Voir aussi DANIEL-ROPS, « Les Jésuites en Chine », dans *L'épopée missionnaire*, Paris, Fayard, 1956, p. 401-425.

¹¹¹ Voir George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985, p. 220-221 :

Nous traduisons en français ce paragraphe avant de donner le texte original :

« Il y avait une permanente difficulté de communication entre Rome et les missions ; et ceci causait de la confusion, des incertitudes et du retard. Les décisions prises à Rome étaient souvent basées sur une évidence insuffisante - un hémisphère entier séparant de la scène des problèmes. La distance entre Rome et les missions n'était pas seulement des milliers de lieues nautiques, mais une des différences radicales était dans l'héritage et le fonds culturels. La principale pierre d'achoppement dans le processus était la concentration de toutes les prises de décision à Rome ».

« *There was constant difficulty of communication between Rome and the missions; and this caused confusion, uncertainty, and delay. The decisions being made in Rome were often based on insufficient evidence - a whole hemisphere away from the scene of the problems. The distance between Rome and the missions was not only in nautical miles but one of radical differences in cultural heritage and background. The main stumbling block in the process was the concentration of all the decision making in Rome.* »

rite. Le terme *famadihana* ne figure même pas dans son texte. Comment comprendre une telle omission ? Certes, la question semble ambiguë. S'agit-il d'un simple oubli humain ou plutôt d'une tactique subtilement adoptée pour minimiser l'importance de ce rituel ? S'il en est ainsi, cet incompréhensible mutisme ne signifierait-il pas paradoxalement une volonté réelle d'ignorer, d'éluder et donc d'écarter délibérément le *famadihana* de toutes considérations ?

Tous ces faits expliquaient donc la rareté des textes anciens et significatifs dans les écrits missionnaires et occidentaux sur le *famadihana*. Ceux que l'on trouve avaient généralement pour but de mener et de renforcer une campagne intensive de suppression de cette pratique ancestrale. Dans la conclusion de son article sur le *famadihana* que nous traduisons, John H. Haile écrivait en 1892 :

Ces scènes du Pandémonium se poursuivent souvent jusqu'au matin et entraînent beaucoup de villageois. Le *famadihana* est une source de bassesse qui pollue le courant de la vie nationale, un vestige de paganisme vicié qui dessèche et brûle tout ce qui est frais, pur et fort, qui augmente et renforce dans l'atmosphère morale un élément qui rend la vertu impossible, et le vice prolifique. Il est en opposition directe avec les influences raffinées de la civilisation, et il tend à neutraliser l'action transformatrice du christianisme. La santé contracte la maladie par contact avec la corruption mortelle, et les natures impérissables sont contaminées par les vapeurs de l'infamie qui attise l'enfer. Il est grand temps qu'une telle coutume et ses tares soient supprimées, puisqu'elle est hostile à la survie physique et à la santé du peuple *malagasy*¹¹².

¹¹² John H. HAILE, « 'Famadihana', a Malagasy Burial Custom », dans *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, volume 4, 1889-1892, p. 416.

Voici l'original de ce paragraphe final de John H. Haile :

« These Pandemonium scenes are often continued until morning and involve many of the villagers. It is a source of vileness which pollutes the stream of national life, a vestige of foul heathenism which withers and blasts all that is fresh and pure and strong, augmenting and reinforcing an element in the moral atmosphere which renders virtue impossible and vice prolific. It is in direct opposition to the refining influences of civilization, and tends to neutralize the transforming action of Christianity. Health contracts disease by contact with mortal corruption, and imperishable natures are contaminated by vapours of infamy which inflame with fires of hell. It is high time that such a custom with its inherent evils was suppressed, as inimical to the physical

Le manque de connaissance de la mentalité, de la langue et de la culture malgaches conduisait finalement les missionnaires à rester à distance et à la surface de l'univers ancestral du peuple malgache. De fait, leur vision négative découlait de cet éloignement culturel. Du côté malgache, un silence quasi absolu était maintenu pour se défendre contre l'invasion et l'hostilité étrangères. L'absence des missionnaires permettait au *famadihana* de rester presque inaperçu des Occidentaux. La rareté de documents écrits reflétait au fond ce manque de relation et de dialogue, comme Raison-Jourde le fait remarquer : « Silence concerté du côté malgache, pour se protéger, hésitation à interroger sur ce qui concerne le tombeau et les ancêtres « païens » du côté missionnaire font que nous disposons de textes très rares sur le *famadihana* »¹¹³.

Une telle situation avait entraîné, d'une part, parmi ceux qui embrassaient la foi chrétienne, une attitude d'ambiguïté, de double registre et de malaise syncrétiste. D'autre part, elle était devenue une source d'incompréhension, de méfiance et de rupture entre les missionnaires et les Malgaches. Beaucoup parmi ces derniers s'éloignaient de l'Église qui, dans son enseignement et ses pratiques, méconnaissait l'importance des ancêtres et de leur univers jusqu'à vouloir éradiquer le *famadihana*.

permanence and the moral soundness of the Malagasy people ».

¹¹³ RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle*, p. 720.

En ce qui concerne le *famadihana*, Indriamanesy soulignait particulièrement que :

Dans presque toutes les tribus de l'île malgache, le *famadihana* (retournement des morts) s'organise aussi comme une fête de joie. On porte, pendant ce temps-là, de beaux habits. On sacrifie un ou plusieurs boeufs, on danse pendant la veillée mortuaire, on chante, on boit. Puis, avant de réinhumer les restes mortels déterrés, on les enveloppe avec de nouveaux linceuls et parfois on tue encore un boeuf pour l'enterrement. Dans toute cette cérémonie, les anciens missionnaires étaient généralement frappés surtout par l'ampleur des dépenses faites pendant ce séjour des morts au milieu des vivants. Ils ne comprenaient pas toujours la raison pour laquelle on déterrerait ces morts et surtout pourquoi on les vénérerait avec une telle ardeur. C'est pourquoi, la tendance des missionnaires était de condamner le *famadihana*, d'autant plus que, dans les contrées des Hauts-Plateaux malgaches, les dépenses fournies à cette occasion étaient parfois inimaginables, voire exorbitantes. À la joie du *famadihana* succédait en effet le souci de payer les dettes. Et les missionnaires n'étaient pas insensibles à la vue d'un tel spectacle. Aussi pour eux, le *famadihana* était-il un rite antichrétien. « Le seul bien qu'on puisse faire aux morts, dit l'ancien catéchisme, est de prier pour eux »¹¹⁴.

L'aspect matériel du *famadihana* consternait donc les ancien(ne)s missionnaires.

D'abord, la construction de tombeaux familiaux (parfois en pierre) mobilise un capital important, car ils sont souvent de véritables monuments. « Construire une maison, c'est travailler pour un moment ; construire un tombeau, c'est travailler pour l'éternité »¹¹⁵. La remarque d'Albert Cahuzac allait également dans ce sens :

Pour le Malgache, en effet, l'argent employé à sa construction n'est jamais perdu. *Haren-kita fasana*, dit le vieil adage, un tombeau c'est la richesse visible, parce que c'est la maison où on habitera éternellement, où habiteront les descendants, où ils accompliront tous les devoirs funéraires¹¹⁶.

¹¹⁴ INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », p. 69.

Ambroise CADET, *Fivoasana ny katesizy* (Explication du catéchisme), Antananarivo, Imprimerie catholique, 1914, p. 113.

¹¹⁵ Raymond DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 9.

¹¹⁶ Albert CAHUZAC, *Essai sur les institutions et le droit malgaches*, Paris, Chevalier-Marescq, tome I, 1900, p. 38-39.

Cette étude était reprise ultérieurement par plusieurs auteurs notamment :

DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, p. 49.

Ensuite, la célébration du rituel engage réellement des dépenses considérables en *lambamena* (linceuls de soie rouge), en riz, en boeuf, en consommation de boissons, en transport, en parures. Enfin, le coût des *mpihira gasy* (communauté des chanteurs) ou des troupes de musiciens, invités à cette occasion pour l'animation de la fête, peut s'élever à une somme importante.

Dans son essai, Cahuzac ne pensait pas que, à part quelques exceptions, les religions chrétiennes étaient entrées bien avant dans les âmes. La preuve de l'insuffisance, de la faiblesse ou de la superficialité même de la foi des néophytes, disait-il, se trouvait dans leur conversion facile du protestantisme au catholicisme, et réciproquement, suivant l'intérêt du moment. Et il concluait :

En somme, le culte des ancêtres est la véritable religion nationale, la seule religion qui se soit profondément enracinée dans les cœurs (...). La vérité est que le culte des ancêtres, qui forme autant de cultes qu'il y a de familles, est resté la religion dominante ; les anciens rites et dogmes n'ont jamais été oubliés ; ils sont aussi vivants et indestructibles qu'autrefois¹¹⁷.

De son côté, Jean-Claude Maestre disait que :

Le culte des ancêtres constitue en effet la véritable religion des Malgaches. Certes, le christianisme a connu un grand essor dans l'île (*sic*), mais il s'est tout simplement superposé aux pratiques immémoriales. Le culte des ancêtres demeure toujours vivace¹¹⁸.

Gustave MONDAIN, *Des idées religieuses des Hova avant l'introduction du christianisme*, Paris, Cahors, 1904, p. 100-102.

Jean-Claude MAESTRE, « Le tombeau malgache et le Droit public », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, Paris, Cujas, 1965, p. 149-158.

¹¹⁷ CAHUZAC, *Essai sur les institutions et le droit malgaches*, p. 33.

¹¹⁸ MAESTRE, « Le tombeau malgache et le Droit public », p. 150.

Pour sa part, Léon Castel écrivait : « À Madagascar, l'indigène est tellement attaché à ce culte des morts, il en est tellement obsédé, imprégné, qu'on pourrait dire qu'il vit de la mort. Il passe son existence, l'esprit toujours attentif à ce monde invisible des âmes qui l'enveloppe »¹¹⁹. Un autre auteur relevait également le même problème : « Ces coutumes ancestrales sont si profondément ancrées dans l'âme malgache que les missionnaires sont obligés de mettre leurs néophytes en garde contre elles et de chercher habilement à en détourner les païens »¹²⁰.

En 1934, une société, appuyée par les églises, voulut se constituer dans le but explicite « de combattre et de détruire la coutume du *famadihana* »¹²¹. Trachez lançait, dans la conclusion de son écrit, un appel urgent et pressant à tous pour la réussite de cette lutte :

Néanmoins, disait-il, ce serait naïveté de croire que ces superstitions disparaîtront bientôt. Non, elles ont la vie dure, et il se passera encore plusieurs générations avant leur complète disparition.

Aux missionnaires de travailler à la destruction de cet arsenal du diable ; à vous chers lecteurs, de les aider par vos prières et vos aumônes.

À nous tous, enfin, de hâter par l'impatience de nos désirs, le moment béni où, radieux et vainqueur, le Soleil de Justice inondera de son éternelle lumière ces multitudes de païens encore lamentablement prostrés dans les ténèbres de l'erreur et de la mort¹²².

¹¹⁹ LÉON CASTEL, « Du paganisme aux délicatesses de la foi », dans *Chine - Ceylan - Madagascar*, n° 41, mars 1912, p. 247.

¹²⁰ AUTEUR ANONYME, « La force des traditions païennes à Madagascar (Diégo-Suarez) », dans *Chine - Madagascar*, n° 25, novembre 1950, p. 23.

¹²¹ DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, p. 79.

¹²² TRACHEZ, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, p. 78.

Le *famadihana* constituait alors, pour les églises, un problème complexe ; pourtant sa solidité était bien réelle. Jacques Dez reconnaissait l'enjeu : « On comprend sans peine que les églises combattent ces pratiques, car de toutes les coutumes qui restent en vigueur sur les Hauts-Plateaux, ce sont celles qui, le plus nettement, attestent la permanence d'un état d'esprit achrétien, et, en même temps, favorisent cette permanence »¹²³.

L'extirpation de ces coutumes s'avérait donc, pour les missionnaires, une tâche ardue et de longue haleine.

Le principal obstacle de la conversion des païens étaient leur attachement aux *fomban-drazana*, aux coutumes des ancêtres : croyance, culte, cérémonies superstitieuses, relations familiales ou sociales, conception particulière de la vie. De ces coutumes des aïeux leurs âmes étaient comme pétrées, et la foi chrétienne ne devait les remodeler qu'au prix d'un lent et long travail d'élaboration ; gardant du passé tout ce qui valait d'être conservé et lui infusant une vie nouvelle¹²⁴.

Certes, l'importance de ces rites se déduit de l'ardeur et de la récurrence de leur pratique. Les Malgaches s'y attachent parce qu'ils y trouvent des raisons sérieuses, et par conséquent, n'ont pas peur de faire des dépenses même énormes.

Aussi le *famadihana* est-il pour eux très important, plus important même que le mariage ou les funérailles. Tous ceux qui demeurent au pays ancestral, tous ceux que l'on peut atteindre sont convoqués pour ce grand jour auquel on se prépare longtemps à l'avance et pour lequel on dépense sans compter. (...) L'argent ainsi dépensé n'est pas considéré comme perdu ; il resserre des liens de parenté ; il est comme un *tsangam-bato* (pierre dressée) élevé en souvenir des morts et en honneur aux vivants.

¹²³ Jacques DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », dans *Société d'Ethnographie de Paris*, n° 51, 1956, p. 122.

¹²⁴ BOUDOU, *Madagascar : La mission de Tananarive*, p. 25.

Pour ceux-ci, le *famadihana* est considéré comme une source de bénédictions. Les Malgaches ont toujours cru à l'existence de l'âme, à sa survie, à sa puissance. Aussi, même les gens instruits ne dédaignent-ils pas cette coutume, car ils ressentent la force qui l'inspire¹²⁵.

L'offrande à Dieu ou aux ancêtres de quelques poignées de riz, de sel, du tabac ou autre substance matérielle devant une pierre levée et sacrée, au pied d'un arbre, ou le versement de quelques gouttes de boissons alcoolisées au *zoro firarazana* (coin sacré situé au Nord-Est de la maison) étaient interprétés, la plupart du temps, comme un culte ou des gestes idolâtriques (*fanompoan-tsampy*). On croyait que les païens adoraient les pierres, les rochers, les montagnes et les arbres ou qu'ils prenaient pour des forces invisibles les amulettes ou les objets attachés à leur cou ou à leurs poignets¹²⁶. L'analyse de ces gestes rituels manifestait effectivement que l'expression des sentiments religieux des païens était culturellement différente de celle des missionnaires. Il s'agit dès lors de s'interroger sur le sens et les visées fondamentales du *famadihana*, lequel particulièrement nous intéresse ici.

2.4. Le sens du *famadihana* : vénération ou adoration des ancêtres ?

La dévotion exceptionnelle des Malgaches envers le *famadihana* donnait aux étrangers une impression d'adoration ou d'idolâtrie des ancêtres. Quelle fascination exerçait-il sur l'âme malgache ? Dans ce rite la transformation de la tristesse en joie, de la mort en la vie ne nous renvoie-t-elle pas intuitivement au mystère de la mort et de la résurrection de

¹²⁵ Wast RAVELOMARIA, cité par Berthe DANDOUAU & George-Sully CHAPUS, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », p. 29.

¹²⁶ Voir BOUDOU, *Madagascar : La mission de Tananarive*, p. 24-25.

Jésus Christ ? Le *famadihana* n'exprime-t-il pas ce besoin d'immortaliser l'être humain ? Aussi, l'Église, dès ses origines, n'éprouve-t-elle pas, dans le culte des saints, ce même désir ? Le *famadihana* et le culte des saints n'ont-t-il pas de traits communs ? Ne constituent-ils pas, en quelque sorte, un pont entre Dieu et les hommes, une quête de sécurité et de protection dans l'angoisse et les peurs ? En fait, l'évocation des *razana* (ancêtres) dans le *famadihana* pose, d'une part, les problèmes de la survie, de l'au-delà, de l'immortalité, de la relation avec les vivants et Dieu. Mais l'intercession des ancêtres n'empiète-t-elle pas sur la toute-puissance de Dieu ? Possèdent-ils un pouvoir capable d'influencer bénéfiquement ou maléfiquement la vie des vivants ? S'il en est ainsi, le *famadihana* ne manifeste-t-il pas concrètement des croyances superstitieuses ?

La superstition consiste à croire que peuvent exister dans les choses matérielles des pouvoirs surnaturels qui exercent une influence sur la vie de l'homme. Ces pouvoirs doivent être connus, maintenus propices ou apaisés, et il existe des personnes qui sont aptes à parvenir à ce but : astrologues, chiromanciens, magiciens. Les personnes superstitieuses s'adressent à eux pour obtenir protection contre l'adversité, aide et faveur pour la sécurité personnelle, moyens pour mener une vie tranquille et facile, informations sur l'avenir que l'on juge crédibles¹²⁷.

En somme, les Malgaches, par leur attachement au *famadihana*, n'idolâtrèrent-ils pas leurs ancêtres ? Une telle investigation exige une réflexion sur les visées de ce rituel.

D'autre part, le *famadihana* se révèle, dans toutes ses étapes rituelles, comme une quête de vie, de joie, de réconciliation, de paix, de bénédiction de toutes sortes, d'identité, de cohésion, de solidarité, de communion-participation (*fihavanana*) et de Dieu à travers les ancêtres. Ces valeurs constitutives du *famadihana*, qui sont totalement absentes ou à

¹²⁷

COLLECTIF, « Superstition, magie, satanisme : Note pastorale de la Conférence épiscopale de

peine évoquées dans les écrits anthropologiques des anciens auteurs et missionnaires, vont nous servir, désormais, pour mettre en lumière les points de contacts entre les croyances ancestrales malgaches et la foi chrétienne, entre l'anthropologie et la théologie.

Le grand problème soulevé ci-dessus par Genieys, Monast et Eboussi sur le double registre ou l'ambiguïté, la superficialité et l'abandon des pratiques des chrétiens néophytes, devait poser un grave problème à la conscience des missionnaires et mettre en question leur méthode. D'un côté, ils s'apercevaient que parmi les convertis il y avait ceux qui observaient leurs enseignements et abandonnaient apparemment les coutumes païennes. D'un autre côté, ils apprenaient souvent, avec surprise, que même parmi ceux en qui ils avaient confiance (leurs proches collaborateurs et les chrétiens influents de la région) certains suivaient encore les pratiques ancestrales.

Il existait en effet des gouverneurs ou des chefs de canton indigènes qui achetaient des boeufs pour les offrir en sacrifice à l'occasion d'un *famadihana* ou d'un *tsikafara*. Et pourtant ces messieurs-là fréquentaient aussi l'église tous les dimanches et payaient régulièrement leur denier de culte¹²⁸.

Cette situation amena les missionnaires à s'intéresser aux sciences humaines, particulièrement à l'anthropologie, et à étudier les moeurs et les coutumes ancestrales du pays ; ils cherchèrent à en découvrir la véritable signification, ce qui permettrait aux Malgaches de mieux comprendre les atouts et les limites de leur culture et d'envisager sa relation avec l'Évangile. En effet, c'est cette méthode de recherche qui allait changer peu à

Campanie », dans *La Documentation Catholique*, n° 2122, 3 et 17 septembre 1995, p. 803.

¹²⁸ INDRIAMANESY, « Mission et religion traditionnelle malgache », p. 76.

peu l'attitude des missionnaires vis-à-vis du *famadihana*. Ceux-ci et d'autres auteurs qui abordèrent le *famadihana* examinèrent, de différentes manières, certains aspects du rituel selon leurs préoccupations respectives. Le processus de cette mutation culturelle se vérifia, d'ailleurs, dans leurs écrits, qu'on pourrait classer en quatre grandes tendances, qui d'ailleurs s'interpénètrent¹²⁹.

D'abord, une part abondante des études sur le *famadihana* s'inscrit dans la catégorie des ouvrages à caractère ethnographique. Sous forme de monographies, elle se limite à une approche descriptive, basée sur les observations de la cérémonie et les résultats de quelques enquêtes relativement générales. La seconde tendance met particulièrement l'accent sur l'aspect économique, notamment en matière de temps et sur les grosses dépenses financières que l'on y consacre.

La troisième catégorie est constituée par l'ensemble des ouvrages de tendance christianisante qui, d'une part, tente d'exposer les points principaux du rituel et d'insinuer un rapport possible avec le culte des saints dans l'Église catholique. D'autre part, ces travaux, comme nous l'avons vu, contiennent la plupart du temps des critiques condamnant le *famadihana* comme l'un des obstacles redoutables à l'expansion de la religion chrétienne, et donc à l'approfondissement de la foi. Les auteurs de ce genre ont beaucoup cherché à

¹²⁹ Voir François RAJAOSON, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, Thèse de doctorat du 3ème cycle (Sorbonne), Paris, 1969, p. 2-7.

décrire et à avoir une bonne connaissance des croyances et du rituel *famadihana* pour mieux les combattre¹³⁰.

Enfin, la quatrième tendance est caractérisée par des ouvrages véritablement anthropologiques qui manifestent un effort réel de description, de compréhension et d'interprétation de ce vécu collectif. En effet, la démarche anthropologique stipule que tout le religieux est humain, c'est-à-dire la croyance est un fait humain, car ce sont les sujets humains qui croient. Du coup, situés tous les deux dans l'histoire, les faits anthropologiques et les croyances religieuses ne s'excluent plus, mais ils s'imbriquent, se renvoient, s'enrichissent et s'interpellent mutuellement. Comme tout processus dialogique, cette dernière approche permet d'établir les différences respectives, d'identifier les éléments communs, de favoriser les emprunts possibles afin d'avoir une expérience nouvelle contextualisée et une vie unifiée à la fois malgache et chrétienne.

¹³⁰ Le *famadihana* a subi le même traitement que les rites indigènes au Pérou d'après ce passage de Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Paris, Ophrys, 1971, p. 341 :

« En effet, dit-il, si les extirpateurs ont beaucoup détruit, ils ont aussi beaucoup décrit. Leur apport documentaire est immense, irremplaçable, infiniment plus riche et plus précis que celui que nous offrent les chroniques traditionnelles. Afin que les *doctrineros* aient une bonne connaissance des croyances et des rites indigènes, pour mieux les combattre, les extirpateurs se firent les mémorialistes des religions qu'ils voulaient supprimer. Sans doute leurs critères d'information et de rédaction ne correspondent-ils pas aux normes de l'enquête ethnologique actuelle. Ainsi le postulat fondamental sur lequel reposait toute l'action extirpatrice - spirituelle ou matérielle - a souvent faussé et émoussé leur analyse, puisque l'Église tenait pour idolâtriques et fétichistes les religions andines, auxquelles elle ne concédait d'autre animisme que celui du démon ».

Voir aussi Roland de PURY, *Des antipodes. Lettres de Madagascar*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 48-50, 61-64, 131-132.

Cette double relecture anthropologico-religieuse (ou anthropo-théologique) écartera nécessairement toutes tentatives de rupture¹³¹ et d'éradication culturelles, comme ce qui se passait en Amérique latine et particulièrement au Pérou¹³². Mais elle cherchera toujours à démontrer la continuité du passé dans le présent et le futur, et à fonder ses projets novateurs sur les éléments positifs déjà enracinés dans le milieu socio-culturel.

« Inutile de souligner qu'un peuple, comme un individu, qui vient du paganisme au christianisme, accepte plus volontiers telle solution de la part de l'Église, que la démolition pure et simple du rite »¹³³.

¹³¹ « Le grief d'un grand nombre d'intellectuels malgaches contre le christianisme, affirme Colin, c'est précisément qu'« il s'est fait, disent-ils, persécuteur des coutumes sacrées des Ancêtres ». En 1869, la reine Ranavalona II reçut le baptême et le christianisme fut proclamé religion d'État. Tous les *ody*, même les talismans les plus vénérés, furent brûlés et, en même temps, tout ce qui pouvait rappeler le paganisme. Les Européens firent ainsi disparaître de curieux manuscrits malgaches en caractères arabes, considérés comme dangereux (parce qu'illisibles) et condamnés par des missionnaires qui flairaient la sorcellerie. De ces manuscrits qui renfermaient des formules magiques et de précieuses généalogies, quelques-uns seulement ont échappé à la destruction, témoins d'une erreur infiniment regrettable et que les Malgaches mirent, de bonne foi, sur le compte du christianisme ».

Pierre COLIN, *Aspects de l'âme malgache*, Paris, Orante, 1959, p. 121-122.

¹³² Voir Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660, p. 15 et 337 :

« L'effort de l'Église et de la Couronne d'Espagne pour supprimer les religions autochtones et implanter le catholicisme dans les masses indigènes a été, comme l'a remarqué George Kubler, le facteur essentiel de transformation culturelle des sociétés qui composaient l'ancien Tawantinsuyu, et 'l'extirpation de l'idolâtrie' se trouve bien à l'intersection des grands problèmes, aussi bien matériels que spirituels, de la colonisation du Pérou : elle a déterminé, pour une grande part, l'amalgame des deux civilisations en présence » (p. 15).

« Ces facteurs (...) ont été d'ordre économique : (...); démographique : (...); politique : (...); culturel : éradication des modes de vie indigènes jugés incompatibles avec la *policia cristiana* (notamment bouleversement du système de parenté et du lien entre morts et vivants par l'imposition du droit canon dans les mariages et les enterrements) » (p. 337).

¹³³ RAZAFIMAHATRATRA, « Orientation missionnaire actuelle de l'Église catholique à Madagascar », p. 175.

Un tel dialogue analysera donc non seulement les aspects considérés comme superstitieux ou idolâtriques du *famadihana*, mais se penchera aussi sur ses valeurs sociales et religieuses. Par conséquent, cette méthode permet d'incorporer les éléments positifs du passé, porteurs en quelque sorte de sens et d'une autorité transcendante, dans le présent et jusque dans les innovations et réinterprétations. Il faudrait alors saisir les visées fondamentales du *famadihana* qui pourraient servir de principes intégrateurs d'une vie chrétienne inculturée. Ceci sera développé au troisième chapitre, pour le moment, nous ne faisons qu'effleurer la question par anticipation.

En fait, les significations du *famadihana* peuvent être multiples. Mais celles-ci, comme nous allons le voir plus loin (voir chapitre III, 3.1.2.4. : p. 184-188 ; 3.2.2.2. : p. 213-220 ; 3.3. : p. 221-252) convergent toutes sur l'*aina* (la vie), le *fihavanana* (la parenté et la communion-participation) et la quête de Dieu. Certains auteurs, assez récents, avaient découvert progressivement dans le *famadihana* autre chose que des superstitions idolâtriques. Dans leurs études, ils constataient qu'il existe aussi des valeurs et des parcelles de lumière et de vérité dans le *famadihana*, pas uniquement des superstitions et des ténèbres. Cette lumière se manifeste dans le fait que les païens recherchent Dieu et sa vérité à travers ce rite. De plus, celui-ci joue un rôle significatif en tant que facteur réel de cohésion et de réconciliation parmi les vivants et comme moyen qui permet d'établir ou de rétablir les relations entre les hommes (vivants ou morts) et Dieu. Les significations du *famadihana* se manifestent à travers l'organisation du grand rassemblement familial et

villageois, les marques d'affection et de respect, la recherche de l'unité et de la solidarité, la joie et la soif de la communion et de pérennité de la vie.

*Le famadihana est une institution qu'il convient de conserver. (...) C'est une coutume vénérable qui fait partie du patrimoine moral et social d'un groupe important de populations malgaches et qui a toute sa raison d'être, si l'on songe à la manière toute spéciale qu'ont les Malgaches d'enterrer leurs morts. Le famadihana est avant tout une marque d'affection et de respect envers les morts (...). De plus, le famadihana donne l'occasion de se retrouver entre parents et, par là, de se retremper dans ce que les traditions de famille peuvent avoir de meilleur*¹³⁴.

En parlant du *famadihana*, Pierre Vérin constate également que « le sens premier de la cérémonie est avant tout de rassembler la famille la plus étendue autour de ses ascendants. On réaffirme son unité en la faisant revivre au contact de ceux qui l'ont engendrée »¹³⁵.

Pour sa part, Louis Molet affirme que la soif de cohésion, de solidarité et donc de *fihavanana* forme les premières raisons sociales du *famadihana*.

Ces cérémonies funéraires sont surtout un des moyens de renforcer la cohésion sociale, tant la cohésion interne de la famille que ses liens avec l'entourage villageois ou communautaire. Les invitations lancées et acceptées, l'aide sollicitée et obtenue, les contacts sociaux de toutes sortes, voyages, séjours, hospitalité, services rendus, propos échangés, repas et représentations musicales offerts, tissent un réseau dense et serré entre tous les participants et même les spectateurs. Chacun ressent la force et la solidité de la solidarité, chacun éprouve ses racines sociologiques et mesure l'importance du groupe sur lequel il doit pouvoir compter¹³⁶.

¹³⁴ COLLECTIF, « 'Famadihana' chrétien », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, mai-juin 1950, tome 2, n° 3, p. 209.

¹³⁵ Pierre VÉRIN, *Madagascar*, Paris, Karthala, 1990, p. 212.

¹³⁶ Louis MOLET, *La foi malgache*, Thèse de doctorat d'État, Paris, 1977, tome 2, p. 687.

Jacques Dez souligne les mêmes aspects : « Tous se sentent tenus à cette union par le sentiment de la cohésion des liens familiaux, plus encore que par leur affection pour le parent disparu »¹³⁷. Jacques Tiersonnier continue : « Manifestation du souvenir reconnaissant envers les défunts qu'on ne pleure plus comme dans le désarroi de la séparation, lors des obsèques, c'est en même temps une affirmation de solidarité entre les vivants et un moyen de la renforcer »¹³⁸.

De son côté, le premier évêque catholique malgache parle de la joie dans le *famadihana* : « Mgr Ramarosandratana, très au courant des coutumes de son pays, répond que les fêtes du *famadihana* ont lieu dans un esprit de joie, car c'est une fête de famille, et qu'il n'y a pas lieu de vouloir leur donner une note de tristesse »¹³⁹. Et Sylvie Brieu conclut : « Le *famadihana* (...). C'est une célébration de la communion des vivants avec les morts. Une fête de la vie ! »¹⁴⁰.

Les résultats des observations et enquêtes de ces auteurs montrent l'importance de la nouvelle approche. Celle-ci reconnaît les valeurs du *famadihana* qui ne sont pas seulement le propre du terroir malgache, car elles appartiennent en fait à la dimension universelle de la religion comme telle. Cette nouvelle perspective assurera le dialogue entre

¹³⁷ Jacques DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 117.

¹³⁸ Jacques TIERSONNIER, « Deuil et rites funéraires à Madagascar », dans *Chine - Maduré - Madagascar*, n° 208, juin-juillet 1986, p. 14.

¹³⁹ GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, p. 205.

¹⁴⁰ Sylvie BRIEU, « *Famadihana* : une fête de vie », dans *Peuples du Monde*, n° 278, janvier 1995, p. 20.

le *famadihana* (une coutume ancestrale particulière) et le christianisme (une religion à vocation universelle qui a comme point central de son *credo* la résurrection de Jésus-Christ). Elle permettra de mettre en place le pont qui favorise leur relation mutuelle. Enfin, la circulation ne reste plus unilatérale, elle devient à double sens ; le dialogue est la condition de l'échange, de la compréhension, de la relation, de la communion et de la vie. Il produit la transformation réciproque des mentalités et le changement des comportements.

Cette ouverture au dialogue aidait les missionnaires à constater peu à peu que, dans le *famadihana* lui-même, il y avait effectivement des valeurs évangéliques cachées. Et pour l'évangélisation, ils remarquaient ainsi qu'il fallait tenir compte de ce rituel et de ces éléments positifs qu'il contient. Un texte, souvent oublié, de la Conférence des Ordinaires de Madagascar réunie du 9 au 17 octobre 1935 à Fianarantsoa reconnaît avec prudence l'attachement des Malgaches au *famadihana* :

La coutume des *famadihana* ne semble pas susceptible d'être supprimée soit sous sa forme de transfert des restes des défunts dans le tombeau ancestral, soit sous sa forme de « retournement » des morts ; elle est plus facilement christianisable.

Les *famadihana* donnent lieu à deux abus contre lesquels il importe de mettre en garde nos chrétiens : d'abord les dépenses exagérées, disproportionnées avec les ressources de la famille, ensuite l'atmosphère de fête et de réjouissance qui risque de faire oublier le doute qui peut planer sur le sort éternel des défunts, et les prières dont les âmes peuvent avoir besoin.

Ces deux points redressés, rien ne s'oppose plus à ce que l'on fasse des *famadihana* chrétiens (...).

Il est déconseillé de faire le *famadihana* le dimanche. Dans la mesure du possible il sera préférable de s'en tenir à cette suggestion afin de ne pas détourner les fidèles de l'assistance au *fiangonana*¹⁴¹.

¹⁴¹ Ici le terme *fiangonana* veut désigner l'assemblée et la célébration dominicales.

Il faudrait distinguer ce qui est à proscrire au nom de la morale naturelle et ce qui serait à suggérer simplement à titre de conseils de pastorale, car il ne faudrait pas donner aux Malgaches l'impression que l'Église s'oppose à des coutumes qui leur tiennent beaucoup à coeur et qui ne sont pas directement condamnables¹⁴².

L'ancienne attitude agressive des missionnaires vis-à-vis du *famadihana* changeait donc progressivement au cours des années, à mesure que la connaissance du rite faisait tomber leurs préjugés. Tout en maintenant les usages chrétiens traditionnels de l'Église importés d'Occident, les missionnaires pensaient à christianiser et cherchaient à évangéliser les usages malgaches. De ce point de vue, le *famadihana* qui, pendant longtemps, était purement et simplement condamné comme antichrétien et comme expression de la sauvagerie, devenait non seulement un rite légitime et signifiant, mais encore un moyen utile pour l'évangélisation des Malgaches. Le *famadihana* et l'Évangile pouvaient s'interpeller et s'enrichir mutuellement.

Désormais, ce changement de point de vue s'avère nécessaire. L'habitude de tout apprécier d'après l'optique et la manière occidentales est mise en question et doit être relativisée. La mutation en cours requiert une conversion continue de mentalité, afin de pouvoir orienter efficacement le sens de l'évangélisation. Le déplacement ou l'exode culturel devient incontournable pour connaître et comprendre la mentalité malgache. Dans ce sens, Léon Derville écrit :

Le premier souci de tout homme qui entre en contact avec une civilisation qui n'est pas la sienne ne doit-il pas être de chercher à comprendre, de scruter le côté énigmatique et mystérieux des us et coutumes du pays qu'il habite, d'étudier leur influence sur les institutions familiales établies, de pénétrer enfin jusqu'à la mentalité qui s'est formée et développée, non seulement sous l'influence

¹⁴²

GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, p. 204-205.

des causes ethniques et géographiques, mais encore et surtout sous l'influence des idées religieuses.

(...)

Travail indispensable (...), faute de quoi cet homme risquerait de vivre des dizaines d'années en marge d'une société au milieu de laquelle il vit.

(...)

À plus forte raison le missionnaire venu pour prêcher la religion du Christ doit-il considérer comme un devoir l'étude des âmes qu'il vient évangéliser. Ce serait de sa part une folie impardonnable de se jeter dans l'action comme un aveugle. Ce n'est pas en quelques mois que l'on peut connaître à fond une mentalité¹⁴³.

L'étude de la religion traditionnelle malgache amène les missionnaires à un changement d'attitude vis-à-vis du *famadihana*. En faisant des recherches sur ces coutumes ancestrales, ils sont parfois émerveillés de leurs découvertes. La tendance à croire que tout ce qui est malgache est superstitieux ou que tout ce qui est païen est nécessairement démoniaque disparaît peu à peu. Derville mettait encore en garde les missionnaires de toute agression culturelle et se faisait l'écho de cette nouvelle manière d'aborder objectivement les croyances et les pratiques ancestrales :

À vouloir opérer table rase de tout ce qui existe, sans faire le point de départ de ce qui est nettement contraire à la foi, et de ce qui doit être simplement redressé dans les croyances ancestrales ou admis comme étant l'expression spécifiquement religieuse du peuple malgache, le risque est grand de faire plus de mal que de bien. « L'âme infidèle a le droit d'emporter avec elle dans la foi ses trésors naturels, alors même qu'elle devra commencer par en enlever une couche épaisse d'erreurs »¹⁴⁴.

¹⁴³ LÉON DERVILLE, « Avant-propos » dans Job RAJAobelina, *Sentiments religieux des Malgaches avant l'arrivée des missionnaires chrétiens à Madagascar*, Fianarantsoa, Imprimerie de la Mission catholique, 1950, p. 3.

¹⁴⁴ DERVILLE, « Avant-propos », p. 4.

Contrairement à cette nouvelle méthode de Derville, Tronchon montre que l'éradication culturelle est pourtant le moyen prôné par le pouvoir colonial pour atteindre son but :

Nous remarquons qu'aujourd'hui une démarche attentive de dialogue et de respect entre les évangélisateurs et les peuples de diverses cultures est en route. Ce mouvement, parfois encore timide et hésitant, va plutôt de la condamnation à l'appréciation, de l'interdiction à la bénédiction, de la suppression à la vénération, de l'agression à l'acceptation, du mépris au respect, de la rupture à la continuité, de la méfiance à la tolérance, de la méconnaissance à la reconnaissance du *famadihana* comme un rite riche de significations. Car les valeurs véhiculées par le *famadihana* peuvent renforcer une expérience sociale et religieuse d'une manière assez saisissante. Finalement, elles ne sont pas du tout étrangères aux valeurs évangéliques.

Les missionnaires se rendaient compte que les Malgaches païens ou chrétiens ne considéraient pas leurs ancêtres comme des dieux. Ils étaient convaincus qu'on ne pouvait pas prendre les Malgaches pour des idolâtres au sens biblique du terme. Aloys Stauder en vint à être catégorique sur ce point :

Les Malgaches n'ont jamais eu l'idée que les ancêtres étaient des dieux, malgré le nom de *Zanahary* qu'ils prodiguent : cela ne coûte rien, pas plus que d'appeler « gouverneur » ou « administrateur » un simple chef de canton ; cela flatte les *razana* et ne peut qu'attirer leurs bonnes grâces.

Ils (les ancêtres) ne sont pas des dieux, loin de là. Ils n'ont rien créé ; surtout, ils ne sont pas tout-puissants : ils ont besoin des vivants bien plus encore que les vivants ont besoin d'eux. Il ne peut donc s'agir d'un culte d'adoration. On offre le sacrifice à l'occasion de leur fête, en leur honneur, comme nous le faisons en l'honneur des saints¹⁴⁵.

« La III^e République française décide, donc, d'un autre avenir pour Madagascar, en faisant, autant que possible, table rase du passé ».

Jacques TRONCHON, « Il y a cent ans ... l'occupation française à Madagascar : contexte, mythe et réalité », dans *Recherches et Documents*, n° 23, juillet 1997, p. 13.

¹⁴⁵ Aloys STAUDER, « Notre apostolat et les conceptions religieuses malgaches », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 5, n° 3, mai-juin 1955, p. 57.

Conclusion

Nous comprenons alors l'importance que revêt la conclusion de Tiersonnier : « On aurait tort de voir dans le « *famadihana* » un culte idolâtrique »¹⁴⁶. Il s'agit donc, pour tous les chrétiens, à commencer par les responsables aussi bien missionnaires que malgaches, d'étudier à fond le *famadihana* pour pouvoir apprécier les valeurs qui s'y trouvent, et de les rendre encore plus riches et plus universelles par leur contact avec l'Évangile. Cette tentative semble rejoindre la méthode déjà proposée par le Concile Vatican II pour les jeunes Églises.

Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur et ordonner comme il le faut la vie chrétienne.

Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socio-culturel, comme on dit, une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies « la foi », compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelles manières les coutumes, le sens de vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine¹⁴⁷.

Les prochaines étapes de notre recherche vont s'atteler justement à ce nouvel examen en étudiant, d'abord, les données anthropologiques du *famadihana*, en traitant, ensuite, la relation entre la résurrection du Christ et le *famadihana*. Car il s'agit dans notre investigation d'expliciter, à la lumière du mystère de la mort et de la résurrection de Jésus

¹⁴⁶ TIERSONNIER, « Deuil et rites funéraires à Madagascar », p. 14.

¹⁴⁷ VATICAN II, *Les seize documents conciliaires - Document « Ad Gentes »*, Fides, Montréal & Paris, 1967, n° 22.

Christ, la relation des vivants avec les *razana* (ancêtres) et la communion des saints. En d'autres termes, l'intelligence de celles-ci repose, à notre avis, sur le mystère pascal du Christ.

CHAPITRE III

LES DONNÉES ANTHROPOLOGIQUES DU *FAMADIHANA*

Introduction

Le terme *famadihana* est quasi intraduisible en français. Les expressions françaises « retournement des morts » - « réinhumation » - « exhumation » sont inexactes et peuvent induire en erreur les lecteurs étrangers, car elles n'évoquent que partiellement la cérémonie et ne véhiculent pas ce que les Malgaches conçoivent, expérimentent, sentent, vivent, cherchent, signifient et expriment dans le *famadihana*¹⁴⁸. Étymologiquement, le verbe *mamadika* signifie : transformer, changer. Le substantif *famadihana* véhicule une idée de transformation, de changement, de renouvellement, de conversion, de mutation, de métamorphose, de transfert, de passage, et donc de Pâques. Aussi, ces mêmes termes (*mamadika*, *famadihana*) peuvent-ils signifier respectivement trahir et trahison, toutefois ces significations n'ont rien de commun avec le rite de *famadihana* dont nous traitons dans cette étude. Tout au long de notre recherche, nous préférons donc garder le mot *famadihana* puisqu'il évoque immédiatement à l'esprit tous les éléments relatifs et toutes les étapes nécessaires à la célébration de ce rituel.

¹⁴⁸

Quelques auteurs ont pu percevoir le sens de ce rituel :

« Contrairement à ce qu'on dit souvent, l'idée de fond du *famadihana* ne semble pas être celle d'un 'retournement' d'un mort, mais celle de son *transfert* dans le tombeau familial. (C'est aussi l'avis du P. Malzac, cf. Dictionnaire malgache-français au mot '*vadika*') » (*sic*).

COLLECTIF, « '*Famadihana*' chrétien », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 2, n° 3, mai-juin 1950, p. 203.

Le *famadihana*, appelé aussi *lanonan-drazana* ou *famadihan-drazana*, désigne une fête de vie et de joie rassemblant, au-delà de la famille, tous les amis, villageois et habitants du terroir. Il indique le transfert au loin des corps desséchés des ancêtres, après leur mort, dans un tombeau familial. Dans le *famadihana*, il s'agit également de réenvelopper dans de nouveaux linceuls (*mamono lamba*) tous les morts déjà enterrés dans ce tombeau. Le *famadihana* est une cérémonie en vue de renforcer l'*aina* (vie), de consolider les relations familiales et sociales et de transformer la tristesse du deuil en joie. Razanakolona parle explicitement d'« un changement de comportement d'une personne qui quitte le deuil d'un être cher : la tristesse se transforme en joie »¹⁴⁹. Cette idée de transformation de la tristesse en joie, de la mortalité en l'immortalité, de la finitude en l'Être infini, de la mort en la résurrection, demeure fondamentale dans le rite de *famadihana*.

Il nous semble que l'origine de la pratique du *famadihana* ne date pas seulement d'hier, car Nicolas Mayeur, « le premier voyageur Européen qui pénétrât jusqu'à Tananarive »¹⁵⁰ en 1771, mentionne déjà dans son récit l'existence de ce rite. En 1777, il effectua encore un autre voyage dans l'intérieur de Madagascar et constata la récurrence de cette pratique rituelle. Voyons comment il décrit le *famadihana* :

¹⁴⁹ Odon RAZANAKOLONA, « *Famadihana* et mémorial », dans *Prêtres Diocésains*, n° 1230, janvier 1985, p. 20.

¹⁵⁰ Nicolas MAYEUR, « Voyage à la côte de l'Ouest de Madagascar (pays des Séclaves) - par Mayeur (1774), rédigé par Barthélemy Huet de Froberville », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, volume 10, 1912, p. 49.

On fait un relevé des os de ses parens toutes les fois qu'on le juge à propos. Il n'y a rien de réglé à ce sujet. C'est une fête dans les familles. Tous les parens y assistent. On fait en commun les frais des habits des morts qui doivent remplacer ceux que le tems a consommés, et du festin qui accompagne la cérémonie. Cette pratique est commune aux grands et aux petits, chacun suivant ses moyens¹⁵¹ (*sic*).

Ce premier témoignage écrit sur le *famadihana* montre qu'il s'agit incontestablement pour les peuples des Hauts-Plateaux de Madagascar d'une tradition ancienne. « L'origine de cette Tradition (*sic*) remonte dans la nuit des temps »¹⁵², remarque Ranaivomanana au début de son article.

¹⁵¹ Nicolas MAYEUR, « Voyage dans le sud et dans l'intérieur des terres et particulièrement au pays d'Hancove - par Mayeur, Janvier 1777, rédigé par Barthélemy Huet de Froberville », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, volume 12, première partie, 1913, p. 169.

¹⁵² Philippe RANAIVOMANANA, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », dans *Unité Chrétienne*, n° 122, mai 1996, p. 19.

À propos de l'origine de la tradition, Danièle Hervieu-Léger écrit :

« Ce qui définit essentiellement la tradition (alors même qu'elle sert, de fait, des intérêts présents), c'est qu'elle confère au passé une autorité transcendante. Cette transcendance s'exprime, notamment, dans l'impossibilité de fixer son premier instant. L'origine de la tradition recule toujours, dans la mesure même où elle ne se reçoit jamais que d'elle-même ».

Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 126.

Et Joseph Moingt, cité par Hervieu-Léger dans la suite du passage ci-dessus, ajoute :

« Aucune tradition n'a de commencement. Aussi loin qu'elle remonte, son origine recule. Son premier instant est insaisissable, puisque son premier acte, à tout moment de son parcours, est l'acte de se recevoir d'elle-même, assentiment à un passé, volonté de le prolonger dans le présent et le futur, acte de recevoir un dépôt sacré et intangible, humble et respectueuse volonté de répéter un déjà-dit ».

Joseph MOINGT, « Religions, traditions et fondamentalismes », dans *Études*, tome 373, septembre 1990, p. 219.

Dans ce chapitre, nous étudierons, d'abord, la dimension anthropologique du *famadihana*. Nous y verrons l'univers ancestral malgache avec ses ramifications rituelles. Ensuite, nous parlerons de la préparation, de divers types de célébration du *famadihana* et des raisons principales qui poussent les Malgaches à pratiquer ce rituel. En troisième lieu, nous examinerons les notions de *aina* (vie) et de *fihavanana* (parenté et communion-participation) qui constituent la visée du rituel de *famadihana*. Enfin, nous traiterons les limites du *fihavanana* enraciné dans le *famadihana* et son ouverture possible à l'Évangile, particulièrement au mystère pascal.

3.1. La dimension anthropologique du *famadihana*

Au début de ce chapitre, il n'est pas inutile de donner un bref aperçu de l'univers ancestral malgache car :

Il serait difficile de comprendre le sens du *famadihana* si on ne place pas ce dernier dans le contexte général de la représentation du monde du Malgache. À travers les proverbes et les rituels, nous percevons que les Malgaches croient à l'existence d'un *monde invisible* où résident au moins trois Êtres supérieurs : Dieu (*Zanahary*, ou *Andriamanitra*, ou *Andriananahary*) le Créateur, les *Razana* (les *Ancêtres*) et les *Raha* (les *choses*, *Forces bienfaisantes* ou *malfaisantes pour l'homme*). Une véritable vie - réussie et épanouie - de l'homme vivant vient de l'harmonie/communion entre ce monde invisible, lui/ses semblables, et la Création visible qui l'entoure¹⁵³.

¹⁵³ RANAIVOMANANA, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », p. 20-21.

Les italiques sont de l'auteur.

Pour répondre à notre préoccupation actuelle, nous tâcherons de dégager les points de repère de la notion des ancêtres, susceptibles de nous servir pour mieux comprendre le *famadihana*.

3.1.1. L'univers ancestral malgache

Les Malgaches ont une conception assez large de la famille (*fianakaviana*). Celle-ci déborde le monde des vivants car elle inclut, en quelque sorte, le monde des morts ou des ancêtres (*razana*). À Madagascar, comme « dans beaucoup de communautés africaines, les ancêtres occupent une place d'honneur. Ils sont partie intégrante de la communauté, avec les vivants »¹⁵⁴.

La mort, écrit Razafintsalama, constitue une réelle apothéose ; aussi le défunt, quel que soit son âge, est dit « Ancêtre » et appelé « Seigneur ». Leur sacralité, leur puissance est grande, surtout pour le bien : ils donnent la « grâce », « *fahasoavana* », exercent la « providence », « *fitahiana* » et donnent la « prospérité ». Pratiquement tout événement, qui provoque un sacrifice d'expiation, d'action de grâces ou de demande, concerne les ancêtres : funérailles, réinhumation, renouvellement du linceul de soie rouge, ou encore quelques aspirations de l'ancêtre durant le sommeil¹⁵⁵.

Le *razana* (ancêtre) est membre de la famille, de la communauté des vivants ; il en est un des chaînons. Dans la famille, une hiérarchisation des classes d'âge commencerait par les enfants, les jeunes gens et les jeunes filles, puis les parents (*ray aman-dreny nahitana masoandro*, père et mère, source de lumière) ensuite les anciens-sages (appelés aussi

¹⁵⁴ COLLECTIF, « La parole des évêques africains - Les 64 propositions », dans COLLECTIF, (éd. Maurice CHEZA), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, paragraphe n° 36, p. 256.

¹⁵⁵ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Sagesse Malagasy », dans *Christus*, tome 17, n° 65, janvier 1970, p. 92-93.

parfois *razana mbola velona*, ancêtres encore vivants, détenteurs des *fomban-drazana* (coutumes ancestrales)), pour remonter vers les ancêtres connus ou lointains (ancêtres fondateurs - ancêtres mythiques) (*razambe*) que l'on ne confond jamais avec *Zanahary*, Dieu-Créateur. L'expression *zana-drazana* (enfants des ancêtres) désigne particulièrement les descendants, les héritiers ou les proches des ancêtres dont on organise le *famadihana*.

Aussi, l'accomplissement du *famadihana* nécessite-il des « lieux sacrés » ou des « centres sacrés ». Ce sont des « espaces sacrés » où se rassemblent les membres de la famille et du groupe social pour célébrer le *famadihana*. Ces « espaces sacrés » sont en quelque sorte des noeuds vitaux où la triple relation entre les humains, les *razana* (ancêtres) et le *Zanahary* (Dieu créateur) devient plus étroite et permet une plus grande union et communion entre eux (*fihavanana*). Le but de ces « espaces sacrés » est de placer les vivants (le groupe familial et le groupe social) sous la puissante protection du monde de *Zanahary* et des *razana*, monde où résident la puissance, la force et la sécurité dont l'être humain a besoin dans son monde quotidien. Dans le monde ancestral malgache, ces espaces sacrés sont notamment : le *tanindrazana* (la terre des ancêtres), le *tranon-drazana* (la maison ancestrale), le *tanàn-drazana* (le village ancestral), le *fasan-drazana* (le tombeau ancestral), le *zoro firarazana* (le coin des ancêtres situé au Nord-Est de l'espace sacré) - que nous allons étudier successivement -, ainsi que les *fomban-drazana* (les coutumes, les traditions et les rites ancestraux) et le *fiainana any an-koatra* (la vie de l'au-delà).

3.1.1.1. Le *tanindrazana*

Les Malgaches reconnaissent et croient à la relation permanente des vivants avec les *razana*, à l'imbrication du visible et de l'invisible, à l'interpénétration de la vie et de la mort, au caractère sacré du *tanindrazana* qui signifie littéralement la terre des ancêtres. Le *tanindrazana* désigne ce lieu anthropologique sur lequel s'articulent intimement les sens de l'identité, de la relation et de l'histoire du peuple malgache. C'est le pays natal, le pays d'origine. Remarquons tout de suite que les Malgaches appellent affectueusement leur patrie, Madagascar ainsi que leur village (ou ville) natal(e), *Tanindrazana*¹⁵⁶ (terre

¹⁵⁶ L'hymne national malgache commence par :

*Ry tanindrazanay Malala ô !
Ry Madagasikara soa !
(...)
Tahionao ry Zanahary
Ty Nosin-drazanay ity
(...)*

Nous le traduisons en français par :

O bien-aimée terre de nos ancêtres,
O beau pays de Madagascar,
(...).

Bénis, o Créateur,
Cette île de nos aïeux,
(...).

Le contenu de l'hymne national confirme la croyance et l'étroite relation des vivants avec les ancêtres, les aïeux, la terre ancestrale et Dieu le Créateur.

Remarquons également, au passage, que dans sa version française l'hymne national canadien commence par :

O Canada !
Terre de nos aïeux,
(...).

Sa version anglaise nous renvoie à l'idée de « chez soi » communautaire et à l'idée d'appropriation d'un territoire bien spécifique :

ancestrale). Et ce *tanindrazana* revêt un caractère inaliénable et sacré (*masina*) du fait que l'homme malgache le distingue de la vaste étendue du monde et y reconnaît comme le lieu ou l'emplacement où vit la puissance (ancestrale et divine). « Est espace sacré, définit Van Der Leeuw, un lieu qui devient un emplacement lorsque l'effet de la puissance s'y produit ou y est renouvelé par l'homme »¹⁵⁷. C'est cette puissance accordée au *tanindrazana* qui le rend si particulier et le différencie de tout autre espace. Il devient alors un lieu sacro-saint ou en quelque sorte un sanctuaire. « Le sanctuaire, écrit encore Van Der Leeuw, est un centre de puissance, un monde en soi »¹⁵⁸. Et il ajoute : « Du pays natal on professe que : Là se trouvent les solides racines de ta force »¹⁵⁹.

O Canada !

Our home and native land !

(...).

En parlant de la notion de territoire, Thomas écrit :

« Le territoire connote en effet l'idée d'appropriation (lieu accordé par Dieu et les ancêtres), l'idée de communauté (le village et ses dépendances), l'idée de culture (par opposition à nature), celle enfin du connu (par opposition à l'inconnu et à l'inconnaissable). Autrement dit, le territoire est le domaine où la vie est garantie, étant bien entendu que, hors de ses limites, on a tout à redouter. Aller au loin, c'est fatalement se mettre en danger de mourir ; c'est aussi risquer la mal-mort ».

Louis-Vincent THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 54.

¹⁵⁷ Gérard VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, p. 385.

¹⁵⁸ VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 389.

¹⁵⁹ VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 393.

Par conséquent, le statut hiérophanique¹⁶⁰ du *tanindrazana* réclame à la fois des vivants une attitude de profond respect, de déférence, d'attachement, et un entretien régulier de sa mise en valeur. En d'autres termes, le *tanindrazana* occupe une place prépondérante dans l'univers culturel et religieux du peuple malgache. Mais ce lieu n'est saint que si les humains y vivent saintement selon la sagesse et l'éthique ancestrales. Alors l'attachement fidèle des vivants au *tanindrazana* peut et doit se manifester par la pratique filiale de leurs *fomban-drazana*. Certes, le *tanindrazana* renferme une signification beaucoup plus riche que le mot français patrie.

¹⁶⁰ Le concept de « hiérophanie » (qui signifie, étymologiquement, « manifestation du sacré ») a été décrit par Mircea Eliade :

« L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se *manifeste*, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. Pour traduire l'acte de cette manifestation du sacré nous avons proposé le terme hiérophanie, qui est commode, d'autant plus qu'il n'implique aucune précision supplémentaire : il n'exprime que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir que *quelque chose de sacré se montre à nous*. On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie : par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour le chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ, il n'existe pas de solution de continuité. C'est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de « tout autre », d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui ne font pas partie intégrante de notre monde « naturel », « profane » » (p. 17).

Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, (Traduction française), Paris, Gallimard, 1965, p. 17.

Le *tanindrazana* pourrait, d'abord, signifier la terre héritée des ancêtres (*lovan-drazana*) que l'on appelle aussi *anaran-drav* (littéralement « nom du père » pour signifier la terre des pères (*terra patria*), le patrimoine foncier). Il renvoie spécifiquement au sol¹⁶¹, à la propriété (rizières, champs), à la maison, au village, à la ville, au tombeau, au pays légués par les ancêtres. Bref, le *tanindrazana* est cet enclos de la famille où se trouvent son tombeau et son foyer.

¹⁶¹ Jean Poirier est particulièrement attentif à cette notion de la relation de l'homme au sol à Madagascar :

« Il n'existe pas de groupe social qui n'entretienne une relation organique avec le milieu au sein duquel il vit. (...) Cette 'relation de l'homme au sol' est faite d'appartenances, de correspondances et de symboles assez complexes. (...) »

Cette relation, quasi-charnelle, est présente chez toutes les sociétés malgaches ; là, peut-être plus encore qu'ailleurs, puisque la coutume affirme qu'un Malgache expatrié conservera le contact avec la terre des ancêtres, le *tanindrazana*, s'il prend soin, comme le rappelle Rabemananjara, d'en emporter une parcelle avec lui ; le même auteur insiste très fortement sur l'« identification charnelle » de l'homme avec le sol ».

Poirier cite Jacques RABEMANANJARA, *Nationalisme et problèmes malgaches*, Paris, Présence africaine, 1958, p. 145-146 :

« Dès sa naissance, toute une cérémonie entoure l'enfouissement du cordon ombilical dans la terre ; la consécration du lien physique établi désormais entre l'enfant et sa nouvelle mère.

(...)

La vertu de la terre ne cesse de pénétrer le fils par l'attouchement quotidien des pieds nus. Il est un geste expressif, commun à tous les Malgaches, à quelque province qu'ils appartiennent ; ils ne boivent rien sans verser une goutte à la terre, comme si l'on ne veut rien consommer sans réserver une part à sa mère.

Au moment de quitter l'île, il est de coutume de recueillir pieusement une parcelle de l'humus ancestral, de la mettre dans un sachet et de la porter toujours sur soi. L'espace n'aura pas raison de l'union physique entre la mère silencieuse et son fils séparé ; le contact est assuré. S'il mourait à l'étranger, ses parents ou ses amis se ruineraient plutôt que de se résigner à laisser ses restes, 'ses huit os' hors du giron natal : le retour aux entrailles de la mère conditionne la renaissance ailleurs et la communion avec tous les devanciers ».

Jean POIRIER, « La relation de l'homme au sol à Madagascar. À propos de l'inventaire ethnotopographique d'un 'terroir' malgache », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, 1964, p. 57-58.

Le *tanindrazana* désigne la terre des ancêtres sur laquelle demeurent les Malgaches.

S'ils vivent à l'étranger ou quelque part au pays, ils y reviennent volontiers dans la mesure du possible ou s'y réfèrent assez souvent durant le périple terrestre.

Hors de sa région natale, le Malgache est toujours un peu étranger : il se dit (*vahiny*), il a l'éternel mal du pays (*manina*). Et il arrive qu'au bout d'un siècle d'absence ou même davantage, les descendants de telle grande famille finissent par revenir au village ou tout au moins dans la région de leurs ancêtres¹⁶².

Le *tanindrazana* symbolise la relation de l'être humain avec les siens au village ancestral.

Dès lors une coupure totale avec le *tanindrazana* signifierait un déracinement, une mutilation, voire une désintégration du Malgache. Tant que celui-ci ne renoue pas avec lui, il ne vivra pas en paix et en sécurité. La relation au *tanindrazana* (terre natale) procure en quelque sorte vie, harmonie et paix. Nous pouvons dire avec Thomas et Luneau qu'à Madagascar :

La relation à la *terre*, celle sur laquelle demeure la communauté et dont elle vit, est fondamentale. C'est à cette terre qu'appartient le secret de la fertilité : elle est la source de la vie et tout continue à naître d'elle. C'est sur cette terre, reçue des Ancêtres, que l'homme doit continuer à vivre. *Vivre, pour lui, c'est journellement vivre sur et de cette terre*, exister en profonde symbiose avec elle, trouver en elle les conditions premières de l'équilibre et de la paix. Aussi comprendra-t-on qu'elle soit inaliénable et qu'on ne puisse la vendre¹⁶³.

¹⁶² Adolphe RAZAFINTSALAMA, « L'âme malgache : contrastes et nuances », dans *Vivant Univers*, n° 294, 1974, p. 32.

¹⁶³ Louis-Vincent THOMAS & René LUNEAU, *Les sages dépossédés*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 166.

Les italiques sont de l'auteur.

La terre des ancêtres (*tanindrazana*), si petite soit-elle, se distingue affectivement de toutes les autres propriétés acquises en ville ou ailleurs. Mis à part, c'est-à-dire sacralisé, le *tanindrazana* représente le reste du monde. Ainsi promu au rang de symbole de celui-ci, il est donc le résumé de l'univers humain du groupe. Il est le lieu où s'effectue par le rite la rencontre entre les vivants, les ancêtres et la puissance divine. Il est cet espace que Michel Meslin appelle un espace médiateur entre le profane et le divin¹⁶⁴, où nul ne peut entrer s'il n'en est digne : « N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte », dit Yahvé à Moïse (Ex 3, 5). Le *tanindrazana* devient en quelque sorte le centre idéal des Malgaches, l'endroit tout indiqué pour l'accomplissement des rites¹⁶⁵, entre autre le *famadihana*. « La terre est en effet le lieu par excellence des transformations ; non seulement on y enfouit les graines lors des semailles, mais elle intervient comme médiateur dans tous les rites de passage »¹⁶⁶. Le passage suivant de Michel Meslin illustre davantage le statut hiérophanique du *tanindrazana* comme centre :

L'homme délimite un espace culturel qu'il définit comme sacré en y mettant en valeur un centre qui apparaît toujours comme un champ de puissance et de force à l'intérieur duquel l'homme se sent protégé et à l'abri des influences néfastes. Car dans cet espace clos il entre en rapport avec les puissances divines qu'il y découvre. Rappelons l'exemple du *teleustérion* d'Eleusis où le myste contemplait la révélation de l'*épopiteia* : c'était bien un espace clos, centré, et qui devenait le lieu d'une révélation hiérophanique. Le centre, dans l'espace sacré, n'est donc pas seulement une réalité géométrique ou topographique, ni une simple construction rituelle. Il est le point de commencement absolu où les énergies divines font irruption, en même temps qu'il est le lieu où l'homme fait l'expérience de cette réalité totale. Source, racine, germe de cette ultime réalité, le

¹⁶⁴ Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, p. 152.

¹⁶⁵ Voir Jean CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 280-281.

¹⁶⁶ THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, p. 223.

centre que délimite l'espace sacré est en même temps le point le plus profond de chaque être humain et le lieu de référence vers lequel, sans cesse, il nous faut revenir¹⁶⁷.

En plus de sa puissance numineuse¹⁶⁸, le *tanindrazana* dispose aussi d'une valeur d'enracinement existentiel : il révèle en vérité l'identité précise et concrète de l'individu et de la famille.

L'identité est un principe de cohésion intériorisé par une personne ou un groupe. Elle leur permet de se distinguer des autres, de se reconnaître et d'être reconnus. L'identité consiste en un ensemble de caractéristiques partagées par les membres du groupe, qui permettent un processus d'identification des personnes au sein du groupe, et de différenciation par rapport aux autres groupes¹⁶⁹.

L'identité pourrait être la base dialogique de toute rencontre qui permet à tout être humain et à tout groupe social de reconnaître à la fois ses lacunes et ses atouts, ses limites et ses avantages, sa pauvreté et sa richesse. Puisque aucun groupe socio-culturel ne dispose de toutes les valeurs qu'il faut pour la plénitude de la vie, la reconnaissance identitaire peut favoriser, au sein des différents groupes sociaux, une relation d'ouverture, de rapprochement, de compréhension, d'entraide et d'enrichissements mutuels pour un mieux « être et vivre ensemble ».

¹⁶⁷ MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, p. 158-159.

¹⁶⁸ Le terme « numineux » (du latin *numen*, puissance divine) a été formé par Rudolf Otto. Il évoque un sentiment originaire et spécifique, une impression directe et spontanée reçue d'une puissance sacrée et mystérieuse. Le « numineux », sans exclure ses éléments rationnels, désigne d'abord une expérience du « *mysterium tremendum* », du « mystère qui fait frissonner » l'homme, ensuite du « *mysterium fascinans* », du « mystère qui le captive », et enfin du « *mysterium augustum* », du « mystère en tant qu'il est en soi une valeur qui exige le respect ».

Voir Rudolf OTTO, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, (Traduit en français par André JUNDT et revu par l'auteur, d'après la dix-huitième édition allemande), Paris, Payot, 1929, p. 22, 28-29, 57-58, 85.

¹⁶⁹ Philippe LABURTHER-TOLRA & Jean-Pierre WARNIER, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 353 et 364.

Pour le Malgache, le *tanindrazana* constitue une référence spatio-temporelle de son identité et de son appartenance existentielle au groupe humain du village ancestral ou de la société en général. Le *tanindrazana* est inaliénable. Razafintsalama rappelle que « la maison qu'ils (les ancêtres) ont fondée, la terre qu'ils ont cultivée sont sacrées et inaliénables », et il ajoute même que « vendre la terre des ancêtres c'est équivalentement vendre le 'nom' des Pères »¹⁷⁰. On peut dire que le Malgache ne se sent vraiment libre, pleinement malgache, que lorsqu'il possède son lopin de terre légué par ses ancêtres¹⁷¹. « La terre des ancêtres ne doit pas être vendue, affirme encore Bloch »¹⁷². Cette vue maintient et renforce le principe du *lova tsy mifindra*, qui signifie que l'héritage ancestral et le *tanindrazana* ne doivent ni être cédés, ni être transmis aux *vahiny* (étrangers) et aux personnes qui n'appartiennent pas à la famille et à la nation. Grandidier rapporte la réunion du gouvernement *merina* du 22 juin 1866 qui promulgua plusieurs lois parmi lesquelles il y

¹⁷⁰ RAZAFINTSALAMA, « Sagesse *Malagasy* », p. 93.

La première partie du verset 23 au chapitre 25 du livre de la Bible intitulé 'Le Lévitique' dit la même chose : « La terre du Pays ne sera pas vendue » (Lv 25, 23a).

¹⁷¹ Voir COLLECTIF (Roger ETCHEGARAY, François-Xavier NGUYEN VAN THUAN, Diarmuid MARTIN), « Pour une meilleure répartition de la terre. Le défi de la réforme agraire », (Document pontifical 'Justice et Paix'), dans *La Documentation Catholique*, n° 2175, 1^{er} février 1998, paragraphe n° 24, p. 116.

¹⁷² Maurice BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971, p. 130.

Voici l'original de ce passage :

« *The land of the ancestors should not be sold* » (p. 130).

Voir aussi Maurice BLOCH, « *Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar* », dans *Man* volume 3, n° 1, mars 1968, p. 94-104 ; « *Almost Eating the Ancestors* », dans *Man*, volume 20, n° 4, décembre 1985, surtout p. 635.

avait celle-ci : « il est défendu de vendre de la terre aux Blancs »¹⁷³. L'article 85 du Code promulgué par la reine Ranavalona II, le 29 mars 1881, entérine encore cette décision : « Les terres à Madagascar ne peuvent être vendues ou données en garantie de capitaux prêtés, à qui que ce soit, sauf entre sujets du gouvernement de Madagascar ; celui qui vendrait ou donnerait en garantie une terre à un sujet étranger serait puni des fers à perpétuité »¹⁷⁴.

Le système du *lova tsy mifindra* permet d'éviter la dispersion, l'éparpillement et l'effritement du *tanindrazana* pour mieux satisfaire les besoins de la famille et favoriser sa cohésion interne et la paix sociale de la nation. Et c'est une erreur de le vendre, car il pourvoit le *fiavelomana*, c'est-à-dire les moyens de subsistance de la communauté familiale et nationale. « En effet l'intangibilité du *tanindrazana* tant au niveau familial que national assure la continuité avec les ancêtres de la famille et la pérennité du sentiment d'appartenance de Madagascar aux Malgaches »¹⁷⁵.

¹⁷³ Guillaume GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale. Histoire des Merina (1861-1897)*, Antananarivo, Imprimerie officielle, volume 5, tome 2, 1956, p. 52-53.

¹⁷⁴ Voici la version originale en malgache de l'article 85 du *Code des 305 articles* :

« Ny tany eto Madagaskara dia tsy azo amidy na atao anto-bola amin'olon-kafa, na amin'iza na amin'iza, afa-tsy ny samy vahoakan'ny Fanjakany Madagaskara ; fa raha misy mivarotra na manao antoka amin'olon-kafa, dia atao gadralava mandra-pahafatiny (sic) ».

Eugène-Pierre THÉBAULT, *Code des 305 articles promulgué par la reine Ranavalona II, le 29 mars 1881 (Texte malgache intégral avec traduction française et notes bibliographiques)*, Imprimerie officielle, Antananarivo, 1960, p. 59.

¹⁷⁵ Justin RAKOTONIAINA, « Des problèmes de l'accèsion des étrangers à la propriété foncière à Madagascar », *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2661, le dimanche 10 mars 1996, p. 5.

Une décision gouvernementale (octobre 1994) voulut rompre cette tradition séculaire malgache interdisant l'accès des *vahiny* (étrangers) à la propriété foncière, mais elle suscita de partout une vive réaction et une forte opposition. Une prise de position du F.F.K.M. ou Conseil oecuménique des églises chrétiennes à Madagascar (17ème Comité du 30 octobre au 6 novembre 1994 à Isoavina Ambanitsena) préconisait alors que l'acquisition à quelque titre que ce soit de biens fonciers ou immobiliers est interdite aux *vahiny* (étrangers)¹⁷⁶. Le *tanindrazana* (terre des ancêtres) ne devrait pas être vendu.

Deux remarques d'Andrianarahinjaka réaffirmaient cet esprit de désapprobation et d'opposition, car la décision prise par le gouvernement, disait-il, nous apparaît mal fondée, en tous cas inacceptable :

En premier lieu, elle constitue une rupture totale avec toute la tradition malgache dans ce domaine ; (...). L'ensemble des droits et coutumes malgaches oraux ou écrits - de toutes les régions de Madagascar ont toujours affirmé que le Territoire malgache appartient et ne peut qu'appartenir qu'aux Malgaches nationaux (*tera-tany*).

¹⁷⁶

Le texte original en malgache est le suivant :

« *Aoka haato aloha ny fahazoan'ny vahiny mividy tany eto Madagasikara satria fahavozana izany, ho lasa vahiny an-tanindrazany ny Malagasy* ».

Nous le traduisons :

« Arrêter d'abord la procédure de l'acquisition des patrimoines fonciers par les étrangers, car ceci mène à une perte qui rendrait étrangers les Malgaches dans leur terre ancestrale ».

COLLECTIF, « *Hafatra sy fanambarana - Komity F.F.K.M. - XVII* » (Message et Déclaration du 17ème Comité du Conseil oecuménique des églises chrétiennes du 31 octobre au 6 novembre 1994 à Isoavina Ambanitsena), dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2895, le dimanche 20 novembre 1994, p. 7.

Ce principe a été énoncé déjà dans le « Code des 305 articles », par la Monarchie malgache, avant l'ère coloniale. C'est cette même conviction qui a animé toutes les résistances des populations à l'égard du régime colonial. Les Constitutions successives de notre République ont toujours confirmé le caractère « inaliénable et insaisissable » de tout ou partie du territoire national. Elles ont, toutes, fait du Président de la République, Chef de l'État, le garant de l'intégrité du territoire national¹⁷⁷.

Ces oppositions obligèrent le gouvernement à rebrousser chemin dans son projet et à renouer avec la tradition séculaire malgache, car la Loi 95-020, adoptée par l'Assemblée nationale le 27 novembre 1995 et publiée dans le Journal Officiel du 11 décembre 1995, stipule : « À Madagascar, il est interdit de vendre aux étrangers les patrimoines fonciers ». En d'autres termes, les étrangers n'ont pas le droit d'acquérir, à Madagascar, des patrimoines fonciers. Toutes ces données historiques et contemporaines (voir chapitre I, 1.4. : p. 43 ; 1.5. : p. 47-48 ; 1.6. : p. 51-62) attestent que l'attachement au patrimoine foncier (*tanindrazana*) et sa défense constituent une caractéristique réelle et permanente de la personne, de la société et de la culture malgache. Et brader le *tanindrazana*, c'est se brader soi-même.

3.1.1.2. Le *tranon-drazana*, le *tanàn-drazana* et le *fasan-drazana*

L'enracinement social du Malgache dans le *tanindrazana* est matérialisé par la maison ancestrale (*tranon-drazana* ou *trano fototra*, maison de fondation). Celle-ci n'est pas seulement le lieu de rassemblement familial où l'on accomplit les rites de grande importance, tel que le *famadihana*, mais elle désignerait également le « chez soi »

¹⁷⁷ Lucien Xavier Michel ANDRIANARAHINJAKA, « Le malheureux décret », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2895, le dimanche 20 novembre 1994, p. 5.

existentiel où la reconnaissance de l'individu s'articule avec la convivialité de la communauté villageoise. La spécificité de la maison ancestrale s'étend et s'applique également au village ancestral (*tanàn-drazana*) sur lequel s'établit la grande famille. Un village ancestral regroupé peut compter facilement plus d'une quinzaine de maisons. Par conséquent, ce grand nombre supposerait l'existence de quelques tombeaux ancestraux (*fasan-drazana*) situés dans un même emplacement.

Cet enracinement familial dans le *tanindrazana* est surtout symbolisé par le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) où sont déposés les ossements des ancêtres. En fait, c'est l'attachement au *fasan-drazana* qui explique partiellement l'attachement au *tanindrazana*. Le *fasan-drazana* se veut en quelque sorte l'expression tangible de la permanence, de la durée et de la continuité au-delà des contingences temporelles (rupture et discontinuité) du groupe social. Le proverbe « *Velona iray trano, maty iray fasana* », « Vivants, on habite la même maison ; morts, on se repose dans la même tombe », authentifie une fois de plus le fait que la tombe est « le symbole de l'unité et de la spécificité de la famille »¹⁷⁸. « Le tombeau, écrit encore Raison-Jourde, affirme l'identité familiale et

178

RAZAFINTSALAMA, « L'âme malgache : contrastes et nuances », p. 34.

Voir aussi JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, dans COLLECTIF (éd. Maurice CHEZA), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 274 et 277. En parlant de la tombe de saint Pierre, le pape Jean-Paul II, dans les deux expressions suivantes, semble souligner également l'unité de la famille chrétienne et les liens de foi qui existent entre les chrétiens africains et malgaches d'aujourd'hui et saint Pierre, le chef des apôtres : « (...) L'Eglise, Famille de Dieu, peuple des croyants, s'est rassemblée autour de la tombe de Pierre. » (p. 274), « (...) Rassemblés autour de la tombe de saint Pierre pour l'inauguration de l'Assemblée spéciale, les Pères du Synode proclamèrent leur foi, la foi de Pierre qui, en réponse à la question du Christ : 'Voulez-vous partir, vous aussi ?', répondit : 'Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu' (Jn 6, 68-69) » (p. 277).

certifie le lien de propriété entre descendants et ancêtres »¹⁷⁹. Pour Thomas et Luneau, la sépulture définitive « assure le lien entre le présent et le futur du mort, de même qu'elle rétablit entre la collectivité vivante et le disparu les relations d'entraide et de sollicitudes mutuelles qui s'opposent à la solution de continuité de la mort »¹⁸⁰.

Soulignons au passage qu'il existe trois sortes de *fasan-drazana*. En premier lieu, les *fasan-drazana* traditionnels sont placés sur les crêtes et les hauteurs ; on les voit de très loin se profiler sur le ciel. Lorsque la terre rocheuse le permet, les caveaux sont creusés profondément, quelquefois à une dizaine de mètres, et les terrains les plus favorables deviennent de petites nécropoles¹⁸¹. On accède à la chambre souterraine par un long couloir qui est ouvert à chaque enterrement ou *famadihana*, puis comblé ensuite, et quelques pierres posées sur le sol en jalonnent seules l'emplacement. La chambre intérieure

¹⁷⁹ RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, p. 736.

Dans le passage suivant, Olsen rend compte de l'importance des tombeaux ancestraux dans la région de Vakinankaratra :

« Les tombeaux des Malgaches sont des caveaux où l'on réunit les corps de toute la famille. Si donc l'un des membres de cette famille meurt au loin, on fait l'impossible pour rapporter son corps au tombeau familial. C'est la dernière des misères de ne pas être enseveli dans le caveau des ancêtres et de ne pas avoir son crâne à côté des leurs, surtout de ne pas avoir un linceul de soie, et la malédiction la plus grave est celle-ci : 'N'aie pas de linceul de soie, ne sois pas enterré dans le caveau familial, que ton crâne ne soit pas avec ceux de tes pères et mères'. Aussi l'on n'hésite pas à sacrifier sa fortune pour chercher le corps des parents décédés. Lorsque le corps revient, la joie de la famille est grande, tous ceux qui ont part au tombeau se réunissent pour introduire le mort dans le sépulcre des ancêtres »

OLSEN, « Le *famadihana* et ce qui l'accompagne (dans le Vakinankaratra) », p. 61.

¹⁸⁰ Louis-Vincent THOMAS & René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, Larousse, 1975, p. 256.

¹⁸¹ Lors de notre passage en Israël, en septembre 1996, nous avons pu voir nous-même à Ein Shofet, environ 4 km de Meggido, un tombeau juif du 1^{er} siècle de notre ère, récemment découvert, qui ressemble fort au *fasan-drazana* traditionnel des Betsileo, des Merina et des Vakinankaratra des Hauts Plateaux de Madagascar. Les dispositions intérieures de la nécropole et des lits obéissent au même type d'architecture.

dispose généralement trois lits élevés à une hauteur de 80 cm, un devant et un de chaque côté. Pour y pénétrer, il faut franchir une étroite et basse ouverture fermée à l'aide d'une pierre (1,40 m de long x 1 m de large, d'une épaisseur de 15 cm environ). Les corps sont posés par famille sur les lits. Au-dessus du caveau, on entasse des pierres plates de façon à former un amas ou un monument, bien équilibré, aux arêtes nettes, ayant 5 à 7 m de côté sur 1,50 m ou 2 m de haut. On met les bois ou les cercueils ayant servi au transport des *razana* sur ces pierres bien rangées que l'on appelle *aloalo* (ornement en signe du lien entre la terre et le ciel ou en symbole d'intermédiaire entre les vivants et les morts).

En deuxième lieu, les *fasan-drazana* de type moderne (dénommés aussi *fasan-drazana trano vato*) sont de véritables monuments prestigieux édifiés en pierre. Construits à proximité du village, ils disposent généralement de deux ou trois étages divisés en chambres meublées de plusieurs lits où l'on dépose les cadavres au rez-de-chaussée, et les corps secs aux étages supérieurs. Un petit balcon orne le porche d'entrée. Et la toiture, en voûte ou en forme de terrasse plate, peut être munie de quelques plaques lumineuses et entourée de balustrades. L'architecture impressionnante du *fasan-drazana trano vato* affiche ostentatoirement les richesses et la célébrité de la famille propriétaire.

En troisième lieu, le *fasana an'iritra* (tombeau provisoire) ressemble fort au tombeau individuel construit à la manière des Occidentaux. « Un enterrement dans un tombeau individuel est toujours considéré comme un arrangement insatisfaisant et provisoire », écrit Ruud¹⁸². C'est pourquoi, le *fasana an'iritra* ne désigne pas véritablement un *fasan-drazana* pour une double raison. D'une part, il n'est qu'une solution de transition due aux diverses raisons possibles (hygiéniques, géographiques, socio-économiques) qui empêchent de faire l'enterrement au tombeau ancestral. D'autre part, la solitude, c'est-à-dire le fait d'être enterré tout seul dans un tombeau, va à l'encontre même de la vision communautaire du *famadihana*. Plus tard, les membres de la famille du défunt devraient le ramener dans sa véritable demeure ancestrale.

Car le rêve de chaque membre de la famille est d'accéder au *fasan-drazana* et d'y pouvoir dormir son dernier sommeil.

On comprend dès lors l'importance que revêt le tombeau. C'est là que les dévotions seront faites, les conseils demandés, les offrandes apportées, les sacrifices (de zébus) accomplis, la protection implorée. Le tombeau malgache n'est pas généralement individuel, il est en principe collectif. Peuvent y prendre place les membres de la famille, quelquefois du clan. L'ambition de chaque Malgache est d'y pénétrer un jour. La sanction la plus redoutée est le rejet du tombeau¹⁸³.

¹⁸² Jorgen RUUD, *Taboo. A Study of Malagasy Customs and Beliefs*, Oslo, Oslo University Press, New York, Humanities Press, 1960, p. 164.

Voici l'original en anglais du passage :

« A burial in a single grave is always looked upon as an unsatisfying and provisional arrangement » (p. 164).

¹⁸³ Jean-Claude MAESTRE, « Le tombeau malgache et le Droit public », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, Paris, Éditions Cujas, 1965, p. 151.

Trachez précise encore cette aspiration :

Les Malgaches n'ont pas seulement le souci d'être enterrés dans le tombeau des ancêtres, mais chaque embranchement de la famille a, dans ce tombeau, un emplacement qui lui est particulièrement affecté, et c'est là, et pas à côté, que les Malgaches désirent être déposés après leur mort. Une dérogation, volontaire ou non, à cette coutume, est une cause de grande douleur pour les membres survivants¹⁸⁴.

En effet, l'attachement au *fasan-drazana* est particulièrement significatif, car il atteste en vérité, d'une part, l'identité d'appartenance familiale et sociale, et d'autre part, l'attachement filial au *tanindrazana*. « L'enterrement dans un tombeau, souligne Bloch, est le critère ultime de l'appartenance aux membres du groupe social. (...) Le fait d'être enterré dans un tombeau dans la région de votre groupe social est la démonstration finale de votre appartenance aux membres du groupe »¹⁸⁵.

Dans cette perspective, le *fasan-drazana* est la pierre de touche de l'exclusion ou de l'intégration, de la méconnaissance ou de la reconnaissance. « Avoir son tombeau familial est la marque de la vraie liberté de la famille, de sa dignité et de sa renommée : tandis qu'être exclu du tombeau familial est la pire des condamnations »¹⁸⁶. Razafintsalama et Raison-Jourde sont attentifs à ce double aspect du *fasan-drazana*.

¹⁸⁴ TRACHEZ, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, p. 44.

¹⁸⁵ BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, p. 45.

Voici l'original, en anglais, de ce passage :

« *Burial in a tomb is the ultimate criterion of membership. (...) Being buried in a tomb in the area of your group is the final demonstration of membership* » (p. 45).

¹⁸⁶ RANAIVOMANANA, « Le '*famadihana*' ou retournement des morts chez les Malgaches du Haut-Plateau », p. 19.

Un trait des Malgaches qui a toujours profondément frappé l'étranger, remarque Razafintsalama, c'est l'attachement de chacun à ses morts et à leur tombe. Généralement, celle-ci est un mausolée collectif, appartenant à une famille étendue, voire à un clan (en principe paternel). N'y entrent que les membres qui n'ont pas été mésalliés. Et tout Malgache, décédé en n'importe quel point de l'île, doit être ramené dans sa tombe familiale ou clanique, à moins qu'une dure nécessité économique ou une mésalliance n'y mette obstacle.

Cet attachement à la tombe d'origine a fait souvent écrire que la civilisation malgache était une civilisation des morts. Ce faisant, on n'a pas toujours saisi qu'à travers les morts, c'est des vivants qu'il est essentiellement question.

Finalement, la tombe - et à travers elle le village - est un puissant facteur d'intégration territoriale pour les membres de la société familiale et clanique : on ne quitte la contrée que sous la pression de besoins économiques impérieux¹⁸⁷.

Lieu désiré, souligne encore Raison-Jourde, mais enjeu des menaces d'exclusion, le tombeau est aussi symbole de malgachitude. Aucun étranger ne peut y entrer. Il signifie à la fois l'intériorité familiale dans sa coupure protectrice d'avec l'extérieur et l'intériorité malgache par rapport à l'étranger. Les notions de descendance et de statut apparaissent cristallisées en ce lieu dans une pureté absolue, tandis que la vie de tous les jours en obscurcit la réalité¹⁸⁸.

En effet, ceux qui ne sont pas acceptés et reconnus comme membres à part entière du groupe familial, (*fianakaviana* (famille) et *zana-drazana* (enfants des ancêtres)), sont considérés comme des *vahiny* (étrangers). Ce statut d'étrangers ne leur permet pas d'accéder au *fasan-drazana*. Ils n'ont pas le droit d'y être enterrés. Ils sont donc rejetés et exclus catégoriquement hors du *fasan-drazana*, de cet espace sacré familial.

Cette mesure de rejet peut frapper les membres qui se sont manifestement désolidarisés du groupe et ont manqué à leurs devoirs filiaux envers le *tanindrazana* et le *fasan-drazana*. Dans ce sens, « l'exclusion est un châtiment : mise à l'écart socialement équivalente à une mise à mort »¹⁸⁹. Aussi cette exclusion peut-elle s'appliquer aux membres

¹⁸⁷ RAZAFINTSALAMA, « L'âme malgache : contrastes et nuances », p. 31.

¹⁸⁸ RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, p. 736.

¹⁸⁹ Henri FRIEDEL, *La mort sous toutes ses faces*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, p. 79.

qui se sont détachés de leur groupe familial pour devenir, par exemple, des *dahalo* (brigands, pillards et assassins). « Sont 'very faty' (litt. : des corps perdus) c'est-à-dire exclus du tombeau de famille, et généralement n'ont pas les honneurs de la sépulture les sorciers, les criminels condamnés à mort »¹⁹⁰. Ces malfaiteurs signent eux-mêmes leur propre exclusion. Leur acte criminel les empêche de s'intégrer dans le *fasan-drazana*. Quant aux autres types d'étrangers, ils ne pourront pas y être admis en raison de leur origine ethnique ou de leur identité sociale, à moins de l'accord et du consensus préalable des anciens *ray aman-dreny* de la famille. L'absence de cette entente mutuelle au sein de la famille signifie clairement un rejet et une rupture latente de la relation. Elle déclencherait une véritable scission familiale. Car, rejetés hors du *fasan-drazana* et en quelque sorte du groupe familial, ces exclus verront leur identité sociale sérieusement mise en cause.

Ce problème pourrait alors provoquer, au jour de l'enterrement, d'interminables conflits. La douloureuse rupture suscite chez les victimes des sentiments d'injustice, des comportements de résignation ou de révolte. Elle peut se traduire par une rancœur et une méfiance réciproques qui dégénèrent parfois en affrontements sanglants et meurtriers. De plus, il faut remarquer que, dans l'univers traditionnel malgache, l'exclusion du tombeau ancestral est perçue comme la punition familiale la plus redoutable. Le plus grand malheur qui peut frapper un Malgache est justement de ne pas pouvoir être enterré dans le tombeau des ancêtres. Grandidier n'avait pas tort de dire :

¹⁹⁰ Guillaume GRANDIDIER, « La mort et les funérailles à Madagascar », dans *L'anthropologie*, tome 23, Paris, Masson, 1912, p. 338.

que tous les Malgaches regardaient l'exclusion du tombeau des ancêtres comme le plus terrible des châtements, comme un grand opprobre, un déshonneur ; c'est aussi à leurs yeux un grand, très grand malheur, même lorsqu'on n'en est pas exclu par la volonté (...) de sa famille, de ne pas reposer à côté de ses ancêtres¹⁹¹.

La vraie mort, écrit Rakotoarisoa, c'est de ne pas avoir sa part de funérailles et ainsi de ne pas pouvoir être intégré dans la communauté des *razana*, en étant exclu du tombeau ancestral¹⁹².

Ce fait social nous fait donc comprendre pourquoi les Malgaches scrutent subtilement, lors d'un projet matrimonial par exemple, les identités ancestrales de tout(e) nouveau (nouvelle) venu(e) qui veut et peut s'intégrer dans la famille. En général, ils évitent de demander directement ou ouvertement de quel *ka-razana* (type d'ancêtre - de descendance - d'origine - d'ethnie - de caste) est la personne en question ? Mais ils procèdent par détour pour savoir où se trouvent son *tanindrazana* ou plus exactement son *fasan-drazana* qui sont les témoins irréfutables de son identité familiale et de son enracinement social. Un désaccord sur ce sujet pourrait mettre fin au projet ou pousser

¹⁹¹ GRANDIDIER, « La mort et les funérailles à Madagascar », p. 342.

¹⁹² Fidèle RAKOTOARISOA, « Approche chrétienne de la conception malgache du '*any an-koatra*' à la lumière de la foi pascal », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2966, le dimanche 14 avril 1996, p. 5.

Dans le contexte africain, Thomas observe le même fait social :

« L'exclusion du groupe est également vécue comme une forme de mort ; tel est le cas des sorciers et autres réprouvés, des délateurs par exemple, qui, par leurs pratiques, sont mis au ban de la société et ne participent plus de la vie du groupe ni du commerce avec les ancêtres. Mort sociale sans doute, mais surtout mort potentielle particulièrement dramatique puisque, privés de funérailles, leur intégration dans l'au-delà est à jamais compromise ».

THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, p. 74.

Sur ce sujet, Hertz note que :

« tant de peuples considèrent que le plus grand malheur qui puisse arriver à un individu, c'est de mourir au loin et d'être à jamais séparé de ses proches ; et l'on fait les plus grands efforts pour ramener ses os dans la terre natale et les joindre à ceux de ses pères ».

Robert HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », dans *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 113.

une partie de la famille à construire un nouveau tombeau pour éviter le verdict de l'exclusion. En fait, cette dernière solution est une manière d'assumer et d'affirmer la liberté et le choix d'indépendance.

Au-delà de toutes ces considérations, les familles riches peuvent donner d'autres raisons légitimes tel que le surpeuplement de l'ancien *fasan-drazana* pour l'abandonner et en construire un autre encore plus beau et prestigieux. Mais cette initiative devrait se faire en douceur, après la concertation et la bénédiction (*tsodrano*) des anciens *ray aman-dreny* de la grande famille et des ancêtres. Trachez est particulièrement attentif à cette procédure :

Lorsque, pour une raison ou pour une autre, écrit-il, un membre de la famille se propose de faire un tombeau spécial pour y être enterré après sa mort, il a soin, avant de se séparer ainsi du tombeau familial de demander l'autorisation aux ancêtres en leur faisant un sacrifice. Celui-ci se fait près du tombeau de la famille. On tue un poulet et même un boeuf et, entre autres choses, on dit ceci : « Nous vous demandons, ô ancêtres, l'autorisation de faire une nouvelle maison, gardez-nous de mourir jeunes et d'être frappés au beau moment de la vie »¹⁹³.

Ainsi, ils se détachent de la grande famille, discrètement jugée pauvre, pour promouvoir leur nouveau statut social de famille riche et asseoir leur pouvoir.

La construction du tombeau, note Raison-Jourde, est donc aussi le moyen d'une coupure entre familles riches et pauvres. Opération aux conséquences sociales, économiques, décisives. La construction active l'inquiétude des éléments appauvris, rebelles à l'autorité familiale, qui vivent sous la menace d'être laissés dehors, eux et leurs enfants¹⁹⁴.

¹⁹³ TRACHEZ, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, p. 43-44.

¹⁹⁴ RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, p. 736.

Aussi, le *fasan-drazana* constitue-t-il un lieu de reconnaissance et d'intégration. Pour y parvenir, les vivants devraient jouir de la pleine reconnaissance de leur origine et de leur identité sociale positive. Qui dit intégrer dit donc faire entrer, accéder, participer¹⁹⁵, admettre et reconnaître. L'intégration au *fasan-drazana* repose concrètement sur plusieurs exigences sociales : une adhésion aux mêmes valeurs et croyances ancestrales et aux règles éthiques de fonctionnement du cercle familial, un *fanefana adidy* (un accomplissement des devoirs filiaux) envers les *razana*, une relation étroite d'interdépendance entre les membres du groupe dans une dynamique d'échange et d'entente, une participation active à l'ensemble des pratiques de la famille ou du groupe d'accueil, et enfin un respect de ce qui fait l'unité, la spécificité et l'intégrité de la communauté dont on devient partie intégrante.

¹⁹⁵

Cette notion d'intégration se propose d'accélérer la participation des nouveaux venus (membres) à la société où ils vont désormais mener leur vie, tout en reconnaissant leur diversité culturelle, qui vient enrichir une société particulière qui n'a jamais été parfaitement homogène.

Voir Jean-Luc POUTHIER, « Qu'est-ce que l'intégration ? », dans *Panorama*, n° 321, mars 1997, p. 17.

3.1.1.3. Les *fomban-drazana* et le *fiainana any an-koatra*

L'attachement au *tanindrazana* assure la continuité des traditions et des coutumes¹⁹⁶ ancestrales (*fomban-drazana*) dans un monde en perpétuel changement. Goetz affirme que le *fomban-drazana*, « c'est un tout sans quoi l'on ne peut pas exister »¹⁹⁷. D'une part, le *fomban-drazana* constitue l'ensemble des expériences acquises et la somme de sagesse (*fahendren-drazana*) que les générations successives ont accumulés depuis l'aube des temps, dans le domaine de l'esprit et de la vie pratique. Ainsi le maintien et la défense du *fomban-drazana* découlent de son caractère sacré¹⁹⁸ et de sa capacité d'inspirer et d'enraciner solidement la société d'aujourd'hui dans des valeurs anciennes mais nouvellement ré-exprimées. Cette idée d'enracinement, de dépassement et d'innovations créatrices est admirablement synthétisée par le proverbe malgache : « *Izay adala no toa*

¹⁹⁶ Les deux termes « coutumes » et « traditions » sont considérés souvent comme synonymes. Il serait pourtant utile de souligner leurs différences :

« La coutume indiquerait d'abord des comportements et des pratiques, une façon commune d'agir dans un groupe social à un moment donné. La tradition - lorsqu'on parle notamment de la tradition religieuse - fait plutôt penser à des idées, des croyances, et à leur transmission dans le temps. D'un côté donc, *plutôt* les activités communes en un même moment. De l'autre, *plutôt* les idées conservées à travers la durée. Ajoutons que tradition 'fait' plus noble et coutume plus populaire ».

Henri HATZFELD, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993, p. 41.

¹⁹⁷ Joseph GOETZ, « Les coutumes des ancêtres situées dans l'anthropologie », dans Joseph GOETZ & Gustave MARTELET, *Coutumes ancestrales et anthropologie chrétienne. Introduction ethnologique et théologique (Session)*, Ambositra, 20-24 septembre 1971, p. 2.

¹⁹⁸ Sur ce sujet, Maestre écrit :

« Le culte des ancêtres a sur le plan social et même politique une conséquence importante : les usages observés pour les *razana* sont sacrés et intouchables ; ils dictent la conduite à tenir ».

MAESTRE, « Le tombeau malgache et le Droit public », p. 151.

Voir aussi RAZAFINTSALAMA, « Sagesse *Malagasy* », p. 93.

an-drainy (an-dreniny) », « Insensé(e) celui (celle) qui ne fait pas mieux que son père (sa mère) ».

La tradition, écrit Michel Meslin, est donc continuité d'une sagesse et d'une foi tenues des pères et des ancêtres, mais cette continuité est une continuité historique dont les formes doivent, pour rester significatives, se renouveler et s'enrichir par l'apport de chaque génération alors que le contenu, lui, demeure identique et permanent : « *Non nova sed nove* » (« Non pas des nouveautés, mais une manière nouvelle » de transmettre et de vivre les valeurs traditionnelles). Ainsi, dans sa trame la plus profonde, la tradition se définit tout autant comme développement que comme mémoire. C'est cette interaction incessante d'un passé revécu dans un présent qui rend vivante une tradition portée par des hommes insérés dans le temps de l'histoire¹⁹⁹.

Danièle Hervieu-Léger souligne encore que :

Le propre de la tradition est d'actualiser le passé dans le présent, de restituer, dans le « monde vécu » d'un groupe humain ou d'une société, la mémoire vive d'une fondation qui le fait exister au présent. Comme souligne Louis-Marie Chauvet, le concept de tradition ne se réduit pas à un corpus hiérarchisé de références fondatrices instituées - textes sacrés, rituels immuables ou autres - fixés une fois pour toutes (la « tradition traditionnée »). Or ce processus de relecture est, inséparablement, processus de création d'un rapport renouvelé au passé, en fonction des données du présent, et donc, création d'un nouveau rapport au présent²⁰⁰.

Cette relecture fait du *fomban-drazana* une tradition vivante. La notion de tradition vivante désigne justement ce processus herméneutique par lequel une communauté humaine et religieuse, « toujours identique et toujours nouvelle », « ressaisit son passé pour en faire la vivante genèse de son présent et de son avenir »²⁰¹. En fait, cette méthode nous oriente vers une double direction parce qu'« elle va de l'avant en regardant

¹⁹⁹ Michel MESLIN « Les traditions religieuses et le prestige de l'originel », dans COLLECTIF, *Les spiritualités au carrefour du monde moderne : Traditions, transitions, transmissions*, Paris, Centurion, 1994, p. 15.

²⁰⁰ Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion comme mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 128.

Dans ce passage, elle se réfère également à :

Louis-Marie CHAUVET, « La notion de 'tradition' », dans *La Maison-Dieu*, n° 178, 1989, p. 7-46.

²⁰¹ CHAUVET, « La notion de 'tradition' », p. 12.

en arrière »²⁰². « *Ataovy dian-tana, jerena ny any aloha, itodihana ny any aoriana* », « Marchez comme le caméléon : regardez devant vous, mais ayez un oeil vers l'arrière », dit le proverbe malgache. D'un côté, elle revient en arrière pour relire le passé afin de récupérer les éléments de valeur qui s'y trouvent et peuvent encore être utiles pour aujourd'hui et pour l'avenir. De l'autre côté, elle cherche à modifier ces éléments anciens ; elle les transforme pour créer ou inventer des choses nouvelles. On peut dire que toute innovation jaillit en quelque sorte de cette tension ou de cette confrontation des éléments du passé avec ceux du présent. En d'autres termes, du perpétuel dialogue de l'ancien avec le nouveau ou du traditionnel avec le moderne naît une idée nouvelle, capable de changement social. Compris dans un tel dynamisme, le *fomban-drazana* a donc pour vocation de renouveler et d'épanouir l'*aina* (vie) dans le présent et d'en écarter tous les dangers qui peuvent l'affaiblir et le conduire à la mort.

²⁰² Joseph MOINGT. « Religions, traditions et fondamentalismes », dans *Études*, tome 373, septembre 1990, p. 220.

Même si l'article de Razafintsalama traite la sagesse *malagasy* sous l'angle de l'autorité ou plutôt du terme « puissance », sa conclusion montre la nécessité de cette méthode herméneutique :

« Il est vrai que le Malagasy n'aime pas 'traverser les rivières inconnues', que la sagesse n'apprécie pas la marche frétilleuse du lézard, mais plutôt la prudence du caméléon : un oeil regarde en avant, un autre regarde en arrière. C'est tout de même dire que, quelle que soit l'importance des us et coutumes, reflets de la sagesse des ancêtres et modèles pour l'agir des générations futures, la vraie sagesse est encore d'aller de l'avant.

'Un regard vers le passé, un regard vers l'avenir' : tel est, je pense, le fin fond de la sagesse malagasy face à l'autorité. Dans le monde qui fut et qui est largement conditionné par l'environnement paysan, par la présence des puissances visibles et invisibles du cosmos, des ancêtres et des anciens, l'autorité paraît le plus souvent pesante, voire paralysante face au progrès. Pressée par la civilisation technicienne de l'Occident, la jeune génération croit aisément qu'il faut rejeter en bloc tout le comportement du passé : les anciens, quant à eux, risquent de s'accrocher désespérément à ce qu'ils croient être la sagesse éternelle des ancêtres. Mais un tel débat n'est-il pas stérile, puisque la sagesse des ancêtres, largement illustrée par leurs comportements politique, social et chrétien, contenait déjà en germe la solution de l'antinomie entre autorité et sujets, tradition et progrès... Je souhaiterais seulement pour ma part que le 'regard et la prudence du caméléon' n'excluent pas la rapidité du lézard ! »

RAZAFINTSALAMA, « Sagesse Malagasy », p. 98.

L'ensemble des moeurs et coutumes malgaches, précise Raharilalao, dans sa double forme de prescription et de coercition, est l'expression d'une aspiration fondamentale pour se réaliser en tant qu'homme dont la spiritualité est d'être en quête de *fihavanana*, facteur principal d'harmonie et de bien-être. C'est dire combien cette aspiration est riche d'un dynamisme orienté, sensible au sens de la vie, quel que soit son milieu d'existence. En créant de bonnes « relations avec » son entourage, en s'attirant tous les éléments vitaux du cosmos et en s'assurant comme alliés l'espace et le temps au moyen de rites spécifiques ou non, l'homme malgache est conscient de poser un « acte de foi » en la vie²⁰³.

D'autre part, le *fomban-drazana* forme explicitement un réseau de communication entre les défunts et les vivants, car il représente le « testament » (*hafatra navelan'ny razana*), la « parole » ou la « langue » des ancêtres (*tenin-drazana*). Alors nous pouvons redire que l'origine ou le fondement du *famadihana* repose essentiellement sur la pratique du *fomban-drazana*²⁰⁴ ressaisi, actualisé et re-vécu. Dans son article sur les funérailles du Cardinal Victor Razafimahatratra, Ralibera entérine ce fait en soulignant que : « Les dernières volontés d'un défunt sont sacro-saintes chez nous à Madagascar comme dans beaucoup d'autres pays »²⁰⁵.

²⁰³ Hilaire Aurélien-Marie RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1991, p. 185.

²⁰⁴ Voir, COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, Document manuscrit inédit, Andalomadinika-Ampanenjanana Atsinanana, Ivony-Ambositra, le dimanche 28 août 1993, p. 5-6.

Voir aussi RAZAFINTSALAMA, « Sagesse Malagasy », p. 93 et 97-98.

²⁰⁵ Rémy RALIBERA, « Funérailles d'un grand ray aman-dreny, le Cardinal Victor Razafimahatratra », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2841, le dimanche 17 octobre 1993, p. 6.

Voir aussi RAZAFINTSALAMA, « Sagesse Malagasy », p. 93.

Grâce à cette parole qui se transmet de génération en génération, la présence des ancêtres est sentie et vécue à chaque instant parmi les vivants. Témoins de cette présence relationnelle, la sagesse ancestrale (*fahendren-drazana*) et les traditions des anciens (*fomban-drazana*) constituent de solides fondements pour les actions novatrices de la génération montante. En effet, parole et action, considérées comme les deux visages de la même réalité, s'interpellent pour la pleine réalisation de l'être humain.

Le *famadihana* en tant que *fomban-drazana* est une fête de reconnaissance envers les *razana* (ancêtres) qui ont transmis le *aina* (la vie) à leurs descendants. Si le Malgache a reçu la vie, don de Dieu (*fanomezan'Andriamanitra*), c'est qu'elle ne lui appartient pas. Il est responsable de cet héritage, ce dépôt vis-à-vis de ceux et celles qui ont transmis, comme aussi vis-à-vis de ceux et celles qui le suivront²⁰⁶. Il remercie ceux et celles qui l'ont précédé et qui lui ont permis de vivre. Dans cette perspective, l'enfant (*zana-drazana*) joue un rôle prépondérant, car il assure la pérennité de la tradition (*fomban-drazana*) et garantit l'immortalité de la famille, du clan et de la nation. En effet, la famille et les *zana-drazana* (les enfants ou les héritiers des ancêtres) ont mission de protéger, de renforcer, d'enrichir et d'épanouir cette vie (*aina*) transmise par les *razana*. À leur tour, ils ont le devoir et la responsabilité de la transmettre à ceux qui les suivront. Et c'est « un devoir de responsabilité vis-à-vis de la vie, de conserver et transmettre la tradition »²⁰⁷. Le

²⁰⁶ Voir GOETZ, « Les coutumes des ancêtres situées dans l'anthropologie », p. 2.

²⁰⁷ GOETZ, « Les coutumes des ancêtres situées dans l'anthropologie », p. 3.

famadihana, organisé principalement par la famille et les *zana-drazana*, est ce rite qui exalte le triomphe de la vie sur la mort.

Selon les coutumes et les traditions ancestrales (*fomban-drazana* ou *ko-drazana*), celui ou celle qui meurt en terre étrangère fait promettre à ceux qui vont recueillir son dernier soupir de transporter ou de faire transporter ses os dans la terre et le tombeau de ses ancêtres (*tanindrazana sy fasan-drazana*). Malgré la rupture et le désordre introduits par la mort, la soif de vivre ensemble et d'être enterré avec les siens dans le *fasan-drazana* demeure un sentiment commun chez les Malgaches.

La famille malgache englobe, avons-nous dit, et les vivants, et les *razana*. Une telle croyance souligne qu'il y a une relation, un *continuum* entre la vie terrestre et le *fiainana any an-koatra* (la vie de l'au-delà).

Cette conception de la survie est profondément conforme à la démarche universelle de l'esprit humain : dans toutes les sociétés du monde, les hommes fonctionnent, consciemment ou non, à partir d'un patrimoine culturel anonyme et lointain et dans le sillage de modèles connus que l'imagination idéalise après leur mort. Dans ce sens, tout homme entretient en soi, au plan fantasmatique (et en marge de toute option métaphysique), la survie de morts plus ou moins influents qui conditionnent sa propre vie²⁰⁸.

Toutefois cette croyance reste floue et muette sur le contenu du *fiainana any an-koatra*. Elle ne nous donne pas des renseignements crédibles et explicites sur la vie actuelle de nos ancêtres-prédécesseurs dans l'au-delà. Elle manque d'indications précises sur ce point crucial de notre avenir, c'est-à-dire sur l'au-delà de notre mort. En fin de compte,

²⁰⁸

THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, p. 131-132.

l'eschatologie des anciens se limite à une vague notion de survie et à une forme confuse de réincarnation. De temps à autre, elle évoque Ambondrombe, l'inaccessible montagne située au Sud-Est du pays Betsileo, où les âmes des morts sont réputées aller demeurer et se rassembler²⁰⁹. Soulignons au passage que notre quatrième chapitre sur le *famadihana* en relation avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ pourrait apporter quelques éléments de réponse à cette problématique du *fiainana any an-koatra*.

Face aux limites de l'eschatologie traditionnelle malgache, les vivants se contentent de projeter leur existence terrestre dans le monde de l'au-delà des *razana*. On pourrait dire que la base de leur eschatologie s'enracine dans l'extrapolation des valeurs humaines vécues dans le monde d'aujourd'hui. Bref, les Malgaches conçoivent le *fiainana any an-koatra* à partir de leurs expériences de la vie, des solidarités familiales et sociales actuelles (*fihavanana*). Voyons comment Rajaoson, dans le passage qui suit, illustre cette croyance :

Toujours est-il que la croyance populaire attribue aux morts les mêmes besoins qu'aux vivants : par exemple ils peuvent avoir soif et on leur apporte de l'alcool, ils peuvent avoir froid et on les enveloppe dans de chauds linceuls, ils aiment aussi avoir de jolies demeures et on leur construit de somptueux tombeaux²¹⁰.

²⁰⁹ Voir Gustave MONDAIN, *Des idées religieuses des Hova avant l'introduction du christianisme*, Paris, Cahors, 1904, p. 20 et 109.

Voir aussi DUBOIS, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, p. 742-749.

²¹⁰ François RAJAOSON, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, Thèse de doctorat du 3ème cycle (Sorbonne), Paris, 1969, p. 15.

Cependant, la vision eschatologique (*any an-koatra*) est foncièrement habitée par la vie (*aina*) dans la solidarité (*fihavanana*), même s'il faut dire au passage qu'il existe aussi aujourd'hui une influence notoire des autres convictions religieuses, notamment chrétiennes, et des mutations sociales modernes²¹¹ qui relativisent l'attachement excessif au *fasan-drazana*. Cette profonde aspiration de vivre et d'être enterré ensemble est exprimée éminemment par le proverbe « *Velona iray trano, maty iray fasana* », « Vivants, nous habitons une même maison ; morts, nous sommes enterrés dans un même tombeau ». Et le désir fondamental de tout Malgache est donc de vivre ensemble et de demeurer uni dans la famille.

C'est cette soif de communion et de participation que l'on veut signifier par la formule : « *Tsy hisara-mianakavy* », « Que la famille reste toujours unie ». On comprend alors les inquiétudes, les soucis, les préoccupations, voire même les *adidy* (devoirs ou obligations) des vivants qui ont leurs morts enterrés loin du *fasan-drazana*²¹². Un jour, ils vont tout faire pour rapatrier les *taolambalo* (littéralement les « huit os » principaux du squelette : l'humérus et le radius des deux bras, le fémur et le tibia des deux jambes ; mais l'expression veut signifier le corps entier du défunt, non mutilé, avec l'ancien linceul) de leur *havana* (parenté) au pays d'origine dans leur *fasan-drazana*.

²¹¹ Voir Modeste RAKOTONDRABE, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », dans *Recherches et Documents*, (Antsiranana - Madagascar), n° 11, août 1991, p. 50-79.

²¹² Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 4.

Aussi, lorsqu'ils (les Malgaches) meurent loin de leur pays natal, continue Grandidier, demandent-ils instamment, exigent-ils même de leurs enfants que leurs ossements y soient transportés, et les parents ne manquent jamais d'accomplir ce pieux devoir dès que la chose est possible ; peu important la dépense, le temps, la fatigue qu'exigera le transport du cadavre, ce devoir sera rempli fidèlement un jour ou l'autre. Les clans et familles émigrés ne manquent jamais de transporter au pays de leurs ancêtres leurs morts²¹³.

Aussi, cette aspiration des Malgaches à être enterré dans les tombeaux des ancêtres ne nous rappelle-t-elle pas spontanément les testaments bibliques de Jacob et de Joseph et la fidélité des fils d'Israël à leur accomplissement ?

Je vais être réuni à mon peuple, dit Jacob. Enterrez-moi auprès de mes pères, dans la caverne au champ d'Ephrôn le Hittite, dans la caverne du champ de Makpéla, face à Mambré au pays de Canaan, le champ acquis par Abraham d'Ephrôn le Hittite à titre de propriété funéraire. C'est là qu'on a enterré Abraham et sa femme Sara, c'est là qu'on a enterré Isaac et sa femme Rébecca, c'est là que j'ai enterré Léa (Gn 49, 29-31).

Lorsque Dieu interviendra en votre faveur, recommande Joseph aux fils d'Israël, vous ferez remonter mes ossements d'ici (Gn 50, 25).

Quant aux ossements de Joseph, que les fils d'Israël avaient emportés d'Égypte, on les ensevelit à Sichem (Jos 24, 32).

L'importance de cette triple référence ancestrale (*tanindrazana*, *tranon-drazana*, *fasan-drazana*) manifeste le désir de vivre ensemble continuellement le *fihavanana* au-delà même de la mort. Comme le *famadihana*, ce terme *fihavanana* n'a pas d'équivalent exact en français ; pour le moment, nous le traduisons par amour de parenté, par relation d'affinité, par solidarité ou communion-participation. Le *fihavanana* forme justement la pièce maîtresse du *fomban-drazana* (coutumes - traditions - rites ancestraux), et donc du *famadihana*. En fait, c'est ce lien fort du *fihavanana*²¹⁴ qui anime la communauté des

²¹³ GRANDIDIER, « La mort et les funérailles à Madagascar », p. 342.

²¹⁴ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 1-3.

vivants, au village ou en diaspora, et pousse à se souvenir des morts, à prendre soin des parents vivants ou défunts et à demander à Dieu par l'intercession de ces derniers les bénédictions (*tsodrano*, *fitahiana*) et la grâce (*fahasoavana*). Les offrandes en espèces, en nature (riz, lindeuls, boeufs...) apportées par les invités ou le service rendu à la famille organisatrice du *famadihana* sont appelés *tsodranon-drazana* (bénédictions ancestrales) ou *hasin-drazana* (force sacrée que les ancêtres sont censés posséder). Outre leur aspect matériel de participation et de solidarité, ces dons et contre-dons symbolisent une véritable quête de bénédictions ancestrales et divines. De même, c'est au nom du *fihavanana* que la communauté des ancêtres veille, nuit et jour, sur la vie et l'entreprise de chaque membre de la famille et de tous les invités.

En effet, il y a une continuité entre la vie d'ici-bas (ou sur terre) (*fiainana eto antany*) et la vie de l'au-delà (*fiainana any an-koatra*), car les ancêtres sont des absents présents. Pour le Malgache, la mort n'est pas conçue comme la fin de l'existence humaine. Elle ne détruit pas tout l'être humain, même si elle le sépare de la communauté des vivants : la vie se poursuit dans l'au-delà (*any an-koatra*). « Ainsi, si elle apparaît comme la *destruction du tout* (la personne) dans son unité et son harmonie, elle n'est jamais *destruction de tout* ; en ce sens on a pu y voir un passage, une mutation, un changement d'état ou de statut »²¹⁵.

²¹⁵ Louis-Vincent THOMAS & René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*. Paris, Librairie Larousse, 1975, p. 246.

La mort n'est donc qu'un passage qui mène vers l'au-delà, vers la vie sans fin. Quand quelqu'un meurt et quitte ce monde pour aller en l'autre vie, on dit qu'il est devenu ancêtre (*lasako-razana*) ou que Dieu le prend chez lui (*lasan'Andriamanitra*). Tout en restant humains et en même temps plus proches des vivants, les ancêtres sont entrés dans la sphère de Dieu et font partie de la « famille » du *Zanahary*. Ils sont plus proches de Dieu²¹⁶. Ils sont désormais auprès de lui dans sa mouvance après avoir reçu toutes les marques d'honneur et de reconnaissance lors des rites d'enterrement (*fandevenana*) et du *famadihana* selon les *fomban-drazana*. Ces deux rites funéraires, que nous allons voir de plus près, jouent précisément un rôle important tant au niveau des défunts que des vivants : « puisqu'ils permettent : de réaliser le passage - ou les différents passages - que constitue la mort tout en réglant le destin des trépassés ; de codifier, en les canonisant, les rapports entre les vivants et les défunts ; enfin de rétablir l'équilibre des forces perturbées par le désordre de la mort »²¹⁷.

²¹⁶ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 2.

²¹⁷ THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 254.

3.1.2. Les rites mortuaires et funéraires

Avant d'examiner les relations entre le culte des ancêtres et celui de Dieu (*Andriamanitra-Andriananahary* ou *Zanahary*) dans le contexte de notre investigation anthropologique sur le *famadihana*, nous voudrions traiter brièvement les structures des rites funéraires avec les trois séquences que Van Gennep nommait : les rites de séparation, de marge et d'agrégation²¹⁸. Ceux-ci forment le processus de l'ancestrisation.

3.1.2.1. Le rite de mort

Les Malgaches conçoivent que la mort provient d'abord du *Zanahary* (Dieu Créateur), même si de temps en temps on l'attribue à diverses causes de malédiction (ensorcellement, meurtre...). Devant l'épreuve pénible de la mort, ils se réfèrent à Dieu en disant : « *Andriamanitra no nanome ny aina ary Izy no maka* »²¹⁹, « C'est Dieu qui a

²¹⁸ Voir Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Emile Nourry, 1909, p. 14-15, 27, 209-236 et 275.

L'apport de Van Gennep est d'une importance capitale pour comprendre à la fois les classifications des rites et leurs liens internes.

Beaucoup d'auteurs utilisent ce schéma structurel des rites. Voyons comment Thomas l'article :

« Ils (les rites funéraires) marquent avant tout le passage de la mort (ici-bas) à la re-naissance (comme ancêtre dans l'au-delà). Ils comportent toute une série d'attitudes vis-à-vis du cadavre, de l'être du défunt, des deuilés, enfin des gens du lignage et du village. Schématiquement, on a coutume de les séparer en trois moments diachroniques : les rites de *séparation* qui assurent la double coupure vivants/défunts, deuilés/village ; les rites de *marge* qui coïncident avec la période de transformation (...); les rites de *réintégration* enfin : cette fois les morts rejoignent les ancêtres tandis que les deuilés retournent à la vie normale ».

Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976, p. 439.

²¹⁹ Cette expression ne montre-t-elle pas la même attitude que la première partie du verset 21 du premier

donné la vie et c'est lui qui la reprend ». Dans tous les cas, la mort est toujours pensée comme *anjara* (destin)²²⁰. « *Atao ahoana moa : izao no lahatr'Andriamanitra !* », « Que voulez-vous : c'est Dieu qui en a disposé ainsi ! ». Ensuite elle est considérée comme un phénomène mystérieux et inévitable qui devra venir tôt ou tard ou comme le « fait de puissances extérieures à notre condition humaine »²²¹. Un proverbe malgache relate bien cette conception : « *Ny fahafatesana : mandeha, mitady azy ; mipetraka, miandry azy* », « La mort : quand on s'en va loin du village natal ou d'origine, on la recherche ; quand on y demeure, on l'attend ». Tenir enfin un discours sur la réalité de la mort s'avère très difficile et il est même « pratiquement impossible à articuler puisque nous n'avons pas l'expérience immédiate de la mort »²²². Au fond, nous ne pouvons que constater la mort de l'autre ou de l'être aimé, mais jamais notre propre mort. Dans ce passage, Lapointe rend compte de cette impossibilité de tout être humain de dire et de raconter son expérience sur sa propre mort, c'est-à-dire l'impossibilité de l'homme d'être contemporain de sa propre mort :

Bien que la mort soit une réalité éminemment présente dans tout cheminement humain et sans cesse *vécue*, pour ainsi dire ; bien qu'elle soit aussi, dès notre naissance, une condition de croissance, elle apparaît toujours comme la face cachée de nos vies. Tel est le paradoxe de la mort. Comme acte, la mort reste une réalité omniprésente dans nos existences en même temps que tout discours sur cet acte demeure, toujours, insatisfaisant²²³.

chapitre du livre de Job : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : Que le nom du Seigneur soit béni ! »

²²⁰ Voir Pierre COLIN, *Aspects de l'âme malgache*, Paris, Orante, 1959, p. 29.

²²¹ Guy LAPOINTE, « Le discours chrétien sur la mort », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 22.

²²² LAPOINTE, « Le discours chrétien sur la mort », p. 25.

²²³ LAPOINTE, « Le discours chrétien sur la mort », p. 21-22.

Tout être humain, dès sa conception, n'est-il pas voué à la mort, c'est-à-dire à ce passage (fondamentalement structuré de rupture et de continuité) de la vie d'ici-bas à celle de l'au-delà (*fiainana any an-koatra*) ? Pourtant ce passage(-rupture) ne doit pas être seulement considéré en terme de finalité, mais aussi en terme de finitude de la condition humaine. Car la mort est une rupture et une finitude. Même si l'être humain (moderne) cherche à la fuir²²⁴, elle est présente à toutes les consciences.

²²⁴

Ce passage de Thomas relève pertinemment ce problème :

« Sur le plan des attitudes, trois conduites d'un genre nouveau doivent retenir l'attention : l'escamotage, le travestissement, l'utopie. L'*escamotage* lui-même prend la marque du pluriel : escamotage de la mort (on refuse d'en parler) ; du mourant (il meurt seul, à l'hôpital, dans la conjuration du silence) ; du cadavre (dont on se débarrasse au plus vite : aux USA, il suffit parfois de téléphoner pour qu'une entreprise appropriée vienne le prendre avec promesse que les cendres seront jetées sur le Pacifique !) ; des défunts (définitivement oubliés sauf leurs tombeaux que l'on fleurit le 2 novembre !) ; enfin des rites (les pratiques du deuil tombent en désuétude). Puis le *travestissement* : il s'agit de maquillage des dépouilles mortelles auquel on procède aux USA afin de leur épargner les méfaits de la thanatomorphose tout en leur conférant l'aspect de personnes qui dorment ; à la fois hantise de la décomposition, souci de la mort *hygiénique* ou *aseptisée* et respect de l'*individualité/identité* du disparu, cette technique veut épargner aux survivants l'horreur du spectacle de la mort. Enfin l'*utopie* : à l'immortalité dans l'au-delà, objet de foi, la cryogénisation veut substituer l'espoir de l'a-mortalité ici bas au nom de la science. Corrélativement à la perte de vitesse des croyances religieuses (existence de Dieu, de l'au-delà ; croyance en la résurrection), nos contemporains *fuiant la mort dans la quête de la puissance* (ou de l'argent qui la donne), *dans l'activisme* (E. Morin s'interroge sur le fait de savoir si le militantisme ne reposerait pas sur le besoin de tourner le dos à la mort), *dans le besoin de la drogue* : ne dit-on pas paradis artificiels ? Le *sentiment exacerbé de l'individualisme* (dénoncé fortement par les penseurs marxistes : Garaudy, Baby, Duclos), la *peur panique du souffrir* (jamais il n'a été autant consommé d'analgésiques, de barbituriques, d'anxiolytiques : on connaît par ailleurs le prestige de la psychanalyse outre-Atlantique) et l'*attachement excessif aux biens matériels* qu'entretient la société de consommation favorisent de telles attitudes ».

Les italiques sont de l'auteur.

Louis-Vincent THOMAS, « Problèmes de la mort aujourd'hui », dans, COLLECTIF, *La mort aujourd'hui*, publié sous la direction de Louis-Vincent Thomas, Bernard Rousset, Trinh Van Thao, de la Faculté de Philosophie et Sciences Humaines d'Amiens, (Actes du Colloque organisé par le Centre Universitaire de Recherche Sociologique d'Amiens, octobre 1975), Paris, Anthropos, 1977, p. 18-19.

Dans son article intitulé « Au rendez-vous de la mort », Pierre Moitel parle de la mort refoulée, cachée, côtoyée et repoussée. Ainsi, confirme-t-il ce qui a été dit plus haut. Nous relevons particulièrement ces passages :

« Notre société cache la mort. Autrefois, le cimetière était au centre du village. Aujourd'hui, aux États-Unis et en Angleterre, 80 % des décès se passent à l'hôpital. En France, les faire-part de décès ont perdu leur bandeau noir et les convois dits 'funéraires' s'empresment de rejoindre au plus vite le cimetière. Le langage de la conversation évite les mots 'cancer', 'sida', 'suicide' et des services de pompes funèbres affichent 'Mourez, nous faisons le reste' : il faut effacer les traces de la mort.

Si grandes soient ses ambitions, remarque Dhôtel, l'homme se sait fini et mortel dans ce monde. Du moins pense-t-il, pour l'espace et le temps qui lui sont impartis, pouvoir faire sien ce monde et le temps où il vit. Il organise son existence autour de l'*avoir*, puisqu'il sait son *être* fragile et limité, tandis que les possibilités de posséder paraissent illimitées dans les domaines où il peut déployer son génie. Cette activité, il est vrai, est impuissante à chasser totalement l'effroi du « dernier acte ». La parabole de cet homme qui prévoyait, après la moisson, de démolir ses greniers pour en construire de plus vastes, avant de pouvoir enfin prendre du repos, mais à qui il est dit : « Insensé, cette nuit même on te redemande ta vie » (Lc 12, 16-21), c'est une pensée qui, tôt ou tard, vient à l'esprit de chacun. C'est pourquoi le rêve d'immortalité prend corps dans le projet d'une survie illusoire, celui de perpétuer son nom et sa mémoire dans la procréation, ou de laisser sa trace dans les livres d'histoire... Mais ce projet d'être au-delà de la mort n'est encore qu'une manière déguisée pour l'homme d'assurer son avoir et son pouvoir sur le monde. Il le sait bien, mais il fait « comme si »²²⁵...

La mort ne doit pas être occultée car elle « fait partie de la vie, qu'elle lui est « naturelle » »²²⁶. Une tentative plus saine et conforme à la condition humaine se doit alors de parler sereinement de la mort, en allant à l'encontre de cette remarque d'Ariès : « La

En même temps, c'est l'embellissement des cercueils et chapelles mortuaires et il n'est plus de mise de 'porter le deuil'. Comme dit l'entourage, 'la vie continue'. Et l'on s'empresse d'évacuer le mort ! Mort et mourant sont perçus comme 'obscène', c'est-à-dire, au sens étymologique du mot latin, 'de mauvais présage', puisqu'ils rappellent à l'être humain sa non-immortalité. Dès lors, mieux vaut mettre l'un et l'autre 'hors de scène', hors de la vue. La vie interdit l'insupportable mort.

L'homme moderne ne veut pas être encombré par la mort. Selon le mot du poète Paul Valéry, 'l'homme est adossé à la mort comme le causeur à la cheminée'. Il lui tourne le dos et parle d'autre chose. Comme si la mort était l'innommable. Elle est, en tout cas, la mal-aimée. Et l'on préfère la cacher.

(...)

Notre société est une société du confort, du bien-être et du bien-vivre. La publicité propose des images de vie idyllique, sans efforts ni contraintes, à travers des paysages verdoyants et romantiques, des appartements douillet et chauds, des pavillons cossus entourés de jardins et de fleurs. Dans cet environnement, la mort n'a pas droit de cité. Personne ne veut regarder la mort en face. Chacun souhaite évidemment vivre riche et bien portant le plus longtemps possible plutôt que de mourir jeune, pauvre et malade ! Une société marchande-consommation repousse la mort ».

Pierre MOITEL, « Au rendez-vous de la mort. Quelques attitudes face à la mort dans notre société. Il y en a d'autres... », dans *Recherches : handicaps et vie chrétienne*, n° 72, octobre-novembre-décembre 1992, p. 15-16.

Voir aussi Patrick BAUDRY, « Le grand escamotage », (Une interview de Patrick Baudry - Propos recueillis par Djénane Karih Tager), dans *L'Actualité religieuse*, n° 149, 15 novembre 1996, p. 18-20.

²²⁵ Jean-Claude DHÔTEL, *La conversion à l'évangile*, Paris, Centurion, 1976, p. 94.

²²⁶ LAPOINTE, « Le discours chrétien sur la mort », p. 22.

mort est devenue le tabou le plus radical du monde moderne »²²⁷. Chaunu constate le même fait social :

La mort est devenue dans les sociétés occidentales et particulièrement aux États-Unis qui anticipent quelquefois de plusieurs années ce à quoi nous assistons ensuite en Europe, l'obscénité par excellence, le mot que l'on ne doit pas prononcer *a fortiori*, la chose que l'on ne peut évoquer. Auparavant, dans tous les autres systèmes de civilisation et dans la civilisation chrétienne, la mort est familière. On est habitué à la regarder sinon absolument en face, du moins on ne la fuit pas, elle vous semble quelque chose de naturel. Notre système de civilisation est donc le seul à ma connaissance qui depuis une dizaine d'années a cette étrange pudeur devant la mort²²⁸.

²²⁷ Philippe ARIÈS, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München-Vien, 1976, p. 173, cité par Christoph SCHÖNBORN, *La vie éternelle. Réincarnation, Résurrection, Divinisation*, Paris, Mame, 1992, p. 150.

Sur ce même point, Maryse Choisy écrit encore :

« Dans la société occidentale, il est un sujet plus tabou que la sexualité : la mort.

Tout, dans notre civilisation, s'applique à cacher la mort : le cinéma, la radio, la haine du silence et de l'obscurité, la hâte, les pilules de bonheur. Les Américains vont jusqu'à farder les cadavres ».

Maryse CHOISY, « La question posée », dans COLLECTIF, *La survie après la mort*, Deuxième Colloque tenu par Alliance mondiale des religions les 7 et 8 janvier 1967 à la Roche-Dieu, Labergerie, 1967, p. 14.

²²⁸ Pierre CHAUNU, « Quelques questions sur la mort et l'histoire. Entretien avec Pierre Chaunu », dans *Anthinée. Les attitudes devant la mort*, n° 8, août-septembre 1975, p. 21.

En citant Alexandre SOLJENITSYNE, « Non, nous ne mourrons pas ! » dans le cahier de l'Herne *Soljénitsyne*, 1971, p. 27-28, Olivier Clément, vingt ans plus tard, écrit :

« On l'a dit, la pudeur concernant la mort a remplacé aujourd'hui la pudeur concernant le sexe. Désormais, c'est la mort qui est obscène. 'Par-dessus tout, nous redoutons maintenant la mort et les morts. S'il y a un mort dans une famille, nous nous retenons d'écrire, d'y aller, nous ne savons que dire d'elle, de la mort (...) 'Disparaissez, misérables (...), ne nous empêchez pas de vivre'. Quant à nous, voyons, nous ne mourrons jamais. Tel est le sommet de la philosophie du XX^e siècle !' »

Pour la première fois dans l'histoire, nous voici dans une civilisation que cerne de toutes parts le néant. Jamais la mort n'a été autant refoulée, jamais pourtant elle n'a été aussi nue (...).

Le nihilisme a suscité les idéologies, puis les a détruites. Car elles n'avaient rien à dire de la mort, tout en la multipliant par millions. Aujourd'hui le néant monte à la surface de l'histoire : hystérie de la vie (mais ce qu'on appelle la vie est si souvent une 'vie morte'), drogue, 'nuits fauves', fusion des sectes où l'on escamote la mort par l'aimable tourisme des réincarnations ».

Olivier CLÉMENT, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 103-104.

La raison de cette fuite et de ce silence morbide, écrit Thomas, est que : « La mort est, en effet, vécue comme le *mal suprême*, comme l'*échec* par excellence qui met un terme à la réussite ou à l'ascension sociale »²²⁹. Effectivement, la mort s'oppose aux valeurs dominantes de la société actuelle :

La mort remet en cause les valeurs dominantes de notre société : efficacité, réussite, maîtrise croissante des connaissances du fonctionnement du monde, de la vie ou du psychisme, etc. Ces valeurs sont liées à l'importance grandissante de certaines dimensions de l'existence, comme la jeunesse, la liberté, le plaisir, l'intégrité corporelle, l'épanouissement personnel : toutes dimensions qui, loin d'être mauvaises en soi, sont effectivement en tension, sinon en opposition, avec la mort²³⁰.

Et Chaunu continue :

Enfin, notre société dissimule la mort parce qu'elle n'a rigoureusement rien à dire sur elle. Ses finalités sont la recherche de jouissance, de plaisir, de satisfaction des besoins matériels. Ces finalités sont ridicules face à la mort qui les détruit. La mort est donc la chose qui gâche la vie quand on n'a pas sur elle une pensée cohérente. On ne peut que l'escamoter²³¹.

²²⁹ THOMAS, « Problèmes de la mort aujourd'hui », p. 19.

²³⁰ COLLECTIF, « Points de repère pour la pastorale des funérailles », dans *Documents - Episcopat*, n° 13-14, septembre 1997, p. 2.

²³¹ CHAUNU, « Quelques questions sur la mort et l'histoire. Entretien avec Pierre Chaunu », p. 22.

En Occident, deux attitudes fondamentales, l'occultation de la mort et son renvoi dans la sphère du privé, ne cessent de gagner de plus en plus de terrain :

« La tendance générale de notre époque est de cacher, d'occulter, de nier plus ou moins subtilement tout ce qui apparaît contraire aux valeurs et aux pratiques dominantes, promues de manière parfois contraignantes par les médias. Même lorsque la mort est présentée par les médias d'une façon publique, elle peut encore apparaître comme un spectacle que l'on regarde de l'extérieur, d'autant plus que la logique de la consommation pousse à accentuer les aspects violents ou provoquants de ce spectacle de la mort.

La détresse est d'autant plus grande lorsque la mort n'est plus sur la scène publique, à l'extérieur, mais qu'elle vient frapper à la porte, souvent avec brutalité. Si bien que l'homme d'aujourd'hui, qui s'estime capable de maîtriser de nombreux problèmes de la vie, se trouve démuné et livré à sa solitude face à des situations comme la vieillesse, la souffrance et la mort.

À la différence de jadis ou de ce qui se passe encore dans d'autres contextes culturels, la mort n'est plus située dans notre société comme un événement concernant le groupe, mais elle est généralement renvoyée au domaine privé ».

COLLECTIF, « Points de repère pour la pastorale des funérailles », p. 4.

Pour sa part, Bourgeois affirme que « la mort exprime à la fois la limite de notre existence et l'illimité du don de Dieu »²³². En définitive, il s'agit de « reconnaître que *l'humanité est nécessairement contingente* et que *toute vie humaine est finie*, marquée absolument par la finitude dont la plus radicale est la mort »²³³. Notre approche anthropologique de la mort tient donc compte de la finitude de l'« être mortel » de l'homme, en évacuant toutes entreprises qui veulent escamoter, occulter et masquer cette vérité. Mais la référence paradigmatique à la mort et à la résurrection de Jésus, que nous traiterons plus loin, pourra nous apporter quelques lumières décisives sur cette aporie énigmatique de la mort²³⁴ et de la finitude de l'être humain.

²³² Henri BOURGEOIS, *La mort*, Paris, Desclée & Montréal, Novalis, 1988, p. 139.

²³³ LAPOINTE, « Le discours chrétien sur la mort », p. 22.

Les italiques sont de l'auteur.

²³⁴ Ces deux passages de Maryse Choisy laissent entrevoir déjà une certaine issue de la question posée sur la mort :

« Une religion ne vaut que ce que valent les rapports qu'elle établit entre l'homme et le monde invisible. Dans nos technocraties on est trop porté à considérer la religion comme un phénomène social. Elle est métaphysique ou psychologie (*sic*). Le salut dépasse le temps et l'espace. C'est d'éternel que l'homme a soif. La religion qui se contente des limites d'une courte existence terrestre n'est que magie. Entre l'absolu et le relatif, la mort témoigne d'un changement d'état. Ainsi la mort devient le phénomène clé du religieux.

(...)

Pour qui a la foi, la mort est le chemin qui conduit à Dieu. Quel fidèle craint de rencontrer l'objet de son adoration ? »

Maryse CHOISY, « La question posée », dans COLLECTIF, *La survie après la mort*, p. 13 et 15.

La mort suscite dans les humains des sentiments mêlés de respect et de regret, de douleur et de tristesse, d'attachement et de déchirement, de libération (on a tout fait et épuisé pour le sauver !) et de *tsiny* (culpabilisation en cas de haine, de négligence, des fautes commises envers la personne du défunt), de traumatisme et de vide vis-à-vis du trépassé. Elle dérange et met sérieusement en question la vie de la communauté. Dans un groupe socialement bien tissé, les vivants éprouvent angoisse, anxiété, désarroi, et une certaine répugnance en face de la mort. « Celle-ci n'apparaît-elle pas comme la forme la plus dramatique du désordre ? Celle qui frappe n'importe qui, n'importe où, n'importe quand ? Celle qui détruit l'unité du groupe et sépare ceux qui s'aiment ? »²³⁵ La mort de l'autre déclenche chez les vivants un sentiment de proximité et d'éloignement, de *tsiny* (culpabilité de ne pas avoir pu empêcher ou d'avoir provoqué la mort) et d'expiation, de crainte et de révérence. La manifestation extérieure et collective de la douleur et de la tristesse demeure une vraie réalité, car son impact peut se répercuter jusque dans les comportements des membres de la famille. Le *tsiozona*, rite de guérison, témoigne parfois que des proches-parents du mort s'évanouissent ou perdent l'équilibre psychique par excès de tristesse.

Une grande ambiguïté vis-à-vis de l'esprit défunt se manifeste dans les rituels et les discours funéraires. D'une part, les vivants font tout pour l'éloigner, dans la crainte qu'il ne revienne les tourmenter. Alors on lui montre qu'il n'a plus de place ici-bas, et on l'exhorte à assumer son sort. D'autre part, le groupe social essaie de se le concilier, de se le rendre

235

THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 259.

favorable par des rites, des offrandes et des sacrifices, puisque, parvenu au monde de l'au-delà (*any an-koatra*), il possède davantage de puissance que les hommes vivants²³⁶. En effet, la mort provoque aussi bien pour la famille que pour la communauté un choc, un désordre, une déstabilisation, un dysfonctionnement, voire une menace réelle et permanente pour la survie du groupe social. Sur ce couple rupture/continuité, Thomas et Luneau écrivent : « La mort d'un individu - surtout s'il est jeune et vigoureux - est toujours ressentie par le groupe comme une atteinte grave à sa cohésion et à sa permanence. Or la conscience collective tient avant tout à son unité et à sa pérennité ; à la limite, on peut affirmer que le groupe se veut immortel »²³⁷.

Parfois, faute d'une prise en charge rituelle, tant personnelle que sociale, la tristesse, le malaise, le déséquilibre (affectif, psychologique, ...), les névroses nées du refoulement de la douleur et les manifestations de dépression persistent plus ou moins longtemps après la mort, et les proches en souffrent. Les effets négatifs de toutes ces perturbations restent souvent difficiles à maîtriser et à guérir, et d'autant plus que les vivants s'embourbent dans une culture du déni de la mort qui veut l'occulter sous toutes ses formes²³⁸. Ce passage de Monbourquette évoque quelques caractéristiques de ce problème :

²³⁶ Voir LABURTHER-TOLRA & WARNIER, *Ethnologie, Anthropologie*, p. 175.

²³⁷ THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 251.

²³⁸ Voir Luce DES AULNIERS, « Des rites contemporains en attente de vérité », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 11-12.

Thomas partage le même point de vue et montre du doigt le même problème en écrivant :

« Appauvrissement du langage propre à la mort, restriction du champ symbolique, refus des rites.

L'inaptitude du contexte social à favoriser la résolution du deuil a des conséquences graves, car un deuil mal enclenché, dévié ou bloqué engendre souvent une pathologie tant au plan psychologique que spirituel. Il devient source de refoulements morbides que seules certaines conduites réussissent à débloquent. (...) L'entourage social joue un rôle important au cours de la période du deuil ; il devrait nous encourager et nous appuyer dans notre démarche d'acceptation de la perte d'un être aimé. La littérature scientifique comme la pratique clinique révèlent que la plupart des dépressions et des « *burn out* » provient de deuils mal vécus et que plusieurs difficultés de relations humaines ont pour origine des blessures mal soignées lors d'un décès. Des familles éprouvées par la mort n'arrivent plus à retrouver leur équilibre et leur harmonie. Certaines d'entre elles continuent à investir dans la mort au point que le fantôme du mort est plus présent que les vivants eux-mêmes. D'autres familles ne survivent pas au *stress* d'un deuil avorté et finissent par éclater.

Le déni de la mort et l'absence de deuil entraînent aussi des conséquences dommageables au plan spirituel : l'état de *stress* constant empêche la croissance spirituelle. La souffrance et la mort niées créent une angoisse sourde. (...) On a beau nier la mort, on ne peut l'éliminer de sa vie ; elle continue à s'imposer. La refuser, c'est se condamner à subir la fascination de son éventualité²³⁹.

escamotage du deuil, incertitude des croyances apaisantes, tel est le signe (ou l'effet) du désarroi que l'homme occidental éprouve aujourd'hui. Il ne pouvait en être autrement puisque chez lui la plupart du temps, le 'pouvoir' l'emporte sur le 'sens', le 'profit' sur le respect de la personne, la peur de la mort sur la joie d'exister. Tant que la valeur d'échange s'imposera aux dépens de la valeur d'usage, l'homme demeurera incapable de bien vivre comme de bien mourir. C'est peut-être pour cela qu'il a perdu le désir de la fête ! »

Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976, p. 526.

Pour sa part, Hubert Auque remarque qu' :

« Une société qui n'honore pas ses morts vit la mort au quotidien. En refusant de montrer le deuil, expression de la perte d'un proche, en refusant cet honneur rendu au mort, outre le fait qu'on ne respecte pas le cinquième commandement transmis par Moïse, on s'expose à ne pas conclure une relation, à maintenir sans fin des liens avec le (la) mort(e), qui bloqueront ceux qu'il nous appartient de tisser avec les vivants. La mort que l'on voulait écarter demeure présente, éternellement présente, elle inocule tous les instants de notre vie, jusqu'à nous dé-primer de notre place. Cette négation du temps de deuil, du rite à accorder à la mort, tôt ou tard sera perçue comme carencielle par l'endeuillé, et le sera aussi d'une autre manière pour le voisinage. Le deuil de l'un concernait, il y a trois décennies, les amis, les proches au travail, les voisins ; désormais, c'est seulement quand un mort est enterré dans un petit village que l'on voit la population suivre le cercueil jusqu'au cimetière : là aussi perdure le rite de la mort pour le bienfait des vivants. Dans le même registre, on devrait regretter les quatre à huit jours séparant la mort de l'enterrement, jours durs, pénibles s'il en est, mais qui sont essentiels pour que le travail de deuil s'organise. Là encore, le rite a à voir avec le temps. Aller vite, cacher vite, rejeter vite, c'est ne pas avoir le temps pour conclure, pour quitter, pour dire, pour s'entendre dire ce qu'il en fut d'une relation ».

Hubert AUQUE, « La mort du rite - Le rite de la mort », dans *Transversalités*, n° 62, avril-juin 1997, p. 134-135.

Les italiques sont de l'auteur.

²³⁹ Jean MONBOURQUETTE, « Les rites funéraires et le deuil », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 30.

L'évocation des expériences autour de la mort et du défunt en Occident nous fait comprendre que, malgré son attitude matérialiste souvent déterminée par les progrès de la société de consommation, l'être humain éprouve le besoin de rites mortuaires et funéraires. Car, d'une part, ces derniers permettent à chaque individu de refaire et de renforcer sa vie relationnelle avec le groupe social. D'autre part, ils suggèrent une attitude d'ouverture et de confiance à la puissance transcendante.

Le rite social surgit là où se produit un passage, une rupture, un changement, une mutation, une métamorphose, une transformation et un devenir autre. Le rite mortuaire est un ensemble cohérent d'actions et de paroles symboliques qui intègrent la mort (en tant qu'une puissance extérieure menaçante), fortifient l'identité du groupe social et lui donnent du sens. La rupture de la vie, c'est-à-dire la présence de la mort humaine, appelle donc fondamentalement le rite. « La ritualisation, rappelle Patrick Baudry, est bien une nécessité là où il y a désordre, crise, rupture, violence »²⁴⁰.

Pour sa part, Des Aulniers définit le rite comme un ensemble d'actes, de paroles et de signes matériels à haute teneur symbolique, marquant à la fois l'expérience d'un événement et d'une transformation perçus comme mystérieux sinon menaçant pour la vie, individuelle et collective. Il appelle le dépassement²⁴¹. Dans le contexte funéraire, l'homme recourt au rite pour écarter la mort comme une impureté, la maîtriser comme une

²⁴⁰ Patrick BAUDRY. « Le grand escamotage », p. 20.

²⁴¹ Voir DES AULNIERS, « Des rites contemporains en attente de vérité », p. 12-13.

puissance numineuse et la dépasser en fondant la condition humaine sur une réalité transcendante.

En effet, le rite permet de s'approcher de tout ce qui fascine ou effraie, de toutes les puissances craintes ou aimées. Le rite n'est qu'un moment à vivre, mais il donne sens à tout l'itinéraire de l'homme. Cazeneuve souligne que les rites ont une fonction, qu'ils correspondent à un besoin véritable et aident l'homme à assumer sa propre condition²⁴². Le rituel, c'est-à-dire la mise en oeuvre du rite, n'est donc pas un terme, mais une étape, un passage. Ce rituel n'enferme pas, mais il indique un sens, une ouverture et un renouvellement.

Le rite de mort déclare et admet, d'abord, l'absence du défunt et l'irréversibilité de son état. Il permet d'accueillir, de médiatiser et de maîtriser cette force suprême qui ébranle la communauté des vivants, tout en transmettant aux générations futures les dispositions émotives et sociales qui paraissent souhaitables. « Les buts des rites, (...) note Cazeneuve, c'est tantôt d'écarter l'impureté, tantôt de manier la force magique ou encore de mettre l'homme en rapport avec un principe sacré qui le transcende »²⁴³. Granet relève la même idée dans ce passage :

²⁴² Voir Jean CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 12.

²⁴³ CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, p. 435.

Par des gestes appropriés et faits aux époques utiles, le mort, source d'impureté, principe de malaise, d'affaiblissement, d'exclusion, va être, grâce à l'effort collectif de ses proches, transformé en un ancêtre, puissance tutélaire, titre de noblesse, principe de confiance et de rayonnement. Cet effort fructueux, qui redonnera à la famille éprouvée tout le prestige auquel elle a droit dans la société, elle ne pourra l'accomplir hors de cette dernière, mais seulement sous son contrôle et avec son secours²⁴⁴.

3.1.2.2. Les rites de retenue et de séparation

Les rites de retenue vont de pair avec les rites de séparation. Il s'agit en réalité de traiter le cadavre pour nier les effets de la mort, pour actualiser la rupture et pour alléger la culpabilité ressentie, face au fait que l'affection de la communauté envers le trépassé n'ait pas été suffisante et toute-puissante (pour le retenir en vie) et face aux fantasmes (de crainte, d'impureté, de souillure et d'horreur) associés à la confrontation avec le cadavre²⁴⁵.

Par les rites de séparation, le groupe social se séparera du mort en le mettant doucement mais irrévocablement à distance par son enterrement. Quelques anciens du groupe, de même sexe que le mort, procéderont à la toilette funèbre (lavage, rasage, onctions...) et à la préparation du mort pour son exposition et sa présentation. Le groupe social s'efforcera manifestement (paroles, gestes, actes, rassemblements, sacrifices, services et dépenses financières : cercueil, linceuls, fleurs, dons...) de régler le devenir et l'accession du mort à une survie potentielle et relationnelle auprès des vivants. À travers les rites de séparation, la communauté tentera d'esquiver l'angoisse suscitée par la mort.

²⁴⁴ Marcel GRANET, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 230.

²⁴⁵ Voir DES AULNIERS, « Des rites contemporains en attente de vérité », p. 15.

La stupeur et l'angoisse, écrit Granet, ne sont pas les seules émotions que provoque la mort : dans la douleur des proches, se mêlent des émotions plus actives, la peur agressive, la colère. À de certains moments, l'homme en deuil n'est plus un patient qui se tient coi, il se met en garde, il agit. Il se met en défense en s'unissant avec son entourage, il agit en groupe ; d'où les cérémonies de deuil : ensemble de gestes, de manifestations positives faites en corps par tout le groupe de deuil. Chaque individu, échappant à la retraite, cesse de participer par sa prostration et son hébétude à l'état mortuaire, et vient collaborer énergiquement à une action commune grâce à laquelle l'état du défunt sera modifié profondément²⁴⁶.

La situation de désordre provoquée par la mort doit être stabilisée : le mort doit demeurer dans le monde des défunts et ne point venir troubler celui des vivants.

Cazeneuve insiste sur ce point en rattachant aux rites de séparation ceux qui ont pour but d'empêcher le mort de revenir visiter les vivants.

Le défunt a quitté les vivants, écrit-il, ceux-ci ont refermé leur monde derrière lui, il faut maintenant que cette nouvelle situation soit stabilisée afin que le mort n'aille point, par des allées et venues d'un monde à l'autre, tout remettre en cause. Le mort, en tant qu'être numineux impur, est inquiétant, dangereux. On le conçoit parfois comme esprit méchant. Il faut éviter qu'il ne revienne visiter les vivants²⁴⁷.

La mort est l'ennemi le plus dangereux de l'homme et de la communauté, il faut donc éviter son retour. Les rites de séparation ont pour fonction de répondre aux problèmes et aux chocs émotionnels qui ont traumatisé les proches et la communauté. Aussi, face à la menace de la mort, permettent-ils d'exalter et de resserrer la vie et la solidarité du groupe. Car, considéré à la fois comme bouclier et seul garant de la continuité, le groupe sauvegarde les liens passés (souvenirs, mémoires, traditions) et entretient les liens futurs²⁴⁸.

²⁴⁶ GRANET, *Études sociologiques sur la Chine*, p. 230.

²⁴⁷ CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, p. 147-148.

²⁴⁸ Voir DES AULNIERS, « Des rites contemporains en attente de vérité », p. 15-16.

Voir aussi COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana*

Pour sa part, Monbourquette fait remarquer qu' :

il demeure très important pour la santé mentale et spirituelle des survivants d'accomplir les devoirs funéraires inspirés par la coutume. Car tous ces rites funéraires, loin d'être superflus, s'avèrent nécessaires pour mieux se rendre compte de la perte, pour la reconnaître et pour la métaboliser en soi, et cela non seulement pour les individus, mais aussi pour la famille, les amis, les connaissances. (...) « Rendre les derniers hommages » à un défunt, c'est important pour renouer les liens d'une famille et d'une communauté.

Il faut ajouter que les rites funéraires sont des occasions de retrouvailles pour la famille et les amis, des moments privilégiés pour renouer les liens négligés ou même pour se réconcilier à la suite de vieilles disputes familiales²⁴⁹.

Les rites de séparation préparent et appellent les rites de mise en marge.

3.1.2.3. Les rites de mise en marge

Les rites de la mise en marge provisoire du mort et des endeuillés consacrent la distanciation mutuelle de la mort (la rupture) et de la vie qui continue. Ils indiquent l'ampleur, pour la communauté, de la réaction à la mort. Durant la période de mise en marge ou de deuil, différents tabous et interdits (*fady*) touchent la parenté (*havana*) du défunt et l'écartent un peu de la vie ou des activités quotidiennes. Pour les membres du groupe social, notamment les proches-parents et les amis, l'assistance aux funérailles est une obligation majeure. Ceux-ci peuvent venir de très loin s'ils sont avertis à temps. « C'est une marque d'estime pour le défunt, de sympathie pour les proches et surtout c'est

chez les Betsileo de la région d'Ambositra), p. 3 et 9.

²⁴⁹ MONBOURQUETTE, « Les rites funéraires et le deuil », p. 33-34.

un devoir à l'égard du groupe qui se doit de manifester sa cohésion pour maintenir son équilibre malgré la mort d'un de ses membres »²⁵⁰.

Quant au trépassé, séparé de la communauté des vivants depuis son dernier souffle, il n'est pas encore entré dans la catégorie des ancêtres. Cette période intermédiaire, durant laquelle les vivants sont en attente, est ponctuée de visites, de rassemblements, de repas funéraires, de sacrifices et d'offrandes sur les espaces sacrés (*tanindrazana*, *tranondrazana*, *fasan-drazana*). Selon l'affinité (*fihavanana*) avec la famille éprouvée, les visiteurs lui remettent des offrandes en espèce ou en nature : riz, *lambamena* (linceuls). Ces dernières, appelées aussi *rambon-damba* (franges du *lamba*) mais très différentes du *tso-dranon-drazana* lors du *famadihana*, ont une triple signification. D'une part, elles sont destinées à pleurer le mort et essuyer les larmes des vivants, et d'autre part, à être un viatique pour le mort durant son voyage. Ces dons sont perçus également comme une expression de solidarité, un moyen de protection, de purification et de communion pour les vivants.

Fonctionnellement parlant, affirment Thomas et Luneau, le deuil exprime, à la fois, une période de purification rendue nécessaire par le contact avec le numineux, une manifestation (et une thérapie (*sic*)) du chagrin et de la douleur, une dialectique de compensation dans laquelle on expie les fautes commises envers la personne du défunt²⁵¹.

²⁵⁰ THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, p. 153.

²⁵¹ THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 255.

3.1.2.4. Les rites d'agrégation

Les rites d'agrégation marquent l'achèvement du deuil et l'entrée du mort dans le monde ancestral. Il s'agit, dans cette étape, de reconnaître la différence du statut provoqué par la mort. En effet, ces rites de reconnaissance soulignent la continuité de la communauté des vivants et celle des ancêtres dans l'au-delà. Le *famadihana* illustre les rites d'agrégation ou d'intégration puisqu'il assure la cohésion (*fihavanana*) des endeuillés avec les autres membres du groupe social et manifeste la promotion du défunt au rang d'ancêtre. Ici, le verbe *mamadika*, qui signifie changer ou transformer, revêt son sens plénier, car il s'agit effectivement dans ce rite de changer ou de transformer la tristesse du deuil en joie. Le substantif *famadihana* nous renvoie à une transformation de situation et à un changement d'état. Le *famadihana* est le rite qui transforme la tristesse en joie, la situation de mésentente ou de discorde en situation d'entente, de réconciliation et de communion, les inquiétudes en paix, la mise en marge des individus en intégration sociale. Ce passage de Thomas et de Luneau sur les rites d'agrégation ne fournit-il pas justement les raisons d'être du *famadihana* ?

Le rite d'agrégation qui unit à la fois le mort à ses ancêtres, et les parents au groupe social, normalise, par voie de conséquence, les rapports entre les morts et les vivants. Un fait d'une telle importance ne peut exister que si des rites ou des cérémonies particulièrement efficaces viennent le consacrer. C'est ainsi que l'on pratique fréquemment la cérémonie des deuxièmes funérailles susceptibles de comporter : soit une sépulture définitive avec exhumation du cadavre, translation des restes et réinhumation, ou bien dans une tombe collective (symbole par excellence de l'agrégation des mânes), ou bien dans un autel familial (manifestation de l'union mort-vivants (*sic*)) ; soit seulement une grande fête commémorative²⁵².

²⁵²

THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 256.

Robert Hertz parle d'un rite analogue pratiqué par les Dayaks du Sud-Est de Bornéo :

« La translation des restes, lors de la cérémonie finale, n'est donc pas un simple changement de lieu ;

À l'intégration du mort dans la communauté des ancêtres, correspond donc la ré-intégration de la communauté des survivants (parenté) dans la reprise de la vie quotidienne.

Cette intégration-réintégration favorise et signe, d'une part, le dépassement de la peine de la perte par la récupération du défunt comme modèle, et renoue d'autre part avec le principe d'espérance qui rend la mort moins intolérable. C'était d'ailleurs le renvoi en un au-delà qui avait rendu tolérable le dénouement de la séparation : on avait signifié au mort qu'on ne pouvait plus rien pour lui et qu'il appartenait désormais à un univers mystérieux, ce qui n'excluait toutefois pas sa survie symbolique ici-bas dans le bon souvenir²⁵³.

L'ancestrisation entretient ce bon souvenir, ce lien invisible, mais très étroit qui rattache les vivants à leurs prédécesseurs, à leurs contemporains et à leurs successeurs. Pour la communauté des vivants, elle émet un appel²⁵⁴ grave à la recherche permanente du bien commun et à la promotion des vraies valeurs humaines, nécessaires à l'épanouissement de la vie d'ici-bas. L'héritage ancestral ne doit pas rester comme un donné, un acquis, une réalité solide qu'il suffirait tout simplement de défendre et de préserver, mais il est toujours un capital à faire fructifier, un projet à réaliser, un domaine à réinventer, un appel à

elle opère une transformation profonde dans la condition du défunt : elle le fait sortir de l'isolement où il était plongé depuis la mort et réunit son corps à ceux des ancêtres. C'est ce qui apparaît clairement lorsqu'on étudie les rites observés au cours de ces secondes obsèques ».

Robert HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », dans *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 90.

Voir également Jean de BRÉBEUF, « De la Feste solennelle des Morts » (*sic*), dans *Relations des Jésuites dans la Nouvelle-France - Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, Québec, Augustin Côté (*sic*), volume 1, 1858, seconde partie, chapitre 9, p. 131-139.

Voir encore Jean de BRÉBEUF, « La grande fête des morts » dans René LATOURELLE, *Brébeuf. Textes choisis et présentés par René Latourelle*, Montréal, Fides, 1958, p. 55-66.

²⁵³ DES AULNIERS, « Des rites contemporains en attente de vérité », p. 17-18.

²⁵⁴ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 1-2.

répondre, un travail à accomplir. La référence de la communauté des vivants à ces valeurs ancestrales témoignerait de leur importance et de leur actualité.

Cet appel ne répond-il pas au rêve de survie et d'immortalité qui habite tout être humain ? Cette convocation ne coïncide-t-elle pas avec le désir créatif de chaque être humain de transmettre à l'autre génération ce qu'il a de meilleur, le trésor le plus précieux ? Car les gestes rituels relatifs aux défunts se rapportent d'une certaine manière à la réputation de leurs actes bons socialement reconnus comme patrimoines légués à la communauté d'aujourd'hui. Les efforts exemplaires des ancêtres serviraient alors de point d'appui à la communauté pour construire une société plus juste, plus solidaire et plus humaine.

Les noms de ces illustres ancêtres-bienfaiteurs seront immortalisés. Ils resteront vivants pour toutes les générations. Celles-ci se souviendront de leurs oeuvres monumentales et en rendront hommage. « Aux grands hommes, la patrie reconnaissante », lit-on sur la célèbre inscription du fronton du Panthéon à Paris. Les générations montantes raconteront la sagesse des anciens et s'en inspireront pour cimenter la vie d'aujourd'hui et préparer celle de demain. La cohésion sociale et la capacité d'inventer dans l'avenir reposent sur la réflexion et le tri de ces traditions ancestrales (*fomban-drazana*) qu'il faut entretenir et préserver. Mais toutes ces considérations satisfont-elles fondamentalement le rêve d'immortalité ? En fait, celui-ci se réalise dans le projet d'une simple survie, qu'il s'agisse de perpétuer son nom et sa mémoire dans la procréation (survivre dans ses

enfants), ou d'une fusion avec le genre humain (l'individu disparaît, mais l'espèce humaine demeure immortelle), ou encore de laisser sa trace (privilèges, biens, renommées, vertus...) dans les monuments et les documents historiques de toutes formes. Notre quatrième chapitre sur le *famadihana* et la résurrection de Jésus-Christ traitera ce grand problème.

Aussi, faut-il souligner que ce qui fait la force du rite, ce n'est sans doute ni son sens intrinsèque, ni son efficacité pratique, ni la sécurité subjective qu'il procure, mais le fait qu'il transforme la situation de mort en renforçant la solidarité et la vie du groupe qui l'exécute²⁵⁵. En d'autres termes, les rites ne favorisent pas seulement la cohésion sociale, ils font appel également à une articulation de la rupture et de la continuité, à une intégration de la mort et de la vie, car l'être humain doit accepter fondamentalement qu'il ne peut produire une nouvelle vie ou passer d'une vie à une autre que par la mort. À travers les différentes étapes intermédiaires, les rites funéraires et le *famadihana* permettent donc aux membres du groupe social d'assumer la mort et de l'accepter sereinement pour pouvoir continuer la vie dans la joie. Tout cet ensemble se résume dans la réponse de Mohen à cette question de Taverne : « Pourquoi la fête autour de la mort ? »

Face au traumatisme et au vide laissé par la mort, toutes les sociétés mettent en chantier un surplus de vitalité. Malgré les phases d'émotion, d'abattement et de tension, les rites funéraires expriment non la mélancolie ou la tristesse, comme nous pourrions le croire, mais la joie et l'exaltation qui éclatent dans les fêtes. À travers le rite, la douleur se transforme alors en épanouissement, grâce à la solidarité du groupe. C'est très important, et c'est ce qui manque chez nous²⁵⁶.

²⁵⁵ Voir LABURTHER-TOLRA & WARNIER, *Ethnologie, Anthropologie*, p. 170.

²⁵⁶ Jean-Pierre MOHEN & Anne TAVERNE, « J'irai ritualiser sur vos tombes... Exorciser la mort par la fête. Un archéologue parle des rites funéraires », dans *Libération*, n° 4465, le mardi 26 septembre 1995, p. 36.

Les rites funéraires et le *famadihana* forment des étapes nécessaires pour reconnaître et confirmer progressivement, dans la hiérarchie de l'au-delà, les statuts de morts, de défunts et de *razana* (ancêtres) toujours en devenir. Au sujet de cette quête de reconnaissance et d'intégration ancestrales, Joseph Goetz écrit :

Quand il s'agit des ancêtres, il s'agit simplement, pour les ancêtres, de devenir ancêtres, c'est-à-dire que soit reconnu dans l'au-delà ce qu'ils étaient déjà dans cette vie : des transmetteurs de vie d'un groupe déterminé, non seulement de la vie physique, mais aussi des transmetteurs de la culture, etc. Ils sont déjà un personnage, une personne ayant des fonctions importantes. Pour que dans l'au-delà, ils reçoivent le titre d'ancêtre, il faut que ce soit reconnu. C'est le but des rites, parce que c'est nous, ici-bas, qui allons signifier au monde entier, par les rites, que nous les reconnaissons comme ayant été ici-bas des ancêtres. Donc que ceux qui sont partis dans l'au-delà veuillent bien les reconnaître aussi.

(...)

Cette situation est exprimée, reconnue, par le fait que nous qui les avons connus, qui leur sommes redevables, reconnaissons cette situation par des hommages spéciaux : *famadihana*, érection du *vato-lahy* ou du poteau de fondation du village, gestes qui sont le témoignage que celui pour qui nous faisons la cérémonie est vraiment ancêtre. Il l'était et il l'est. Il devient ce qu'il était. Il devient là-bas, ce qu'il était ici-bas. Il finit par retrouver dans l'au-delà, la position qu'il avait dans ce monde-ci. La restructuration de la société, après cette mort, est complète.

En même temps que cette situation est réalisée par les rites que nous faisons, il faut que dans l'au-delà on le reconnaisse aussi. Mais cela n'est possible que si nous l'expédions là-bas, avec son certificat d'ancestralité, car c'est de notre accord ici-bas que dépend l'accord des défunts pour le reconnaître là-bas²⁵⁷.

L'étude des rites funéraires nous pousse à chercher et saisir les relations entre le culte des ancêtres et le culte de Dieu dans le contexte social malgache.

²⁵⁷

Joseph GOETZ & Gustave MARTELET, *Coutumes ancestrales et anthropologie chrétienne*, (Rapport de session), Ambositra (Madagascar), 1971, p. 9-10.

3.1.3. Relations entre le culte des ancêtres et celui de Dieu

Le culte des ancêtres est inséparable de celui de Dieu (*Andriamanitra-Andriananahary* ou *Zanahary*). C'est pourquoi, les Malgaches ne peuvent invoquer Dieu sans invoquer ensuite les ancêtres : « *Any ianao Andriamanitra-Andriananahary, any ianareo razana* » (O Seigneur Dieu-Créateur ! et vous, ô ancêtres !). Toutefois, il faut préciser qu'ils opèrent une distinction entre *Zanahary* (Dieu) et *razana* (ancêtres). Dans leur prière, ils s'adressent à Dieu et aux ancêtres : « *Mangataka amin'Andriamanitra sy ny razana* » (On demande à Dieu et aux ancêtres). L'expression « *Ho tahian'Andriamanitra sy ny razana anie iana(re)o* » (Que Dieu et les ancêtres vous bénissent) est courante dans les discours religieux. La concomitance de ces relations nous laisse entendre que les ancêtres sont investis d'une puissance relative relevant directement de Dieu. Ils peuvent donc jouer le rôle de bons intermédiaires entre les vivants et Dieu. « Les ancêtres doivent leur puissance à Dieu qui leur a donné mission de veiller sur ceux des leurs qui vivent encore sur la terre : ne point recourir à leur intercession c'est manquer d'égard envers Dieu lui-même »²⁵⁸.

²⁵⁸

François-Xavier RAZAKANDRAINY, *Parenté des Hovas et des Hébreux d'après « leurs proverbes » et « leurs moeurs et coutumes »*, Antananarivo, Imprimerie Volamahitsy, 1954, p. 31.

Disons immédiatement que *Zanahary* seul est créateur. Il est le seul à disposer de la puissance créatrice. Il est l'unique maître de la vie et de la mort. Les *razana* ne sont que des êtres créés et dépendent entièrement du *Zanahary*, du vrai maître de vie (*tompon'ny aina*). Ils restent indéfiniment créatures et ancêtres humains. Malgré la dépendance des *razana* vis-à-vis du *Zanahary*, ils sont plus connus, plus familiers et plus proches des vivants, c'est pourquoi ceux-ci préfèrent s'adresser à eux plutôt que de s'approcher du *Zanahary*. Mais leurs pouvoirs sont fondamentalement restreints par rapport à ceux du *Zanahary*. Car l'action des *razana* n'est possible et efficace que sous le regard du *Zanahary*. « *Zagnahary* le Dieu-qui-crée et qui-peut-tout, affirme Raharilalao, est omniprésent dans la spiritualité *Betsileo* pour faire l'objet d'un culte, mais en même temps, il demeure assez lointain et inaccessible. Aussi préfère-t-on s'adresser aux *Razagna*, humains connus en processus de divinisation »²⁵⁹.

Il faudrait donc ici souligner, d'une part, que Dieu est craint et considéré comme lointain. Alors, les vivants devraient entretenir une bonne relation avec les *razana*, car ceux-ci ont auprès de nous une fonction que Dieu leur a cédée. Ils jouent un rôle d'intercesseurs. C'est cette fonction de protection et d'intercession attribuée aux ancêtres que l'on veut signifier, avec un ton familier, par le proverbe : « *Raha razana tsy hitahy, fohazo hihady vomanga* », « S'il reste un ancêtre qui ne nous protège pas, réveillons-le

²⁵⁹ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 178.

Beaucoup de mythes africains et asiatiques signalent la proximité, l'éloignement, la présence et l'absence de Dieu dans cet univers humain.

Voir THOMAS & LUNEAU, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, pp. 146-169.

pour déterrer les patates douces ». Car dans leur croyance, les Malgaches comptent sur l'action positive des ancêtres auprès de Dieu pour le succès de la vie et de l'entreprise de la communauté des vivants²⁶⁰. D'autre part, *Zanahary* est là présent, tout proche de nous, mais demeure, dans sa transcendance, quasi insaisissable à toute approche des vivants. Cette réalité mystérieuse de Dieu requiert de la part de l'homme une attitude de distance et d'humilité. D'où son détour vers les ancêtres. Job Rajaobelina exprimait tout ceci en ces termes : « Dieu est là, tout près. Mais on se sent indigne de se présenter devant Lui. D'où la nécessité d'intermédiaires entre Dieu et l'homme »²⁶¹.

Les morts ne sont pas morts car ils sont en communication avec les vivants et jouissent d'une certaine influence sur la vie et les comportements de leurs descendants. Ils restent « vivants » dans la mémoire des membres vivants de la famille. Du moment que quelques objets d'un être cher (décédé), par exemple, sont présents, devant nos yeux et devant notre conscience, nous pensons à lui, il nous rappelle le sens de la relation, il existe pour nous, il poursuit son devenir dans l'au-delà. Par contre, l'entretien des souvenirs qui nous restent de lui ne doit pas le fixer dans une forme statique d'un passé révolu. Car si nous croyons que l'être aimé est toujours vivant, nous ne pouvons pas le réduire à ces souvenirs que l'on conserve de lui.

²⁶⁰ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 2.

²⁶¹ RAJAOBELINA, *Sentiments religieux des Malgaches avant l'arrivée des missionnaires à Madagascar*, p. 15.

Voir aussi Guillaume GRANDIDIER, « À Madagascar, anciennes croyances et coutumes », dans *Journal de la Société des Africanistes*, tome 2, fascicule 2, Paris, Macon & Protat Frères, 1932, p. 153.

Il est normal de garder des photos, mais nous ne devons jamais enfermer nos « défunts » dans ces images. Vouloir identifier celui ou celle qu'on aime à quelques objets, c'est les trahir dans ce qu'ils ont été parmi nous et, surtout, dans ce qu'ils sont devenus aujourd'hui. Il faut résister à la tentation de les « posséder » en les limitant à ces médiations.

Se laisser enfermer par le dernier portrait de l'être aimé, c'est le traiter comme un « objet » figé alors qu'il est un vivant qui poursuit sa croissance dans l'au-delà²⁶².

En fait, tous les héritages ancestraux (*lovan-drazana*), y compris notre propre vie (*aina*), nous renvoient à l'existence, à la présence constante de nos ancêtres-prédécesseurs. La réalité ancestrale ne révèle pas seulement l'identité généalogique la plus éloignée, mais souligne en même temps la proximité et les liens des ancêtres avec Dieu. La notion de présence des ancêtres prend alors toute sa signification, car elle évoque la jonction, le contact, la relation, la solidarité (*fihavanana*) ou l'union non pas simplement des vivants avec les *razana*, mais aussi avec Dieu, source et maître de la vie (*loharano sy tompon'ny aina*).

Il est vrai que Dieu est l'origine première de l'*aina* et qu'il est le maître suprême du *fiainana*. Mais il est pour tous, même mes ennemis, ceux-là qui cherchent à éliminer mon *aina* ou à troubler mon *fiainana*. Par contre, les ancêtres, respectivement, ne s'occupent que des leurs. Par conséquent, ils sont les garants de l'unité et de la raison d'être du clan. Ainsi ont-ils grand pouvoir de bénir ou de maudire. Ils ne se substituent jamais à Dieu : ils sont des intermédiaires privilégiés. Quand les Malgaches offrent un sacrifice, ils appellent en premier lieu *Zanahary*, le Créateur, et ensuite les Ancêtres : à Dieu ils demandent de donner, et aux Ancêtres d'intercéder pour faire passer le message²⁶³.

²⁶² Michel HUBAUT, « Le culte des morts peut masquer un désespoir », dans *La Croix*, n° 34491, le mardi 20 août 1996, p. 9.

²⁶³ François BENOLO, « Propos sur l'*aina* dans le cadre de l'inculturation », dans COLLECTIF, *Comment peut-on être philosophe. Mélanges offerts au Père Louis Rasolo, S.J., Ambatoroka-Antananarivo*, Collection ISTA, n° 2, 1995, p. 73.

La présence des morts ou des *razana* est ressentie dans notre existence quotidienne dans la mesure où nous entretenons ces liens invisibles mais réels. Antoine de Saint-Exupéry nous dévoile en quelque sorte le secret de ce type de relations en nous disant qu'« on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux »²⁶⁴. L'étude des relations entre les vivants, les ancêtres et Dieu nous amène à cerner davantage le sujet qui nous préoccupe : le *famadihana*.

3.2. Le *famadihana*

Le *famadihana* est un des rites qui reconnaissent et assument l'absence des morts et, en même temps, mettent en relief la présence existentielle des ancêtres parmi les vivants et leur devenir dans la sphère du Dieu créateur. Ruud exprime cette présence relationnelle en terme de dépendance réciproque des vivants et des morts. « Bref, dit-il, il y a un besoin bilatéral. Les vivants sont dépendants des morts, et les morts sont dépendants des vivants. Ce besoin réciproque lie ensemble les deux mondes, et le *famadihana* est l'évidence de cette dépendance mutuelle »²⁶⁵. Pour leur part, Thomas et Luneau affirment :

²⁶⁴ Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard, 1945, p. 72.

²⁶⁵ Jorgen RUUD, *Taboo. A Study of Malagasy Customs and Beliefs*, Oslo, Oslo Press University, New York, Humanities Press, 1960, p. 165.

Nous donnons l'original du texte en anglais :

« In short, there is a bilateral need. The living are dependent on the dead, and the dead are dependent on the living. This reciprocal need links the two worlds together, and the *famadihana* is evidence of this mutual dependence » (p. 165).

À la page 161 de son livre, Ruud précise : « The Malagasy word for the turning of the corpse is *famadihana* ». Nous traduisons ce passage par : « Le mot Malagasy pour le retournement du corps est

Vivants et morts sont donc fortement unis dans une dialectique de renforcement, puisque l'ancêtre se nourrit des sacrifices offerts par les vivants et n'est rien sans eux, tandis que le vivant trouve dans l'ancêtre un protecteur et l'assurance de la continuité du phylum parental²⁶⁶.

Cette relation continuelle (de mort et de vie, d'absence et de présence, de défaite et de triomphe, de traumatisme et d'harmonie, de désintégration et d'intégration, de rupture et de continuité) entre la communauté des vivants et celle des morts est particulièrement accentuée pendant la préparation et la célébration du *famadihana*.

3.2.1. La préparation du *famadihana*

Le *famadihana* nécessite une préparation à long terme. D'un côté, il engage un énorme investissement pour la construction (ou la restauration) du *tranon-drazana* (maison ancestrale) pour accueillir les participants et du *fasan-drazana* (tombeau ancestral) pour améliorer la demeure définitive. D'autre part, un tel rassemblement suppose une structure d'accueil coûteuse. Au moins une année auparavant, la famille restreinte doit se réunir et se consulter pour évoquer les raisons et la possibilité d'organiser un *famadihana*. Cette réunion est dirigée par le *tompon'anaran-dray* (littéralement « propriétaire du nom du père »²⁶⁷, pour désigner le chef de la famille). À ce stade initial, on ne prononce pas le terme *famadihana*, pour ne pas subir, dit-on, la colère des ancêtres au cas où l'on ne pourrait pas l'accomplir convenablement pour diverses raisons. La discrétion est de

famadihana ».

²⁶⁶ THOMAS & LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 253.

²⁶⁷ OLSEN, « Le *famadihana* et ce qui l'accompagne (dans le Vakinankaratra) », p. 62.

rigueur. Jorgen Ruud parle même de tabou²⁶⁸. D'où l'usage de différentes expressions telles que : *hanao raharaha* (entreprendre une affaire), *hihetsiketsika ny zana-drazana* (les enfants des ancêtres vont bouger), *hiheninkenina raharaha* (envisager une affaire), *hamono lamba ny razana* (envelopper les ancêtres de nouveaux linceuls)... Ces formules évoquent en même temps le dynamisme, la vivacité et la capacité des *zana-drazana* (enfants-héritiers des ancêtres) d'organiser et de célébrer le *famadihana* de leur *razana*. Le devis des dépenses possibles sera déjà à l'ordre du jour. Tous les proches parents concernés seront mis au courant du projet familial. Leur réaction à la proposition permettrait à l'initiateur (*tompon-draharaha*) de jauger l'opportunité et la possibilité du *famadihana*. Le *fianakaviana tompon-draharaha* désigne la famille qui prend l'initiative d'organiser le *famadihana*.

Cette étape préliminaire implique une mise en circulation de la parole au sein de la famille. Il s'agit en fait d'un dialogue, d'une délibération familiale, car l'organisation du *famadihana* est un événement important qui requiert la motivation et la participation financière de la famille restreinte et des *zana-drazana* (enfants des ancêtres ou héritiers des *razana*). Quand la décision est prise, il revient aux anciens de la famille de contacter et d'informer les *zanaka am-pielezana* (les membres en diaspora de la famille ou les originaires du pays) qui devraient, selon leur affinité (*fihavanana*) avec les *razana*, participer activement au *famadihana*. Ceci permet à chacun(e) d'être un individu socialement identifié, relié au groupe familial et reconnu par ce même groupe. Le

²⁶⁸

Voir RUUD, *Taboo. A Study of Malagasy Customs and Beliefs*, p. 161.

famadihana est un rite qui structure la reconnaissance et l'appartenance de l'individu à un tissu social déterminé et organisé. « L'exécution de ces pratiques, écrit Dez, intéresse tous les parents du défunt (*mpianakave*), si éloignés soient-ils, tous ceux et toutes celles qui se reconnaissent comme descendants d'un même ancêtre, et pas seulement les successeurs, héritiers directs (*manandrife*) »²⁶⁹. Pourtant l'annonce publique du *famadihana* se fera seulement au *tanindrazana*, un ou deux mois avant la fête, au cours du conseil des anciens et des représentants de la communauté villageoise.

Remarquons que le *famadihana* s'organise, en général, entre les mois de juin et d'octobre : Une période où les agriculteurs ne sont pas trop absorbés par les différentes activités agricoles. Le temps sec de la saison hivernale des Hauts-Plateaux malgaches favorise également les déplacements (à pied ou en voiture) et les rassemblements des participants. Cette période festive, souvent splendide, coïncide aussi avec les grandes vacances scolaires et universitaires à Madagascar. Ce fait donne la chance aux enfants et aux jeunes d'assister et de participer au *famadihana*.

²⁶⁹ Jacques DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », dans *Société d'Ethnographie de Paris*, n° 51, 1956, p. 117.

Plus précisément il s'agit d'un devoir à accomplir :

« Le culte que les Malgaches ont pour les morts, la croyance universelle à Madagascar à la survie sont tels que les membres d'un même clan, d'une même tribu, se rendent toujours le service réciproque de veiller les morts et d'aider à leur enterrement ; si quelqu'un manquait à ce devoir, il serait honni et rejeté de la communauté ».

Guillaume GRANDIDIER, « La mort et les funérailles à Madagascar », dans *L'Anthropologie*, tome 23. Paris, Masson, 1912, p. 326.

Environ un mois avant le *famadihana*, un conseil se tient au village ancestral. Il s'agit de réunir les *ray aman-dreny* du village et des villages voisins pour leur annoncer publiquement le projet familial, l'obtention de la permission des autorités administratives locales et les dates du *famadihana*. On y discute les détails de la réalisation de la fête tels que les personnes à inviter, le nombre des *lambamena* (linceuls) pour envelopper les *razana*, les boeufs, le riz et les boissons à consommer, les *mpihira gasy*²⁷⁰ (littéralement « chanteurs malgaches », pour désigner la communauté des chanteurs et des danseurs professionnels et traditionnels) ou les troupes de musiciens à faire venir pour l'animation de la fête, les transports, etc. Entre autres, l'envoi des invitations est un élément à l'ordre du jour. Pour les ruraux, cette tâche incombe aux jeunes gens. Ceux-ci s'appellent les *mpanambara* ou *mpilaza* (messagers). Ils vont de village en village et de porte à porte pour annoncer oralement aux parents et aux amis la tenue prochaine du *famadihana*. « Le nombre d'invitations varie selon « l'aura » des ancêtres et de leurs héritiers. Mais le *fokonolona* (les villages environnants) y sera fortement représenté »²⁷¹. Pour les *zanaka am-pielezana* qui vivent loin du *tanindrazana*, la diffusion de l'information et l'invitation se font par les courriers de la poste ou par d'autres moyens de communication moderne encore plus sophistiqués.

²⁷⁰ Voir Fred RAHANIVOSON, « Investigations dans le domaine du chant et de la danse *merina* : 'Le *hira gasy*' », dans *Civilisation malgache*, Antananarivo, Université de Madagascar, Faculté des lettres et sciences humaines, n° 1, 1964, p. 391-403.

²⁷¹ RANAIVOMANANA, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », p. 19.

À part l'organisation d'ensemble et la préparation matérielle (la logistique) du *famadihana*, cette réunion constitue une étape importante dans le processus de réconciliation (*fampihavanana*), et la réaffirmation de la communion-participation et de l'unité de la famille (*fihavanana*). Cependant, rares sont les auteurs qui ont souligné l'importance capitale de cette dimension socio-religieuse du *famadihana*. Notre recherche voudrait pallier cette lacune, car la visée fondamentale du *famadihana* est de mettre en oeuvre toutes les tentatives possibles du *fampihavanana* pour sceller et cimenter le *fihavanana*, non pas seulement entre les vivants et les morts, mais surtout entre les vivants eux-mêmes. La réconciliation est une condition *sine qua non* de la réussite du véritable *famadihana*.

Dans le cas où certains membres de la famille, surtout les proches parents comme les *zana-drazana*, auraient eu, dans le passé, des disputes et de graves problèmes d'entente, de relation, de compréhension mutuelle, ils sont vivement invités à s'exprimer, s'expliquer, se faire entendre, se rapprocher, dialoguer et se réconcilier (*mihavana*) devant ce conseil familial et villageois. C'est ici que commence la fameuse causerie traditionnelle (*sokela*, *resaka* ou *dinika*) menée par les anciens et les grands *ray aman-dreny*. Ils y déploient leur sagesse et leurs talents d'orateurs et de médiateurs pour délier les langues, donner la parole, écouter les points de vue des antagonistes afin de résoudre les problèmes et de réconcilier tous les membres de la famille.

Précisément, souligne Mangalaza, pendant le rite du *famadihana* non seulement les membres de la famille se réunissent et communient ensemble en partageant la même joie et la même espérance, mais se souviennent que malgré les divergences des idées, malgré la différence de situation sociale, ils font partie d'une seule et même famille : la Grande Famille des Ancêtres.

Ils se souviennent également que tôt ou tard, ils finiront par être ensemble à tel point qu'on ne saurait certainement distinguer le crâne de l'un de celui de l'autre : ainsi deux frères qui ne s'entendent pas se souviendront, du moins lors de la cérémonie, du ridicule de leur mésentente. C'est en ce sens que le *famadihana*, dans sa signification profonde, est une véritable rencontre non seulement des vivants et des morts, mais également des vivants entre eux²⁷².

Cette démarche de réconciliation entre les membres de la famille est parfois longue et pénible, mais indispensable, car aucun véritable *famadihana* ne se célèbre dans une atmosphère de scissions, de méfiances ou d'animosités. Le temps de la préparation du *famadihana* est un temps fort de dialogue, de réconciliation et de libération. Les efforts de *fampihavanana* (réconciliation) et de *fihavanana* (communion-participation) pourraient se poursuivre de différentes manières pendant et après la célébration du *famadihana*. Pour bien honorer les *razana* (ancêtres), les membres de la famille doivent faire preuve d'un amour concret et d'une cohésion sans faille. Il faut qu'ils témoignent, aux amis et à la communauté villageoise, de leur entente fraternelle (*fihavanana*) et de leur solidarité familiale. Aux yeux des invités, cette unité familiale²⁷³ (*firaisan-kinan'ny mpianakavy*) signifierait que les descendants-héritiers sont dignes de leurs ancêtres-prédécesseurs. Le bon déroulement de cette phase préparatoire conditionne déjà la réussite du *famadihana*.

²⁷² Eugène-Régis MANGALAZA. « Signification philosophique du *famadihana* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 1995, le dimanche 9 mai 1976, p. 5-6.

²⁷³ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 1.

Deux ou trois jours avant le *famadihana*, toutes les familles proches ou lointaines du *razana* se rassemblent et se retrouvent au village ancestral pour célébrer le *famadihana*, avec ferveur. C'est un moment précieux pour faire la connaissance des *havana*, car plusieurs familles ne viennent que rarement au *tanindrazana*. Il y a des membres de la famille qui ne se sont pas vus durant des années et ils ont fait leur possible pour réserver ces quelques jours afin de retourner et rencontrer tous les leurs au village ancestral. Razafintsalama qualifie même ce retour au village d'origine comme un devoir.

S'il a refait sa vie ailleurs, le Malgache considérera comme un devoir de revenir plus ou moins fréquemment dans son village d'origine : aux grandes fêtes religieuses, si sa famille est chrétienne ; et pour tous, aux grandes célébrations familiales ou claniques, telles que circoncision, mariage, funérailles ou retour des restes mortels d'un parent décédé au loin²⁷⁴.

Une joie indescriptible jaillit du rassemblement familial. Le village tout entier est animé par la joie, la convivialité et la bonne ambiance qui s'accroissent de plus en plus par l'arrivée des invités et des *fokonolona* (communautés villageoises environnantes) le jour du *famadihana*.

²⁷⁴

RAZAFINTSALAMA, « L'âme malgache : contrastes et nuances », p. 31-32.

3.2.2. La célébration du *famadihana*

Tout d'abord, le *famadihana* se pratique seulement pour les *faty maina*, c'est-à-dire avec les cadavres considérés comme secs. « Ces pratiques, affirme Dez, n'ont jamais lieu avec des morts en état de décomposition »²⁷⁵. En général, il faut attendre trois ou quatre ans après le premier enterrement avant de faire le *famadihana*. Avant d'examiner plus loin le pourquoi du *famadihana*, nous voudrions traiter des divers types de *famadihana*²⁷⁶.

3.2.2.1. Les divers types de *famadihana*

Notons qu'il y a trois sortes de *famadihana*, à savoir : - le transport des *razana*, morts au loin, dans le tombeau ancestral, - l'intégration des morts enterrés provisoirement dans des *fasana an'iritra* (petites sépultures) dans le *fasan-drazana*, et - le *famonosandamba* (l'enveloppement dans des linceuls des *razana*). Malgré leurs différences, ces trois types de *famadihana* partagent des traits communs.

Tous impliquent, premièrement, l'exhumation du corps complètement sec d'un proche parent, deuxièmement, l'enveloppement du corps dans de très bons linceuls en soie décorés et vivement colorés appelés *lambamena*, et troisièmement, le réenveloppement et la mise du corps dans le tombeau familial²⁷⁷.

²⁷⁵ DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 117.

²⁷⁶ Pour l'approfondissement des différenciations régionales et socio-économiques de la pratique du *famadihana*, voir RAJAOSON, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, p. 75-142.

²⁷⁷ BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, p. 145.

Voici l'original en anglais du paragraphe :

Dans le premier type de *famadihana*, il s'agit de transporter et de mettre dans le *fasan-drazana* les ossements de ceux qui sont morts loin du village d'origine. Dans ce passage, Dez rend compte, à sa manière, de l'origine et des raisons de cette coutume :

Un membre de la famille a pu s'expatrier (l'expatriation commence pour un Malgache dès qu'il quitte l'horizon familial où il a vécu depuis son enfance), quitter la terre des ancêtres (là où se trouve le grand tombeau) pour chercher des moyens d'existence (*fiavelomam-po*) dans une autre région. Il a pu même y faire souche, tout en restant en relation avec les membres de la famille demeurés au pays d'origine. Lorsque l'un des parents meurt ainsi au loin, la coutume est d'élever, au pays des ancêtres, une pierre levée (*tsangam-bato*) qui rappellera son souvenir. Plus tard, le corps du défunt sera exhumé de sa sépulture lointaine, enveloppé dans un nouveau linceul, et acheminé vers le pays ancestral, pour être inhumé dans le tombeau de famille²⁷⁸.

Là seulement, dans le tombeau ancestral, les morts seront avec les ancêtres et jouiront du repos auquel ils ont droit. « Geste humain, explicite Decary, marque de respect filial de la part des vivants, auquel se joint une certaine crainte vis-à-vis des morts, s'ils ne recevaient pas les honneurs qui leur sont dus »²⁷⁹.

Concernant cette étape préliminaire du *famadihana*, Dez note que c'est la famille du défunt résidant là où il est mort qui prend les dispositions nécessaires pour l'acheminer vers le *tanindrazana* (*mitondra miakatse*, le conduire en montant)²⁸⁰. Le soir du jour fixé, vers dix-huit heures, un groupe de *ray aman-dreny* accompagné de quelques représentants de la famille *tompon-draharaha* se dirigent vers le tombeau pour accomplir ce qu'on appelle le

« They all involve firstly the exhumation of the body of a near relative after the flesh has completely decayed, secondly, wrapping the corpse in very fine, highly-coloured, decorated silk sheets called *lambamena*, and thirdly, rewrapping the corpse and placing it in the family tomb » (p. 145).

²⁷⁸ DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 116.

²⁷⁹ Raymond DECARY, *Moeurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Payot, 1951, p. 268.

²⁸⁰ Voir DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 121.

miantso razana (appeler les ancêtres). Ils allument du feu pour faire venir le *razana*. L'expression *mahatsoka afo ny ankizy*, pour dire que les *zana-drazana* sont en mesure de célébrer un *famadihana*, vient certainement de ce rite. Il s'agit, dans cette cérémonie, de prévenir et d'annoncer au *razana* que l'on viendra le prendre ou l'honorer le lendemain. Un *ray aman-dreny* lui adresse solennellement la parole et demande à l'esprit de rester sur place. Puis un membre du groupe verse une petite quantité de *toaka gasy* (rhum local) au *zoro firarazana* (coin Nord-Est) - c'est la part du *razana* - et le reste est consommé par ceux qui sont présents en communion avec les ancêtres. Enfin, ils rentrent au village.

Le jour venu, le concours des *havana* du village facilite l'ouverture du tombeau provisoire et les préparatifs du voyage (organisation, transport en voiture...). Le *razana* ayant été enveloppé dans un tissu blanc et mis dans un cercueil à sa taille, ils l'amènent au village. À cette étape du *famadihana*, la manifestation des réjouissances villageoises reste modeste. À la veille du départ pour le *tanindrazana*, le chef de famille invoque le *razana* en disant : « Voici venu le moment de te transporter au pays des ancêtres ; demain, les gens viendront pour te prendre, aussi fais attention à ne pas t'en aller loin, fais tes adieux à tous ceux que tu connais ici, car, dès l'aube, les gens viendront te chercher ; ne t'éloigne pas »²⁸¹.

²⁸¹

DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 121.

À l'arrivée, les gens prévenus viennent à la rencontre de l'ancêtre qui rentre au village, tandis que la joie provoquée par son retour éclate de tous côtés. Le *razana* est déposé, d'abord, au *zoro firarazana*²⁸² (coin Nord-Est) du *trano fototra* (maison ancestrale) ou du *trano fotsy*²⁸³ (littéralement signifie : maison blanche), c'est là que ses *havana* viennent le vénérer jusqu'au grand jour du *famadihana*.

Quant aux procédures, le deuxième type de *famadihana* ressemble fort au premier, car il s'agit de transférer et d'intégrer les *razana*, inhumés dans de petites sépultures provisoires situées aux abords, dans le *fasan-drazana*. Si la famille décide d'amener le *razana* au village pour un ou deux jours, on l'enveloppe d'abord d'étoffe blanche, puis on le met dans le *tranovorona* (littéralement nid d'oiseau, mais en fait signifie cercueil). Le transport du *taolambalo* jusqu'au village ancestral se fera joyeusement dans une ambiance de fête accompagnée de danses et de musiques. Avant d'examiner la suite de la cérémonie au village et l'intégration finale des *razana* dans le tombeau ancestral, parlons du *famonosan-damba*.

²⁸² Le *zoro firarazana* est le coin Nord-Est de la maison ou du tombeau. C'est le coin sacré où l'on prie. La puissance numineuse y demeure.

²⁸³ Le *trano fotsy* désigne la maison provisoire, en plein air ou adjointe à la maison ancestrale, construite en nattes et en forme de grande tente pour pouvoir héberger le *razana* et accueillir les visiteurs.

En ce qui concerne le troisième type de *famadihana* nommé le *famonosan-damba* (enveloppement dans des linceuls des *taolambalo*), il s'agit d'envelopper de *lambamena* les *razana*. On appelle aussi ce rite : *fanateran-damba*, c'est-à-dire offrande de linceuls aux *razana*. Il existe une autre variante de ce rite où les vivants n'enveloppent pas un à un les *taolambalo* dans la tombe, mais couvrent d'un seul linceul deux ou trois corps allongés sur le lit dans le tombeau. Ceci s'appelle le *safo-drazana* (couvrir les ancêtres). Rajaoson souligne que « le fait d'envelopper un défunt avec le maximum de linceuls possible, au moment de son enterrement ou du *famadihana*, est considéré comme un grand honneur, une preuve d'amour que les vivants lui témoignent »²⁸⁴.

Mais qu'est-ce qui se passe au village ancestral durant la journée du *famadihana* ? Les invités arrivent peu à peu et présentent leurs dons selon les coutumes traditionnelles. La famille *tompon-draharaha*, assistée par quelques notables renommés des villages voisins, les accueille chaleureusement. Cependant les hôtes réservent un accueil accompagné de musiques et de danses, à l'entrée du village, aux quelques invités de marque. Les échanges de mots ou de discours de bienvenue et de remerciement pleuvent selon l'art oratoire traditionnel. Aussi, évoquent-ils la figure du *razana*, la nécessité de la réconciliation (*fampihavanana*), la solidité de l'union, de l'amitié et de la bonne relation des familles (*fihavanana*), la joie de la famille organisatrice et la quête de bénédictions des *razana* et de Dieu Créateur (*fangatahana ny tsodranon'Andriamanitra sy ny razana*). La famille *tompon-draharaha* et les invités accordent beaucoup d'importance à ce rituel, car il

²⁸⁴

RAJAOSON, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*. p. 29.

permet de faire un accueil attentif et une vraie rencontre (inter)personnelle. Il renforce les reconnaissances mutuelles et tisse davantage le lien social. En général, le *famadihana* réunit entre 400 et 800 personnes. Ce rassemblement festif est animé par des musiciens et des danseurs traditionnels où, de temps à autre, les *zana-drazana* les rejoignent volontiers.

Des boeufs sont tués pour la fête, du riz est préparé en plein air pour nourrir la foule, des quantités de *toaka gasy* (rhum local) sont consommées. C'est le jour du *tantana* (distribution des repas, notamment de la viande crue). Ce moment précède la cérémonie au tombeau. Tous les participants prennent ensemble, et avec joie, le grand repas de communion sociale au village ancestral. Ce repas, affirme Van Genep, a « pour but de renouer entre tous les membres d'un groupement survivant, et parfois avec le défunt, la chaîne qui s'est brisée par la disparition d'un des chaînons »²⁸⁵. Razanakolona y trouve également une signification de la participation et de la communion de vie :

Le repas que l'on prend ensemble indique la communion de vie qui existe entre les vivants et les morts : on veut alors exprimer la volonté de les intégrer à la communauté dont ils sont membres à part entière, à titre de médiateurs auprès du Créateur, et comme source de vie.

(...)

En effet les descendants sont liés entre eux par le *aina* (vie) qu'ils ont reçue des ancêtres. Et ils l'expriment par la participation à la fête et dans le partage du repas commun, repas duquel ne sont pas exclus les ancêtres, puisqu'ils reçoivent leur part de viande de boeuf sacrifié et leur part de rhum consommé. Ainsi *iray vatsy iray aina* (qui partage la même nourriture à la même vie)²⁸⁶.

²⁸⁵ VAN GENNEP, *Les rites de passage*, p. 235.

²⁸⁶ RAZANAKOLONA, « *Famadihana* et Mémorial », p. 21 et 23.

Une réflexion sur le « grand repas » (*nahandro be*) est éminemment développée par Robert Dubois. Il s'agit de la célébration de l'unité et de l'intégration totale des vivants dans le cosmos, la communauté humaine, le *Zanahary* (Dieu le Créateur) et les ancêtres.

Au nom de la famille organisatrice, un éloquent orateur réputé prononce un grand *kahary*²⁸⁷ (discours-synthèse) orné de proverbes et de sagesses ancestrales. Entouré par quelques dignitaires de la famille *tompon-draharaha*, il met en relief les raisons principales de cette grande cérémonie de *famadihana* en cours, la célébration de l'*aina* (vie, don du *Zanahary* (Créateur) aux *razana* (ancêtres) et transmis à la génération actuelle), la réalité tangible du *fihavanana* (unité, cohésion et communion-participation) des *zana-drazana*. Il énumère minutieusement la généalogie de la famille *tompon-draharaha*, son histoire et ses ramifications avec d'autres parentés. Il souligne également les gros efforts investis par toute la famille pour la réalisation de la fête. Ainsi, il énumère toutes les grosses dépenses, telles que le coût de la construction ou de la restauration du *fasan-drazana*, le nombre de boeufs égorgés, la quantité de riz et de rhum consommée, les frais des musiciens, des animateurs et des danseurs... L'exposition de la qualité et de la quantité des *lambamena* prend particulièrement une place importante. Il annonce le nombre de linceuls attribués à tel ou tel ancêtre. Ceci rehausse à la fois l'honneur du *razana*, le prestige et la réputation, parfois tant recherchés, de la famille *tompon-draharaha*. Enfin l'orateur termine son discours en remerciant tous les participants d'être venus et en demandant la bénédiction du *Zanahary* et des *razana* pour la famille organisatrice du *famadihana* et toute l'assemblée réunie présente.

Voir Robert DUBOIS, *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 119-124.

²⁸⁷ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 4.

Voici un discours-type de *famadihana* composé par Maurice Rasamuel, membre de l'Académie Malgache :

Après avoir présenté aux assistants les excuses et les salutations de rigueur en pareille occasion, l'orateur de la famille *tompon-draharaha* s'exprime ainsi :

Ce n'est point par ostentation que nous avons tenu à procéder à ce *famadihana*, et nous n'avons pas non plus voulu le faire en cachette. Nous n'avons pas fait une danse sans piétinement ; nous n'avons pas ouvert de claquettes sans faire entendre de bruit ; nous ne sommes pas baignés sans remuer l'eau ; nous n'avons pas fait de grillade sans qu'on en sentit l'odeur, ni de feu sans qu'il n'y ait de fumée, ni une fête sans l'annoncer à la famille.

Nous n'avons pas fait cela, mais au contraire nous vous l'avons dit et annoncé à tous, parce que nous sommes de la même souche, des têtes de boeufs du même troupeau. Nous sommes un même *vatsy* (provision de voyage) pour une même vie. Malades, nous nous soignons les uns les autres ; nous nous enterrons mutuellement quand la mort nous surprend. Nous sommes comme le riz et l'eau qui, dans la rizière, ne se séparent pas et, dans le village, ne se quittent pas, car nous tous, qui ne sommes qu'une seule personne, provenons de la même souche. Nous sommes comme les tiges des citrouilles qui se ramifient dans toutes les directions, comme un arbre non coupé. Nous qui sommes ici avons peuplé ce pays ; nos familles se sont multipliées par mille. Un seul ventre a eu cent et mille rejetons, car nous descendons tous de *Ranona* et *Ranona* (un tel et un tel). Ce sont eux nos ancêtres et la souche dont nous sortons.

Lorsque nous vous avons informés, vous n'avez pas désigné un remplaçant, mais vous êtes venus en hâte pour nous entourer et nous honorer, nous tous de la famille, en ce jour solennel et pour vous réjouir avec nous. Quelle affluence nombreuse est ici !

Tous nos coeurs sont heureux de votre venue et de votre présence qui nous honorent. Nous ne sommes pas honteux, car nous vous avons. Si l'on chante sans *valiha*, ce n'est pas parfait. Une danse sans tambour ne serait pas légère. Si l'on restait loin du feu, on aurait froid. Si le riz semé n'avait pas d'eau, les épis couleraient. Si une réjouissance se passait sans vous, elle ne serait pas complète.

Oui, notre joie maintenant serait légère et peu animée, si vous n'étiez pas là pour nous accompagner...

Nous savons tous que nous sommes réunis ici pour retourner et revêtir de nouveaux *lambamena* *Itompokolahy* et *Itompokovavy* (noms spéciaux donnés aux défunts), ainsi que tous leurs descendants « *lasa-korazana* » (partis pour devenir des ancêtres). Ces *ray aman-dreny* (père et mère) ne sont pas un grand champ où les plants de riz sont morts, puisqu'ils nous ont laissés, nous leurs descendants, pour les remplacer et leur succéder.

Nous nous rappelons les bienfaits illimités que nous avons reçus d'eux ; c'est grâce à eux que nous avons vu le jour et que nous avons grandi, car ce sont eux qui ont supporté le dur et l'amer, qui ont risqué leur vie, leurs forces pour subvenir à toute leur famille. Si le boeuf est gras, c'est que l'enclos où il paît est une forêt de *veromanga* (herbe andropogons) ; si le maïs porte trois épis, c'est que la terre où il a poussé est fertile. Si de l'arbre on a pu faire une pirogue, c'est que la forêt où il a grandi est belle. Si nous sommes ici, c'est que nos parents nous ont bien soignés et nourris. Comme le font les abeilles, ils sont morts en nous laissant une douceur, et nous, leurs enfants, nous ne mangeons pas les fruits de l'oubli, mais nous buvons ceux du souvenir et nous nous rappelons de leurs bienfaits.

Ils ne vivent plus pour boire de l'eau de riz dans la maison. Ils ne vivent plus pour que nous leur offrions la nourriture douce qu'ils aimaient. Ils ne vivent plus pour que nous puissions les vêtir de beaux *lamba* que leurs yeux auraient vus. Ils ne vivent plus pour recevoir le *valim-babena* (dette de reconnaissance, d'amour filial). Ce qui reste, ce sont des os qui ne parlent pas, des yeux qui sont fermés, des ossements mêlés, de la chair qui s'est désagrégée. C'est cela maintenant qui reste.

Aussi avons-nous fait un tombeau neuf pour recevoir la chair, les huit os et pour que les morts puissent reposer en paix. Ce retournement, cet enveloppement dans de nouveaux *lamba*, le son de ce tambour, cette musique, cet air de flûte, voilà le seul témoignage de reconnaissance, voilà la seule preuve d'honneur que nous pouvons leur donner.

Voici les deux troupes de chanteurs que nous avons demandées pour vous réjouir en ce jour qui pour nous en vaut cent. Nous serons prompts à les remercier quand ils se produiront.

Voici un boeuf « *sao-drazana* » (en remerciement aux ancêtres), un boeuf engraisé, aux longues cornes, un boeuf à la grosse bosse. La moitié va être préparée pour tous ceux qui sont venus ici, grands et petits. L'autre moitié sera pour nous permettre, à nous les maîtres de la cérémonie, de pouvoir en donner comme remerciement et en signe de respect à tous ceux qui nous ont apporté le *sao-drazana*²⁸⁸...

Une grande partie de la viande crue est distribuée à ceux qui ont donné du *tsodranon-drazana* (littéralement : bénédiction ancestrale pour désigner le don en espèce ou en nature). Cette viande est appelée aussi *nofon-kena mitam-pihavanana*, car elle entretient la parenté, l'amitié et les bonnes relations. Dans ce cas, elle est un symbole pour témoigner réellement du *fihavanana* (communion-participation) avec ceux qui sont restés dans leur village et n'ont pas pu venir et participer à la fête.

Ici, nous voudrions souligner un aspect important du *famadihana* qu'aucun auteur n'a mentionné jusqu'à présent : l'adoption ou plus précisément la prise des noms d'ancêtres (*fakana anaran-drazana*) par des personnes, jeunes ou adultes. Cette cérémonie d'attributions nominales, dirigée par un ancien *ray aman-dreny* désigné par la famille,

²⁸⁸ Maurice RASAMUEL, « *Kabary amin'ny famadihana* » (Discours à l'occasion du *famadihana*), traduit (du malgache en français) et cité par Berthe DANDOUAU & George-Sully CHAPUS, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », dans *Revue de Madagascar*, n° 22, janvier-mars 1955, p. 31-32.

s'opère publiquement dans le *kianja* (cours d'honneur du village) devant l'assemblée générale en liesse. Ce *ray aman-dreny* rappelle, d'abord, la vie et les exploits de ces illustres ancêtres dont on veut transmettre le nom à quelques *zana-drazana*. Ensuite, par proposition du conseil familial tenu au préalable, ceux-ci avancent avec fierté et se présentent devant l'ancien qui consacre et donne à chaque candidat(e) le nom d'un ancêtre familial. Un *taty* (panier) de viande crue est offert à chacun(e). L'acclamation enthousiaste de la foule nombreuse, après le *fakana anarana* (littéralement la prise de nom) de chaque jeune, confirme en quelque sorte le désir de la communauté des vivants d'immortaliser le souvenir et la présence de leurs ancêtres parmi eux à travers ces personnes en même temps jeunes et adultes.

Vers quatre heures de l'après-midi, la foule quitte le village, et se dirige vers le *fasan-drazana* qui devient dès lors le pôle important de la célébration. Du village jusqu'au tombeau, ce sont les jeunes gens qui mettent le *razana* sur leurs épaules et les jeunes filles qui revêtent les *lambamena* en dansant. En arrivant au tombeau ancestral, ils font faire au *razana* avec les *lambamena* sept fois²⁸⁹ (chiffre sacré) le tour du tombeau pour lui apprendre à s'intégrer et se familiariser avec sa nouvelle demeure.

On a donc de nouveau enveloppé le corps dans des *lambamena* aux couleurs magnifiques, s'harmonisant avec le rouge de la terre, le vert des feuilles, le bleu du ciel, et on les porte sept fois sur les bras tendus, comme en triomphe, autour du tombeau. Cette promenade dansante, rythmée au son des flûtes, des chants, des battements de main, des acclamations, est une manifestation de joie que les défunts auraient aimée et à laquelle ils auraient pris part. Leur esprit est présent à cette fête et ils sont heureux de voir qu'on ne les a pas oubliés ; ce qui est encore eux prend part à ces réjouissances, à cette promenade autour de la demeure qui va les accueillir ; et ces danses

²⁸⁹ Voir Raymond DECARY, « La puissance mystique du nombre 7 chez les Malgaches », dans *Revue de Madagascar*, 1954, p. 21, 40-48.

rituelles ancestrales ne sont nullement contraires à des pratiques religieuses ou à des idées nouvelles²⁹⁰.

Ce rite de la circumambulation symbolise le processus de l'intégration du *razana* dans l'espace sacré du *fasan-drazana*. Aussi semble-t-il que la pratique de ce rite dépasse l'horizon ancestral malgache :

La circumambulation, affirme Fenton, n'est exclusive ni au judaïsme ni à l'islam ; en effet, il s'agit d'un des rites universellement attestés parmi les religions des quatre coins du globe. (...)

Le but ultime des circumambulations (...) semble être l'unification avec le monde supérieur à travers la réintégration du fidèle dans la racine de son âme²⁹¹.

Tout ce cérémonial de la circumambulation est accompagné de chants, de danses et de musiques et s'exécute dans une ambiance de joie indescriptible.

Un groupe de quelques personnes fait alors entrer ou descendre respectueusement le mort dans le *fasan-drazana*. Les *ray aman-dreny* y font venir les *lambamena* de soie neufs. Selon les us et coutumes, ce sont les *ray aman-dreny* de même sexe que le *razana*, qui s'en chargent. Ils enroulent les ossements dans les *lambamena* et les déposent sur le lit. Une fois arrangés le nouveau venu et tous les *razana* qui y demeurent déjà, un *ray aman-dreny* à l'intérieur du tombeau adresse la parole au *Zanahary* (Dieu Créateur) et aux *razana* présents pour bénir tous les membres de la famille qui ont bien accompli leur devoir filial.

²⁹⁰ Wast RAVELOMARIA, « *Ny famadihana* », (brochure en malgache parue en 1935), traduit et cité par Berthe DANDOUAU & George-Sully CHAPUS, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », dans *Revue de Madagascar*, n° 22, janvier-mars 1955, p. 29.

²⁹¹ Paul B. FENTON, « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam : étude comparative », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 213, fascicule 2, avril-juin 1996, p. 162 & 189.

Voici, nous t'enveloppons dans un linceul neuf, favorise-nous, fais que l'argent dépensé dans l'achat du linceul nous revienne au centuple, que les boeufs se multiplient dans le parc, donne des filles et des garçons à l'heureux destin (*soa vintana*) à ceux qui n'en ont pas encore, apporte la grande richesse dans la maison, la prospérité dans le parc à boeufs, que tous les parents aient de quoi se réjouir, et protège bien les chefs, qu'ils ne soient point malades. Nous voici t'enveloppant dans un nouveau linceul, car l'ancien était bien déchiré, il a été remplacé par un nouveau, et favorise-nous, père (ou mère)²⁹².

Enfin, la cérémonie se termine par un *kabary fisaorana famaranana* (discours final de remerciement) d'un ancien *ray aman-dreny*. Au nom de la famille *tompon-draharaha*, il remercie tous ceux qui ont contribué à l'accomplissement du *famadihana*. Avant de refermer la porte du *fasan-drazana*, toute la grande famille (*fianakaviana, zana-drazana, zanaka am-pielezana*) peut y descendre pour voir, toucher, s'exprimer et retenir l'endroit précis où se reposent leurs *havana*. Durant ce moment mouvementé, les musiciens, les joueurs de tambours et de flûtes, les danseurs redoublent d'effort pour animer la foule rassemblée à l'extérieur du *fasan-drazana*. Enfin, *vita ny adidy*, le devoir est accompli, et tout le monde rentre avec joie chez soi.

L'aperçu de ces trois types de célébration nous révèle déjà quelques points porteurs de sens du *famadihana* et nous fournit quelques éléments de réponse quant aux raisons principales ou aux motivations qui incitent les Malgaches à s'attacher au *famadihana*.

²⁹²

DEZ, « Le retournement des morts chez les Betsileo », p. 120-121.

3.2.2.2. Pourquoi le *famadihana* ?

Certes, nombreuses sont les raisons avancées par les Malgaches pour célébrer le *famadihana* (voir chapitre II, 2.4. : p. 115-118, 121-128 ; chapitre III, 3.1.2.4. : p. 184-188), car chaque famille peut évoquer ce qui l'amène à organiser ce rituel. Mais nous tâcherons de mettre en relief le sens du *famadihana* et quelques idées-forces des motivations qui poussent les Malgaches à maintenir ce rituel.

D'abord, les Malgaches pratiquent le *famadihana* pour exprimer, dans la joie, la continuité de la vie (*aina*) et le sens profond du *fifankatiavana* (amour réciproque) et du *fihavanana*²⁹³ (unité, solidarité, communion-participation) entre les *razana* et la communauté des vivants.

Pourquoi, se demande Alfred-Émile Rakotozafy, le retournement des morts est-il une fête de joie ? Pour la simple raison que le défunt ou les ancêtres en général vous ont bien aimé et *ils vous ont laissé la vie (...)* ; l'autre raison de la joie : ils sont maintenant censés habitués à leur nouvelle existence, et ils savent bien maintenant comment intervenir auprès de Zanahary (Dieu), en faveur des vivants. *Le retournement des morts est donc la célébration du triomphe de la vie.* On dirait que, dans cette mentalité, il n'y a pas de rupture entre le visible et l'invisible. Toute la vie semble orientée vers le monde invisible, source intarissable de sécurité et de protection, et en même temps vers un grand désir de ne point quitter le monde visible où « la vie est douce et agréable à vivre ». En quelque sorte, il souhaite une vie future qu'il suppose semblable à l'existence terrestre. Morts et vivants forment ainsi une sorte de société ségrégative en constante interaction.

Le *fihavanana*, ce désir de vivre intensément, ne se limite pas seulement au rapport des vivants entre eux, mais continue dans les rapports avec les ancêtres. Le *fihavanana*, dans ce cas, devient plus profond, plus complexe, car il devient un véritable lien « spirituel » avec l'au-delà, une sorte de culte, de vénération, mêlée de crainte, avec un espoir de protection des puissances invisibles. C'est ce rapport respectueux, dans un état d'inquiète confiance, qu'exprime le *fihavanana* dans la vénération des morts. Mais le mobile profond en est toujours le désir de vivre²⁹⁴.

²⁹³ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 1.

²⁹⁴ Alfred-Émile RAKOTOZAFY, *Le fihavanana. Préables à l'anthropologie pastorale à Madagascar. Mémoire pour la maîtrise en catéchèse, Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, Paris, 1965, p. 59.*

Pour sa part, Michel Razafindrabe affirme que « le *famadihana* est une excellente occasion de ranimer et d'entretenir l'union et la solidarité dans les familles »²⁹⁵. À propos du sens du *famadihana*, Ranaivomanana écrit :

Le *famadihana* est, dans l'espace et le temps communs, l'occasion privilégiée de mise au point sur l'héritage légué par les Ancêtres. Parmi cet héritage, la vie dont ils étaient les transmetteurs, le *fihavanana* (lien de sang et union/solidarité) qui animait leur relation, la terre « héritage foncier » avec quoi ils avaient éduqué leurs descendants. Le *famadihana* est là comme un rappel : où en sommes-nous ? La réunion de la grande famille rassemblée par le *famadihana* met le passé au service du présent et de l'avenir. C'est donc un « mémorial », une célébration, en quelque sorte, une profession de foi en l'avenir de la grande famille qui refait ses tissus de communion.

(...)

Le *famadihana* reste le temps et le lieu par excellence d'expression du *fihavanana* (union, harmonie, solidarité) effectif au niveau des héritiers et ouverts aux réseaux de relations. Tout cela est célébré dans un repas festif. Face au *fihavanana*, on ne lésine pas sur les moyens, même si on pouvait se contenter d'un repas « symbolique ». L'aspect dépensier veut souligner l'ambiance festive de la célébration du *fihavanana* (ceux qui sont en mauvais termes avec les héritiers ne viendront pas là).

(...)

Le *famadihana* est la marque de reconnaissance et de gratitude envers les *razana*. Par eux, les héritiers ont la vie ; et cette vie continuée à travers les héritiers marque la victoire des *razana* sur la mort. D'où cette réjouissance des vivants autour du tombeau familial en leur présence. Le signe de gratitude et de remerciement fait aux parents s'accompagne toujours de demande de leur bénédiction et de leur bienveillance, car les enfants sont infiniment redevables envers eux... Et la bénédiction demandée ici sera plus abondante, car les *razana* sont plus près de la source, Dieu. Ils sont désormais les Médiateurs et les Protectors de la vie qu'ils ont transmise aux générations. La notion de « bénédiction » (*tso-drano*) de Dieu, des ancêtres, des parents est capitale pour les Malgaches : sans cette bénédiction, toute la vie devient stérile et reste paralysée²⁹⁶.

Les italiques sont de l'auteur.

²⁹⁵ Michel RAZAFINDRABE, « Les résultats d'ensemble d'une enquête sur les coutumes malgaches », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 12, novembre-décembre 1962, p. 378.

²⁹⁶ RANAIVOMANANA, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », p. 21-22.

Et Ravelomaria continue : « C'est par amour pour nos ancêtres que nous procédons à cette cérémonie : celui qui n'aurait jamais assisté à un *famadihana* dans sa famille ne connaîtrait pas la force des liens de parenté »²⁹⁷.

L'attachement à la valeur d'« être et vivre ensemble » se manifeste dans le grand effort des vivants de rassembler et de soigner les *taolambalo* de leurs *razana* en les enveloppant des *lambamena* et en les intégrant dans le tombeau ancestral. Mais au respect filial qui pousse les vivants à célébrer convenablement le *famadihana* de leurs *razana*, se joint parfois la crainte superstitieuse d'être châtiés par eux, nous l'avons déjà dit (voir chapitre II, 2.3. : p. 104), s'ils ne les ont pas traités selon les convenances reçues. C'est la raison pour laquelle il arrive que les ennemis d'un défunt viennent eux aussi lui faire leurs offrandes (une quête de bénédiction) à l'occasion du *famadihana* : ils craignent manifestement que leur abstention ne cause à la famille et surtout à eux-mêmes quelque vengeance posthume²⁹⁸. En dépit de la peur des *tsiny* (blâme ancestrale) et des effets de la réciprocité sociale, l'amour exprimé en *fihavanana* demeure donc le mobile fondamental qui anime les Malgaches à organiser le *famadihana*.

²⁹⁷ Wast RAVELOMARIA, « *Ny famadihana* », (brochure en malgache parue en 1935), traduit et cité par Berthe DANDOUAU & George-Sully CHAPUS, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », p. 30.

²⁹⁸ Voir COLLECTIF, « 'Famadihana' chrétien », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 2, n° 3, mai-juin 1950, p. 207.

Nous pouvons ajouter à cette première catégorie de motivations au *famadihana*, les raisons liées aux phénomènes (oniriques) de projections et de rêves²⁹⁹ que certains auteurs, entre autres Rajaoson, évoquent assez souvent :

Il y a aussi les motivations que nous qualifierons de psychologiques, à savoir quelqu'un peut avoir le pressentiment que son père ou sa grand'mère a besoin de quelque chose dans son existence outre-tombe. un élément est généralement invoqué, c'est l'apparition d'un parent décédé dans les rêves des membres vivants, et pendant ces rêves l'ancêtre arrive à dire qu'il a froid, ou qu'il a soif ; alors on va lui apporter des linceuls chauds³⁰⁰.

La mort n'emporte pas tout, car il existe encore une manière d'exprimer l'amour, la gratitude, la reconnaissance, le respect des vivants entre eux et envers les *razana* après la mort. L'énorme dépense (*omby* (boeufs), *lambamena* (linceuls), les frais de transport du *taolambalo*...) certifie, elle aussi, l'importance du *famadihana* dans la vie sociale malgache. Certes, il est bien difficile, à notre avis, de percevoir et de relever toutes les valeurs, les motivations et les croyances des Malgaches au *famadihana*. Mais ce qui est évident, c'est que le sens ne se dit pas, mais il se montre, se manifeste et se révèle à travers les faits rituels que les Malgaches y accordent.

Ensuite, nous avons vu, à travers notre étude sur l'univers ancestral, que les Malgaches attachent une importance au *famadihana* pour renforcer la vie (*aina*) et réaffirmer l'existence, la vitalité et la solidarité réelles de la grande famille par le grand rassemblement au village d'origine. Razanakolona nous fait remarquer que :

²⁹⁹ Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 3.

³⁰⁰ RAJAOSON, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, p. 31.

C'est aussi pour les membres de la grande famille l'occasion de se retrouver ensemble et de se reconnaître comme apparentés à partir de la même source de vie. Pour certaines catégories de personnes, une telle réunion est un retour à la source, par exemple, celles qui sont parties de leur village pour aller travailler en ville et faire étudier leurs enfants. Participant à ces fêtes, elles se sentent insérées dans la société de base et non dans la société difficile à définir des grandes agglomérations³⁰¹.

Dans ce sens, une dimension anthropologique est mise en évidence, car tout être humain pour se construire et s'accomplir, à un moment donné de son histoire, a besoin, implicitement ou explicitement, de savoir d'où il vient et qui étaient ses ancêtres. Il a besoin de vérifier son appartenance à un groupe humain, et de souligner son intégration sociale. Cette identité lui permet de renforcer la cohésion de la famille et du groupe.

Enfin, la raison principale pour laquelle les Malgaches célèbrent le *famadihana* est le *fanefana adidy*³⁰² (l'accomplissement des obligations et des devoirs filiaux) vis-à-vis des ancêtres.

En effet, souligne Rajaoson, le mot *adidy* qu'on pourrait traduire par devoir ou obligation est souvent prononcé avant le rituel, et surtout après la cérémonie finale au tombeau, où il est d'usage de se sentir libéré du *tsiny* (blâme), car chacun vient d'accomplir son *adidy*, entendons son devoir ou ses obligations vis-à-vis des ancêtres³⁰³.

³⁰¹ RAZANAKOLONA, « *Famadihana* et mémorial », p. 21.

³⁰² Voir COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, p. 10.

³⁰³ RAJAOSON, *Contribution à l'étude de famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, p. 36.

Il précise dans sa note :

« Le *tsiny* (blâme) est une notion importante chez les Malgaches, presque tout le monde a peur du *tsiny*, surtout le blâme des ancêtres (*tsinin'ny razana*) ».

Pour l'approfondissement de cette notion :

Voir Richard ANDRIAMANJATO, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 1957, 101 p.

La préparation et la célébration du *famadihana*, avons-nous dit, sont de véritables processus familiaux de *fampihavanana* (réconciliation) et de *fihavanana* (communion-participation)³⁰⁴. Car elles renforcent l'unité de la vie familiale. En outre, l'exécution du *famadihana* libère les Malgaches de la peur des ancêtres et de leurs *tsiny*, car, après la fête, ils se sentent quittes de leurs devoirs filiaux. Ils sont en paix. Ils ont la conscience tranquille pour mettre en valeur le *lovan-drazana* (héritages ancestraux). Alors ils peuvent envisager avec sérénité l'avenir et entreprendre joyeusement leurs tâches respectives. La félicitation de l'entourage social confirme le succès du *famadihana* et l'estime que les amis et les villageois ont des *zana-drazana* organisateurs. « *Arahabaina fa nahavadi-drazana* », « Félicitation d'avoir pu faire le *famadihana* de vos ancêtres ». En effet, les *zana-drazana* sont pleinement reconnus et intégrés dans leur monde social et cosmique. Voyons comment Ranaivomanana présente ce besoin d'enracinement existentiel et de reconnaissance sociale :

Au niveau horizontal-social, le *famadihana* reste aussi un prétexte de reconnaissance sociale, pour les familles fortunées aussi bien que les familles très pauvres. Pour ces dernières, même si quotidiennement elles vivent dans des taudis jusqu'à être oubliées par la société, leur *famadihana* rappelle à la société qu'elles existent, ne fût-ce qu'un jour tous les cinq ans (c'est important pour elles, même si les regards étrangers disent qu'elles n'amassent que pour le *famadihana*). Ce jour-là, au moins les membres se sentent reconnus comme hommes par le *fokonolona* (entourage) qu'ils invitent au nom du *fihavanana*³⁰⁵.

Voir aussi Gabriele NAVONE, *Ny atao no miverina. Ethnologie et proverbes malgaches*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1987, p. 147-160.

³⁰⁴ Voir COLLECTIF, *Jesoa Kristy eto Madagasikara. Fikarohana fanagasiana eo amin'ny fivavahana sy fiainana kristianina - Diôzezin'Antananarivo* - (Jésus Christ à Madagascar. Recherche sur la malgachisation de la prière et de la vie chrétienne - Diocèse d'Antananarivo), Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1983, p. 100 et 106.

³⁰⁵ RANAIVOMANANA, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », p. 21.

Ces faits sociaux ne sont pas seulement une source intarissable de joie et d'harmonie, tant pour l'individu que pour la famille, mais aussi une réelle réaffirmation de la continuité de la vie des *razana* dans la grande famille.

Aussi pouvons-nous dire que le *famadihana* est une quête de vie, de paix, de *fihavanana* (communion et participation), de faveur et de bénédiction des vivants auprès des *razana* et du *Zanahary* (Dieu Créateur). « Le culte si important voué aux Ancêtres, aux *Razana*, remarque Ralibera, s'explique par le désir de continuer le *Fihavanana* (*sic*) envers ceux qui sont déjà morts »³⁰⁶. L'ouverture aux *razana* et au *Zanahary* puise son sens plénier dans le *tsodranon-drazana* (bénédiction ancestrale). Cette quête de bénédiction ancestrale est symbolisée par les services rendus, et matérialisée par les dons et les contre-dons offerts en espèce ou en nature.

La participation financière ou en nature (riz, *lambamena*, boeuf ...) évoque un triple sens. D'abord le *tsodranon-drazana*, appelé aussi dans ce cas précis *fitahian-drazana* (faveur ou grâce des ancêtres) est un symbole de la part des participants pour demander au *razana* d'intercéder en leur faveur auprès du *Zanahary* (Dieu Créateur) : « O toi qui es maintenant près de Dieu, conseille-nous! »³⁰⁷. Ravelomaria ajoute : « Nous demandons à nos morts de nous bénir, mais sans les prier, car nous avons toujours cru à l'existence d'un

³⁰⁶ Rémy RALIBERA. « Rôle du prêtre dans le développement de la culture malgache », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 11, septembre - octobre 1962, p. 341.

³⁰⁷ Pierre COLIN. *Aspects de l'âme malgache*. Paris. Orante. 1959, p. 33.

Dieu suprême auquel doivent aller nos prières »³⁰⁸. Nous aurons l'occasion d'examiner au quatrième chapitre les problèmes de l'intercession et de la médiation, car dans la perspective de la foi chrétienne, le Christ est l'unique médiateur entre la communauté des humains et Dieu le Père. Ensuite, le *tsodranon-drazana* constitue un moyen tangible pour pérenniser le *fihavanana* entre les vivants eux-mêmes. Enfin le *tsodranon-drazana* est une marque de solidarité pour alléger les dépenses engagées par la famille *tompon-draharaha*. Ainsi enregistré dans un cahier, ce troisième aspect de la somme versée indique le *atero ka alao* (le phénomène de l'effet du retour) où s'articulent les faits et les obligations de « donner », de « recevoir » et de « rendre ». En effet, il s'agit de donner une somme d'argent à la famille qui fête, et au moment où j'organiserai à mon tour de *famadihana*, celle-ci devra verser une somme plus élevée que celle que j'ai donnée. Ainsi se poursuit le système de réciprocité, du don et du contre-don³⁰⁹.

Tout au long de notre recherche, nous avons fait allusion à maintes reprises à la *vi-aina* et au *fihavanana*. Nous voudrions creuser davantage ces deux notions dynamiques qui constituent l'objectif même du *famadihana*.

³⁰⁸ Wast RAVELOMARIA, « *Ny famadihana* », (brochure en malgache parue en 1935), traduit et cité par Berthe DANDOUAU & George-Sully CHAPUS, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », p. 30.

³⁰⁹ Voir Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 143-279.

Dans sa problématique et sa portée sociale, le *atero ka alao* a des traits communs, jusqu'à un certain point, avec le travail de Marcel Mauss indiqué ci-dessus et intitulé : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ».

3.3. Le *famadihana* et le *fihavanana*

La célébration du *famadihana* fait constamment appel aux notions de l'*aina* (vie) et du *fihavanana* (parenté et communion-participation). Celles-ci s'imbriquent, se complètent et s'interpellent mutuellement. D'une part, l'*aina* constitue le fond du *fihavanana*, et d'autre part, le *fihavanana* représente une forme de l'*aina*. En d'autres termes, l'*aina* est le contenu fondamental du *fihavanana* et le *fihavanana* est le contenant expressif de l'*aina*.

Bref, l'*aina* est le but du *fihavanana* et le *fihavanana* est l'ensemble des conditions actuellement nécessaires de l'*aina*. L'un ne va pas sans l'autre, car ils sont à la fois interdépendants et inséparables pour vaincre la mort dans toutes ses multiples manifestations personnelles et collectives. Ainsi, l'*aina* et le *fihavanana*, deux notions-clés tellement privilégiées dans le *famadihana* et la culture malgache en général, sont nécessaires au plein épanouissement des Malgaches. L'examen successif de ces deux notions nous conduira nécessairement à reconnaître et les valeurs et les limites anthropologiques du *fihavanana* dans le *famadihana*. Alors la poursuite de notre recherche pourra nous montrer que la théologie du mystère pascal est la réponse à la quête de sens qui est au coeur du rite de *famadihana*.

3.3.1. L'*aina* au centre du *famadihana*

Le *famadihana*, avons-nous dit, est un rite en quête de *aina* (vie), de joie et de *fihavanana*. D'abord, cernons au plus près cette notion première, sinon primordiale, de l'*aina* qui, à notre avis, se trouve au coeur même du *fihavanana* et demeure la préoccupation majeure de l'homme malgache. L'*aina* est à la fois la base et la source du *fihavanana*. Malgré leur relation réciproque, l'approfondissement de l'*aina* s'avère incontournable pour mieux saisir le *fihavanana* dans le *famadihana*. En effet, l'*aina* constitue la raison d'être du *fihavanana*. Et les activités économiques considérées comme support nécessaire (ou infrastructure) du *fihavanana* ne devraient être, en fait, qu'au service de l'*aina*. « *Ny harena no tian-ko azo, ka ny aina no tsy atao ho zavatra* », « Ce sont les richesses qu'on désire posséder, et c'est la vie (*aina*) qu'on traite en chose de peu ». Ce reproche proverbial ne veut-il pas signifier justement que l'*aina* prime sur l'argent (ou toute autre richesse) et non pas l'inverse ? Toutes les ramifications du *fihavanana* se focalisent sur la vie³¹⁰ (*aina*), et en même temps elles en sont ses multiples expressions.

³¹⁰ Voir Michel SCOUARNEC, *L'ivre, croire, célébrer*, Paris, Atelier, 1995, p. 32 :

« Du coup, ce que nous appelons 'la vie', c'est l'ensemble de nos rapports aux conditions concrètes de notre existence humaine en société. Ces rapports nous permettent de nous saisir comme des vivants, et ils se donnent à voir, à dire, à déchiffrer dans notre culture et tout ce qu'elle englobe : représentations, langage, mode de travail, d'échanges économiques, politiques, etc., et surtout dans notre 'vécu', c'est-à-dire les événements qui surviennent dans notre histoire et dans lesquels nous nous trouvons plongés.

J'ai employé à dessein le mot 'rapport'. Il indique que nous ne sommes jamais dans l'immédiateté de ce qui nous arrive, de ce que nous vivons. Il faut passer par un décrochage, une mise à distance pour nommer ce qui nous arrive et en chercher le sens. Ce sont les élans de notre culture qui vont servir de médiations pour ce travail, qui sera essentiellement un travail de communication. Nos rites, nos célébrations font partie de ces médiations, qui nous servent à nous mettre en rapport avec ce que nous vivons. Nous avons à faire le deuil de notre prétention à célébrer la vie, s'il s'agit de l'importer entre nous comme un objet bien ficelé qui se tient en lui-même et parle par lui-même. Il nous faut consentir à n'être que des vivants bien concrets, enracinés, solidaires, différents, qui cherchent ensemble le sens de ce qui leur est donné à vivre, et qui célèbrent ce qu'ils en disent ».

Mais à la difficile question : qu'est-ce que la vie ?, nous pouvons avancer pour le moment ce passage :

Toutes les notions concernant la vie paraissent étonnamment floues. (...) Ce qui est donc caractéristique, ce qui est le plus marquant dans le phénomène de la vie, c'est le fait qu'il s'agit d'un « défi », d'un défi à l'inertie et à la mort. (...) Retenons-en l'idée essentielle : la vie est un défi, un défi à la loi naturelle des choses, qui est la mort. Ces quelques données pourront nous éclairer dans notre réflexion sur la Résurrection³¹¹.

En effet, quand on parle de l'*aina* et du *fihavanana*, il s'agit d'un défi à la mort ou plus exactement d'une lutte à mener contre la mort. Considéré comme un réseau de relations multiformes (familiale, parentale, sociale, ancestrale, cosmique, et transcendantale), le *fihavanana*, dont nous allons traiter plus loin, est appelé à transmettre, véhiculer et protéger l'*aina*. Ce dernier ne pourrait ni s'épanouir ni être en sécurité sans le concours du *fihavanana*. Celui-ci joue un rôle important pour renforcer, développer, entretenir et défendre l'*aina*. Le *fihavanana* en est son gardien et son garant.

Dans sa tentative de classification des termes malgaches sur la survivance, Dubois a l'intuition et le mérite de mettre au premier rang l'*aina*. Voici comment il examine son étymologie :

Aina est proprement le souffle, la respiration et par dérivation naturelle la vie, puisque la respiration accompagne la vie et que l'une cesse quand l'autre s'arrête.

De *aina*, avec le préfixe *fi* (de permanence ou de durée), on a *fiainana* qui se réduit à *fiay* dans plusieurs dialectes, les terminaisons *na*, *nana*, tombant facilement d'elles-mêmes. *Miaina* qui se traduit par « vivre », *fiay* ou *fiainana*, seront donc plus exactement la vie dans son ensemble.

³¹¹ Jean MILET, « La résurrection du Christ ou le duel entre la vie et la mort », (Étude philosophique), dans *Esprit et Vie*, n° 8, le 25 février 1988, p. 121-122.

On s'en est même servi pour désigner le principe de vie. (...)

Mais *aina*, en principe, c'est le souffle extérieur qui signale la vie³¹².

Cette première approche étymologique nous fait découvrir que l'*aina* signifie le flux vital et le *fiainana* désigne l'existence, c'est-à-dire le déploiement ou la manifestation extérieure de la vie. « La vie, reconnaît Scouarnec, c'est d'abord un élan, un dynamisme (...). C'est aussi un mouvement qui nous échappe et nous englobe, qui nous précède, nous prend et va plus loin que nous. Nul ne se donne la vie, même s'il peut la donner, la refuser ou l'enlever à d'autres »³¹³.

La vie-*aina* recouvre des significations multiples. Afin de mieux mener notre investigation, il n'est pas inutile d'examiner les expressions populaires et les langages quotidiens qui reflètent l'expérience vécue des Malgaches à propos de l'*aina* (flux vital) et du *fiainana* (existence).

Les Malgaches considèrent d'abord que l'*aina* provient fondamentalement de Dieu Créateur. « *Fanomezan'Andriamanitra ny aina* », « La vie-*aina* est un don de Dieu ». Cette vie se déploie dans l'existence (*fiainana*) à travers la naissance d'un enfant et la possession d'une descendance. Même si on qualifie les ancêtres et les parents comme des *loharonon'aina* (sources de vie), « C'est Dieu qui est l'auteur (le créateur) des pieds et des mains », « *Andriamanitra no nahary tongotra aman-tànana* ». On souhaite aux nouveaux

³¹² DUBOIS, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, p. 722.

³¹³ SCOUARNEC, *Vivre, croire, célébrer*, p. 28.

mariés qu'*Andriamanitra* leur donne les « *fara aman-dimby* », « ceux qui prendront la relève ». Et lorsqu'une femme met au monde un enfant, on la félicite pour le don que Dieu lui a fait, « *Arahaba nomen'Andriamanitra fara sy dimby* ». C'est encore Dieu qui soutient et sauvegarde la prolongation de l'existence. La formule quotidienne pour dire « au revoir » reflète ce souci de vivre : « *Veloma* », « Soyez vivant » ou « Soyez en vie » ou encore « Longue vie ». Et l'on ajoute habituellement le souhait : « *Hotahian'Andriamanitra iana(re)o* », « Que Dieu vous garde ».

Ensuite, la *vie-aina* s'exprime dans l'existence à travers la force physique et le souffle.

De quelqu'un qui sort d'une maladie et qui recouvre la santé et surtout une bonne mine, on dira : *mahazo aina*, il possède ou recouvre l'*aina*. *Aina* veut dire la force physique qui apparaît extérieurement dans les activités. Lorsqu'on se trouve devant une entreprise qui dépasse la capacité physique, on avouera *tsy eran'ny aina*, ce n'est pas à la mesure de l'*aina* ; il est alors inutile de forcer outre mesure. En parlant d'un animal frappé à mort mais qui met longtemps à agoniser, on dit : *mafy aina*, il a l'*aina* dur ; ou encore : *mateza aina*, il a l'*aina* résistant. Dans cette dernière acception, l'*aina* est le flux vital qui permet de se tenir debout, de combattre et de résister. Le souffle est évidemment le signe à quoi on reconnaît l'*aina* de quelqu'un. Si d'un souffle, vous arrivez à gonfler d'air un pneumatique quelconque, vous êtes *be aina*, vous avez l'*aina* grand ou puissant. Tandis qu'essoufflé pour avoir été poursuivi, vous êtes en état de *kely ny aiko*, mon *aina* est petit. Quand le mourant perd son souffle jusqu'à le rendre imperceptible : *tapitra ny ainy*, son *aina* est épuisé³¹⁴ (sic).

La *vie-aina* se manifeste également à travers la parole. Dans une assemblée qui débat, donner la parole à quelqu'un correspond alors à le faire exister et le reconnaître comme un *olombelona*, c'est-à-dire une personne vivante. Nous comprenons donc pourquoi les Malgaches disent que « *Ny hevitra tera-bary, ka samy mamoaka ny ao am-*

³¹⁴ RAJAONARIVONY. *Une étude des rites funéraires dans le Betsileo d'Isandra*, p. 80.

pony », « Les idées sont comme le riz en travail d'épi : chacun fait sortir ce qu'il a dans le coeur ». Car « *Ny hevitra ny maro mahataka-davitra* », « La confrontation des idées élargit l'horizon ». Les idées naissent de la concertation. Pourtant, s'ils privilégient la concertation et le dialogue, les Malgaches n'aiment pas intervenir au milieu d'un discours tenu par leur interlocuteur car « *Manapa-teny, manapaka aina* », « Couper la parole à quelqu'un équivaut à rompre le cours de son *aina* ».

À un niveau psychologique, la *vie-aina* est la faculté de compatir, de ressentir, d'aimer, de se mettre en colère ou d'éprouver de la jalousie. « Un affront ressenti au plus profond de l'être » sera « *ren'ny aiko* ». Agacer quelqu'un jusqu'au point de le faire souffrir intérieurement se dira : « *mampiferin'aina* », « faire en sorte que l'*aina* se renferme sur lui-même ». Amour propre, ambition, honneur et compassion sont aussi rendus par le mot *aina* : « *mampararirary ny aiko* », « cela blesse mon *aina* », dit-on devant une situation d'injustice. *Aina* équivaldrait fondamentalement au siège de notre dignité personnelle, de notre personnalité. *Aina* est en tout cas ce qui nous donne la pleine assurance de nous-même ; une trop grande peur, une situation inquiétante qui nous dépossède de toutes nos facultés et de nos moyens risque de nous faire perdre l'*aina* : « *ngoaina aho* », « je suis angoissé » ; « *an-tenda ny aiko* », « mon *aina* est dans ma gorge », dira celui (ou celle) qui est dans l'angoisse³¹⁵. « Quelqu'un qui agonise » est « *miala aina* ».

315

Voir RAJAONARIVONY, *Étude des rites funéraires dans le Betsileo d'Isandra*, p. 81.

L'*aina*, dans un sens proche de celui du flux vital, se transmet et se partage. Partager les mêmes provisions de route fait participer deux (ou plusieurs) personnes au même *aina*. Car « *Izay iray vatsy, iray aina* », « Celui ou celle qui a les mêmes provisions a la même vie » ou « Ceux qui ont le même viatique ont la même vie ». Mais c'est dans les liens de parenté et de filiation que cette participation au même *aina* se déploie le plus. D'après Robert Dubois, l'*aina* constitue l'unité père/fils, mari/femme, frère/soeur, parents/enfants... au point que l'un dira de l'autre : « *aiko izy* », « il (elle) est mon *aina* »³¹⁶. L'enfant partage intimement l'*aina* de ses parents. On le désigne habituellement comme étant « *sombin'ny aina* », « parcelle de l'*aina* » ou encore « *menaky ny aiko* », « la fine fleur de mon *aina* »³¹⁷.

Il faut remarquer également qu'en plus de la notion *aina*, les Malgaches utilisent beaucoup le mot *velona* (vivant). Ils désignent la personne humaine par la combinaison de deux termes *olona* (personne) et *velona* (vivant). *Olombelona* signifie donc la personne vivante. *Velona* veut dire aussi prospère dans ses richesses : « *velona ry zareo* », « ils vivent bien ou ils sont à l'aise grâce à leur richesse ». L'emploi simultané de *velona* et de *aina* exprime un souhait de vie en bonne santé. Les expressions : « *Raha tahian'Andriamanitra ka velona aina* », « Si on est sauvegardé par Dieu et que l'on a l'*aina* (vie) *velona* (vivante) », et « *Velomà ny aina* », « Que la vie soit (bien) vivante » veulent mettre l'accent sur l'épanouissement d'une vie puissante et joyeuse. Il faut ajouter qu'en

³¹⁶ Voir DUBOIS, *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, p. 64-76.

³¹⁷ Voir RAJAONARIVONY, *Une étude des rites funéraires dans le Betsileo d'Isandra*, p. 82.

malgache, le duplicatif marque une idée d'atténuation ou de renforcement de sens. *Velombelona* suggère une idée de progression dans le recouvrement de la force vitale. « *Velombelona ny aiko* » signifie que « Mon *aina* (vie) est *velona* (vivant) ».

L'*aina*, avons-nous souligné, est un don de Dieu. Mis à la disposition de l'homme, il n'est pourtant pas sa propriété. L'homme ne peut pas s'en débarrasser comme bon lui semble : « *Ny aina tsy afaky ny tompony* », « L'*aina* ne peut pas être enlevé par son dépositaire ». Le suicide est rare sinon inexistant dans les sociétés de type traditionnel. Comme l'*aina* n'est pas notre possession, il n'y a pas lieu de s'y accrocher outre mesure : « *Ranomaso tsy mahatana aina* », « Les larmes ne retiennent point l'*aina* ». Cependant la raison d'être du *fihavanana* et des rites est de le protéger et de le renforcer, car « *Ny aina tsy ananam-piry* », « L'*aina* n'a pas de rechange ». « *Angady tokana ny aina : raha tapaka, tsy misy hasolo azy* », « La vie est une bêche unique, si elle se brise, plus moyen de la remplacer ».

Benolo explicite encore cette vue en trouvant dans l'*aina* un point commun à tous les *fomba* (coutumes) :

Il semble, remarque-t-il, que tout s'explique par la vie. Rien ne se fait sans la considération de la vie : le *fihavanana* pour la renforcer, les *fady* pour la protéger, les rites pour la soigner et le tombeau pour la glorifier dans son aboutissement.

Le concept « vie » se traduit en malgache par *aina* et *fiainana*. *Aina* serait l'être (flux vital) et *fiainana*, l'existence (déploiement de ce flux vital dans le temps et dans l'espace). L'*aina* est à transmettre, et le *fiainana* à transformer. L'*aina* vient de Dieu, passe par les ancêtres et les parents pour arriver dans la progéniture. Le *fiainana* correspond aux étapes de l'existence humaine de chaque individu et du groupe. (...)

Si l'*aina* est à transmettre par la procréation, le *fiainana* est à transformer par les rites de passage. Il est un devoir sacro-saint pour chacun de faire passer l'*aina*, et (...) pour la société de soigner le *fiainana* par les rites³¹⁸.

En effet, l'objectif du rituel *famadihana* est de promouvoir le *fihavanana* pour renforcer et épanouir l'*aina*. Notre prochaine étape va donc s'atteler à l'étude du *fihavanana* dans le contexte du *famadihana*.

3.3.2. Le *fihavanana*, la visée fondamentale du *famadihana*

Le mot *fihavanana* vient de *havana*, parent. Dans son sens premier, il veut dire : parenté. Cette étymologie nous fait saisir l'inspiration profonde du *fihavanana*. Ce que cette notion élastique et difficile à cerner entend exprimer, c'est en somme un style de relations modelé sur le type familial. Et tel est l'idéal malgache de la vie familiale et sociale³¹⁹. Le prototype du *fihavanana* serait donc la vie familiale dont le fondement est la vie unique qui unit l'enfant à ses parents. Le *fihavanana* familial est formé par la relation triangulaire père-mère-enfant(s), relation exprimée par le lien de sang.

³¹⁸ BENOLO, « Propos sur l'*aina* dans le cadre de l'inculturation », p. 72.

³¹⁹ Voir Louis RASOLO, « Vie religieuse et famille. La famille comme modèle de relations », dans *Recherches et Documents*, n° 5, 1988, p. 54.

La pensée malgache voit essentiellement dans le facteur sang non seulement une valeur-vie mais surtout une valeur-relation. Aussi le même sang, objectif et matériel, qui circule dans les veines d'un groupe de personnes, lie-t-il ces mêmes personnes dans une vie commune et engendre une relation d'ordre biologique. (...) Au nom de cette relation par le lien du sang, les *Mpianakavy* ou membres du *Fianakaviana* (famille restreinte) se portent les uns envers les autres une attitude d'affection, de respect et de bienveillance³²⁰.

Le type de relation familiale se trouve alors à la base du *fihavanana* qui implique un triple rapport des êtres humains entre eux (parental, social, ancestral), avec la nature (cosmique) et avec *Zanahary* (transcendantal). L'image de marque de la famille naturelle demeure donc indissociable du *fihavanana* et en même temps elle y joue un rôle irremplaçable de référence. « Tout est à base de '*Fihavanana*' (*sic*), cette sagesse qui conçoit toute relation sociale sur le modèle de la parenté, de la fraternité, de la solidarité, pour le plus grand bien de ceux qui sont appelés à vivre ensemble »³²¹.

À la question : qu'est-ce que le *fihavanana* ?, Philibert Randriambololona répond : « Le *fihavanana* revêt tant d'aspects et s'exprime sous tant de formes qu'il est impossible de l'exprimer dans une définition unique, claire et limpide »³²². Il nous semble d'abord nécessaire de comprendre ce qu'est le *havana* dans les relations humaines afin de mieux appréhender dans la suite les significations et les valeurs du *fihavanana*.

³²⁰ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 140.

³²¹ Jean-Guy RAKOTONDRAVAHATRA, « Présentation », dans COLLECTIF, « Le pouvoir au service du peuple. Lettre pastorale des évêques de Madagascar », dans *La Documentation Catholique*, n° 1901, 4-18 août 1985, p. 840.

³²² Philibert RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 4, n° 6, avril-mai-juin 1990, p. 253.

3.3.2.1. La notion *havana*

Dans l'univers familial et social malgache, le terme *havana* ne désigne pas seulement les proches parents, père et mère, frères et soeurs, mais aussi les membres de la grande famille et tous ceux avec qui l'on a quelque relation : les amis, les connaissances. Pour le Malgache, la relation familiale est le modèle de toute relation avec l'autre. Le *fihavanana* est donc fondé sur la notion de *havana*.

Ainsi, même s'il n'y a pas lien de parenté créé par le sang, on dirait que la psychologie malgache n'arrive pas à concevoir les relations humaines normales sans y mettre une note de famille, de parenté.

(...)

Face donc à autrui, dans une relation normale, le Malgache croit à une sorte de sympathie universelle qui lui permet de considérer l'autre comme un père, un frère aîné ou un frère cadet. Il veut toujours se mouvoir dans une atmosphère familiale, fraternelle³²³.

Cependant, considérer tout le monde comme *havana* ne va pas de soi. Cela exige un esprit à acquérir, des attitudes et des comportements à adopter, des services à rendre et même des sacrifices à faire. Car les vrais *havana* sont réellement les personnes sur qui vous pouvez toujours compter, dans la joie comme dans la peine. Les proverbes des ancêtres (*ohabolan-drazana*) qui reflètent l'âme, la mentalité, la façon de voir et les expériences propres du peuple malgache peuvent nous éclairer sur ce point.

³²³

RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », p. 254.

Tout d'abord, les Malgaches accorde une importance remarquable à la relation avec leurs parents (*havana*), même si celle-ci est souvent teintée d'un certain individualisme. « *Voin-kava-mahatratra* », « Le malheur des parents (*havana*) vous affecte également ». « *Aza ny havana no asian-dratsy fa tsy ho tratra ny hafa tsy akory* », « Ne faites pas du mal à vos parents (*havana*), car dans vos nécessités, ce ne sont pas les autres qui viendraient vous secourir ». « *Ny havana aza hadinoina toy ny kitapo nahafahana entana* », « Les parents (*havana*), il ne faut pas les oublier comme un sac vidé de son contenu ». « *Aza mandalo tanà-misy havana, fa miantranoa* », « Ne traversez pas le village où vous avez des parents (*havana*) sans leur faire l'honneur d'une visite ». « *Izay mahavangivangy tian-kavana* », « Celui ou celle qui fait de fréquentes visites est aimé(e) de ses parents (*havana*) ». Mais, en cas de danger de mort, la tendance foncièrement individualiste fait surface, car l'Ego prime sur le *havana*. « *Raha ho faty aho, matesa Rahavana, raha ho faty Rahavana, matesa ny omby* », « Si je dois mourir, que l'un de mes parents (*havana*) meure d'abord, mais si l'un de mes parents (*havana*) doit mourir, que les boeufs meurent avant ».

Aussi la vie quotidienne est-elle toujours menacée par un type de relation intéressée. « *Havako raha misy patsa ; fa raha lany ny patsa, havan-tetezina* », « C'est mon parent (*havana*) quand il y a des crevettes à manger, mais quand il n'y en a plus, il est un parent (*havana*) éloigné ». « *Raha mihinana ny amalom-boasira ianao, manao hoe : « ny maty no havako » ; ary raha asa zama, manao hoe : « mamosavy ny tsy tia maro »* », « Quand vous mangez une anguille salée (mets délicat et recherché), vous dites : 'je n'ai

plus de parents (*havana*) que parmi les morts' ; mais quand vous avez un travail pénible à faire, vous dites : 'ceux qui ne collaborent pas sont des sorciers' ».

Il faut noter ensuite que c'est avec les parents (*havana*) que l'on communique et partage la joie et la peine de la vie. « *Raha revom-potaka, rano no manasa ; raha revonteny, ny vava no manala ; raha revon'alahelo, ny havana no itarainana* », « Quand on s'est embourbé, c'est l'eau qui lave ; quand on est embarrassé dans les paroles c'est la bouche qui libère ; quand on est pris de tristesse profonde, c'est au parent (*havana*) qu'on porte sa douleur ». « *Raha alahelo tsy ambara havana, avelao hivesatra irery* », « Des peines qu'il ne communique pas aux parents (*havana*), qu'il les supporte tout seul, tant pis pour lui ! ». « *Loza enti-mody ny rariny tsy ambara havana* », « La vérité qu'on ne révèle pas aux parents (*havana*), c'est un malheur qu'on rapporte chez soi ».

Enfin, l'esprit d'entraide et de solidarité entre parents (*havana*) riches et parents (*havana*) pauvres peut épargner à la famille toutes sortes de scissions et de tensions mortelles. « *Tanala mihaza, izay kely azo, zaraina amin-kavana* », « Chasseur *Tanala*, le peu qu'il rapporte, il le partage avec les parents (*havana*) ». « *Alao henatra, alao tondro maso fa havana* », « Ne le laissez pas dans la honte et le mépris car c'est un parent (*havana*) ». « *Raha manao no tsy ambinina, ampio fa havana ory ; raha miraviravy tianana tsy manao avelao hivarina an-tany* », « Celui qui travaille sans être favorisé, qu'il soit secouru, car c'est un parent (*havana*) malheureux ; celui qui reste les bras ballants, qu'on l'enterre sans linceul de soie ». « *Aza faly havana ory* », « Ne vous réjouissez pas

quand vos parents (*havana*) sont malheureux ». « *Aza mifosa hava-mahantra* », « Ne dites pas du mal d'un parent (*havana*) pauvre ». « *Ny omby mahia tsy lelafin'ny namany ; ny ory tsy mba havan'ny manana* », « Les boeufs maigres ne sont pas léchés par leurs compagnons (ou congénères) ; les pauvres ne sont pas parents (*havana*) des riches ». « *Aza malahelo hava-manana* », « Ne soyez pas jaloux des parents (*havana*) riches ». « *Aza misopa-kava-manana* », « Ne traitez pas mal des parents (*havana*) riches ». « *Misimba hava-manana* », « L'homme jaloux et intéressé n'épargne personne, pas même ceux de ses parents (*havana*) riches ». Ce proverbe se dit explicitement de ceux qui cherchent à nuire à leurs riches parents (*havana*). « *Mafampana hoatry ny ratsy ataon-kavana* », « Pénible comme le mauvais coup de la part d'un parent (*havana*) ». « *Raha maizina ny andro, azo tsilovina ; raha lalina ny hady, azo toharana, fa ny ratsy ataon-kavana no tsy azon-kevitra* », « S'il fait obscur, on peut allumer pour s'éclairer ; si le fossé est profond, on peut mettre une échelle, mais le mal fait par un parent (*havana*), c'est ce qui vous dépasse la tête ». Face à l'ingratitude et à l'incompréhension, un vrai parent (*havana*) pourrait se poser encore la question : « *Nahita soa tamin'iza, no izaho havana no asian-dratsy ?* », « De qui avez-vous donc reçu des bienfaits, que vous me faites du mal à moi qui suis votre parent (*havana*) ? »

Toutefois la notion *havana* n'empêche pas de garder son impartialité et de punir les coupables. « *Fitsarana tsy atendry havana* », « Il n'est pas juste de rendre sans motif les parents (*havana*) responsables d'un délit commis ». « *Ny fanjakana tsy ananan-kavana* », « Le gouvernement des affaires publiques ne fait pas acception des personnes, les parents

(*havana*) sont traités de la même manière que les autres ». « *Aza manao havako tsy meloka* », « Ne dites pas : ce sont mes parents (*havako*), donc ils ne sont pas coupables ». Car parmi les parents, il y en a qui sont mauvais. « *Ny ratsy fo tsy manan-kavana* », « Coeur méchant n'a pas de parents (*havana*) ». « *Mody hariva toa ratsy havana* », « Rentrer chez soi, tard le soir, fait que les mauvais parents (*havana*) ne vous invitent pas pour vous héberger ». « *Ny havan-dratsy tsy mahaleo ny sakaiza tiana* », « Mieux vaut un ami cher, sur qui on peut compter, qu'un mauvais parent (*havana*) ».

Et pourtant dans une telle situation, on dirait que, pour les Malgaches, les *havana* constituent leur dernier secours. « *Ny herim-pihavanana : ny havana havana ihany, tsy efan'olona afa-tsy ny havana* », « Telle est la force de la parenté : les parents (*havana*) seuls sont parents (*havana*), on n'est tiré d'affaire et délivré que par les parents (*havana*) ».

Pour entretenir et renouveler ce lien de parenté (*fihavanana*), on pourrait alors se mettre sur le chemin de la réconciliation (*fampihavanana*), c'est-à-dire du pardon offert et reçu. Car c'est cette voie qui ramène l'entente mutuelle ou l'harmonie au cas où il y a faute. « *Mifona re aho fa diso ; fa mandia tany, ka lavo ; miloloha lanitra ka lena ; miaramonina amin-kavana, ka diso amim-pihavanana* », « Il ne me reste qu'à demander pardon, car j'ai été en faute ; en effet quiconque foule la terre tombe ; quiconque a le ciel au-dessus de sa tête se mouille ; quiconque demeure avec des parents (*havana*) peut faillir contre les devoirs de la parenté (*fihavanana*) ». La réconciliation (*fampihavanana*) aura donc le dernier mot, car elle fait vivre et permet à tout être humain d'entrer en relation avec autrui malgré les hauts et les bas de la vie sociale quotidienne.

On pourrait encore continuer la liste, mais ces quelques proverbes, échos de l'expérience, suffisent largement pour rendre compte de la portée, de la rigueur, de la valeur, du réalisme, des limites, des atouts et des difficultés de la relation interpersonnelle, car :

les parents (*havana*) ne sont « parents » que pour apporter secours et soutien.

(...)

Et sauf des ennemis déclarés, ne peut-on pas attendre de tout homme quelque service possible dans les difficultés, quelque sympathie ? Si le Malgache est porté à appeler tout le monde « *havana* », c'est qu'il croit à la possibilité de ce service, de cette sympathie, car l'homme est essentiellement un être sociable, un être de relations. Sont « *havana* » au sens large du terme, tous ceux avec qui l'on a quelque relation. S'excluraient donc de la grande famille humaine ceux qui s'enfermeraient volontiers dans l'égoïsme et la haine³²⁴.

La notion *havana* nous fait comprendre qu'au fond tous les humains sont des parents (*havana*). Ils ne forment qu'une seule et unique grande famille. Ils ont une même origine. « *Ny olombelona hoatry ny ladim-boatavo : raha fotorana, iray ihany* », « Les hommes sont semblables aux ramifications des tiges de citrouille : quand on cherche la racine, il n'y en a qu'une ». Le *fihavanana*³²⁵ que nous allons examiner maintenant désigne

³²⁴ RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », p. 255.

³²⁵ Cette remarque de Rahajarizafy donne un aperçu de l'imbrication des deux notions : *havana* (parent) et *fihavanana* (lien de parenté, relation d'amitié ou d'amour) :

« Ceci peut dérouter les étrangers qui l'observent : Tout le monde est appelé, soit Papa, soit Maman, soit mon frère, soit ma soeur... Et on ne reconnaît plus clairement 'les véritables liens de parenté : Père ou Mère et enfants, enfants de même père et mère'. De fait, c'est une coutume assez déconcertante, surtout si on n'en devine pas la raison, c'est encore une manifestation délicate de l'amour. Les Malgaches, en effet, ne voudraient pas établir de distinctions entre parents à des degrés divers ; ils voudraient considérer tout le monde comme des habitants d'une même maison, ayant le même foyer pour faire cuire les aliments, et le même amour pour réchauffer le cœur. Car ils ne souffrent pas que des parents se comportent entre eux comme des étrangers, à moins que les liens de parenté ne soient pourris, ce qu'à Dieu ne plaise ! Entre parents, ils sont tellement pleins de tendre et délicate affection que, s'il y a mésentente ou dispute, par exemple, ils se plaignent ainsi : 'Le mal fait à soi par des parents est très douloureux' ; 'S'il fait sombre, on peut allumer pour s'éclairer, si le fossé est profond, on peut mettre une échelle, mais le mal subi de la part d'un parent est irréparable'.

cette relation multidimensionnelle qui unit les parents (*havana*), les membres de la famille restreinte et élargie, les amis, les connaissances, voire tous les humains.

Andrianampoinimerina (1745-1810), roi d'Imerina, ne qualifiait-il pas déjà les étrangers britanniques et français de l'époque de « *ny havako any an-dafy* », « mes parents d'au-delà des mers » ? Bref, le *fihavanana* ne se limite pas seulement à la parenté consanguine ou par alliance, mais il peut intégrer aussi tous les membres de la communauté humaine.

3.3.2.2. Le *fihavanana*

Pour bien cerner le *fihavanana*, nous ferons d'abord appel à quelques proverbes. Ceux-ci, illustrant le fruit des expériences et de la sagesse ancestrales du peuple malgache, peuvent nous apprendre la valeur profonde du *fihavanana*. Ensuite, nous discuterons quelques tentatives de définitions proposées par divers auteurs qui ont traité du *fihavanana*. La contextualisation de cette notion tiendra compte de son évolution historique sous ses aspects dynamiques et différentiels. Car les expressions du *fihavanana*

Et que dire des comportements empreints de délicatesse affectueuse avec les voisins, ceux qui habitent le même endroit ? Les Malgaches considèrent encore comme des parents ceux qui vivent avec eux : 'C'est comme la maison du sud et du nord, disent les Ancêtres, on s'abrite contre la pluie dans celle qui vous protège le mieux'. Je ne nie pas que, depuis un certain temps, quelques-uns paraissent un peu distants : peut-être se croient-ils supérieurs aux autres Malgaches et ne veulent pas se mêler à leurs semblables encore simples de cœur. Mais tout Malgache qui n'a pas encore renié ses Ancêtres craint beaucoup d'être mal vu par ses voisins, 'car, dit le proverbe, il est préférable d'être haï par le prince que par le peuple'. Il s'applique beaucoup à ne troubler en rien les 'bonnes relations' et s'efforce de se montrer doux et avenant envers tous ceux qui le fréquentent, 'de se lier d'amitié (avec eux) comme ayant le même père et de s'aimer comme ayant la même mère'. Rien d'étonnant si les Malgaches s'entendent si parfaitement quand ils se rencontrent ! 'On regrette seulement que le soleil se couche' (tant les causeries sont bonnes). Ils savent se donner réciproquement des marques de délicate affection pour que leurs relations soient si parfaites » (*sic*).

Antoine de Padoue RAHAJARIZAFY, *Le Parfum des Ancêtres*, Document dactylographié inédit, Antananarivo, 1939, p. 9.

peuvent changer au cours des temps, mais son sens profond reste le même. « Le fonds culturel demeure, mais les formes ne cessent d'évoluer »³²⁶, remarque Raharilalao. Nous en dégagerons également la dimension englobante du *fihavanana* dans le *famadihana* qui souligne la relation des vivants avec les ancêtres et Dieu. Les notions de mémorial et de présence y seront évoquées. Enfin, nous parlerons des limites du *fihavanana* dans le *famadihana* et de son ouverture possible à la dimension pascal.

3.3.2.2.1. Le *fihavanana* en proverbes

Nous avons vu que le Malgache entretient avec beaucoup de soins et de réalisme sa relation avec ses parents (*havana*). Cette relation de parenté aux multiples nuances et facettes constitue le *fihavanana*. On dirait que les Malgaches ne peuvent vivre sans se référer au *fihavanana*. En d'autres termes, aussi bien en cette vie que dans l'autre, il a besoin de se sentir entouré du *fihavanana*³²⁷. Celui-ci affecte toute son existence : « *Ny fihavanana hoatry ny landy : maty isika, ifonosana ; velona, itafiana ; ka ny madilana arahim-panondro* », « Le *fihavanana* est comme la soie : morts, elle nous sert de linceuls ; vivants, elle est un vêtement, et quand un fil est trop mince, le doigt le suit pour le renforcer ».

³²⁶ RAHARILALAO, *Église et fihavanana à Madagascar*, p. 136.

³²⁷ Voir Bernard BLOT, « Éthique malgache et morale chrétienne », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 9, n° 3, mai-juin 1963, p. 72.

À Madagascar, le *fihavanana* occupe une place prépondérante dans les relations familiales et sociales. Il est en quelque sorte le bien le plus précieux que tout homme est sollicité de rechercher. Cette considération stipule que l'on doit toujours privilégier le rapport humain. « *Aleo very tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana* », « Il vaut mieux perdre ses ressources d'argent que de perdre ses ressources de *fihavanana* ». Il ne faut pas donner la primauté aux rapports économiques, mais aux relations humaines. Car « *Tsy ny varotra no taloha, fa ny fihavanana* », « Ce n'est pas le commerce qui exista en premier, mais le *fihavanana* » : c'est dire que le *fihavanana* est à assurer avant tout. Il en est ainsi pour le *fihavanana* et le mariage. « *Tsy ny fanambadiana no taloha, fa ny fihavanana* », « Ce n'est pas le mariage qui a précédé, mais le *fihavanana* ». Le *fihavanana* surpasse toutes relations conjugales et commerciales. En fait, « *Ny fihavanana tsy azo vidina* », « Le *fihavanana* ne s'achète pas ».

Mais comment peut-on l'obtenir ? « *Ny fihavanana : vidina tsy azo, angatahina mora foana* », « Le *fihavanana* : si on veut l'acheter on ne l'obtient pas, mais si on le sollicite, on l'obtient plus facilement ». En effet, le *fihavanana* jaillit lui-même d'un climat de confiance et d'affection mutuelles : « *Fitia mifamaly mahatsara fihavanana* », « L'affection réciproque améliore le *fihavanana* ». La confiance prudente empêche le *fihavanana* de verser dans une confiance trop naïve. Le fait de la réciprocité le débarrasse de tout esprit de parasitisme social et de tout spontanéisme désordonné. Ces règles

pratiques « témoignent d'un solide réalisme qui corrige ce que le *fihavanana* pourrait avoir d'utopique »³²⁸.

Par contre, la méfiance et l'hypocrisie détruisent le *fihavanana*. « *Ny ahiahy tsy ihavanana, ny volana imaso tsy mba kilema* », « Les soupçons ne favorisent guère le *fihavanana* et une conversation franche est toujours bénéfique ». Ceci signifie que tout être humain est convié à enraciner le *fihavanana* authentique dans une relation de confiance, de franchise et d'amitié profonde. « *Ny fihavanana aza atao somidika ambony toa menaka, fa ataovy latsaka anaty toa tsoka* », « Le *fihavanana* ne doit pas flotter comme de l'huile versée dans l'eau, mais doit être à l'intérieur comme de la moëlle ». Le maintien du *fihavanana* ne semble donc pas un art facile : « *Ny fihavanana toy ny raty : raha henjanina, tapaka ; raha ketraina, miboraka* », « Le *fihavanana* est comme l'écorce de bananier, si vous la tendez trop fort, elle se rompt ; si vous la relâchez, ses fibres se séparent ».

Le *fihavanana* s'acquiert progressivement. Il se compare à un investissement à long terme : « *Ny tsikalakalan-karena manam-pahalaniana, ny tsikalakalam-pihavanana tsy manam-pahalaniana* », « Les petits moyens d'augmenter sa fortune ne réussissent pas toujours, tandis que ceux qui servent à fortifier le *fihavanana* sont toujours efficaces ». Il s'agit donc d'un défi permanent à relever et d'une recherche continue à poursuivre pour que l'entente soit durable. « *Raha mpifankatia tsy miresaka, very ny androatokom-*

³²⁸

RASOLO, « Vie religieuse et famille. La famille comme modèle de relations », p. 58.

fihavanana », « Lorsque des amis ne conversent plus, les deux tiers du *fihavanana* se perdent ».

En outre, le *fihavanana* permet de promouvoir la concertation, le dialogue et la négociation. « Car les avis sont différents ; il est donc prudent de consulter les intéressés pour prévenir les oppositions et réticences »³²⁹. « *Ny teny ifamaliana mahatsara fihavanana* », « Le dialogue consolide le *fihavanana* ». Il donne toujours la possibilité de s'ouvrir aux autres parce qu'il délie la langue et crée une ambiance de compréhension mutuelle, voire d'union ou de communion de cœur. « *Aza atao fihavanam-bato raha tapaka tsy azo atohy, fa ataovy fihavanan-dandy raha madilana azo tohizana* », « Que votre *fihavanana* ne ressemble pas aux pierres brisées, leurs fragments ne peuvent plus être réunis ; plutôt, qu'il ressemble aux fils de soie : lorsqu'ils menacent de se rompre, il est facile de les renforcer ». Au moment de difficiles épreuves, le *fihavanana* privilégie le compromis. Il rapproche les antagonistes : « *Fihavana-molotra, tezitra vao mifanatona* », « *Fihavanana* à la manière des lèvres : elles ne se rapprochent que si l'on est en colère ». Dans une situation de crise grave, le *fihavanana* favorise la négociation comme la seule issue de secours ou l'unique voie de salut. On peut s'en inspirer pour sauver des vies humaines, respecter les biens communs et rechercher la paix sociale. Rappelons-nous l'action efficace menée par le F.F.K.M. (*Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara* - Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar) au nom du *fihavanana*,

³²⁹ RASOLO, « Vie religieuse et famille. La famille comme modèle de relations », p. 58.

pour éviter le bain de sang lors de la grave crise politique de 1991 à Madagascar (voir chapitre I, 1.7. : particulièrement p. 70-71). Le *fihavanana* facilite donc la bonne entente et la réconciliation : « *Ataovy raharaham-pihavanana* », « Traitez les problèmes en *fihavanana* ».

Le *fihavanana* insuffle encore une attitude de compassion, de collaboration et de solidarité : « *Ataovy fihavanam-bava sy tànana ; raha marary ny tànana, dia mitsoka ny vava ; raha marary ny vava, dia misafo ny tànana* », « Imitiez le *fihavanana* de la bouche et de la main ; si la main est malade, la bouche souffle sur elle ; si la bouche est malade, la main la caresse ». Ce comportement laisse à chacun(e) les possibilités de proportionner ses contributions à l'oeuvre commune entreprise.

Que dire ? De ce langage proverbial de la tradition orale malgache, nous retenons l'idéal et le rôle inspirateur du *fihavanana* ainsi que les dispositifs pratiques qui le corrigent. En fait, le *fihavanana* est cette manière propre d'être et de vivre avec le groupe familial et social dans lequel le Malgache authentique, loin d'être un observateur indifférent, s'engage pleinement pour créer et développer un espace d'harmonie nécessaire pour s'assurer la vie présente et à venir. Cette approche proverbiale ne nous fournit-elle pas déjà d'importants renseignements sur les valeurs et les limites de ces deux notions indissociables de *havana* et de *fihavanana* ? Toutefois, cette étude des proverbes n'est qu'une étape de notre investigation, elle pourra être encore enrichie par les fruits de la réflexion de nombre d'auteurs qui se sont penchés sur ce sujet.

3.3.2.2.2. Quelques tentatives de définition du *fihavanana*

Nombreuses sont les définitions du *fihavanana* élaborées par divers auteurs. Elles témoignent toutes de son grand intérêt, passé et actuel, et de la riche variété de ses expressions. Dès 1873, James Sibree parlait de cette valeur relationnelle de l'humanisme malgache :

Nous aimons à signaler tout d'abord la vivacité des affections de famille, et de la bienveillance générale qui caractérisent le peuple malgache. Il se distingue heureusement sous ce rapport de la plupart des autres nations demi-civilisées, et pourrait même être cité en exemple à celles qui se vantent d'une culture supérieure. (...) Les traits généraux du caractère des Malgaches sont une vive affection mutuelle entre parents et enfants, ainsi qu'entre tous les membres d'une même famille, et aussi le respect et les soins attentifs prodigués aux personnes âgées, infirmes ou malades³³⁰.

Pour Jacques Rabemananjara, le *fihavanana*, « terme intraduisible en français, mais dont le sens évoquerait, pour tout être humain, l'impérieuse obligation morale de considérer son voisin, de quelque origine qu'il soit, comme son parent (*havana*), comme son frère »³³¹.

Quant à Remy Ralibera, la notion de *fihavanana* « correspond à une expérience humaine personnellement vécue, à un besoin toujours impérieux d'offrir son affection et sa tendresse, et de se sentir entouré d'affection »³³².

³³⁰ James SIBREE, *Madagascar et ses habitants*, Traduit de l'anglais par H. Monod, pasteur, et Henry Monod, avocat, Toulouse, Société des Livres religieux, 1873, p. 178-179.

³³¹ Jacques RABEMANANJARA, cité par Rémy RALIBERA, dans « Rôle du prêtre dans le développement de la culture malgache », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 11, septembre-octobre 1962, p. 337.

³³² Rémy RALIBERA, « Rôle du prêtre dans le développement de la culture malgache », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 11, septembre-octobre 1962, p. 340-341.

Antoine de Padoue Rahajarizafy affirme que « cette harmonie avec les hommes qui nous entourent, (...) c'est ce que les Malgaches appellent le *Fihavanana* (...) il désigne la relation qui existe entre les hommes unis par le *sang* et l'*affection* »³³³.

Quant à Philibert Randriambololona, pour lui « le véritable *fihavanana* est le lien avec autrui, traduit en actes réciproques commandés par le lien d'amour, dans une atmosphère de famille »³³⁴. Cet auteur insiste particulièrement sur trois composantes du *fihavanana*, à savoir : la parenté, le lien et l'amour. C'est cet ensemble parenté-amour-lien qu'il faut créer ou sauvegarder si l'on veut avoir le *fihavanana* authentique. Ces trois éléments sont circulaires ; ils se complètent, se renforcent, se conditionnent, se renvoient et s'identifient parfois.

On peut donc dire que, dans le *fihavanana*, il y a trois appels auxquels l'homme doit répondre intégralement ou en partie : appels de la parenté, de l'amour et des liens sociaux ; par liens sociaux, nous entendons tous ceux qui atteignent l'homme dès qu'il est face à autrui, et combien ils sont nombreux ces liens sociaux, vu le caractère essentiellement social de l'homme³³⁵ !

En cherchant à situer les traits caractéristiques du *fihavanana* dans un contexte anthropo-théologique, Armand-Gaëtan Razafindratandra résume ainsi son apport :

Parmi les coutumes, traditions et sagesse ancestrales malgaches encore bien vivantes, il y a une valeur fondamentale et vitale qui « peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne » (*Ad Gentes*, n° 22). Cette valeur, c'est le *fihavanana*, lien vital qui unit l'homme malgache avec son prochain et, par analogie, avec le cosmos et les éléments qui le composent.

³³³ Antoine de Padoue RAHAJARIZAFY, « Sagesse malgache et théologie chrétienne », dans *Personnalité africaine et Catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 104.

³³⁴ RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », p. 258.

³³⁵ RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », p. 257.

- Le prototype est le lien vital qui unit l'enfant à ses parents.
- Le fondement en est la vie unique qui les unit, leur union vitale : « l'enfant est une parcelle de la vie de ses parents ».
- Unis vitalement, les *Mpihavana* (ceux qui sont liés par le *Fihavanana*) vivent en communion : communion d'habitation, de travail, de subsistance, de biens, d'esprit et de cœur, dans le bonheur et le malheur.
- Unis vitalement, les *Mpihavana* détestent la séparation : due à l'isolement et à la solitude ; à une « ex-communication » (malédiction, refus de bénédiction). La séparation prive de toute force et enthousiasme, de tout soutien et amitié, de la force de l'union.
- Unis vitalement, les *Mpihavana* se respectent d'un respect exemplaire ; respect de la personnalité de chacun : respect en parole ; respect qui conduit à être tolérant, indulgent, calme ; respect qui pousse à la réciprocité en affection.

Dans la ligne de l'union vitale entre enfants et parents, qui est le prototype, le *Fihavanana* s'étend aux époux, aux frères et sœurs ; aux membres plus ou moins proches de la famille : grands-parents, oncles et tantes, cousins et cousines, etc. ; aux membres de la société ; aux personnes en relation d'autorité, de subordination, de service, d'affaires, de voisinage etc.³³⁶

De toutes ces propositions, nous pouvons dire que la notion du *fihavanana* comporte les traits de parenté, d'affection, d'union ou de communion, de bienveillance, de respect, d'amour, de tendresse, de solidarité, d'affinité, de liens et de soins mutuels entre les personnes dans une atmosphère familiale. Il est évident que ces valeurs traditionnelles faisaient vivre les ancêtres malgaches. Mais le monde d'aujourd'hui n'est plus celui d'hier ; car les temps ont changé. Alors, comment assumer cette mutation et ce changement ? Le dialogue de René Jaouen avec le vieux grand-prêtre Masimikié de Tahay, un petit village giziga du Nord-Cameroun, nous fait comprendre la nécessité d'une parole et d'une réalité nouvelles.

Tu sais, Père, jadis, nous vivions dans notre village, nous avions la parole pour vivre dans notre village. Quand nous sortions du village, c'était la guerre. Maintenant le lieu s'est ouvert, on peut voyager au loin et revenir, les jeunes vont à Maroua, à Garoua, à Yaoundé, même au Nigéria. La parole du village ne leur suffit plus. Il leur faut une autre parole pour qu'ils sachent vivre. C'est pourquoi je t'ai appelé. Nous, les vieux, nous restons au village avec notre parole ; mais pour les jeunes, il faut une parole nouvelle³³⁷.

³³⁶ Armand-Gaëtan RAZAFINDRATANDRA, « Réflexion théologique sur une coutume malgache », dans COLLECTIF, (éd. Maurice CHEZA), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 110.

³³⁷ René JAOUEN, « Compte rendu d'une réunion de collégiens de Kaele (Nord-Cameroun) », octobre

Cette situation de changement, d'ouverture et de quête de parole, voire de vérités nouvelles et de plus en plus universelles, nous amène à nous demander si le *fihavanana* malgache garde encore sa pertinence dans notre monde moderne et chrétien ?

Adolphe Razafintsalama propose une nouvelle piste de réflexion pour traiter la question. Il qualifie d'abord le *fihavanana* de :

Concept universel en sa racine, puisqu'il s'agit littéralement des liens de parenté avec les qualités normalement inhérentes, comme l'amour réciproque, l'entraide gratuite, la générosité au-delà du nécessaire...

Seulement, dans ce pays, le *fihavanana* est devenu une valeur qui inspire toute espèce de relations non seulement familiale, mais également clanique ou ethnique, voire ecclésiale et nationale. (...) Valeur féconde, capable de susciter de nouvelles structures ou de nouveaux types de relations, même internationales³³⁸.

Cette définition nous paraît capitale, car elle fournit la clé herméneutique du *fihavanana* et permet d'opérer la transition et le changement exigés par l'évolution des temps et des situations sociales. Considéré comme « une valeur qui inspire toute espèce de relations... » ou encore comme une « valeur féconde capable de susciter de nouvelles

1975, (document ronéoté, p. 8-9), dans Louis-Vincent THOMAS & René LUNEAU, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1977, p. 11.

³³⁸ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « *Ny fihavanana tandrify ny taona 2000 - Le fihavanana entre l'utopie et la réalité* », dans *Document bilingue* (dactylographié), Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, le 11 février 1995, p. 9.

Plus tard, dans une conférence à Abidjan, Razafintsalama précise encore :

« Certes, il (le *fihavanana*) signifie spécifiquement 'relation de parenté proche' ; mais la philosophie vécue qualifie en fait de '*havana*' toute personne que l'on accepte d'intégrer partiellement ou totalement dans son groupe d'appartenance, même en contexte moderne ».

Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Pertinence de la culture africaine et malgache pour notre vie et notre mission jésuite. Les cultures d'Afrique et de Madagascar », dans *Réunion des Jésuites africains et malgaches*, (Document dactylographié), Abidjan, 25-30 mai 1998, p. 5.

structures ou de nouveaux types de relations... », le *fihavanana* représente un grand atout pour la communauté malgache actuelle. En ce sens qu'il constitue des points de contact entre la tradition et la modernité, entre les valeurs ancestrales et les valeurs évangéliques. C'est ici que s'élabore la difficile opération de tri, de discernement pour assurer la continuité et le renouvellement de ces mêmes valeurs. « *V'oa-kazo an'ala, ka ny mamy atelina ary ny mangidy aloa* », « Quand on trouve des fruits dans la forêt, on mange les bons et on laisse les mauvais », rappelle le proverbe malgache. Ceci veut signifier qu'il appartient à la relève actuelle de sauvegarder du *fihavanana* les éléments positifs qui puissent la faire vivre.

D'une part, cette opération permet à la communauté de dépasser le passéisme qui « consiste dans un retour servile au passé, sous prétexte d'authenticité et de fidélité à la tradition »³³⁹. D'autre part, elle cherche à retenir les valeurs qui assurent la dignité de la personne humaine. Modeste Rakotondrabe évoque la nécessité d'une approche qui

doit viser à l'accueil des valeurs traditionnelles, du moins celles qui sont vécues réellement, c'est-à-dire ce qui subsiste de la tradition, mais elle doit aussi tenir compte des valeurs nouvelles nées de la rencontre avec la culture dite moderne. Un double discernement est nécessaire, en fonction des ambiguïtés et de la tradition et de la modernité : discerner les valeurs réelles de la tradition, et éviter de succomber dans l'absolutisation de la modernité³⁴⁰.

³³⁹ RAKOTONDRABE, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », p. 52.

³⁴⁰ RAKOTONDRABE, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », p. 63.

Dans le passage qui suit, les évêques catholiques de Madagascar entérinent l'importance capitale de la continuité de vie et de cultures des générations actuelles avec leur sagesse ancestrale :

Les traditions et autres faits de civilisations hérités des anciens et dont s'inspirent encore les générations actuelles constituent les titres de fierté d'une nation. Les nations qui n'ont pas rompu avec la sagesse de leurs anciens reposent sur de solides fondements. Rien ne peut les ébranler ; personne ne peut les asservir. Mais, hélas ! tout régime à caractère dictatorial se bat pour faire perdre son âme à la masse, car il sait pertinemment que toute nation détachée de son histoire et de son passé va à la dérive³⁴¹.

Grâce à une relecture intelligente, la génération montante se réconcilie avec son passé pour forger son avenir. Comme il n'y a pas de futur sans mémoire, on pourrait dire aussi qu'il n'y a pas d'invention sans le support d'un héritage ; de même qu'il n'y a pas de créativité sans l'assimilation d'une tradition vivante. En somme, la mémoire mène sur le chemin de la liberté créatrice et du monde nouveau, tandis que l'oubli du passé et la coupure radicale d'avec l'histoire, donc avec le *fomban-drazana*, mènent vers la voie de la pauvreté et de l'asservissement.

Le processus herméneutique ne déclenche pas uniquement des conflits et des tensions stériles, il peut apporter aussi des innovations originales qui répondent aux besoins les plus réels et les plus profonds des Malgaches d'aujourd'hui et de demain. En fait, si une tradition reste vivante, elle réussira toujours à transmettre la nouveauté de l'ancien, à opérer le changement du permanent et à présenter la (post)-modernité du traditionnel. Elle

³⁴¹ COLLECTIF, « Le pouvoir au service de la société. Lettre pastorale des évêques de Madagascar », dans *La Documentation Catholique*, n° 1901, 4-18 août 1985, p. 842.

devient ainsi un puissant moyen de transformation personnelle et sociale, voire ecclésiale, car elle renouvelle notre vision du monde et notre manière d'agir.

L'univers de la tradition et l'univers de la modernité ne sont pas des réalités closes, s'opposant absolument l'une à l'autre. Il s'agit en fait de deux dynamiques intriquées, l'une privilégiant l'ordre, l'autre le mouvement. L'aventure humaine témoigne de la dominance progressive du mouvement sur l'ordre, et de l'autonomie humaine sur l'hétéronomie. Mais ce processus ne se résout pas tout entier dans la destruction et la disparition du monde ancien : il est dé-structuration et re-structuration, dé-composition et re-composition, dés-organisation, mais aussi ré-aménagements et ré-emplois des éléments issus de l'ordre ancien, dans le dispositif mobile de la société moderne³⁴².

La dialectique transformatrice permet de frayer des chemins vers de nouvelles directions en continuité avec la racine historique et culturelle de la société. C'est dire qu'il faudrait, de l'héritage ancestral, retirer, discerner et examiner les éléments de valeur significative capables de transformer, de renouveler, de renforcer et d'enrichir l'existence personnelle et collective.

Ce qui importe avant tout, note Hervieu-Léger, c'est que *la démonstration de la continuité soit capable d'incorporer jusqu'aux innovations et réinterprétations qu'exige le présent*. Pour saisir la portée de cette proposition, il faut garder présent à l'esprit que toute tradition s'élabore à travers le retraitement permanent des données qu'un groupe ou une société reçoit de son passé³⁴³.

³⁴² Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris. Cerf. 1993, p. 124.

³⁴³ HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, p. 127.
Les italiques sont de l'auteur.

Certes, un tel cheminement intellectuel apparaît exigeant, mais pour mener de sérieuses recherches, tant au niveau anthropologique que théologique³⁴⁴, il est indispensable.

En un mot, cette réalité humaine et culturelle malgache est un immense réseau de relations permanentes, soucieuse et passionnée d'une vie harmonieuse. Ce qui n'exclut guère tensions et heurts. Cette réalité saura-t-elle s'ouvrir à l'Évangile pour y trouver sa raison d'être, exprimer sa foi au Christ et dire Dieu³⁴⁵ ?

Pour amorcer cette analyse d'interprétation, Jean-Marie Aubert écrit :

Comme toute culture vivante, la culture malgache et ses éléments constitutifs, tels le *fihavanana*, se transforment avec le contexte de la société globale. Plutôt que de déclarer péremptoirement le *fihavanana* périmé, ne vaut-il pas mieux d'abord prendre le temps d'analyser, au plan anthropologique, comment il a été vécu à différentes périodes de l'histoire nationale et comment il oriente encore, de façon manifeste ou latente, la vie personnelle et sociale dans le contexte actuel³⁴⁶ ?

La méthode herméneutique tient compte des aspects historiques et différentiels du *fihavanana* dans un contexte socio-culturel toujours en perpétuelles mutations.

C'est ainsi, par exemple, que le *Fihavanana* (sic) se situe différemment selon les époques envisagées : *Fihavanana* dans un contexte hiérarchique sous le régime royal, pour lequel l'acceptation des distinctions de castes allait de soi, esclavage compris, cela d'une part ; et d'autre part le *Fihavanana* dans une société qui se modernise, où les traces du passé sont encore visibles, même si l'idéologie officielle en nie la consistance. Il en est de même des distinctions d'ethnies avec ses relents de domination historique et leurs impacts socio-économiques, voire politiques. C'est dire que le *Fihavanana* malgache n'impliquait et n'implique qu'idéalement l'harmonie interne qu'elle semble exprimer de prime abord. Je veux dire que le *Fihavanana* n'est jamais donné ; il doit se construire dans un monde traversé de tensions, de remises en question continue des valeurs passées à la lumière de l'Évangile³⁴⁷.

³⁴⁴ Voir COLLECTIF, Joseph DORÉ & Jean JONCHERAY, (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, particulièrement la première et la sixième parties intitulées respectivement : « Anthropologie et théologie : regards croisés » (p. 27-85) et « Sciences humaines et théologie : interrogations réciproques » (p. 259-290).

³⁴⁵ RAHARILALAO, *Église et fihavanana à Madagascar*, p. 132-133.

³⁴⁶ Jean-Marie AUBERT, « Préface », dans Adolphe RAZAFINTSALAMA, « *Ny fihavanana tandrify ny taona 2000 - Le fihavanana entre l'utopie et la réalité* », *Document bilingue* (dactylographié), Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie, Ambatoroka, Madagascar, le 11 février 1995, p. 1.

³⁴⁷ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Préface », dans RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à*

Bref, le *fihavanana* ne doit être conçu ni comme un idéal statique bien défini appartenant au passé et que l'on évoque de temps en temps avec nostalgie, ni comme une idéologie politique utilisée par les puissants pour dorloter, duper, exploiter et opprimer le petit peuple³⁴⁸, ni comme une solution toute faite à toutes les épreuves et difficultés du temps présent et à venir. Plutôt, il peut nous servir de point de repère pour nourrir la réflexion, et de principe de base pour donner plus de sens à l'action et au dialogue.

Ce qui constitue le *fihavanana* nous renvoie à l'unité de vie familiale. Celle-ci suscite à la fois, de la part de chaque membre de la famille, une volonté d'union, de communion et de participation. C'est dire qu'il y a une relation réciproque et permanente entre chaque membre et la famille restreinte, le « moi » et le « nous », le singulier et le pluriel, le sujet et le groupe, l'individu et la société. L'expression « c'est être un à plusieurs » illustre ce réseau du *fihavanana*. Chaque partenaire est vivement invité à le construire. Le *fihavanana* authentique se vérifie alors par le dynamisme et la concrétisation de cette relation de communion-participation. Dans cette perspective, nous pouvons même avancer que le *fihavanana* est relation, ou plus exactement il est communion-participation.

Madagascar, p. 4.

³⁴⁸ Voir COLLECTIF, « Le pouvoir au service de la société. Lettre pastorale des évêques de Madagascar », p. 840-846.

Pour élucider et saisir encore mieux le sens du *fihavanana* dans le contexte social et ecclésial d'aujourd'hui, il ne s'agit pas seulement d'intégrer constamment dans la logique herméneutique les traits de la communion-participation, mais aussi d'envisager celle-ci dans son triple rapport avec les vivants, les ancêtres et Dieu. En d'autres termes, l'être humain n'est pas quelqu'un de fermé dans la dimension sociale et horizontale de l'immédiat présent, il se définit aussi par la relation de transcendance avec ses ancêtres prédécesseurs (*razana*) et Dieu, son créateur (*Zanahary*). Le *fihavanana* dans le *famadihana* nous renvoie constamment à la notion de mémorial qui évoque la reconnaissance des valeurs du passé, la confiance dans le présent et l'espérance en l'avenir. Cette dernière remarque caractérise l'aspect englobant du *fihavanana* dans le *famadihana*, car il touche finalement toutes les fibres de l'existence, en deça et au-delà de la mort, des Malgaches.

Conclusion

Pour clore ce chapitre, nous pouvons dire que le rite de *famadihana* envisage un triple but : la vie, la joie et la communion. Mais ces valeurs anthropologiques véhiculées par le *famadihana* se heurtent à des limites manifestes, car la survie et l'immortalité ne restent pas seulement floues, mais elles reflètent un certain mobile égocentrique. La joie de la retrouvaille et la communion familiale et sociale, tant recherchées et vivement ressenties au cours du *famadihana*, n'enlèvent pas non plus toutes les inquiétudes et la précarité de l'existence humaine.

Quoique les Malgaches paraissent renforcés, apaisés et transformés par l'expérience saisissante du *famadihana*, le problème de la finitude et l'incertitude de l'au-delà demeurent. Dès lors qui peut étancher leur soif ? Qui peut leur indiquer le vrai chemin vers la communion joyeuse et la vie sans fin ? Ces questions nous invitent à aller plus loin dans la recherche, mais cette fois sous un éclairage théologique. Tout au long de ce chapitre, nous avons vu la pertinence et l'importance des valeurs indéniables évoquées par le *fihavanana* dans le *famadihana* pour la société d'aujourd'hui et de demain. Toutefois, l'anthropologie et l'eschatologie malgaches se heurtent aux apories du *fihavanana* dans le *famadihana*. Ce proverbe avoue en quelque sorte cette limite :

« *Raha maty aho, matesa Rahavana, raha maty Rahavana, matesa ny omby* », « Si je dois mourir, que l'un de mes parents (*havana*) meure d'abord, mais si l'un de mes parents (*havana*) doit mourir, que les boeufs dans le parc meurent avant ».

En fait, il s'agit là d'un seul et même *Aina* qui est un don de Dieu-qui-crée pour tous les êtres vivants. Il fait tellement doux de vivre que, quand bien même on doit tous mourir, on voudrait être le dernier à pouvoir jouir de la vie. C'est là la limite de cet humanisme malgache de l'*Aina* et du *Fiavanana* qui se révèle finalement égocentrique, mais précieux, sujet à toutes sortes d'écueils, mais qui vaut la peine de vivre, parce que tendu irrésistiblement vers la soif infinie de l'Absolu³⁴⁹.

En dépit de ces constatations, nous nous estimons en droit d'affirmer, non seulement que le *fihavanana*, garant de l'*aina*, est la pièce la plus précieuse reçue de l'héritage des ancêtres malgaches, mais aussi qu'il n'est pas fréquent de trouver un comportement qui prépare d'une façon aussi directe à la pratique de la charité chrétienne³⁵⁰.

Bien que limité, le *fihavanana* dans le *famadihana* constitue un terrain favorable pour

³⁴⁹ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 186.

³⁵⁰ Voir Bernard BLOT, « Éthique malgache et morale chrétienne », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 9, n° 3, mai-juin 1963, p. 75.

accueillir Celui qui incarne véritablement l'amour sans limite dans le coeur humain. C'est Jésus, le Verbe de Dieu, qui nous a révélé l'Évangile de l'amour. Culminant dans la mort et la résurrection, son incarnation témoigne de ce grand amour qui s'étend à tous les humains, jusqu'aux ennemis (cf. Mt 5, 44 ; Lc 6, 27). Tout son enseignement consiste, en fait, à leur proposer la foi en l'Évangile de l'amour. Celui-ci n'intègre pas seulement le bien-fondé des valeurs humaines, en l'occurrence le *fihavanana*, mais en même temps il l'émonde et le dépasse de loin. Car il est totalement désintéressé. Le message d'amour du Christ déborde l'application de la loi de la réciprocité humaine du donner, du recevoir et du rendre, parce qu'il est pur don.

Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? (...) Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? (...) Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez qu'ils vous rendent, quelle reconnaissance vous en a-t-on ? (...) Faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour (Lc 6, 32-35).

Cette Bonne nouvelle n'est plus le monopole d'un peuple particulier ou d'une catégorie de gens socialement privilégiés, elle s'ouvre à tous, car elle est universelle. Son esprit peut inspirer toute vie humaine et sa lumière éclairer toute situation sociale. C'est à la suite de l'exemple du Christ Jésus ressuscité que saint Paul n'hésitait pas à écrire aux Galates qu'« Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car, tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28 ; cf. Col 3, 11 ; Rm 10, 12 ; 1 Co 12, 13). « Être un avec le Christ » intègre le *fihavanana* et en même temps le transcende. Bien loin de diminuer la valeur et le rayonnement du *fihavanana*, l'Évangile peut se l'approprier, le purifier et l'enrichir pour atteindre ses véritables destinataires. Dans ce sens, le *fihavanana* dans le *famadihana* est appelé à être un acheminement vers

l'Évangile. « Ce serait un optimisme naïf de prétendre découvrir intégralement dans le *fihavanana* malgache la notion totale de la charité chrétienne. La révélation n'aurait pas été nécessaire si cette charité était déjà au centre de la vie des peuples comme une réalité vécue »³⁵¹.

En tant que croyant libre, respectueux des *fomban-drazana* et en même temps enraciné dans l'Évangile, nous voudrions poursuivre notre réflexion sur le *famadihana*, en nous référant à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. Car le mystère pascal se révèle être la réponse certaine à notre étude anthropo-théologique sur le *famadihana*. La résurrection de Jésus-Christ devient le paradigme analogique de tout rituel de passage et d'intégration, de tout *famadihana* et de toute puissance transformatrice de la mort en la vie, de la tristesse en la joie, de la division en la communion.

En effet, le contenu de l'espérance chrétienne naît de la promesse de Jésus. Il est celui qui a dit à Marthe : « Je suis la Résurrection et la Vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11, 25-26). La foi en cette parole de Jésus, et en la personne de Jésus-Christ lui-même, nous pousse à aller au-delà des valeurs et des croyances promues par et dans le rite de *famadihana*. Le *fihavanana* dans le *famadihana* et la communion des saints ne s'enracinent-ils pas fondamentalement dans le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ? Cette

³⁵¹

RANDRIAMBOLOLONA, « *Fihavanana*, chemin vers la communion », p. 258.

tentative d'inculturation nous mène donc à amorcer une approche nouvelle et une relation plus explicite entre le rite du *famadihana* et la théologie du mystère pascal.

CHAPITRE IV

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS LE CHRIST, LA COMMUNION DES SAINTS ET LE SENS DU *FAMADIHANA*

Introduction

La résurrection de Jésus le Christ, c'est un événement insolite ! Elle est à l'origine de la foi pascale. Elle est le centre de la foi chrétienne. Jésus le Christ demeure le seul homme qui, dans notre histoire, a vaincu la mort (cf. 1 Co 15, 26). Il est le seul ressuscité de l'histoire qui a abordé, connu et traversé la mort, pour en resurgir, vivant d'une vie nouvelle, vidée de toute mort.

Et cette victoire sur la mort va éclairer, *a posteriori*, toute la vie de Jésus. N'était-il pas déjà celui qui triomphait des forces de la mort, le vainqueur du mal sous toutes ses formes ? Guérisons, pardon des péchés, démons chassés, manifestaient à l'avance cette puissance de vie et de résurrection qui éclate, au terme, dans la résurrection de Jésus lui-même. On s'étonnait qu'il ait un tel pouvoir. L'efficacité créatrice de ses gestes et de ses paroles était l'anticipation, au cours de son itinéraire terrestre, de la puissance de vie qui allait se déployer dans sa propre résurrection. Jésus, celui que Dieu devait « faire se lever d'entre les morts », était déjà celui qui disait constamment à ceux qui l'approchaient : « Debout, lève-toi, relève-toi, revis ! ». En lui, dans le moindre de ses gestes, était déjà à l'œuvre la puissance de vie de Dieu, son Père. Déjà Jésus incarnait pour tous ce Dieu qui veut faire vivre, revivre³⁵².

Le Christ, vainqueur de la mort, est donc désormais l'éternellement vivant.

Ceux qui ont rapporté les récits ont reconnu dans les miracles l'expression, le monnayage du mystère de la Résurrection : en un jour précis de l'histoire, un homme est revenu vivant de la mort et il ne doit plus mourir. Telle est la conviction du chrétien, évangéliste ou lecteur de l'évangile. Ce qui fonde tout récit de miracle, c'est la certitude que la mort a été, en Jésus, définitivement vaincue par la vie ; c'est le mystère de la résurrection, non pas un miracle objectivement constatable pour tous les hommes, mais ce qui fonde tout miracle³⁵³.

³⁵² Jean-Noël BEZANÇON, *Jésus le Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 92-93.

³⁵³ Xavier LÉON-DUFOUR, « Structure et fonction du récit de miracle », dans COLLECTIF, *Miracles de*

Déjà, durant sa vie terrestre, Jésus a transformé la mort en la vie. Selon les récits évangéliques, il a ressuscité des morts (cf. Mc 5, 21-24, 35-43 ; Lc 7, 11-17 ; Jn 11, 1-44). Ces signes, comme nous allons le voir plus loin, indiquent par anticipation sa propre résurrection et révèlent qu'il est « le Prince de la vie » (Ac 3, 15). Il est venu pour nous donner sa vie : « Moi je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10b). « Donc il détient toutes les capacités pour vaincre la mort. Vivre avec Lui et de Lui, c'est donc s'inscrire dans les sources même de la Vie. C'est se donner les marques d'une 'vie qui ne finira jamais'. Parier pour le Christ, c'est opter pour une possibilité de 'vie éternelle' »³⁵⁴. Son désir le plus ardent, c'est de nous donner la vie éternelle. « Or la vie éternelle, écrit saint Jean, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3). « Que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle ; et moi je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 40). Dès lors, pour les Malgaches en quête de vie sans fin (ou de vie éternelle) à travers le *famadihana*, connaître Jésus le Christ, vivre son message d'amour et croire en sa résurrection pourraient répondre à leur attente et les combler de joie. Pour accéder à cette connaissance nous ne voudrions pas « emprunter d'autre chemin - il n'en est pas de plus sûr - que l'Écriture où s'exprime le mieux l'expérience, faite par l'Église, du Christ en sa résurrection »³⁵⁵. En effet, Paul affirme que « Vivante est la parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant » (Hé 4, 12).

Jésus, Paris, Seuil, 1977, p. 351.

³⁵⁴ Jean MILET, « La résurrection du Christ ou le duel entre la vie et la mort », dans *Esprit et Vie*, n° 8, le 25 février 1988, p. 138.

³⁵⁵ François-Xavier DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*. (Dixième édition entièrement

La foi en la résurrection de Jésus repose sur le témoignage et la prédication de ses premiers disciples.

L'expérience pascalle des premiers témoins est unique et incommensurable. d'abord parce qu'ils avaient connu le Jésus terrestre et qu'ils pouvaient donc l'identifier comme le ressuscité, et ensuite parce que leur expérience pascalle représente l'expérience exceptionnelle de la percée originelle qui ne peut être répétée comme telle par la suite. Toute foi (pascalle) ultérieure dépend de façon fondamentale du témoignage originel des porteurs de la révélation et elle est médiatisée par celui-ci³⁵⁶.

Les deux remarques de Philippe Ferlay sont encore plus explicites :

a) On ne connaît que le Christ de la foi de l'Église. Jésus n'a rien écrit et nous n'avons pratiquement pas sur lui d'autres renseignements que les évangiles, qui sont écrits dans l'Église, comme un témoignage de foi de cette Église. Il est impossible de rejoindre Jésus en un saut par-dessus la foi de l'Église.

b) Or, cette foi de l'Église est postpascalle et toute profession de foi au Christ qui réfléchit sur elle-même, doit intégrer le mystère de Pâques et le changement qui s'est produit en Jésus de Nazareth du fait de sa Résurrection³⁵⁷.

Les récits évangéliques et les écrits néotestamentaires, qui relisent la vie et le ministère de Jésus, c'est-à-dire ses actes, ses gestes et ses paroles, ont été composés à la lumière de la résurrection.

refondue), Paris, Cerf, 1976, p. 7.

³⁵⁶ Hans KESSLER, « Résurrection ». Traduit de l'allemand par Joseph HOFFMANN, dans *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 660.

Voir aussi Joseph DORÉ, « Croire en la résurrection de Jésus-Christ », dans *Études*, n° 356 (4), avril 1982, p. 534-537.

³⁵⁷ Philippe FERLAY, *Jésus notre Pâque. Théologie du mystère pascal*, (Croire et Comprendre), Paris, Le Centurion, 1977, p. 111.

Pâques, écrit François-Xavier Durrwell, oblige les disciples à relire sa vie terrestre. Ce Jésus qu'on a connu jadis, c'était donc lui le Christ dont la puissante et glorieuse présence remplit désormais la communauté ! Comme les rayons rasants d'un soleil du soir donnent à toutes choses un extraordinaire relief, la lumière pascalle fouille les événements antérieurs et les fait resurgir dans le souvenir avec le relief de l'Événement lui-même. C'est ainsi, sous ce jour pascal, que se sont constituées les traditions pré-évangéliques³⁵⁸.

À cet apport significatif, Gibert ajoute :

Encore une fois, et nous y reviendrons, nous ne voulons pas dire que le caractère historique de ces récits évangéliques est négligeable. Mais pour l'instant nous affirmons qu'il ne doit pas être exclusif. Car, à notre avis, aborder ces récits du seul point de vue historique est inacceptable pour deux raisons.

La première est celle que nous signalions dans notre introduction : ramener la résurrection du Christ à *n'être qu'un* événement historique, c'est, d'une façon ou d'une autre, la banaliser, la réduire de façon telle qu'elle n'ait plus de signification profonde, permanente et donc actuelle, pour nous aujourd'hui et pour tous les croyants de tous les temps.

La deuxième raison tient au fait que notre foi en la résurrection du Christ ne repose pas seulement sur les récits évangéliques, aussi circonstanciés et détaillés soient-ils. Les épîtres de saint Paul, celles de Pierre et de Jean, l'Apocalypse évoquent, à leur façon et souvent de façon plus immédiate et plus large, la résurrection³⁵⁹.

L'événement pascal a été donc le fil conducteur qui a guidé les apôtres, les évangélistes et leurs communautés dans la rédaction de leurs écrits sur Jésus. En d'autres termes, les évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament ont été rédigés à partir de la résurrection, c'est-à-dire sous son éclairage.

La résurrection du Christ fut désormais comprise, non plus comme un simple appendice, mais comme le mystère central de la foi chrétienne, le foyer vers lequel convergent tous les événements singuliers de l'histoire de Jésus et à partir duquel ils s'éclairent³⁶⁰.

³⁵⁸ DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, p. 19.

³⁵⁹ Pierre GIBERT, *La résurrection du Christ. Le témoignage du Nouveau Testament. De l'histoire à la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 13-14.

³⁶⁰ François REFOULÉ, « Préface », dans Guy WAGNER, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Paris, Cerf, 1970, p. 5.

Ferlay ajoute encore que :

« Nous ne pouvons donc maintenant atteindre les événements de la vie de Jésus que dans la lumière de

Le Nouveau Testament, écrit déjà Cullmann, reste pour nous un livre scellé de sept sceaux, lorsque nous ne sous-entendons pas, derrière chaque phrase que nous nous y lisons, cette autre : Christ est ressuscité ; la mort est désormais vaincue, il y a déjà une création nouvelle. *L'ère de la résurrection est déjà inaugurée*³⁶¹.

En effet, nous remarquons que « les récits évangéliques ne se bornent pas à raconter (le) Jésus (de l'histoire), mais entendent bien annoncer et enseigner qu'il est le Christ Fils de Dieu »³⁶². Le but premier des évangélistes n'est pas de produire des documents historiques qui veulent fournir, comme en toute oeuvre historique, une succession de faits et de propos propres à satisfaire le lecteur.

La réalité est manifestement tout autre et force à conclure que les évangélistes n'ont jamais voulu tout dire du Christ : ils ont non seulement sélectionné les événements et les propos comme n'importe quel historien, fût-il le plus disert et le plus érudit, mais ils se sont étroitement cantonnés à quelques faits qui laissent dans l'ombre la plus grande partie de la « vie » du Christ.

Sur cette étroite sélection, le quatrième Évangile s'est d'ailleurs expliqué. S'il sait que les bibliothèques du monde ne suffiraient pas à contenir tout ce qu'on pourrait écrire du Christ (Jean 21, 25), il n'a retenu que quelques « signes » parce qu'il les estimait suffisants pour que nous puissions croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant nous ayons la vie (Jean 20, 30-31).

Aussi légitime soit notre curiosité historique, celle-ci se verra toujours étroitement cantonnée par les Évangiles eux-mêmes à quelques événements. C'est donc que, pour les évangélistes, ces événements étaient suffisants puisqu'il ne s'agissait pas de tout dire comme peuvent l'exiger des esprits curieux de seule information ; il s'agissait surtout de faire comprendre, d'aider à croire et donc à vivre. Dans cette mesure, si les évangélistes ont sûrement été des historiens, ainsi que Luc le définit, ils ont surtout été des prédicateurs, des catéchistes³⁶³.

Pâques, parce que telle est la volonté des premiers témoins et des écrivains sacrés. Et toute recherche sur les souvenirs de la vie de Jésus est de peu d'intérêt si elle ne se relativise pas en fonction de l'événement de Pâques ».

FERLAY, *Jésus notre Pâque. Théologie du mystère pascal*, p. 112.

³⁶¹ Oscar CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ? Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 55.

Les italiques sont de l'auteur.

³⁶² Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 22.

³⁶³ Pierre GIBERT, « Les Évangiles et l'histoire », dans *Cahiers pour croire aujourd'hui*, n° 108, 15 octobre 1992, p. 28-29.

Voir aussi Heinrich SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, Traduit de l'allemand par Martin

Le Jésus de l'histoire n'est pas la seule visée de ses premiers disciples, ils entendent témoigner aussi de leur foi en Jésus ressuscité d'entre les morts³⁶⁴. Pour eux, la résurrection de Jésus le Christ est le fait inouï qu'il s'agit de proclamer et de croire. Mais ce fait a surtout conduit les disciples et donc les évangélistes à s'interroger sur la vraie signification des événements et des enseignements qui avaient précédé³⁶⁵.

Dès lors, la résurrection de Jésus va permettre aux disciples de répondre à la question lancinante qui travaillait tous ceux qui le suivaient : « Mais qui est donc cet homme ? D'où lui vient ce pouvoir ? Qui est-il pour que le vent et la mer lui obéissent ? Pour qui se prend-il quand il remet ainsi les péchés ? »

Toute la vie de Jésus, ses gestes et ses paroles, orientaient vers cet autre, dont il disait tout tenir. Son procès et son supplice ont mis en évidence que, s'il fut rejeté, c'est pour avoir revendiqué une relation singulière et déroutante avec celui que tous appelaient Dieu. Sa résurrection, pour ceux qui ont des yeux pour voir, atteste cette relation et cette intimité. C'est donc à partir de la résurrection que les disciples, comme en se retournant, purent percevoir le sens et l'enjeu de toute la vie de Jésus. C'est à partir de là qu'elle devint pour eux bonne nouvelle, Évangile³⁶⁶.

BENZERATH, Paris, Salvator, 1969, p. 7-17.

³⁶⁴ Concernant l'unité de l'identité de « Jésus de l'histoire » et du « Christ de la foi », JEAN-PAUL II écrit :

« Il est contraire à la foi chrétienne d'introduire une quelconque séparation entre le Verbe et Jésus-Christ. Saint Jean affirme clairement que le Verbe, qui, 'était au commencement avec Dieu', est celui-là même qui 's'est fait chair' (Jn 1, 2. 14). Jésus est le Verbe incarné, Personne une et indivisible : on ne peut pas séparer Jésus du Christ, ni parler d'un 'Jésus de l'histoire' qui serait différent du 'Christ de la foi'. L'Église connaît et confesse Jésus comme 'le Christ, le Fils du Dieu vivant' (Mt 16, 16). Le Christ n'est autre que Jésus de Nazareth, et celui-ci est le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous. Dans le Christ 'habite corporellement toute la plénitude de la divinité' (Col 2, 9) et 'de sa plénitude nous avons tous reçu' (Jn 1, 16). Le 'Fils unique qui est dans le sein du Père' (Jn 1, 18) est 'le Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption... Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et, par lui, à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix' (Col 1, 13-14. 19-20) ».

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*' sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphe : n° 6, p. 155.

³⁶⁵ Voir GIBERT, « Les Évangiles et l'histoire », p. 29.

³⁶⁶ BEZANÇON, *Jésus le Christ*, p. 94.

Désormais, il devient clair que l'intérêt de nos investigations théologiques ne doit plus se fixer uniquement sur la question de l'historicité de la résurrection, mais d'abord sur sa signification pour la foi pascalle.

Aussi, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi, et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite (cf. Jn 2, 22).

Et il leur dit : « Esprits sans intelligence, coeurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrit cela et qu'il entrât dans sa gloire ? » Et, en commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait (Lc 24, 25-27).

Alors il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures, et il leur dit : « C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour » (Lc 24, 45-46).

À la lumière de l'événement pascal, les évangélistes ont élaboré un certain principe de narration, de composition et d'explication pour leurs communautés respectives. Mais le fait de la résurrection a deux effets :

aider à relire l'existence, les faits et les enseignements du Christ à sa lumière ; faire prendre conscience aux croyants qu'ils sont les « contemporains » du Christ.

(...)

En effet, il ne suffisait pas de raconter les faits et gestes de Jésus : il s'agissait aussi de permettre de voir à travers eux le Messie annoncé et le vrai Fils de Dieu que sa Résurrection révélait³⁶⁷.

Résumons avec Normand Provencher ce qui précède :

Nous comprenons mieux maintenant que la foi en Jésus Messie et Seigneur est née d'une expérience unique de la révélation de la part de Dieu dont les disciples furent les témoins. Ces derniers ont la certitude que Jésus n'est resté pas captif de la mort, qu'il en est vainqueur et qu'il continue d'être présent aux siens. Les écrits du Nouveau Testament montrent que la résurrection qui fait du Crucifié le Messie et Seigneur est le contenu et la norme de la foi chrétienne. À la lumière de la résurrection, ce n'est pas un mythe intemporel qui est cru et raconté à d'autres, c'est

³⁶⁷

GIBERT, « Les Évangiles et l'histoire », p. 29.

bien l'histoire concrète d'une personne, Jésus de Nazareth, qui est transmise dans une variété de récits. La résurrection de Jésus est le point de départ de toute confession de foi christologique et la matrice des christologies néo-testamentaires³⁶⁸.

Dans ce chapitre, en nous enracinant dans les écrits du Nouveau Testament lus et entendus à travers le prisme du témoignage pascal et en cherchant leurs significations théologiques, nous voudrions, d'abord, étudier le personnage de Jésus en tant qu'il est celui qui a ressuscité les morts. Nous y traiterons successivement les significations théologiques de ces trois résurrections : la fille de Jaïre (cf. Mc 5, 21-24, 35-43), le fils unique de la veuve de Naïn (cf. Lc 7, 11-17) et Lazare de Béthanie, le frère de Marie et de Marthe (cf. Jn 11, 1-44). Nous examinerons Jésus ressuscitant des morts et l'annonce prophétique de sa propre résurrection. Ensuite, nous nous pencherons sur la résurrection de Jésus le Christ comme origine de la foi pascale. D'une part, nous nous efforcerons de montrer que la résurrection de Jésus est un acte de Dieu et de saisir la signification de cet événement. « L'événement est prodigieux, écrit Durrwell. Vivifier les morts, appeler du néant à l'existence (cf. Rm 4, 17), est *la* prouesse où se reconnaît la transcendance de Dieu »³⁶⁹. D'autre part, nous essaierons de comprendre l'importance de l'apparition du Ressuscité et ses significations pour les disciples. Puis, nous traiterons de la résurrection et de la communion des saints en abordant la médiation du Christ et l'intercession des saints. Nous tâcherons également de montrer la relation réciproque entre la résurrection et le sens du

³⁶⁸ Normand PROVENCHER, « Les orientations et les enjeux des christologies contemporaines », dans *Science et Esprit*, volume 49, fascicule 1, janvier-avril 1997, p. 11.

³⁶⁹ DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, p. 89.

famadihana. Enfin, nous parlerons explicitement de la reconsidération de la réalité anthropologique du *famadihana* à la lumière de la résurrection du Christ.

4.1. Jésus, l'homme qui a ressuscité les morts

Pour guider nos réflexions sur les miracles de résurrection, ce passage de Jean-Louis Souletie nous paraît éclairant :

La résurrection est la clé qui donne sens aux miracles dont les récits dans nos Évangiles sont postérieurs à elle. C'est à la lumière de cet événement que les disciples comprennent et interprètent le passé. Les miracles de Jésus, dans cette relecture pascal, leur apparaissent comme autant d'annonces de ce qui se révèle ensuite. Leur intention est celle de croyants qui visent à annoncer Celui en qui ils ont mis leur confiance³⁷⁰.

Dans les trois récits évangéliques qui vont suivre, « ressusciter » veut signifier « faire revenir à la vie » et « revenir à la vie ». Il s'agit d'un « retour à la vie physique » (ou d'une « réanimation »³⁷¹) d'une personne dont on a déjà constaté le décès. Mais la reprise du cours normal de cette vie se conclura par une mort totale et définitive.

³⁷⁰ Jean-Louis SOULETIE, « La foi aux miracles » dans COLLECTIF, *Les miracles*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1995, p. 33.

Voir aussi LÉON-DUFOUR, « Structure et fonction du récit de miracle », p. 351-352.

³⁷¹ Voir René LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Recherches - Nouvelle série- 8, Montréal, Bellarmin, Paris, Cerf, 1986, p. 283-284.

Il y analyse les significations des termes « résurrection », « réanimation » et « ré-suscitation ». À la page 284, il conclut :

« Les spécialistes sont libres de chercher à améliorer la terminologie biblique, à condition toutefois de proposer du meilleur que l'ancien. Tel ne semble pas le cas à propos du terme de 'réanimation' proposé comme substitut de 'résurrection'. Les miracles de résurrection ont une finalité pour Jésus et les évangélistes : ils représentent une forme importante du pouvoir unique de Jésus : le Fils ressuscite les morts, tout comme le Père. Ce sont des signes messianiques spécifiques qui demandent un traitement particulier ».

Nous allons examiner l'attitude, les paroles et les gestes de Jésus envers les proches parents des morts et les défunts eux-mêmes. D'une part, nous remarquons qu'une relation de foi et de confiance s'instaure progressivement entre Jésus et celui ou celles qui sont particulièrement touché(es) par la mort de leurs proches. D'autre part, Jésus manifeste graduellement sa puissance divine de ressusciter les morts à travers ces trois récits.

En présentant la théologie du miracle dans l'Évangile de Marc, René Latourelle écrit :

Chez Marc, les miracles sont intimement liés à l'annonce de la Bonne Nouvelle du Royaume et à la personne de Jésus. Ce sont des épiphanies de sa personne et de son mystérieux pouvoir. Ils présentent Jésus comme le sauveur eschatologique qui détruit le Royaume de Satan et établit le Royaume de Dieu.

(...)

Ce qui intéresse Marc, encore plus que le résultat de l'action de Jésus, c'est la puissance elle-même qui agit en Jésus, puissance divine capable de transformer tout l'homme, corps et âme : d'où le nom de *dunamis* donné aux miracles de Jésus (Mc 5, 30 ; 6, 2 ; 6, 5 ; 6, 14 ; 9, 39). D'autre part, cette puissance d'où jaillissent les miracles est liée au mystère de l'abaissement du Fils de Dieu durant sa vie terrestre : humilité de sa condition humaine et impuissance devant le refus de la liberté humaine. La présentation de Jésus lui-même : l'humilité d'aujourd'hui, où filtre déjà la gloire du Fils³⁷².

³⁷² LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 285.

Voir aussi Paul LAMARCHE, « Les miracles de Jésus selon Marc », dans COLLECTIF, *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, p. 213-226.

4.1.1. La résurrection de la fille de Jaïre³⁷³ (Mc 5, 21-24, 35-43)

Jaïre a une foi déjà assez forte en Jésus pour lui demander de venir chez lui et faire vivre sa petite fille qui était « près de mourir » (Mc 5, 23). La fille est dans une situation presque désespérée. La requête de Jaïre va droit au but : « Viens lui imposer les mains pour qu'elle soit sauvée et qu'elle vive » (Mc 5, 23). À la supplication de Jaïre, Jésus répond par une action : il se mit en route avec lui. « Jésus s'en alla avec lui » (Mc 5, 24), rapporte Marc. Car la fille est au seuil de la mort. Et voilà qu'elle meurt : « Ta fille est morte ; pourquoi ennuyer encore le Maître ? » (Mc 5, 35), disent des gens qui sont venus lui annoncer la mauvaise nouvelle. « Par la bouche de ces gens s'exprime l'incroyance qui assigne des limites à la puissance de Jésus. Le silence du père, qui ne s'associe pas à cette résignation d'impuissance, exprime, au contraire, la permanence de sa foi »³⁷⁴. Jésus rassure Jaïre et vient au secours de sa foi mise à l'épreuve par l'annonce explicite du décès de sa fille : « Sois sans crainte, crois seulement » (Mc 5, 36). « Jaïre, en effet, a besoin de surmonter sa crainte, car il va être témoin de l'épiphanie divine en Jésus »³⁷⁵. Jésus l'invite à persévérer dans la foi qui l'a poussé vers lui pour solliciter la guérison de sa fille. Il semble faire dépendre de la foi de Jaïre en lui la résurrection de la fille.

³⁷³ Il s'agit d'un récit à multiple tradition. Tous les Évangiles synoptiques en parlent : Mt 9, 18-19 ; 23-26 ; Mc 5, 21-24 ; 35-43 ; Lc 8, 40-42 ; 49-56.

³⁷⁴ Jean POTIN, « Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre (Mc 5, 21-43) », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 44, 1969, p. 42.

³⁷⁵ POTIN, « Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre (Mc 5, 21-43) », p. 42.

Dans cet appel à la foi, note Michel Saillard, il ne s'agit pas du tout d'un simple appel à la confiance en Dieu, mais au contraire d'un attachement actuel à la Personne de Jésus qui se porte garant de l'aide de Dieu et qui s'engage, par le double refus du pouvoir de la mort et de la désespérance³⁷⁶.

Mais ce que Jaïre a demandé au début de sa rencontre avec Jésus est maintenant dépassé, parce qu'il ne s'agit plus de guérir sa fille, mais plutôt de la ressusciter.

Remarquons-le, ce qui caractérise la rencontre de Jaïre avec Jésus, c'est sa foi en lui. Marc nous donne un détail précis sur l'attitude de foi de ce dignitaire juif à l'égard de Jésus. Au lieu d'envoyer un serviteur, Jaïre se déplace lui-même et, ayant distingué Jésus au milieu de la foule qui l'entoure, « tombe à ses pieds » (Mc 5, 22) en présence de celle-ci. Ce geste ne signifie-t-il pas une reconnaissance d'un pouvoir extraordinaire de Jésus ? Geste d'humilité, pour renforcer sa supplique, mais aussi déjà de foi³⁷⁷, souligne Légasse. En accomplissant ce geste, Jaïre exprime sa foi en Jésus. Il reconnaît en Jésus un envoyé de Dieu : il peut attendre de lui une intervention en faveur de sa fille. Pour tout lecteur de Marc, ce geste signifie la confession de foi du néophyte devant son Seigneur³⁷⁸. Jaïre croit en Jésus : il peut guérir et sauver son enfant.

³⁷⁶ Michel SAILLARD, *Miracles de résurrection dans les Évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction*, Thèse de doctorat, tome 1, Faculté de théologie de Lyon, 1973, p. 70.

³⁷⁷ Voir Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, (Collection *Lectio divina*, Commentaires 5, tome 1), Paris, Cerf, 1997, p. 337-338.

³⁷⁸ Voir SAILLARD, *Miracles de résurrection dans les Évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction*, p. 36.

Pourtant l'incrédulité des gens qui sont venus annoncer la mort est manifeste. La mort de la fille n'est pas seulement constatée, mais elle est déjà célébrée et ritualisée : « Jésus voit de l'agitation, des gens qui pleurent et poussent de grands cris » (Mc 5, 38). Quand il leur dit : « Pourquoi cette agitation et ces pleurs ? » (Mc 5, 39), il veut leur signifier que leur comportement ne correspond pas à la situation réelle qui n'est pas celle qu'ils croient. Les pleureurs qui entourent la famille en deuil sont complètement indifférents à l'égard de Jésus. Quand Jésus ajoute encore que « l'enfant n'est pas morte, mais elle dort » (Mc 5, 39), les gens « se moquaient de lui » (Mc 5, 40). De plus, les moqueries ne manifestent-elles pas une réaction d'incrédulité face à ce pouvoir de Jésus sur la mort qu'il déclare aussi passagère qu'un sommeil. C'est un signe évident d'incompréhension. Mais pour Jésus, la mort est un sommeil dont il a le pouvoir de faire sortir.

Seul ce père aimant croit véritablement à la parole et aux pouvoirs divins de Jésus. Pour lui, quand Jésus vient, la mort n'est plus la mort, mais le sommeil³⁷⁹. Elle se transforme en sommeil ; comme sommeil, elle n'est que passagère. La fille va donc se lever. Quand Jésus est présent, le salut promis est là aussi. « Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront » (Is 26, 19). La foi et la rencontre de Jaïre avec Jésus aboutiront à la résurrection de la fille. Elle va vivre.

³⁷⁹

Voir Jean DELORME, « Lecture de l'Évangile selon saint Marc » dans *Cahiers Évangile*, n° 1/2, 1973, p. 49.

En effet, Jésus fait sortir tous les pleureurs et, pour la deuxième fois (cf. Mc 5, 37), se sépare de la foule, ne garde avec lui que le père et la mère, Pierre, Jacques et Jean, le frère de Jacques, puis « il entre là où se trouvait l'enfant » (Mc 5, 40). Retenons au passage que ces trois disciples seront les mêmes témoins de la transfiguration (cf. Mc 9, 2-10) et de l'agonie à Gethsémani (cf. Mc 14, 32-42). Plus tard, ils seront également les témoins privilégiés de la résurrection de Jésus lui-même. Le retrait de ces cinq personnes indique, en l'occurrence, que la puissance de Dieu exercée par Jésus doit s'exercer loin des regards des moqueurs incrédules. Cette manière d'agir s'accorde chez Marc avec sa théorie du secret messianique³⁸⁰. Jean Potin en explicite encore la signification en ces termes :

Cette attitude de Jésus, comme la consigne de silence qui sera donnée aux témoins à la suite du miracle (Mc 5, 43), est conforme à la consigne du secret messianique enseignée par Marc. Cette obligation de tenir secrètes les manifestations de la puissance de Jésus, aussi bien les miracles (Mc 1, 44 ; 7, 36 ss) que la Transfiguration (Mc 9, 8), étonne le lecteur de son évangile. Mais si Marc accentue cette consigne, c'est pour faire saisir que les actions de Jésus, surtout ses oeuvres les plus éclatantes qui manifestent déjà en lui la puissance et la gloire divines, ne sont que l'annonce du salut total que le Christ accordera par le mystère de sa mort. Seule la mort de Jésus éclaire leur signification : c'est pourquoi la consigne du secret cesse avec la résurrection (Mc 9, 9)³⁸¹.

Jésus fait un geste et prononce une parole pour faire revenir l'enfant à la vie. Le geste de Jésus : « Il prit la main de la jeune fille » (Mc 5, 41) indique plus que le simple contact du thaumaturge, il signifie l'intervention de la main puissante de Dieu dans l'oeuvre du salut de son peuple. La main puissante de Dieu arrache l'homme à la mort et à la situation désespérée où il est plongé. Le geste et la parole de Jésus vont réveiller la fille de son sommeil. Ce geste est accompagné d'une parole : « *Talitha qoum* » qui signifie

³⁸⁰ Voir DELORME, « Lecture de l'Évangile selon saint Marc », p. 50.

³⁸¹ POTIN, « Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre (Mc 5, 21-43) », p. 43.

« Fillette, je te le dis, réveille-toi ! » (Mc 5, 41), comme s'il s'agissait d'un ordre donné à une malade. L'ordre est, comme il se doit, exécuté sur le champ : « Aussitôt, la fillette se leva et se mit à marcher, - car elle avait douze ans » (Mc 5, 42). Bref, pour ressusciter, Jésus n'a qu'un geste : « prendre la main » et qu'une parole : « réveille-toi ». « Et il leur dit de donner à manger à la fillette » (Mc 5, 43). Comme preuve indiscutable, cette invitation de donner à manger à la fille atteste que sa guérison est réelle et que sa résurrection n'est pas illusoire, car un cadavre ou un fantôme ne mange pas³⁸². Pour Marc, les miracles sont des actes de puissance qui désignent la personne de Jésus comme celui en qui s'instaure efficacement le Royaume de Dieu³⁸³. Ce sont ces actes qui manifestent sa puissance et garantissent son autorité.

Un point semble se dégager de ce récit. La parole de salut de Jésus est efficace, mais elle peut être paralysée par le refus et l'incroyance des hommes. Dieu est puissant pour sauver les humbles, les croyants, les coeurs disponibles, mais il est faible et impuissant devant le coeur dur et fermé des hommes³⁸⁴. La résurrection de l'enfant ne peut avoir lieu que dans un contexte particulier : celui de la foi. La foi donne un sens au miracle. Ici Marc veut informer son lecteur et son public que Jésus a été capable de ressusciter l'enfant à une

³⁸² Voir LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, p. 350-351.

³⁸³ Voir LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 294.

³⁸⁴ Voir LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 287.

condition : qu'on reconnaisse la présence efficace de Dieu en sa personne³⁸⁵. Cette reconnaissance nécessite en fait la foi en Jésus.

Pour Marc, les miracles tirent leur sens de leur rapport à la personne de Jésus : ils sont une première révélation de sa personne et de sa mission salvifique. Ils anticipent sa victoire définitive sur le mal (péché, mort, maladie) qui adviendra avec la mort et la résurrection. Les miracles sont significatifs, car significative est la personne de Jésus³⁸⁶.

Ramener l'enfant à la vie est une action de salut. Relue sous l'éclairage de Pâques, cette parole : « L'enfant n'est pas morte, elle dort » vise surtout à donner un sens à la mort. Pour le croyant, la mort est un passage. Elle renforce l'espérance ouverte de l'homme à la résurrection et la vie nouvelle.

Nous ne voulons pas, frères, vous laisser dans l'ignorance au sujet des morts, afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui (1 Th 4, 13-14).

Alors que, dès le début du récit, Marc suggère la foi de Jaïre en Jésus, il en est autrement chez la veuve de Naïn lors de la résurrection de son fils unique. Luc nous fait comprendre que l'initiative de cette résurrection vient entièrement de Jésus.

³⁸⁵ Voir LÉGASSE, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 352.

³⁸⁶ LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 285.

4.1.2. La résurrection du fils unique de la veuve de Naïn (Lc 7, 11-17)

Le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïn est propre à Luc. C'est un récit à tradition unique. Il n'a pas de correspondant dans les Évangiles de Marc et de Matthieu. Luc le place ici pour préparer la parole de Jésus : « les morts ressuscitent » (Lc 7, 22).

Tout d'abord, notons qu'à l'intérieur du récit, deux cortèges se rencontrent près de la porte de la ville de Naïn. D'une part, le cortège, sans doute animé, de ceux qui font route avec Jésus et se préparent à entrer dans la ville : ses disciples et une grande foule. D'autre part, le cortège qui sort de la ville avec une civière : une foule accompagnant une mère, une veuve qui pleure la mort de son fils unique. Le premier cortège marche vers la ville, lieu des vivants, autour de celui qui déclarera un jour être « la Résurrection et la Vie » (Jn 11, 25) ; l'autre cortège marche vers le lieu des morts. C'est à la frontière de la vie et de la mort que les deux cortèges s'arrêtent. Ils vont s'arrêter parce que Jésus s'arrête le premier. Personne ne lui a rien demandé, il en a pris l'initiative. Comme s'il empêchait la foule qui le suit de poursuivre son chemin en passant à côté de la détresse et de la mort en détournant la tête. Cela n'est pas possible pour qui marche avec le Seigneur.

Luc nous fait remarquer l'attitude de Jésus envers la veuve : « En la voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et il lui dit : « Ne pleure plus » » (Lc 7, 13b). C'est la première fois dans la partie narrative de son Évangile que Luc utilise le titre « Seigneur ». « Mais si Luc précisément donne au Maître non pas son nom, Jésus, mais son titre « Seigneur », il est probable qu'il entend attirer l'attention de son lecteur »³⁸⁷. Il nous invite à ne pas limiter notre lecture à la seule délicatesse prévenante de Jésus de Nazareth, mais à considérer que c'est Dieu le Seigneur qui agit en lui. « Il n'y a ni demande de miracle, ni exigence de foi, mais initiative totale du *Seigneur*, mû par cette tendresse divine »³⁸⁸. Le Seigneur ne prend l'initiative du miracle de la résurrection que parce qu'il est mû par un sentiment de pitié : « Le Seigneur fut pris de pitié pour elle » (Lc 7, 13a). C'est la tendresse de Dieu envers son peuple.

Contrairement à la supplique de Jaïre, aucune parole de la veuve de Naïn n'est signalée dans le récit. Bien que la mention de foi de la veuve ne soit pas explicite dans la péricope, le récit présente tous les éléments du schéma classique des récits de miracle³⁸⁹.

³⁸⁷ SAILLARD, *Miracles de résurrection dans les Évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction*, p. 195.

³⁸⁸ SAILLARD, *Miracles de résurrection dans les Évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction*, p. 195.

³⁸⁹ Voir Paul TERNANT, « L'Évangile (Lc 7, 11-16) : La résurrection du fils de la veuve de Naïn », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 69, 1964, p. 36.

Voir aussi Augustin GEORGE, « Pour lire l'Évangile selon saint Luc », dans *Cahiers Évangile*, n° 5, 1973, p. 22.

D'abord, la réalité du mal est là : il s'agit d'« un mort, un fils unique dont la mère était veuve » (Lc 7, 12). Une foule considérable de la ville accompagne la veuve pour le porter en terre. Ensuite, l'intervention efficace de Jésus : « Il s'avança et toucha la civière ; ceux qui la portaient s'arrêtèrent ; et il dit : « Jeune homme, je te l'ordonne, réveille-toi » » (Lc 7, 14). Le cortège funèbre s'arrête, car Jésus est venu pour fermer le chemin - tous les chemins - qui mènent à la mort. Par sa puissante parole, Jésus appelle le jeune homme mort comme s'il vivait. Cette situation fait penser à sa parole énigmatique aux gens de chez Jaïre : « L'enfant n'est pas morte, elle dort » (Mc 5, 39). Jésus va réveiller le jeune homme de sa mort, car il est « le Prince de la vie » (Ac 3, 15). Son appel donne la vie. D'un geste et d'une phrase, il ressuscite le jeune homme. « Alors le mort s'assit et se mit à parler » (Lc 7, 15). Dès lors le titre « Seigneur » appliqué à Jésus ne nous suggère-t-il pas qu'il agit justement au nom de « Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » ? (Rm 4, 17). Enfin, la réaction des témoins : « Tous furent saisis de crainte et ils rendaient gloire à Dieu en disant : « Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple » » (Lc 7, 16). La reconnaissance finale de la « visite » de Dieu marque l'action divine en Jésus.

Le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïn est une épiphanie de cette gloire de Jésus qui se manifestera pleinement lors de sa propre résurrection.

Pour Luc, le miracle doit s'insérer dans l'histoire du salut, dont il est une constante : dans l'Ancien Testament, au temps de Jésus, dans l'Eglise naissante. Le miracle est au service de la parole : il annonce le salut ; il invite à la conversion et à la foi, mais il n'est pas encore le salut total, éternel. Il le préfigure seulement, comme irruption de l'eschaton dans le temps présent³⁹⁰.

390

LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 292.

Luc relit l'activité de Jésus comme étant déjà une activité seigneuriale ou pascale. Dans cette perspective, on pourrait donc dire que c'est après Pâques seulement que le signe de Naïn prendra tout son sens et devient l'annonce prophétique de sa résurrection à laquelle le Seigneur veut associer ceux qui croient en lui. La parole de résurrection, l'ordre de cesser de pleurer, le geste souverain du Seigneur qui impose sa présence et arrête la marche vers la tombe, ne sont pas de détails anecdotiques de la narration : ils sont porteurs de sens pour qui croit en Jésus le Christ « Seigneur des morts et des vivants » (Rm 14, 9). Ces actes et paroles n'ont de sens que par l'espérance ouverte par le passage de la mort à la vie de Jésus, « Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18).

Si Marc et Luc insistent sur les actes de puissance et le prophétisme messianique de Jésus dans les récits de résurrection présentés ci-dessus, Jean parle plutôt des signes et des oeuvres de Jésus pour fonder et confirmer la foi de ses lecteurs (cf. Jn 20, 30). Ces signes manifestent déjà la gloire de Dieu et la vie éternelle. Jean illustre sa perspective théologique dans le récit de la résurrection de Lazare.

4.1.3. La résurrection de Lazare (Jn 11, 1-44)

Il s'agit d'un récit à tradition unique, c'est-à-dire qu'il ne se trouve que dans l'Évangile de Jean. Dans ce récit, Jean voudrait susciter la foi de ses lecteurs à reconnaître que Jésus est le Fils de Dieu. Il est l'Envoyé de Dieu qui a pouvoir sur la mort. Comme Envoyé de Dieu, Jésus est porteur de vie pour donner la vie au monde. Cette vie est commune au Père et au Fils. Comme le Père, le Fils donne la vie et ressuscite qui il veut ; il a pouvoir de donner et de reprendre sa vie. Il ne reçoit pas la vie, car il est la Vie (cf. Jn 11, 25 ; 14, 6) et donne la vie³⁹¹.

La résurrection de Lazare nous renvoie à Jésus qui est la Vie qu'il donne. « Je suis la Résurrection et la Vie » (Jn 11, 25). Jean nous fait découvrir l'importance du thème de la vie à travers la résurrection de Lazare. Celle-ci dira la gloire de Dieu : « Cette maladie n'aboutira pas à la mort, elle servira à la gloire de Dieu : c'est par elle que le Fils de Dieu doit être glorifié » (Jn 11, 4). C'est à partir de ce verset qu'il faudrait approfondir le sens du récit de la résurrection de Lazare.

³⁹¹ Voir LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, p. 260.

Voir aussi Michel MORLET, « Le dernier signe de la glorification de Jésus : Jn 11, 1-45 », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 18, Paris, Cerf, 1971, p. 11-25.

Avant de scruter Jésus glorifié dans son union au Père, nous voudrions souligner l'amitié de Jésus pour Lazare, Marie et Marthe. La conduite de Jésus à l'égard de son ami Lazare montre particulièrement un grand amour humain. Sur ce point, Michel Morlet écrit : « Cette amitié, soulignée au verset 3, sera rappelée aux versets 5 et 11. Au verset 36 la même remarque sera reprise par les Juifs lorsqu'ils verront Jésus pleurer : Jésus frémit, se trouble et pleure. Une telle insistance sur les sentiments de Jésus est exceptionnelle dans l'évangile de Jean »³⁹². En effet, l'amour est le point central qui motive la parole, l'action, les gestes, les déplacements, le rassemblement et la présence de tous les personnages décrits dans ce récit.

Toutes les prières et les démarches de Marthe et de Marie auprès de Jésus véhiculent un message d'amour : « Seigneur, celui que tu aimes est malade » (Jn 11, 3). Elles font tout pour faire vivre Lazare, celui que Jésus aime. « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort » (Jn 11, 21). À la réaffirmation de leur foi, la réponse de Jésus est souveraine, car il dit clairement à Marthe : « Ton frère ressuscitera » (Jn 11, 23). Marthe l'accueille comme une certitude, mais dans la perspective de la résurrection des justes au dernier jour. Certes, la réalisation de cette promesse de Jésus ne fait que renforcer encore la foi de Marthe. Cependant, Jésus va plus loin que l'espérance commune des fils d'Israël. Quant à Marie, il faut qu'elle laisse également Jésus agir à sa manière et qu'elle lui abandonne le destin de Lazare. Dès lors Jésus peut agir : « Où l'avez-vous déposé ? » (Jn 11, 34).

La foi timide des disciples de Jésus exprime également cet amour et cette espérance en la vie : « Seigneur, s'il est endormi, il sera sauvé » (Jn 11, 12). Les disciples prient Dieu pour le salut de l'ami que l'on aime. La venue et la présence de beaucoup de Juifs sont un témoignage social d'amour. Dans le contexte malgache, nous dirions que les Juifs de Béthanie vivent d'un *fihavanana* réel : « Beaucoup de Juifs étaient venus chez Marthe et Marie pour les consoler au sujet de leur frère » (Jn 11, 19). L'attitude de Jésus lui-même révèle un amour profond : « Jésus frémit intérieurement et il se troubla » (Jn 11, 33). L'amitié de Jésus pour Lazare est réelle, car Jean ajoute : « Alors Jésus pleura » (Jn 11, 35). Dans le verset le plus court de la Bible que nous venons de citer, les larmes versées par Jésus n'expriment-elles pas un grand témoignage de cette amitié profonde ? « Et les Juifs disaient : « Voyez comme il l'aimait ! » (Jn 11, 36). À travers la reconstruction littéraire de Jean, nous saisissons le grand amour de Jésus pour son ami Lazare, qu'il guérira finalement, d'une manière beaucoup plus éclatante qu'on ne l'imaginait car Jésus, comme son Père, n'abandonne jamais ceux (et celles) qu'il aime. Cette foi sera reprise plus tard par Paul : « ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui » (1 Th 4, 14).

En effet, il ne s'agit plus d'une guérison mais d'une résurrection, car Jésus dit lui-même que « Lazare est mort » (Jn 11, 14). L'évangéliste affirme que « Jésus trouva Lazare au tombeau ; il y était depuis quatre jours déjà » (Jn 11, 17). Marthe ajoute : « Seigneur, il doit déjà sentir... Il y a en effet quatre jours... » (Jn 11, 39). Pour tous, Lazare est engagé si loin dans le tunnel de la mort qu'un retour à la vie apparaît irréversible³⁹³.

Cependant c'est le Fils de Dieu que Jean veut faire apparaître en Jésus grâce au signe de la résurrection de Lazare. Celle-ci nous renvoie à Jésus qui est la Vie qu'il donne. Elle est également un signe et un gage du pouvoir qu'a Jésus de conférer sur la terre la vie et d'appeler tous les hommes pour la plénitude de vie avec lui. Il faudrait bien saisir le lien entre cette résurrection et la confession du Fils de Dieu au chapitre précédent (cf. Jn 10, 25. 30. 36. 38) : ce signe l'illustre. Il y a unité d'action avec le Père : cette commune puissance du Père et de Jésus laisse entrevoir une union plus large et plus profonde. C'est après avoir prié son Père que Jésus ressuscite Lazare. Jésus consulte son Père, car son obéissance au Père prime sur sa tendresse humaine et il est là pour qu'éclate la gloire du Père et que lui, son envoyé, soit glorifié comme Fils de Dieu : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé. Certes, je savais bien que tu m'exautes toujours, mais j'ai parlé à cause de cette foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé » (Jn 11, 41-42). La prière de Jésus révèle la résurrection de Lazare comme don du Père, manifestation de son amour. De par cette union étroite avec son Père, Jésus manifeste qu'il a pouvoir sur la mort : « Lazare, sors ! » (Jn 11, 43). Il peut donner la vie, mais en même temps il invite les

témoins à agir avant et après son acte de résurrection : « Enlevez cette pierre » (Jn 11, 39). « Déliez-le et laissez-le aller ! » (Jn 11, 44). Par ses actes et ses paroles, Jésus engage les témoins à participer à la libération de l'être humain de tous les indices mortuaires. En effet, il ne donne pas seulement la vie, mais il veut faire comprendre également à cette foule qui l'entoure qu'il est le Fils de Dieu. Cette reconnaissance peut susciter la foi. Jésus, le Fils de Dieu est Maître de la vie. Il peut la donner à qui il veut.

Dans les synoptiques, Jésus ne prie pas avant de faire des miracles, car ce sont des actes qui manifestent sa puissance et garantissent son autorité, tandis que chez Jean, le miracle est un signe qui révèle la présence divine en Jésus. « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jn 3, 16 ; cf. Jn 6, 39). La résurrection de Lazare signifie ce en quoi consiste la relation d'un Fils à son Père. Jésus se sait toujours exaucé parce qu'il est en communion constante avec son Père d'une façon très étroite. Jésus est le Fils de Dieu et en tant qu'homme, il communique aux siens tous les dons divins.

Si Jésus ressuscite Lazare, c'est qu'il est Envoyé de Dieu, au titre de Fils du Père, partageant avec le Père la puissance sur la mort et la vie. De plus, la résurrection de Lazare nous renvoie à Jésus qui est « la Résurrection et la Vie » (Jn 11, 25). Pourtant la résurrection que nous espérons n'est pas celle de Lazare, mais c'est celle du Seigneur (cf. 1 Co 15, 20).

Si le signe avait pour but de glorifier le Fils de Dieu, c'était aussi pour que les disciples et la foule crussent en lui. Les disciples sont d'abord désorientés, le comportement de Jésus paraît bien énigmatique, mais par la voix de Thomas ils finissent par lui faire confiance et se rallier à lui. Jésus s'efforce de les faire passer à la compréhension du signe : « Si quelqu'un marche le jour, il ne trébuche pas parce qu'il voit la lumière de ce monde » (Jn 11, 9).

Marthe aussi doit avancer dans la foi, qui est faite de confiance en Jésus : « Je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera » (Jn 11, 22). Comme les pharisiens de son temps, elle croit à la résurrection des justes à la fin des temps : « Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour » (Jn 11, 24). Mais elle va aller beaucoup plus loin et Jean lui fait faire cette profession de foi qui surpasse de beaucoup celle de Pierre à Césarée : « Je crois que tu es le Christ, je crois que tu es le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde » (Jn 11, 27).

Voilà Jésus décrit par le quatrième évangile : l'Envoyé de Dieu. En confessant la qualité messianique et la filiation divine de Jésus, Marthe reconnaît que Jésus est la source de toute résurrection et de toute vie. Elle reconnaît que Jésus a reçu du Père la puissance de faire accéder les humains qui croient en lui à la vie plénière et donc aussi à la réalité eschatologique. Croire en Jésus, ce n'est pas seulement reconnaître cette puissance, c'est aussi reconnaître la signification nouvelle de la mort et de la vie humaine, et de vivre en conséquence. Parce que Jésus est celui qui dit à Marthe : « Je suis la Résurrection et la

Vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra » (Jn 11, 25). Grâce à la victoire personnelle de Jésus sur la mort, annoncée par la résurrection de Lazare, les croyants ont la garantie de participer à sa résurrection victorieuse et d'avoir une vie sans fin auprès de lui. Croire en Jésus, Messie et Fils de Dieu, Résurrection et Vie, tel fut le choix devant lequel les Juifs du temps de Jésus furent placés : « Beaucoup de ces Juifs qui étaient venus auprès de Marie et qui avaient vu ce que Jésus avait fait, crurent en lui. Mais d'autres s'en allèrent trouver les pharisiens et leur racontèrent ce que Jésus avait fait » (Jn 11, 45).

Que pouvons-nous dire de ces trois miracles de résurrection (cf. Mc 5, 21-24, 35-43 ; Lc 7, 11-17 ; Jn 11, 1-44) ? D'abord, ils nous informent sur l'identité et la mission de Jésus. « Je suis la Résurrection et la Vie » (Jn 11, 25) et « moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10b). Ensuite, ils sont des signes annonciateurs de la mort et de la résurrection de Jésus lui-même. « Ces résurrections, écrit Léon-Dufour, qui rappellent les miracles prophétiques, sont déjà l'annonce voilée de la sienne, qui sera d'un tout autre ordre »³⁹⁴. Ces miracles renvoient les témoins à s'interroger sur l'homme Jésus et à aller au-delà de ce qu'ils ont pu voir. Enfin, ils suscitent la foi en Jésus, l'Envoyé de Dieu. Nous voudrions maintenant étudier la résurrection des morts et la résurrection de Jésus lui-même dans sa propre prédication.

³⁹⁴ Xavier LÉON-DUFOUR, « Résurrection », dans COLLECTIF, *Vocabulaire de théologie biblique*. (Cinquième édition), Paris, Cerf, 1981, p. 1103.

4.1.4. La résurrection des morts et la résurrection de Jésus lui-même dans son enseignement (Mc 12, 27-38 ; Mt 22, 23-33 ; Lc 20, 27-38 ; Jn 2, 13-25)

Après la transfiguration de Jésus sur une haute montagne, les trois apôtres (Pierre, Jacques et Jean) qu'il prenait avec lui se demandaient déjà entre eux ce que signifiait « ressusciter d'entre les morts » (Mc 9, 10). L'annonce de Jésus sur sa résurrection d'entre les morts reste incompréhensible pour les apôtres eux-mêmes. Deux récits parlent explicitement de l'enseignement de Jésus sur la résurrection des morts (cf. Mc 12, 27-38 ; Mt 22, 23-33 ; Lc 20, 27-38) et sa propre résurrection (cf. Jn 2, 13-25 ; Mc 11, 15-19 ; Mt 21, 12-13 ; Lc 19, 45-48).

Les synoptiques rapportent tous le récit de la veuve aux sept maris. « À la résurrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sept sera-t-elle la femme, puisque les sept l'ont eue pour femme ? » (Mc 12, 23). Voilà la question que les Sadducéens posent à Jésus. L'enseignement de Jésus qui va suivre donne des pistes qui éclairent toute réflexion sur la résurrection et la vie après la mort. Il commence par leur dire ce sur quoi doit s'appuyer la foi en la résurrection : « Vous êtes dans l'erreur, parce que vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu » (Mt 22, 29). Jésus montre que la base de la foi, c'est la Parole de Dieu. Il cite le Livre de l'Exode, lorsque Dieu s'adresse à Moïse dans le buisson ardent, comme le Dieu de leurs Pères : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3, 6. 15-16). Dieu est le Dieu vivant qui se nomme et dit à Moïse : « JE SUIS QUI JE SERAI » (*sic*) (Ex 3, 14). « Il n'est pas le Dieu des morts,

mais des vivants » (Mc 12, 27 ; Mt 22, 32 ; Lc 20, 38). Dans ce passage précédent, Jésus parle tout simplement de vie : Dieu est le Vivant. Ses promesses n'annoncent pas la mort, mais la vie. Cette plénitude de vie, plus forte même que la mort, vient de « la puissance de Dieu » : « Vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu » (Mc 12, 24 ; Mt 22, 29). En commentant ce passage, Lucien Daloz écrit :

Jésus ne parle ni de l'immortalité d'un être spirituel, ni d'une loi de purification ou de croissance par la réincarnation. Ce n'est pas en l'homme ni dans les énergies de l'univers qu'il faut chercher la source de la vie, mais dans la *puissance de Dieu*, plus forte que la mort elle-même. C'est pourquoi cela nous demeurera toujours mystérieux : qui peut prétendre connaître et mesurer la puissance de Dieu ? L'être et l'action de Dieu nous restent toujours un mystère de foi. Jésus nous le révèle, mais notre intelligence ne peut faire l'inventaire, ni prendre la mesure de cette révélation. Dieu atteste qu'il est le Vivant, puissance infinie de vie. C'est dans la confiance en sa parole que nous croyons à la résurrection³⁹⁵ !

L'enseignement de Jésus s'adresse à la fois à ceux et celles qui ont une représentation trop terre à terre du monde à venir, comme les Pharisiens, et aux Sadducéens qui nient catégoriquement la résurrection.

Aux Pharisiens, Jésus reproche l'idée très matérialiste qu'ils se font de la résurrection et que persiflent précisément les Sadducéens : une résurrection conçue comme un retour à la vie telle que tous la connaissent ou une réanimation du corps auquel sont prêtées une fécondité merveilleuse et une reprise des activités terrestres.

³⁹⁵ Lucien DALOZ, *Le Règne des cieux s'est approché. Une lecture spirituelle de Matthieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 307.

La résurrection n'est donc pas présentée par Jésus comme un retour à la condition terrestre ; on est « dans le ciel » (Mt 22, 30), c'est-à-dire avec Dieu, dans la communion de sa vie et de son amour. La vie des ressuscités dans la communion avec le Dieu vivant, affirme Jésus, est une vie radicalement nouvelle par rapport à notre vie d'ici-bas. Elle n'a pas de modèle ici-bas. C'est une vie totalement transfigurée, une vie de « fils de Dieu », d'« héritier de la résurrection » : « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (Mt 22, 30).

Aux Sadducéens, qui prennent appui sur la Loi de Moïse pour rejeter la foi en la résurrection des morts, Jésus ne cite pas les livres plus récents, tels celui de Daniel. C'est en s'appuyant sur la Loi qu'il affirme : « Les morts doivent ressusciter » (Lc 20, 37). Au buisson ardent, Dieu s'est révélé à Moïse et lui dit : « C'est moi le Dieu de ton Père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3, 6). Si Dieu s'est fait l'ami des patriarches, ce n'est pas seulement pour le temps d'une vie d'homme. La relation d'Alliance qu'il a nouée avec eux ne peut pas mourir, car Dieu est fidèle jusque par-delà la mort.

Tous « ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts » (Lc 20, 35) sont des vivants à jamais, présents devant la face de Dieu, car « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Lc 20, 38). Dieu est fidèle envers ses élus ; et la mort même, adversaire de Dieu, ne peut rien contre cette fidélité. La foi en la résurrection des morts est donc motivée par la fidélité de Dieu à l'Alliance. En se référant à la Loi de Moïse, Jésus annonce un élément fondamental de son enseignement :

croire en la résurrection, c'est croire dans le Dieu non pas des morts, mais des vivants. Ce Dieu des Vivants n'abandonne pas à la mort ceux et celles qui croient et espèrent en lui, ceux et celles qui gardent son Alliance.

À travers l'épisode de Jésus qui chasse les marchands du Temple (cf. Jn 2, 13-22 ; Mt 21, 12-13 ; Mc 11, 15-19 ; Lc 19, 45-48), Jean, plus que les évangélistes synoptiques, fait parler Jésus de sa propre résurrection. En chassant avec vigueur les vendeurs du Temple, Jésus annonce sa mort et sa résurrection. À la suite de cette violente colère, les Juifs l'interrogèrent, et Jésus leur répondit par cette parole énigmatique, ou plutôt scandaleuse : « Détruisez ce Temple et, en trois jours, je le relèverai » (Jn 2, 19). Qui sur le moment pouvait saisir le sens de cet acte et de cette parole ? Ni les autorités juives, ni les disciples. C'est après la résurrection de Jésus seulement que Jean donne la clé pour comprendre le sens du mystère : « Mais lui parlait du Temple de son corps » (Jn 2, 21).

Pour un Juif, le coeur de Jérusalem c'est le Temple, et le coeur du Temple c'est le Saint des Saints, lieu sacré dans lequel seul le grand prêtre pénètre une fois l'an. Le sanctuaire est signe de présence de Dieu au milieu de son peuple. Que Jésus s'attaque au Temple en chassant les marchands, et que de plus il parle de destruction de ce lieu, ne peut que scandaliser les Juifs. Détruire le Temple c'est s'en prendre à Dieu lui-même. Prétendre le construire en trois jours c'est insensé.

« Mais lui parlait du Temple de son corps » (Jn 2, 21). Désormais la présence de Dieu n'est plus attachée à un lieu, mais à la personne de Jésus le Christ. Le vrai culte rendu à Dieu en esprit et en vérité va au-delà de Jérusalem et du mont Garizim (cf. Jn 4, 20-26). Ce culte est reconnu par la confession des Samaritains : « Nous savons qu'il (Jésus le Christ) est vraiment le Sauveur du monde » (Jn 4, 42). Le Temple ancien peut être détruit, puisqu'il est remplacé par le nouveau Temple, le corps du Christ ressuscité (cf. 1 Co 12, 13 ss.). Aussi, les membres de ce corps sont-ils appelés à entrer dans le même processus de mort et de résurrection.

En un mot, pour les lecteurs du Nouveau Testament, les miracles de résurrection opérés par Jésus et son enseignement sur la résurrection des morts sont donc une invitation à la foi et à la confiance en lui, l'Envoyé de Dieu. Ils constituent des signes annonciateurs de la résurrection de Jésus lui-même. C'est de ce sujet que nous allons traiter maintenant.

4.2. La résurrection de Jésus le Christ, fondement de la foi pascale

C'est sur la résurrection de Jésus le Christ que s'appuie la foi pascale. « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, et vide aussi votre foi » (1 Co 15, 14), affirme Paul. La résurrection de Jésus fonde la foi chrétienne. Paul dit encore : « Si nous avons mis notre espérance en Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (1 Co 15, 19). Cette foi pascale a Dieu comme fondement et les apparitions de Jésus ressuscité aux disciples comme origine. « Dieu l'a ressuscité des

morts et il est apparu pendant plusieurs jours à ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem, eux qui sont maintenant ses témoins devant le peuple » (Ac 13, 30-31).

Jésus est ressuscité par Dieu. Seul Dieu peut ressusciter les morts. La foi pascalle est le noyau de la prédication apostolique primitive. Les discours de Pierre (cf. Ac 2, 14-36 ; 3, 1-16 ; 10, 34-43) et de Paul (cf. Ac 13, 26-43) en témoignent. Mais comment s'est-elle formée, cette foi en la résurrection ? Car Jésus était bien mort le vendredi saint.

La résurrection de Jésus, remarque Kessler, n'est pas un fait que l'on pourrait démontrer historiquement : elle est une réalité qui ne peut être saisie que dans la foi (*Mysterium*). Étant donné qu'elle n'est pas un retour à une forme d'existence empiriquement vérifiable, mais passage à la forme d'existence eschatologique auprès de Dieu (Rm 6, 9 s. ; Ac 13, 34), il n'existe pas de témoins immédiats du processus de la résurrection (c'est l'Évangile apocryphe de Pierre seulement, 9, 35 s., au II^e siècle, qui cherche à le décrire de façon objectivante et à donner ainsi une preuve directe de sa vérité), et le ressuscité ne peut pas être ramené aux conditions d'une reconnaissance objectivante (dans la rencontre il établit lui-même les conditions de possibilité de sa reconnaissance). Le fait extrême qui peut être atteint au niveau de la méthode historique est la foi pascalle des disciples (plus exactement : leur affirmation unanime de la résurrection de Jésus et de ses apparitions). Est-il possible d'en mettre au jour le fondement et la crédibilité³⁹⁶ ?

Pour trouver le sens de la résurrection de Jésus, il faut tenir compte de tout son contexte. Or, ce contexte c'est l'ensemble du Nouveau Testament, qui n'existerait pas sans la résurrection, comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce quatrième chapitre.

« Pour Kessler, le Nouveau Testament est une narration pascalle. Un Jésus *seulement* crucifié n'aurait aucun sens et surtout n'aurait pas eu d'histoire postérieure »³⁹⁷. En d'autres termes, les considérations des écrits du Nouveau Testament « ne sont pas tellement inspirées par un intérêt historique ; elles obéissent plutôt à une préoccupation

³⁹⁶ KESSLER, « Résurrection », p. 657-658.

³⁹⁷ Hans KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1995, (2^e éd.), p. 103, cité par Michel DENEKEN, *La foi pascalle. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1997, p. 149.

théologique »³⁹⁸, souligne Schlier. Notre approche tiendra donc compte de l'intention des auteurs néotestamentaires et des témoignages de la foi pascalle des disciples : « Nous ne pouvons certes pas, quant à nous, taire ce que nous avons vu et entendu » (Ac 4, 20). Elle doit chercher à saisir ce qu'ils ont voulu dire par les formules de foi : « Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton coeur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (Rm 10, 9). Encore plus explicite, la formule de Paul : « Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Co 15, 3b-5). Luc a inséré dans son récit des disciples d'Emmaüs une autre formule sous forme d'acclamation : « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon » (Lc 24, 34). Dans le même sens, la formule de Paul aux Thessaloniciens : « Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui » (1 Th 4, 14), etc. De nombreuses affirmations dans les Actes des Apôtres vont dans la même direction : Ce Jésus que vous avez fait mourir en le crucifiant, « Dieu l'a ressuscité » (Ac 2, 23. 32 ; 3, 15b ; 4, 10 ; 5, 30, etc.). Les témoignages sont unanimes : c'est le crucifié qui est le Ressuscité. Quant aux récits de la résurrection et des apparitions, il s'agit également de découvrir leur sens, c'est-à-dire de comprendre ce que les

³⁹⁸

SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 8.

Voir aussi Julien HARVEY, « La résurrection de Jésus et la nôtre », dans COLLECTIF, *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu*, Paris, Desclée & Cie, Montréal, Bellarmin, 1971, p. 23-24.

auteurs néotestamentaires veulent affirmer par écrit³⁹⁹ et transmettre à leurs communautés.

Dans le paragraphe qui suit, Kessler rend bien compte le fondement de la foi pascalle :

Le Jésus terrestre est donc, certes, un fondement nécessaire de la foi (pascalle), mais en raison de sa mort, il n'est pas un fondement suffisant. Le Jésus terrestre (et crucifié) ne devient un fondement suffisant qu'en tant qu'il est le ressuscité et celui qui est présent, de façon nouvelle, dans l'Esprit. La foi (pascalle) ne peut être fondée seulement en une théologie de l'incarnation : elle ne peut l'être - au travers de la rupture de la croix - que d'un point de vue qui est en même temps pneumatologique.

Dès lors, ce qui est le fondement constituant et légitimant de la foi (pascalle), c'est Jésus ressuscité définitivement uni à Dieu dans l'Esprit (*Christus praesens*). Du point de vue de la logique des choses il est (comme Évangile) préalable à toute expérience croyante. Et pourtant il n'est connu et expérimenté comme fondant la foi que dans l'acte de la foi (qu'il suscite et qui lui répond). C'est le ressuscité rencontré qui a créé la foi des disciples (et non l'inverse). Mais c'est aussi dans leur foi seulement qu'il est advenu comme donné historique. La foi des témoins originels est dès lors (comme foi constituée) co-constitutive pour la révélation pascalle du ressuscité : elle est le lieu et la médiation de son avènement originel dans l'histoire. De façon seconde (c'est-à-dire comme conséquence) la communauté nouvelle des disciples, rassemblée par lui dans la foi, est signe et médiation de sa présence permanente dans l'histoire⁴⁰⁰.

Au fond, « le Dieu trinitaire qui se révèle à Pâques, est le fondement ultime et suffisant de la foi pascalle »⁴⁰¹. Les témoignages de foi des disciples et de la communauté chrétienne primitive rapportés par les écrits néotestamentaires peuvent nous guider dans la recherche du sens de cet événement : la résurrection de Jésus, qui est, d'abord, un acte de Dieu.

³⁹⁹ Voir VATICAN II, Les seize documents conciliaires, « Constitution dogmatique '*Dei Verbum*' », Montréal & Paris, Fides, 1967, n° 12.

⁴⁰⁰ KESSLER, « Résurrection », p. 659-660.

⁴⁰¹ DENEKEN, *La foi pascalle*, p. 151.

4.2.1. La résurrection de Jésus, oeuvre de Dieu

Si la mise à mort de Jésus est l'oeuvre des hommes, sa résurrection est l'oeuvre de Dieu. « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous tous en sommes témoins » (Ac 2, 24. 32 ; 3, 15). Si la crucifixion est, à Jérusalem, un fait connu de tous, la résurrection, personne n'y a assistée. La résurrection de Jésus est une action de Dieu. Elle est de nature métahistorique. « Elle échappe à l'appréhension naturelle de l'homme »⁴⁰², affirme Wagner. Elle demeure le secret de Dieu. Dieu est le seul auteur de la résurrection. Car seul, Lui qui ne meurt pas, qui est vivant par excellence, peut donner la vie. « Il n'est pas possible d'envisager cet événement autrement que comme une action de Dieu »⁴⁰³. En fait, la résurrection de Jésus est une oeuvre qui relève uniquement de Dieu, « elle est un acte divin »⁴⁰⁴.

À la différence des trois miracles de résurrection (la fille de Jaïre, le jeune homme de Naïn et Lazare de Béthanie) effectués par Jésus et que beaucoup de témoins, y compris ses disciples, ont pu attester, la résurrection de Jésus est d'un autre ordre. Paul le dit clairement : « Ressuscité des morts, Christ ne meurt plus ; la mort sur lui n'a plus d'empire. (...) Vivant, c'est pour Dieu qu'il vit » (Rm 6, 9-10). Personne n'a été témoin oculaire pour décrire comment cet acte prodigieux s'est produit. Les femmes et les disciples,

⁴⁰² WAGNER, *La résurrection. Signe du monde nouveau*, p. 68.

⁴⁰³ SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 20.

⁴⁰⁴ WAGNER, *La résurrection. Signe du monde nouveau*, p. 68.

déconcertés, constatent seulement que le tombeau est ouvert, la pierre roulée, les bandelettes posées sur le lit, le linge roulé à part (Mc 16, 4 ; Lc 24, 2 ; Jn 20, 5-7). Il ne s'agit pas là de preuves, mais de signes qui indiquent qu'« il n'est pas ici, mais il est ressuscité » (Lc 24, 6 ; Mc 16, 6 ; Mt 28, 6 ; 1 Co 15, 4). Le « ici » (Lc 24, 6a) indique la tombe, lieu de la mort. La résurrection l'emporte sur la mort. C'est une victoire de la vie. « Il a repris vie » (Rm 14, 9 ; Jn 10, 17). « Il est vivant » (Ac 25, 19). « Il est toujours vivant » (He 7, 25). Alors, « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ? » (Lc 24, 5b). Il s'agit, pour les disciples, de tout autre chose que de leurs expériences précédentes.

Ce n'est pas une simple survie de Jésus passé, après sa mort, dans le domaine de Dieu, comme Moïse et Élie. Ce n'est pas un miracle de « retour à la vie d'avant » (avec la nécessité de mourir et nouveau), comme le jeune homme de Naïn. C'est quelque chose de tellement déconcertant et bouleversant, de tellement nouveau, qu'ils (les disciples) n'ont pas de mots pour le dire ; ils balbutient, cherchent de nombreuses expressions pour nous faire pressentir un peu ce qu'ils ont perçu : Jésus est ressuscité, Dieu l'a glorifié, exalté, il est vivant, il nous atteint dans notre vie... C'est un événement nouveau et unique⁴⁰⁵.

Léon-Dufour attire l'attention sur l'expression : « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts » (Ac 2, 24. 32 ; 3, 15 ; Rm 8, 11 ; Ga 1, 1 ; Col 2, 12 ; Ép 1, 20). Il estime que c'est la plus ancienne formulation du message pascal qui soit faite dans des termes de résurrection. Elle est le cri de la foi pascale à l'état naissant. Dans cette formule, Dieu est sujet actif de la phrase. C'est Dieu qui agit sur Jésus de Nazareth. C'est lui qui le réveille et le fait se lever. Bref, c'est Dieu qui a ressuscité Jésus. Il est l'auteur de sa résurrection. L'expression manifeste bien comment l'homme Jésus est sorti vivant de la mort⁴⁰⁶. Ce fait établit d'une façon étonnante que tout l'évangile, toute la nouvelle révélation et

⁴⁰⁵ Etienne CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », dans *Cahiers Évangile*, n° 3, 1973, p. 66.

⁴⁰⁶ Voir Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971, p. 39-41.

l'intervention de Jésus, est l'oeuvre de Dieu⁴⁰⁷. C'est la puissance de Dieu qui est à l'origine de la résurrection de Jésus et de la nôtre : « Dieu qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance » (1 Co 6, 14 ; Rm 8, 11 ; 2 Co 4, 14). La fréquence de la formule (cf. Rm 4, 24-25 ; 8, 11 ; 1 Co 6, 14 ; 2 Co 4, 14 ; 1 P 1, 21) souligne l'initiative divine.

Mais elle n'indique et ne suggère rien qui manifeste la dimension universelle qu'a acquise Jésus avec sa résurrection, sa plénitude cosmique et son rôle à l'égard de l'humanité entière. C'est pourquoi elle doit être complétée par des considérations qui sont indispensables si l'on veut caractériser Jésus dans sa nouvelle existence⁴⁰⁸.

En effet, l'intérêt de la tradition de la communauté chrétienne primitive se déplace progressivement pour considérer que c'est le Christ en personne qui ressuscite. « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon » (Lc 24, 34). Paul proclame : « Il est ressuscité » (1 Co 15, 4). Ces formulations mettent le Christ comme sujet passif de l'action. Par là, les auteurs veulent faire découvrir à leurs communautés l'actualité de la Résurrection du Christ. « L'intérêt de la communauté qui s'exprime ainsi va non pas à l'évocation d'une histoire ancienne, mais à l'histoire actuelle des hommes qui doivent sans cesse se référer au témoignage ainsi porté au Christ ressuscité et rédempteur »⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Voir Béda RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Bruxelles, Duculot, 1973, p. 317.

⁴⁰⁸ LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, p. 53.

⁴⁰⁹ LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, p. 37.

Si la première formule « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts » atteste la puissance de Dieu dans l'acte de la résurrection de Jésus, la deuxième formule « Christ est ressuscité » suggère la présence permanente et rédemptrice du Christ. La complémentarité des deux formulations permet de comprendre que cette résurrection de Jésus n'est pas n'importe quel « retour à la vie », mais qu'elle est eschatologique, c'est-à-dire elle n'est pas seulement un événement qui atteint personnellement Jésus, mais il nous concerne aussi, car il est l'accomplissement de la promesse de Dieu⁴¹⁰.

Avec la personne de Jésus, écrit Bonino, la Résurrection est là au milieu de nous. Non seulement parce que sa propre résurrection est le gage certain de la nôtre, mais aussi parce qu'avec Jésus, la Vie éternelle nous est apparue (cf. 1 Jn 1, 2). Jésus est lui-même la Vie et désormais en nous unissant à lui, par la foi et les sacrements de la foi, surtout l'Eucharistie, nous avons part à la vie même de Dieu, dont le péché nous avait privés⁴¹¹.

La résurrection de Jésus nous introduit à la vie éternelle. « Ainsi la résurrection transcende définitivement la réalité et l'idée d'un retour à l'existence terrestre »⁴¹². Paul caractérise cette vie du Ressuscité comme « une vie pour Dieu » (Rm 6, 10) et comme « une vie par la puissance de Dieu » (2 Co 13, 4), « par conséquent comme une vie où Dieu se donne et où l'on se donne à Dieu »⁴¹³. Pour rendre compte de ce nouvel état, consécutif à la résurrection, le Nouveau Testament parle de l'exaltation, de la glorification ou de l'élévation.

⁴¹⁰ Voir CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 37.

⁴¹¹ Serge Thomas BONINO, « Résurrection de la chair ou immortalité de l'âme », dans *Esprit et Vie*, n° 4, 25 janvier 1996, p. 61.

⁴¹² SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 26.

⁴¹³ SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 26.

Schlier étudie particulièrement la relation entre la résurrection et l'exaltation en trois étapes⁴¹⁴. D'abord, il y a des textes où, à côté de la mort de Jésus, sa glorification prend la place de la résurrection : « Le Dieu de nos pères a glorifié son Serviteur Jésus » (Ac 3, 13). La même formulation se trouve dans d'autres textes du Nouveau Testament (cf. Ph 2, 8-11 ; Lc 24, 26 ; 1 P 1, 11. 21 ; He 12, 2 ; Ép 4, 8 ; 1 Tm 3, 16 ; Ap 5, 6). Ensuite, la résurrection et la glorification peuvent se relayer, se correspondre et se fondre dans le même texte. Le couple des deux versets qui suivent illustre ce cas : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ? » (Lc 24, 26). « C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour » (Lc 24, 46). Ceci laisse entendre que « glorifier » et « ressusciter » se correspondent et se fondent l'un dans l'autre. Enfin, la glorification est envisagée comme consécutive à la résurrection. Cette dernière est considérée comme l'origine et le début de la glorification (cf. Rm 1, 3 ; 6, 9 ; 8, 34 ; Ac 5, 30 ; Ép 1, 20 ; 1 P 3, 21-22).

Les textes étudiés ci-dessus nous font saisir que, dans la ligne du Nouveau Testament, on ne pourra pas identifier purement et simplement résurrection et glorification, ni faire de l'un de ces événements le critère de l'autre. Il faudra plutôt dire que la glorification (ou l'exaltation) constitue la finalité interne et en même temps le prolongement

⁴¹⁴ Voir SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 26-29.

Voir aussi Michel DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1997, p. 434-448. Il y développe les trois métaphores : résurrection, exaltation-élévation, vie.

Voir encore DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, p. 89-108.

ou l'épanouissement de la résurrection. La résurrection est donc le cheminement vers la glorification, et la glorification s'accomplit dès la résurrection.

Dans la résurrection de Jésus-Christ, Dieu a arraché à la domination de la mort celui qui est mort sur la croix et a été enseveli. Il l'a élevé à la puissance et à la gloire de la vie divine qui est la vie sans plus (*sic*). La résurrection de Jésus est la montée du Christ mort dans le dynamisme vital de Dieu⁴¹⁵.

En tant qu'oeuvre de Dieu, la résurrection ne se limite pas seulement à Jésus, mais s'élargit aussi à ceux et celles qui croient en lui (cf. Jn 11, 25). Elle s'étend même aux dimensions de l'humanité toute entière. « Comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie » (1 Co 15, 22). De même qu'Adam est le premier par qui la mort est entrée dans le monde, de même le Christ ressuscité est « prémices de ceux qui sont morts » (1 Co 15, 20), car il est le « Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18 ; Ac 26, 23). « Il est « prémices » parce que sa résurrection est un acte de Dieu qui engage la destinée de tous ceux qui lui seront organiquement unis »⁴¹⁶. Il est « l'initiateur (le Prince) de la vie » (Ac 3, 15). Matthieu précise encore qu'à la mort du Seigneur, « les tombeaux s'ouvrirent, les corps de nombreux saints défunts ressuscitèrent » et qu'« ils sortirent des tombeaux après sa résurrection » (Mt 27, 52-53).

⁴¹⁵ SCHLIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 29.

⁴¹⁶ Bernard REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul, (Lectio divina, n° 42)*, Paris, Cerf, 1966, p. 51.

Jean actualise de nouveau pour aujourd'hui cet acte de Dieu : « Comme le Père, en effet, relève les morts et les fait vivre, le Fils lui aussi fait vivre qui il veut » (Jn 5, 21). « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (Jn 5, 24). « Est croyant, explicite Marcel Domergue, celui qui croit en ce Dieu qui ressuscite Jésus des morts »⁴¹⁷. Celui qui croit et aime (les deux réalités sont indissociables) est passé dès maintenant de la mort à la vie (cf. 1 Jn 3, 14-15). Pour Jean, « le Dieu vivant a fait irruption parmi les hommes en la personne de son Fils. Le passage de la mort à la vie se fait dès maintenant »⁴¹⁸, car « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jn 3, 16. 36 ; 6, 40). La résurrection de Jésus illustre la réalité de cette vie éternelle.

Dans la conclusion de son évangile, Jean indique pourquoi il l'a écrit : il a vu, il a cru et il atteste pour que, maintenant, nous puissions croire sans voir et avoir ainsi la Vie (Jn 20, 31). Dans sa première lettre, il développera la même idée : « *Je vous ai écrit tout cela, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui avez la foi...* » (1 Jn 5, 13). Pour quiconque est entré dans cette foi, fondée au point de départ sur le témoignage des premiers témoins, le Christ est désormais présent. Croire, c'est vivre de sa vie, c'est expérimenter la relation avec lui (...). C'est cette expérience qui nous permet le mieux d'entrer en communion avec celle des apôtres⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Marcel DOMERGUE, « Se prononcer pour le Dieu de la vie », dans *Croire aujourd'hui*, n° 47, 1^{er} avril 1998, p. 20.

⁴¹⁸ Alain MARCHADOUR, « Résurrection et mort dans l'expérience chrétienne », dans *Cahiers Évangile*, n° 29, septembre 1979, p. 57.

⁴¹⁹ CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 55.

La fréquence des apparitions du Ressuscité (cf. Ac 1, 3) a créé chez les disciples « cette *certitude que Jésus est toujours avec eux, toujours avec nous*, si réellement présent qu'il pourrait se faire voir, s'asseoir à notre table »⁴²⁰. Aujourd'hui, les croyants vivent déjà de cette présence, mais celle-ci demeure confuse ; alors ce sera face à face (cf. 1 Co 13, 12). En effet, « si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui » (Rm 6, 8). La vie éternelle, c'est être vivant avec le Christ. C'est vivre pour Dieu totalement. C'est goûter la présence de Dieu-avec-nous, Emmanuel (cf. Mt 1, 23) dans notre histoire, dans une communion d'Amour. La préposition « avec » indique le lien étroit, la vie partagée entre des êtres personnels où chacun est appelé à l'intimité avec son Seigneur comme s'il était fils unique. Il ne s'agit pas seulement d'une image, mais d'une réalité qui est déjà commencée. Le Ressuscité reprend à son compte la promesse de la présence divine dans l'Ancien Testament : « Et moi, assure-t-il, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). Pour les disciples, les apparitions du Ressuscité n'indiquent pas seulement la fidélité de Dieu à sa promesse de vie ou la fidélité de Jésus à sa prière : « Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient eux aussi avec moi » (Jn 17, 24), mais en même temps elles renforcent leur foi et par conséquent deviennent source de leur mission.

Notre conviction, écrit Faynel, s'appuie ici sur des *témoignages*. Nous croyons aujourd'hui au fait de la Résurrection parce que des témoins dignes de foi nous l'ont affirmé et qu'ils n'ont pas hésité à sceller par le sang leur témoignage.

⁴²⁰

CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 53.

Les italiques sont de l'auteur.

« Israélites, écoutez ces paroles, s'écrie Pierre au matin de la Pentecôte : Jésus le Nazôréen, cet homme que Dieu avait accrédité auprès de vous en opérant par lui des miracles, des prodiges et des signes au milieu de vous (...), vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier (...); mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort (...). Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous tous en sommes témoins » (Ac 2, 22-34).

Mais comment ces témoins fondent-ils eux-mêmes leur témoignage ? La réponse de l'Écriture est très nette : d'abord et essentiellement sur les apparitions du Christ ressuscité⁴²¹.

4.2.2. Significations des apparitions du Ressuscité

Le témoignage des disciples s'exprime dans les récits d'apparitions. Les différences évidentes de ces récits, qui dépendent de traditions diverses et des préoccupations différentes de chaque auteur, n'enlèvent rien au fait global de l'expérience fondatrice à laquelle se rattache la naissance de la foi des disciples. « Ces apparitions, officielles, pourrait-on dire, de Jésus aux Onze sont les plus importantes, car c'est sur le témoignage de ceux-ci et des premiers témoins (cf. 1 Co 15, 1-11) que reposera la foi de la communauté et la nôtre »⁴²². La foi des Apôtres qui est destinée à servir de fondement à la foi de l'Église prend donc appui sur ces apparitions. D'abord parce qu'ils vont annoncer eux-mêmes et sur le champ cette foi avec résolution, courage et intelligence. Ensuite parce que les chrétiens des générations à venir reçoivent du témoignage des Apôtres le message de vie qui s'attache à jamais au Christ-Jésus, mort et ressuscité⁴²³. La foi pascale a donc son origine dans les apparitions du Ressuscité. C'est le Christ qui se fait voir, il apparaît le

⁴²¹ Paul FAYNEL, « Résurrection », dans *Dictionnaire de Théologie Chrétienne. Les grands thèmes de la foi*, Paris, Desclée, 1979, p. 385.

⁴²² CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 53.

⁴²³ Voir Pierre EYT, *Je crois en Dieu. Commentaire du Credo*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 85.

même et le tout autre, il envoie en mission et promet l'Esprit Saint. Il s'agit de vision objective en sa source avec effet subjectif dans le voyant.

Pour rendre compte de cette expérience, les auteurs emploient un double langage symbolique, celui de l'avant et de l'après, endormi-réveillé, mort-vivant, et celui du haut et du bas, abaissé-exalté. Ce double langage est particulièrement important pour ne pas confondre le miracle de la « réanimation » de Lazare par exemple, qui revit de la même vie pour mourir de nouveau, et le mystère de la résurrection de Jésus pour une vie divine immortelle. Il permet également de comprendre les transformations de vie expérimentées par les disciples.

Trois transformations des disciples manifestent la réalité de cet événement réel, bouleversant, mais qui ne se laisse pas appréhender scientifiquement, sauf par ses répercussions dans notre histoire. D'abord, une transformation morale : de peureux, les disciples deviennent courageux. Rappelons-nous l'abandon et la fuite des disciples (cf. Mc 14, 27 s. 50 ; 16, 7-8 ; Jn 16, 32 ; c'est un homme étranger au cercle des disciples qui doit assumer le devoir de piété de l'ensevelissement !) qui montrent qu'ils considéraient comme perdue la cause de Jésus : « Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël » (Lc 24, 21). Mais peu de temps après, une transformation doctrinale s'effectue chez les mêmes disciples parce qu'ils se manifestèrent à nouveau et proclamèrent que Dieu a ressuscité Jésus crucifié et lui a fait justice. En effet, la transformation des disciples

résulte de la rencontre du Ressuscité qu'ils n'ont pas eux-mêmes produite, qui leur advient et qui les saisit. Jésus vrai homme, Fils de Dieu *incognito*, est reconnu dans la foi comme Seigneur et Fils de Dieu avec puissance. Enfin, une transformation missionnaire : les disciples étaient peureux, lâches, affolés et dispersés : les voici à présent confiants, audacieux, unis et soucieux de témoigner avec force. La mission de Jésus se continue dans ses disciples, c'est la fondation et l'expansion de l'Église.

Les apparitions du Ressuscité, souligne la formule la plus ancienne de la première communauté primitive, sont d'abord une initiative divine. « Dieu lui a donné de manifester sa présence, non pas au peuple en général, mais bien à des témoins nommés d'avance par Dieu » (Ac 10, 40-41 ; 1 Th 1, 10 ; Rm 10, 9 ; Ac 2, 32). Le Ressuscité s'est fait voir à ses disciples qui le reconnaissent progressivement et parviennent à l'identifier, le confesser et l'annoncer. C'est bien le même Jésus de Nazareth, avec qui ils ont vécu avant sa mort, qui est maintenant vivant.

Le Christ est « *ressuscité* » (...) : il est revenu parmi les humains, pleinement vivant, manifestant toutes les prérogatives de la vie, en somme plus vivant que jamais. Et cela est si vrai au regard des témoins, que ceux-ci n'hésiteront pas à en attester jusqu'à la mort. Ils préféreront mourir, et mourir martyrisés, plutôt que de renier les faits dont ils ont été les témoins. (...) « *Le Christ est ressuscité* », c'est le cri que répéteront tous les disciples du Christ à travers les siècles⁴²⁴.

Ses disciples ont pu l'identifier car il était avec eux. C'est l'homme Jésus, le Crucifié du vendredi saint qui est ressuscité (cf. Ac 4, 10). Il porte encore dans ses mains les traces de la plaie. Jean nous a transmis précieusement le cri de foi de l'apôtre Thomas reconnaissant

⁴²⁴

MILET, « La résurrection du Christ ou le duel entre la vie et la mort », p. 99.

le Ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Jn 20, 28). « Cette expression, remarque Charpentier, est la profession de foi la plus forte du Nouveau Testament »⁴²⁵. Thomas n'hésite pas à dire à Jésus ressuscité : « mon Dieu ». Après avoir douté plus que les autres apôtres, il exprime sa foi plus hardiment que les autres. Du doute et de l'incrédulité, Thomas passe à la foi la plus complète possible. Désormais, c'est sur cette foi que repose la nôtre : « Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (Jn 20, 29).

Le Christ ressuscité est vraiment Jésus le crucifié. « Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (Ac 2, 36 ; Rm 10, 9 ; Ph 2, 9-11). Dans les apparitions du Ressuscité, les disciples expérimentent à la fois une continuité et une discontinuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ ressuscité (cf. Ac 2, 23-24). Luc plus que d'autres insiste sur la réalité corporelle de Jésus capable de manger. « Ils lui offrirent un morceau de poisson grillé ; il le prit et mangea sous leurs yeux » (Lc 24, 42-43 ; Ac 10, 41). « Par ce trait, Luc montre que le Ressuscité est un être réel, personnel et non pas un fantôme »⁴²⁶. Jésus montre ses mains et ses pieds (cf. Lc 24, 39) ou son côté (cf. Jn 20, 20). On veut signifier ici qu'on renoue vraiment avec le passé de cet homme. Mais en même temps, le Christ glorifié et exalté n'est plus conditionné ou contraint par le temps et l'espace : il apparaît et disparaît à son gré. Le Ressuscité est avec les disciples sous un mode de présence-absence, de méconnaissance-reconnaissance, d'apparition-disparition qui dénote une nouvelle manière d'être.

⁴²⁵ CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 54.

⁴²⁶ CHARPENTIER, « Christ est ressuscité ! », p. 53-54.

Après l'apparition du Ressuscité aux disciples, ceux-ci se souvinrent de ce qu'il a dit avant Pâques dans son enseignement. Il a prédit cet événement insolite : sa résurrection (cf. Jn 2, 22 ; 12, 16 ; 14, 26 ; 16, 4 ; Lc 24, 6-8). Il leur a promis la même expérience : « La volonté de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour » (Jn 6, 39). Dès lors la résurrection de Jésus le Christ fonde et justifie la foi et l'espérance de la communauté des disciples. Elle anime encore la vie de la communauté croyante et propulse en avant l'annonce de la Bonne Nouvelle. Elle doit toujours influencer toute la vie du baptisé et de l'Église. Enfin, c'est ce mystère pascal qui doit inspirer toute approche d'évangélisation, c'est-à-dire toute inculturation de l'Évangile.

4.2.2.1. Renfort de la foi des disciples

Les apparitions du Ressuscité aux disciples et à Paul constituent un moment décisif pour renforcer leur foi, nourrir leur espérance et mettre en pratique son enseignement d'amour. Par ces événements, le Ressuscité manifeste une forme nouvelle de sa présence invisible parmi ses disciples et parmi les hommes et les femmes de ce monde. Il transforme leur foi originelle, primitive et naturelle d'avant Pâques en une foi plénière, authentique et pascalle.

On peut ramener ces apparitions à deux types. Premièrement, les apparitions du type « identification et reconnaissance du Christ ressuscité », ce sont celles dont ont été favorisés tel apôtre ou d'autres personnages que les Apôtres : Jésus veut faire constater à ces personnages qu'il est bien le même que ce Jésus de Nazareth qu'ils ont connu, bien qu'il vive actuellement dans une condition différente de jadis. Deuxièmement, les apparitions au groupe des Apôtres, elles insistent, en plus, sur la mission nouvelle que Jésus leur confie : elles constituent des actes par lesquels Jésus Ressuscité assure la fondation de l'Église.

En un mot, les récits d'apparitions présentent quelques traits constants : affermir la foi et la confiance des disciples en Christ ressuscité ; reconnaître la continuité de sa présence malgré sa discontinuité ; renouveler leur relation avec lui et annoncer au monde cette vie nouvelle : « Christ est ressuscité ». « C'est vous qui en êtes les témoins » (Lc 24, 48). Ceux qui reçoivent la joie du Ressuscité ne peuvent par conséquent s'enfermer dans cette joie. Ils sont appelés à la communiquer et à la diffuser. Toute rencontre avec le Christ vivant produit un envoi en mission ; elle confère la tâche de répandre la paix et la joie de la résurrection. L'envoi en mission des disciples est un des éléments constitutifs des apparitions pascales.

4.2.2.2. Envoi en mission des disciples

« Christ est ressuscité », voilà la Bonne nouvelle que les disciples revigorés doivent proclamer au monde. « Nous ne pouvons certes pas, quant à nous, taire ce que nous avons vu et entendu » (Ac 4, 20), déclare Pierre devant le sanhédrin. C'est cette annonce pascale qui met les disciples en route vers l'humanité. Le Christ ressuscité, lors de ses apparitions, envoie ses témoins rejoindre la communauté croyante et prêcher la Bonne nouvelle dans toutes les nations et les cultures. Matthieu présente l'universalité de cette mission des disciples : « 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 » (Mt 28, 19). Face à une si large mission, les disciples reçoivent également l'assurance de la présence continuelle du Seigneur ressuscité. « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). Cette promesse, qui commence (cf. Mt 1, 23) et termine l'Évangile, est la garantie suprême. Le Christ ressuscité va accompagner tous ses disciples sur les routes de la mission. Il sera à chaque instant avec chacun d'entre eux pour les animer de sa présence et de son soutien. Pour la mission du Christ, jamais aucun apôtre (disciple ou témoin) ne sera seul ; il jouira sans cesse de la proximité de Celui pour lequel il se dévoue.

À cette première approche s'ajoute la perspective de Luc. Pour accomplir leur mission, les témoins du Ressuscité doivent recevoir l'Esprit que Jésus va leur envoyer d'auprès du Père. « Et moi, je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis. Pour vous, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez, d'en haut, revêtus de puissance » (Lc 24, 49). Ce n'est qu'après avoir été revêtus d'en haut de puissance que les apôtres trouveront le talent et la force de rendre témoignage à leur Seigneur jusqu'au prix de leur vie. De plus, le Ressuscité leur promet sa présence pascalle invisible dans l'Eucharistie, les sacrements, sur la route de l'humanité particulièrement par la médiation des pauvres, des exclus et des marginalisés. « En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ! » (Mt 25, 40). Le Christ ressuscité invite les disciples à continuer ses oeuvres, c'est-à-dire à réaliser le règne de Dieu. L'apparition du Ressuscité met donc en branle ceux et celles qu'il rencontre (cf. Mt 28, 10. 19 ; Lc 24, 9. 33. 49). Selon saint Jean, la manifestation de la gloire de Jésus se traduit en mission des disciples : « Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie » (Jn 20, 21 ; cf. Jn 17, 8 s.). La mission est la répercussion, dans l'Église, de la force de résurrection qui envoie le Christ au monde. Elle est l'aspect parousiaque, épiphanique, de la résurrection rendu visible dans le monde⁴²⁷.

Le Nouveau Testament, écrit Kessler, affirme sa présence vivante et agissante et, de ce fait, la possibilité d'une relation vivante au Christ (et non pas seulement selon une médiation purement historique). Comment penser cela ? Le crucifié élevé auprès de Dieu ne règne pas à partir d'un au-delà abstrait. Il a part à la puissance de vie de Dieu (Esprit) ; il existe de ce fait selon le mode de Dieu (dans l'Esprit Saint) et il est présent à la totalité du monde par l'ouverture universelle de son humanité (selon une corporéité nouvelle) (1 Co 15, 44 s. ; 2 Co 3, 17 s. ; Ac 2, 32 s. ; Jn 14, 16 s., 22 et ailleurs). Cette présence cachée et de ce fait provisoire, le Christ l'atteste et la réalise de façon spécifique et concrète dans le caractère empirique tangible des signes sacramentels : 1. de

⁴²⁷

Voir DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, p. 104.

façon fondamentale : dans la Parole (Évangile) et les sacrements (Lc 24, 30 s. ; Jn 21, 12 s.) qui sont les formes de l'offre qu'il fait de lui-même (sans violence) et de son appel à notre liberté (par exemple 2 Co 5, 18 s.) ; 2. fondée par là : dans la communion fraternelle en son nom (Mt 18, 20) qui, étant son corps terrestre (par exemple 1 Co 12, 27 ; Ép 1, 23), lui rend témoignage (par exemple Mt 28, 19 s. ; Ac 1, 8 s.) ; 3. révélée par l'Évangile et le confirmant : dans les pauvres et les plus petits et dans la solidarité de l'amour avec eux (par exemple Mt 25, 31 s. ; Mc 9, 37). C'est ainsi que Jésus se manifeste comme le *Christus praesens* vivant, et ne reste pas un Christ « céleste » lointain et solitaire. En lui, Dieu veut rester présent à demeure dans son monde, et l'introduire dans le processus de cet amour qui constitue la vie divine⁴²⁸ (*sic*).

La tâche de la communauté croyante, c'est-à-dire de l'Église, n'est pas de s'autoproclamer, mais plutôt de proclamer que le « Christ est ressuscité ». C'est cette Bonne Nouvelle qu'elle doit annoncer aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui. L'analogie des témoins-missionnaires comme un vase et le Christ réssuscité comme le bouquet de fleur peut servir aux chrétiens et chrétiennes d'aujourd'hui à se saisir comme des moyens et des instruments efficaces au service de la mission du Christ ressuscité. L'expression « Christ est ressuscité » constitue la raison d'être de notre foi et de notre mission.

L'Église, écrit Rigaux, est ce qu'elle est par la résurrection de Jésus. Les apôtres sont constitués témoins et envoyés en mission à partir du fait de la résurrection. Le peuple nouveau s'est formé sur la base du Kérygme : « Jésus est mort et est ressuscité ». Les faits et les paroles du Jésus historique acquièrent leur valeur d'actualité par l'unité entre le Jésus historique et le Jésus exalté. Placé sous le signe du baptême et de la célébration eucharistique, la communauté vit dans l'union avec le Christ exalté et l'attente de son retour : ils ne forment qu'un corps et qu'une vigne, dans une communion qui dépasse celle de la pensée et de l'amour⁴²⁹.

Dans le passage qui suit, Normand Provencher souligne que la foi en la résurrection est source de renouvellement pastoral et missionnaire pour la communauté croyante d'aujourd'hui :

⁴²⁸ KESSLER, « Résurrection », p. 663.

⁴²⁹ RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, p. 378.

Les études récentes sur la résurrection de Jésus ont contribué à changer tout le paysage de la christologie. On peut déplorer cependant le fait que cette nouvelle intelligence de la résurrection de Jésus est encore réservée aux spécialistes et qu'elle n'a pas encore atteint en profondeur la foi des chrétiens et des chrétiennes et aussi celle des responsables dans l'Eglise. Trop souvent, on oublie que Pâques ouvre un vaste espace à la liberté et à la créativité des communautés chrétiennes. Dans bien des situations, la peur du changement et le soupçon à l'égard de la nouveauté sont des refus pratiques de la résurrection de Jésus et du don de l'Esprit. C'est ainsi que la résistance à modifier des pratiques ecclésiales, comme l'organisation des ministères et l'accès des femmes aux ministères ordonnés, s'expliquent pour une part par un souci trop étroit de fidélité au Jésus d'avant Pâques, sans tenir compte de la contingence impliquée dans tout événement historique, ni du don de l'Esprit du ressuscité. Par la résurrection, Jésus est devenu « invisible » (Lc 24, 31) afin que sa singularité historique, qui marque certes sa messianité pascalle, ne soit pas un absolu qui clôturerait l'histoire des rapports de Dieu à l'homme : « C'est votre avantage que je m'en aille, dit Jésus du discours d'adieu, parce que l'Esprit vous sera donné » (Jn 16, 7). Les croyants en Jésus sont appelés à faire de grandes choses : « celui qui croit en moi fera lui aussi les oeuvres que je fais : il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père » (Jn 14, 12). La foi vivante en Jésus ressuscité donne tout un dynamisme et une profondeur à notre pastorale. Ainsi l'Evangile que nous proclamons est la parole d'un Vivant, les sacrements que nous célébrons sont les actions personnelles du Bon Pasteur, l'Eglise que nous formons est le Corps vivant du Christ, si nous croyons vraiment à la résurrection de Jésus. Pour cela, il ne faut pas rester enfermés dans nos cénacles, « toutes portes closes », mais se mettre au grand Vent du Ressuscité, l'Esprit qui a libéré le corps du Crucifié de ses bandelettes et qui a fait sortir les disciples apeurés du cénacle pour annoncer au monde entier la bonne nouvelle du Royaume (*sic*). L'un des mérites des christologies contemporaines est de dégager des implications concrètes de la résurrection de Jésus pour l'agir pastoral et missionnaire⁴³⁰.

La résurrection de Jésus fait du croyant un vivant pour Dieu (cf. Rm 6, 11). Elle inaugure un dynamisme de vie, un « pour » autrui, un « pour » la vie ; elle met en route, lève le regard vers l'horizon qu'elle indique : devenir en Christ enfant de la résurrection. Elle n'est pas une force tranquille, elle se déploie comme une force de vie qui pousse en avant, et permet d'affronter tous les combats et toutes les morts. « La foi en la résurrection recèle en elle-même une force capable de changer la vie et le monde »⁴³¹. Elle illumine et transforme la vie des chrétiens, comme elle a illuminé et transformé la vie des premiers témoins. « Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (Jn 20, 29). Les chrétiens croient que Dieu est capable de triompher de toutes les obscurités, de toutes les épreuves

⁴³⁰ PROVENCHER, « Les orientations et les enjeux des christologies contemporaines », p. 12-13.

⁴³¹ KESSLER, « Résurrection », p. 664.

de la vie, et même ce « dernier ennemi » (1 Co 15, 26) qu'est la mort. Cette prière, tirée du missel romain, exprime cette foi : « Tu ne peux accepter, Dieu vivant et saint, que tes enfants soient vaincus par la mort ; tu veux que les hommes, créés à ton image, vivent pour toujours de ta propre vie »⁴³². La résurrection nous révèle le dessein grandiose de Dieu pour tout homme.

Cette victoire sur la mort nous dit aussi que le salut chrétien consiste dans la vie, car Dieu est le Dieu des vivants et non pas le Dieu des morts, comme Jésus l'affirme avec force face aux Sadducéens (Mt 22, 32). Il s'agit de la vie de l'homme, de la condition humaine que nous menons au cours de nos pauvres existences. Mais il s'agit aussi de la vie même de Dieu qui nous est communiquée définitivement, sans rien supprimer de l'humain. Car notre « divinisation » est aussi le sommet de notre « humanisation ». C'est une vie en plénitude faite de connaissance, de liberté, d'amour et donc de bonheur. C'est une vie faite de relations personnelles entre tous les membres de la grande famille de Dieu. C'est une vie éternelle qui ne saurait plus être sujette au vieillissement, à la maladie et à la mort.

On comprend donc l'insistance de l'évangile de Jean à nous dire que dans le Verbe était la vie (Jn 1, 4), à nous répéter que « celui qui croit au Fils a la vie éternelle » (Jn 3, 36), que le Père a donné « au Fils de posséder la vie en lui-même » (Jn 5, 36), que le Fils de l'homme donne une « nourriture qui demeure en vie éternelle » (Jn 6, 27), que sa chair est le pain donné pour que le monde ait la vie (Jn 6, 51). Pierre peut donc confesser devant lui : « À qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (Jn 6, 68). Jésus enfin s'identifie lui-même avec la vie : « Je suis la résurrection et la vie » (Jn 11, 25)⁴³³.

La foi pascalle met toujours les disciples en relation avec le Christ ressuscité.

L'union profonde des disciples avec le Ressuscité permet donc de vivre cette même foi et de la transmettre au monde.

⁴³² COLLECTIF, *Missel romain*, (Format moyen), Paris, Desclée-Mame, 1978, p. 1041.

⁴³³ Bernard SESBOÛÉ, *La résurrection et la vie. Petite catéchèse pour les choses de la fin*, (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 46-47.

4.3. La résurrection de Jésus et la communion des saints et des ancêtres

En annonçant sa mort et sa résurrection, Jésus dit à ses disciples : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12, 32). Sa résurrection constitue pour les humains un facteur de relation, de communication et de communion avec Dieu. La mort ne rompt plus la communion de tous ceux et celles qui sont unis au Christ ressuscité, soit qu'ils habitent sur terre, soit que, ayant quitté leur corps, ils habitent avec le Seigneur (cf. 2 Co 5, 8 ; Mc 12, 27). Dans cette section, nous allons traiter, d'une part, la résurrection de Jésus comme fondement de la communion des saints et des ancêtres et, d'autre part, la médiation du Christ et l'intercession des saints qui renforcent l'union ou plutôt la communion des humains avec Dieu et des hommes entre eux.

4.3.1. La résurrection du Christ, fondement de la communion des saints et des ancêtres

« Le Christ est notre Pâque » (1 Co 5, 7), notre passage en Dieu. Par sa mort et sa résurrection l'humanité participe à sa vie divine. Le Christ ayant triomphé de la mort, il ne lui reste qu'à étendre à tous les humains le bénéfice de sa victoire. Nous sommes sûrs du succès si nous acceptons de nous unir à Jésus dans sa mort et dans sa résurrection. « Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection » (Rm 6, 5). Le Fils n'est venu parmi nous que pour emmener avec lui chez le Père tous ceux et celles qui croient en lui :

Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures ; sinon vous aurais-je dit que j'allais vous préparer le lieu où vous serez ? Lorsque je serai allé vous le préparer, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, si bien que là où je suis, vous serez vous aussi (Jn 14, 1-3).

La promesse de Jésus manifeste son désir d'être toujours avec les siens. Le lien entre Jésus le Ressuscité et ses disciples est exprimé par eux de façon réaliste : ils sont « baptisés », « greffés » sur le Christ, ils sont devenus un « même être avec lui » (cf. Rm 6, 4-11 ; 1 Co 12, 13). Ils vivent de sa vie même, comme les sarments d'une vigne reçoivent la sève du cep (cf. Jn 15, 1-10). Par le baptême (*baptizo* veut dire plonger), ils sont comme plongés dans la vie même du Christ, solidaires de sa mort et de sa résurrection⁴³⁴. Ils sont les témoins fidèles du Christ. En fait être chrétiens, c'est faire corps avec Jésus, le Christ. Paul a bien exprimé la communion vitale des croyants avec le Christ, et par lui entre eux, en utilisant son langage caractéristique du corps du Christ (cf. 1 Co 6, 15 ; 10, 17 ; 12, 12-27 ; Rm 12, 4-7 ; Col 1, 18, 22, 24 ; 2, 19 ; 3, 15 ; Éph 1, 22-23 ; 2, 16 ; 4, 4-16 ; 5, 23, 29-30). Dans le passage qui suit, il souligne cet aspect de l'unité du corps et des membres qui pourrait déjà exprimer la communion des saints :

En effet, le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres ; mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul esprit (1 Co 12, 12-13).

Paul insiste particulièrement sur ce lien fondamental qui existe, en Jésus Christ, entre tous les membres du même corps : « Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est à l'honneur, tous les membres partagent sa joie.

⁴³⁴

Voir BEZANÇON, *Jésus le Christ*, p. 125.

Or vous êtes le corps de Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (1 Co 12, 26-27).

En utilisant ce langage corporel, Paul veut faire comprendre à ses fidèles l'importance de la communion fraternelle et cherche à la leur faire vivre. La communion fraternelle des membres en Jésus Christ est sans cesse à approfondir jusqu'à la rencontre définitive du Seigneur dans le règne de Dieu, et c'est pourquoi elle exige des croyants une participation toujours plus active dans la foi et la charité. Augustin George synthétise cette communion fraternelle qui pourrait constituer le point de départ de la communion des saints, il le fait dans les termes suivants :

Cette communion des fidèles au Christ est participation aux diverses phases de l'accomplissement de son mystère. Paul l'a souvent exprimée par ses fameux verbes en sun. Vivre en communion avec le Christ, c'est souffrir avec le Christ (Rm 8, 17 ; cf. Ph 3, 10), être crucifié avec lui (Ga 2, 19 ; Rm 6, 6), mourir avec lui (2 Co 7, 3 ; cf. Rm 6, 5), être enseveli avec lui (Rm 6, 4 ; Col 2, 12), ressusciter avec lui (Col 2, 12 ; 3, 1 ; Ép 2, 6 ; cf. Rm 6, 5), avoir la vie avec lui (2 Co 7, 3 ; Rm 8, 17 ; cf. Ph 3, 21), obtenir avec lui l'héritage (Rm 8, 17). Cette union mystérieuse des fidèles avec leur Seigneur mourant et ressuscitant est le fondement de leur communion⁴³⁵.

Pour Paul, le corps du Christ est une réalité vivante. Le corps du Seigneur mort et ressuscité est, pour les siens, une source d'une vie mystérieuse. Le Christ apparaît comme la tête du corps qui assure sa fonction de chef (cf. 1 Co 11, 3 ; Col 2, 10 ; Ép 1, 22 ; 5, 23) et son rôle dans la vie et la croissance du corps (cf. Col 2, 19 ; Ép 4, 15-16). Ainsi toute la vie de l'Église apparaît donc comme une communion sous l'action vitale du Christ ressuscité et cette action suscite l'interaction de tous ses membres dans la charité (cf. Ép 4,

⁴³⁵

Augustin GEORGE, « La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de Saint Paul », dans *Lumière et Vie*, tome 16, n° 83, juillet-août 1967, p. 14-15.

16). L'appartenance au Christ, c'est-à-dire la qualité de membre vivant de l'Église, lie tous ceux et celles qui possèdent son Esprit. Le lien qui unit tous les disciples est l'amour. La foi et l'espérance ne sont propres qu'aux membres pérégrinants de l'Église. Seul l'amour subsiste également en ceux pour qui la vision de Dieu a remplacé la foi. L'amour seul demeure (cf. 1 Co 13, 8). Il est donc le même sur terre et dans le ciel.

Le critère de notre résurrection, Jean le fournit sans hésiter : « Nous, nous savons que nous sommes passés de la mort dans la vie, puisque nous aimons nos frères. Qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jn 3, 14). Dieu étant amour, aimer c'est participer à la vie même de Dieu. Notre foi serait morte si elle ne fleurissait pas en oeuvres de charité (cf. Jc 2, 21). La seule voie pour assurer notre résurrection, c'est d'aimer et de nous unir à Jésus Christ car il promet de celui qui vient à lui : « Je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 44). Il affirme également que celui qui croit en lui est déjà « passé de la mort à la vie » (Jn 5, 24). « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu (...). Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jn 4, 15-16). Jésus est le vainqueur de la mort pour assurer la victoire de la vie et de l'amour.

En Jésus, l'Amour du Père, l'Amour des frères a affronté la mort. Jésus est allé jusqu'au bout, aussi loin que possible dans la mort. En ressuscitant Jésus, le Père a donné à cet Amour investi dans la passion et la mort une force invincible. Par sa résurrection, le Christ devient notre vie, vie qui n'est plus dorénavant une vie pour la mort, mais une vie qui triomphe de la mort par l'Amour. Ainsi à cause de la résurrection de Jésus, l'amour dont l'homme est capable est-il *converti* et élevé pour devenir, comme l'Amour de Dieu, vainqueur de la mort⁴³⁶.

⁴³⁶

EYT, *Je crois en Dieu. Commentaire du Credo*, p. 88.

L'union avec le Christ ressuscité fonde la communion et la solidarité des disciples entre eux. Dans l'Église, cette solidarité fraternelle s'appelle « communion des saints »⁴³⁷. Celle-ci n'est autre chose que cette union profonde de tous ceux et celles qui ont aimé, aiment et aimeront le Christ sur cette terre, et de tous ceux et celles qui continuent de l'aimer au-delà de la vie terrestre, car, nous le savons, l'amour est plus fort que la mort. En d'autres mots, la communion des saints désigne les liens qui unissent entre eux les croyants et qui les relient avec ceux et celles qui les ont précédés dans la foi. Ces liens sont donc l'expression de la solidarité entre tous ceux et celles qui ont été baptisés dans la mort et la résurrection du Christ.

Pour redécouvrir les significations de la communion des saints, il s'agit d'abord de saisir que le mystère du salut est un mystère de communion de vie avec le Père et qu'ensuite cette communion se réalise dans et par le Seigneur Jésus ressuscité dont les sacrements actualisent la présence au sein de l'Église. Pour certains, le mot « communion » pourrait évoquer, d'une façon presque exclusive, la communion sacramentelle au corps et au sang du Christ. En effet, la communion eucharistique est le signe par excellence par lequel nous réalisons et manifestons en même temps ce que nous sommes, à savoir le Corps du Christ. Mais la notion « communion » (en grec *koinônia*) est

⁴³⁷ Pour le développement historique de cet article de notre *Credo*, voir Jean-Marie Roger TILLARD, « La communion des saints », dans *La Vie spirituelle*, n° 519, août-septembre 1965, p. 272-274.

Voir également Charles PIETRI, « L'Église : Les saints et leur communion. Patristique et spiritualité contemporaine », dans *Les quatre fleuves*, n° 25-26, Paris, Beauchesne, 1988, p. 63-116 ; Franco BOLGIANI, « *Sanctorum Communio* : Le Nouveau Testament et les premiers siècles de la théologie patristique », dans *Les quatre fleuves*, n° 25-26, Paris, Beauchesne, 1988, p. 17-48.

devenue, dans l'ecclésiologie actuelle, une des catégories fondamentales pour décrire le mystère de l'Église puisqu'elle évoque nécessairement la notion de participation active⁴³⁸.

Nous aborderons l'étude de cet article de notre *Credo* sous une double perspective à la fois scripturaire et théologique.

Dans sa lettre à ses fidèles Jean écrit qu'il leur annonce la Vie éternelle manifestée en Jésus « afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1, 3. 6. 7 ; cf. 2 P 1, 4). Jean veut souligner par là qu'ils sont invités à entrer dans une fraternité dont la loi essentielle est celle de l'amour mutuel poussé jusqu'au don de la vie (cf. 1 Jn 3, 16). Ils sont appelés également par le Père pour devenir « des hommes de communion » (cf. 1 Co 1, 1-13) et mener désormais dans le monde une vie nouvelle, fuyant le péché et cherchant en tout la justice (cf. 1 Jn 3, 10). Avant d'aller plus loin dans la recherche sur la communion à la vie du Père, il nous semble important de retenir cette précision apportée par Tillard :

Le terme grec que Jean emploie, *koinônia*, a dans la langue du Nouveau Testament un sens bien particulier que la tradition chrétienne retiendra. Il signifie surtout la participation de plusieurs à une valeur commune non seulement extérieure mais présente en chacun. Au point de départ et au cœur de la *koinônia* il y a la possession de ce bien, son appartenance à tous, son existence en chacun, l'harmonie intérieure qui en résulte, et donc la *communio* de tous dans le réalisme et la profondeur de cette présence⁴³⁹.

⁴³⁸ Voir Rodrigo MEJIA, « Communion des saints, communion avec les ancêtres », dans *Telema*, n° 3, octobre 1975, p. 42.

⁴³⁹ TILLARD, « La communion des saints », p. 251.

La contribution du Centre d'Études OEcuméniques de Strasbourg, en 1990, nous semble capitale pour une compréhension meilleure et actuelle du concept *Communio/Koinônia* :

Cette précision sur le sens du terme communion indique d'emblée qu'il y a une relation de vie du Père avec les humains par son Fils Jésus, une relation qui leur permet de participer également à la vie de Dieu, par l'Esprit de son Fils ressuscité. Lorsque le Père sauve l'être humain, il ne se contente pas de lui pardonner ses péchés. Il l'introduit également dans le mystère de sa propre vie divine. Car il vient avec son Fils et l'Esprit demeurer dans celui et celle qui, par la foi et le baptême, est passé(e) à la vie nouvelle (cf. Jn 14, 17-23 ; 17, 20-26). L'être humain possède alors le bien de Dieu, qui est la vie d'intimité du Père et du Fils. Il communie au mystère de Dieu. L'Esprit Saint, donné par le Seigneur Jésus ressuscité (cf. Jn 7, 39 ; 20, 22), lui a fait part de ce bien suprême du Fils qu'est la possession plénière du bien du Père : « Il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi » (Jn 16, 14-15).

Mais le Père est saint. Cette sainteté exprime à la fois sa puissance et sa gloire, elle dévoile surtout son amour insondable pour son peuple (cf. Éz 38, 23 ; Os 11, 9). La communion au mystère de Dieu est une participation à la vie et au bien du Père. Or la sainteté est une dimension essentielle de l'être divin. Dieu en gratifie les croyants, il les fait

Voir COLLECTIF, « *Communio/Koinônia* : un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée », dans *Foi et Vie*, volume 90, n° 3-4, juillet 1991, p. 107-139.

En ce qui concerne de la position actuelle de l'Église Évangélique Luthérienne, voir Claude-Rémy MUESS, « La communion des saints dans l'Église luthérienne », dans COLLECTIF, *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie*, (Conférences Saint-Serge 32^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 1985), (Collection 'Subsidia', n° 37), Rome, *Edizioni Liturgiche*, 1986, p. 209-228.

saints, il les fait communier à sa sainteté⁴⁴⁰. « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu » (Lv 19, 2). La sainteté est don de Dieu qui veut que les humains soient saints parce qu'Il est saint. La strate fondamentale du mystère de la communion des saints est donc la communion au Saint, au Dieu Saint, au seul Saint. Tout le reste en découle. Dieu se donne lui-même ; il est le bien autour duquel va se construire un vaste réseau de solidarités, de fraternités, de liens de toute sorte. Toutes les formes de la communion horizontale trouvent leurs significations authentiques dans la mesure où elles se réfèrent à cette communion verticale au Dieu Saint. Les activités apostoliques, les préoccupations constantes du bien des autres, l'action pour la justice sociale, c'est-à-dire la communion horizontale aux autres, ne sont que l'épiphanie de la communion au Père saint. En un mot, la communion des saints prend sa source dans la communion au Saint. Mais soulignons immédiatement que cette communion au Dieu Saint ne se fait que dans la communion à l'un d'entre nous, Jésus qui nous fait découvrir son Père qui est aussi notre Père, son Dieu qui est aussi notre Dieu (cf. Jn 20, 17). La relation personnelle avec le Père est donc vitale pour les baptisés car elle leur permet de participer à la sainteté divine. Par conséquent, il est contradictoire, pour les baptisés, de se recroqueviller sur eux-mêmes, s'il a vraiment compris le sens de sa communion au Saint. Les baptisés sont donc invités à vivre et répandre au monde leur communion au Dieu Saint.

⁴⁴⁰

Voir Jules DE VAULX, « La sainteté du peuple de Dieu et de l'Église », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 89, Bruges, Publications de Saint-André (*Biblica*), 1963, p 54-71.

Pour accomplir cette mission, les chrétiens ont pour exemple Jésus, « le Saint de Dieu » (Mc 1, 24 ; Lc 4, 34). Entre le Père Saint et les saints, c'est-à-dire les baptisés qui communient à ses biens, existe la source de vie nouvelle ouverte par Dieu au sein de l'humanité : Jésus, notre frère, le Fils du Père, ressuscité, porteur de la plénitude de l'Esprit de Dieu. Jésus est parmi les humains celui que Dieu a constitué Principe, Tête (cf. Col 1, 15-20), nouvel Adam (cf. 1 Co 15, 45-49). Car, selon la formule de Pierre, c'est lui qui, « exalté par la droite de Dieu, a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu » (Ac 2, 33). Dans le paragraphe qui suit, Tillard souligne le rôle de Jésus ressuscité et glorifié dans cette communion à la vie divine :

Aussi, de même que le souffle de la vie humaine ne se répand qu'à partir du premier homme créé par Dieu comme point de départ de l'humanité, le souffle de la vie divine ne passe dans le cœur des croyants pour le renouveler qu'à partir du Seigneur Jésus glorifié. C'est *son* Esprit Saint (Jn 15, 26 ; 16, 7 ; Rm 8, 9 ; Ga 4, 6), *son* Royaume (Co 1, 13), *sa* joie (Jn 15, 11), *sa* paix (Jn 14, 27), *sa* gloire (Jn 17, 22), *sa* mission de Sauveur (Jn 17, 18 ; 20, 21), *son* union au Père (Jn 17, 21-24), *son* amour du Père et l'amour du Père pour lui (Jn 17, 23-26), *sa* victoire (Jn 16, 33), *son* héritage (Ép 1, 14), *sa* vie nouvelle (Rm 6, 4), *ses* souffrances (Ph 3, 10), *sa* mort au péché (Rm 6, 3-11), mais aussi *sa* glorieuse Résurrection (Ép 2, 6 ; Ph 3, 11-14 ; 3, 21) et enfin *son* triomphe (Ph 3, 21 ; Ép 2, 6 ; 1 Co 15, 54-57) qui sont, de fait, en nous le bien divin créant notre communion au Père⁴⁴¹.

Nous ne communions au Père qu'en communiant au Seigneur Jésus. Mais Jean a mis également la parole suivante dans la bouche de Jésus : « Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire, et moi je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 44). L'action du Père oriente les siens vers celui en qui s'offre la plénitude de la révélation. En d'autres termes, nous ne demeurons dans la vie du Père qu'en demeurant en Jésus le Seigneur : « je suis en mon Père et (...) vous êtes en moi et moi en vous » (Jn 14, 20). C'est par la

⁴⁴¹

TILLARD, « La communion des saints », p. 256.

résurrection de Jésus son Fils que le Père a déposé dans l'humanité la plénitude de ses biens, c'est-à-dire de sa vie. En effet, Jésus ne ressuscite qu'en tant qu'homme. n'est glorifié par sa Pâque que dans son corps d'homme. La résurrection de Jésus notre Seigneur est le passage de notre communion à la vie de Dieu. La communion au Saint ne s'accomplit que dans la communion au premier de nos frères : Jésus. Il est « le premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8, 29). Nous n'entrons dans la vie du Père qu'en nous unissant dans la vie de son Fils Jésus, notre frère et notre Seigneur. Dieu ne se donne à l'homme que par quelqu'un « pris d'entre les hommes » (He 5, 1).

Le Seigneur Jésus est en effet la sainteté divine plantée au cœur de la race humaine, son irruption au sein de l'humanité. D'une part, puisque parfaitement homme il est pourtant le Fils unique et éternel du Père, il appartient intégralement au mystère de Dieu : il est - dans tous les sens de l'expression - *de Dieu*. Son humanité (qu'il a vraiment prise comme sienne) est l'humanité de Dieu. D'autre part, le Père l'a gratifié, en cette humanité, d'une *communion* à la plénitude de la vie divine, le dotant, dans la victoire pascale, de tout ce qu'il destine aux humains, l'instituant ainsi Principe et source de toute bénédiction : « Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde pour que nous soyons saints et irréprochables sous son regard, dans l'amour, Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ » (Ép 1, 4-5).

Notre communion au Dieu saint se réalise par voie fraternelle, à travers la communion au Saint Serviteur de Dieu, Jésus le Seigneur. Nous découvrons ainsi, dans son jaillissement même, la dimension humaine de la communion des saints. Dimension essentielle. La communion au Saint - dont nous avons souligné la place centrale - se réalise dans la communion à l'humanité du Christ. Elle est mystère fraternel, se vivant dès son origine au plan de notre solidarité d'hommes, naissant de l'acte d'amour de celui qui a voulu devenir notre vrai frère. Elle implique donc

nécessairement, et dès qu'elle est posée, une relation horizontale d'homme à homme, de l'homme croyant à Jésus⁴⁴².

La charité fraternelle opère l'actualisation de la communion de vie dans tout le réseau des relations sociales. La communion de vie avec Dieu Saint et le Saint de Dieu doit s'extérioriser, se traduire et se vivre par la charité fraternelle dans un contexte social précis. « La charité synthétise ainsi de façon constante le visible et l'invisible comme unique amour du prochain visible et du Dieu invisible, car « celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 20) »⁴⁴³. La charité envers le prochain est un des principaux commandements du Christ. C'est à cela qu'on reconnaîtra ses vrais disciples. « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 34-35). Jean ajoute encore : « Dieu, nul ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour en nous est accompli. (...) Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jn 4, 8. 12. 16). C'est notre unité, notre amour mutuel qui devient donc le signe de la présence concrète du Christ parmi nous et en nous⁴⁴⁴.

⁴⁴² TILLARD, « La communion des saints », p. 258.

⁴⁴³ François-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'Amour de Jésus. Écrits sur la théologie des saints*, Vénasque, Éditions du Carmel, 1996, p. 12-13.

⁴⁴⁴ Voir Marcel DOMERGUE, « La résurrection de la chair », dans *Croire aujourd'hui*, n° 47, 1^{er} avril 1998, p. 25.

La relation horizontale ne trouve son efficacité que parce qu'elle rencontre la relation verticale allant de Dieu à l'homme. Cette rencontre s'accomplit précisément en Jésus, Christ et Seigneur. Jésus nous apparaît ainsi comme le lieu de la communion des saints : communion *des saints croyants avec le Père Saint*, en lui *le Saint de Dieu*. Pierre appelle ses fidèles à devenir saints en écrivant : « Celui qui vous a appelés est saint, vous aussi devenez saints dans toute votre conduite, parce qu'il est écrit : *Soyez saints, car je suis saint...* » (1 P 1, 15-16 ; cf. 1 Th 4, 3). La communion au Saint de Dieu est en quelque sorte le passage obligé de tous les saints qui constituent la communion des saints. Le concile Vatican II rappelle que « ceux qui ont suivi le Christ, appelés par Dieu et justifiés dans le Seigneur Jésus, non selon leurs oeuvres mais suivant son dessein et sa grâce, sont devenus dans le baptême de la foi, en vérité, fils de Dieu ; ils sont devenus participants de la nature divine et pour cela, réellement saints » (*Lumen Gentium*, n° 40). En effet, l'Église honore comme des saints ceux et celles qui ont vécu leur vie à la hauteur de l'Évangile et de la foi à la mort et à la résurrection du Christ, ceux et celles qui ont répondu de façon exemplaire à leur vocation de baptisés. Par leur charité rayonnante, les saints éclairent et soutiennent ceux qui les approchent et ceux et celles qui recourent à leur intercession. La sainteté ne requiert ni destinée hors du commun, ni qualités humaines extraordinaires, ni événements exceptionnels, mais essentiellement la fidélité à l'amour de Dieu et des autres.

Or l'amour, la charité, qui est inséparablement amour de Dieu et du prochain, est l'essence même de la sainteté chrétienne : sainteté de l'Église, sainteté du peuple chrétien, sainteté éminente des membres que l'Église a canonisés. À travers la plus extrême diversité de temps, de lieux et de cultures, tous les saints ont en commun cette même caractéristique essentielle : la charité, l'amour, un très grand amour⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ François-Marie LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance : La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, p. 3.

Mais les saints que l'on désigne dans la formule de la communion des saints ne sont pas uniquement ceux et celles qui sont officiellement canonisés ou reconnus comme tels par l'Église ou dont le culte public est autorisé. Il y a aussi tous ces « saints anonymes », cette « nuée de témoins » (He 12, 1) qui « nous ont précédés, marqués du signe de la foi » et qui « dorment dans la paix » (Prière eucharistique I). Cette multitude de saints, c'est-à-dire tous ceux qui « sont dans la gloire céleste ou sont en voie de purification après la mort » (*Lumen Gentium*, n° 51), forment cependant une seule Église, une seule communauté avec les disciples de Jésus encore en pèlerinage sur terre. Car, nous aussi, membres de l'Église pèlerinante, nous sommes saints, membres pécheurs d'une Église dont la tête est sainte ; nous sommes devenus « nation sainte » (1 P 2, 9) ; nous sommes « saints par l'appel de Dieu » (Rm 1, 7). C'est pourquoi Paul adresse ses lettres aux chrétiens de Corinthe, d'Éphèse, de Colosses et de Philippiques en les traitant de « saints » plutôt que de « frères » (2 Co 1, 1 ; Ép 1, 1 ; Ph 1, 1 ; Col 1, 2).

Nicétas de Rémésiana, évêque de Dacie au tournant du IV-V^e siècle, donne toutes ses dimensions à l'Église à partir de la communion des saints :

Qu'est-ce que l'Église, sinon l'assemblée de tous les saints ? Depuis l'origine du monde, tous, patriarches, prophètes, martyrs, et aussi tous ces hommes justes qui furent, qui sont ou qui seront, forment une seule Église, puisqu'ils ont été sanctifiés par une même foi et une façon de vivre, marqués d'un seul Esprit et devenus un seul corps dont le Christ est appelé la Tête, selon les Écritures⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ Nicétas de RÉMÉSIANA, *De Symbolo*, 5, 10 (Ed. BURN, 48) cité par Émilien LAMIRANDE, « Aspects du mystère de la communion des saints », dans *Lumière et Vie*, tome 16, n° 83, juillet-août 1967, p. 32.

Rémésiana est situé dans l'actuelle Serbie, à Bela Palanska, à l'est de Belgrade, non loin de Niš.

Le Concile Vatican II nous rappelle cette même vérité :

En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Ép 4, 16). Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin, avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, n'est nullement interrompue ; au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'échange des biens spirituels (*Lumen Gentium*, n° 49).

La communion des saints souligne donc la cohésion interne qui unit tous les membres de l'Église.

La communion des saints (*communio sanctorum*) peut se prêter à deux interprétations possibles : participation aux choses saintes (biens spirituels) ou bien participation à une communauté de personnes. D'une part, la communion des saints signifie participation aux choses saintes, particulièrement aux sacrements. La participation aux sacrements, plus spécialement à l'Eucharistie, est une participation authentique aux choses saintes puisque c'est en entrant en contact avec le Christ et en formant son corps que l'on peut participer aux autres biens qu'il communique : la foi, l'espérance, la charité, l'Esprit qui vivifie le corps entier et les biens qui les manifestent ou y conduisent. D'autre part, la communion des saints entraîne des rapports interpersonnels. Les saints ne sont en communion les uns avec les autres que parce qu'ils communient à la même vie du Christ communiquée par l'Esprit à l'Église. La participation aux choses saintes crée entre les personnes de nouveaux liens. Elle forme la communauté chrétienne. Elle renforce la communauté des saints. Cette communauté des saints est une « fraternité » (1 P 2, 17 ; 5,

9). « C'est donc le Christ Jésus qui, en donnant son corps et son Esprit, fait l'unité de la communion aux choses saintes et de la communion entre les saints »⁴⁴⁷.

Au fond, les deux interprétations, loin de s'exclure mutuellement, sont, au contraire, complémentaires, car la participation des personnes qui forment un seul corps avec le Christ, entraîne nécessairement la participation à une même vie, aux mêmes sacrements, aux mêmes biens spirituels et à la même grâce⁴⁴⁸. En d'autres mots, la communion des saints, c'est-à-dire la communion aux choses saintes et aux personnes, n'existe que dans le Christ.

La communion des saints permet à ceux et à celles qui se sont aimé(e)s sur terre dans le Christ, même sans le reconnaître, de se rencontrer mystérieusement encore par-dessus l'abîme de la mort, en se rejoignant dans le cœur de Dieu, par la médiation du Christ. Toujours vivant, le Christ ressuscité intercède sans relâche en notre faveur (cf. He 7, 25). Et nous aussi nous intercédons avec lui. C'est de ce sujet sur la médiation du Christ et l'intercession des saints et des ancêtres que nous allons traiter maintenant.

⁴⁴⁷ Georges CHANTRAINE. « La Vierge Marie dans la communion des saints », dans *Communio*, tome 13, n° 1, janvier-février 1988, p. 29.

⁴⁴⁸ Voir MEJIA, « Communion des saints, communion avec les ancêtres », p. 41.

4.3.2. La médiation du Christ et l'intercession des saints et des ancêtres

Dans notre relation avec le Christ, les saints et les ancêtres, nous parlons souvent des deux notions de la médiation et de l'intercession. Il faudrait maintenant les approfondir. Si l'intercession est l'action d'intercéder, c'est-à-dire d'intervenir, d'user de son influence en faveur de quelqu'un, la médiation signifie plutôt une entremise destinée à mettre d'accord, à concilier des personnes. Bien que voisines, les deux notions d'intercession et de médiation impliquent l'une et l'autre trois sujets : deux sujets qui doivent être réconciliés ou simplement mis en relation et le troisième l'intercesseur ou le médiateur qui unira les deux premiers (dans le cas de la médiation) ou qui décidera l'un à agir en faveur de l'autre (dans le cas de l'intercession). Ainsi, pourrions-nous dire que l'intercession est un cas particulier de médiation dans laquelle les deux sujets à mettre en rapport ont une dignité différente, puisque l'intercession a pour but de le faire agir en faveur de l'autre⁴⁴⁹. En effet, le pouvoir d'intercession d'un médiateur dépend de sa dignité personnelle et de l'intimité de ses relations avec les personnes qu'il doit rapprocher ou réconcilier. « Malgré cette distinction (...), l'intercession est étroitement liée à la médiation. Plus un être humain sera élevé en grâce, plus sa dignité personnelle sera grande devant Dieu et plus Dieu sera enclin à exaucer les prières qu'il lui adressera en faveur de ses frères »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Voir Bernard FRAIGNEAU-JULIEN, « Essai sur la théologie de l'intercession », dans *Études Mariales. Recherches sur l'intercession de Marie*, Paris, Lethielleux, 1967, p. 47-48.

⁴⁵⁰ FRAIGNEAU-JULIEN, « Essai sur la théologie de l'intercession », p. 51.

Appliquées au Christ, aux saints et aux ancêtres, deux conséquences découlent de ces affirmations :

D'une part, le caractère unique de l'intercession du Christ repose sur le caractère unique de sa médiation, c'est-à-dire sur la dignité de sa personne divine et sur la plénitude de grâces de son humanité.

D'autre part, il semble qu'à égalité de charité, un saint du ciel pourra intercéder plus efficacement auprès de Dieu qu'un saint vivant sur terre, parce que ce dernier n'a pas encore atteint le degré de grâce et de charité et donc la dignité spirituelle personnelle voulue pour lui par le Seigneur. Nous avons ici le fondement doctrinal de la pratique des fidèles qui s'adressent aux saints du ciel plutôt qu'aux saints vivant sur terre⁴⁵¹.

Cette brève introduction nous fait saisir d'emblée qu'au cœur de la médiation et de l'intercession, il s'agit de la charité. C'est la charité seule qui nous unit à Dieu. C'est elle seule aussi qui fait de mon frère et de ma sœur un autre moi-même. En effet, l'amour de Dieu et du prochain constitue le fondement de toute théologie de la médiation et de l'intercession.

D'après l'Écriture, Jésus Christ ressuscité qui est à la droite de Dieu intercède pour nous (cf. Rm 8, 34). « Il est en mesure de sauver d'une manière définitive ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (He 7, 25). Dans les deux cas « intercéder » traduit le même verbe grec *entuchanein* qui signifie : « rencontrer, se rencontrer avec, et, par suite, avoir une entrevue, puis solliciter, plaider en faveur de quelqu'un. (...) Parler d'intercession, c'est parler de l'intervention auprès de Dieu en faveur d'autrui »⁴⁵². Même si les deux notions d'intercession et de médiation sont

⁴⁵¹ FRAIGNEAU-JULIEN, « Essai sur la théologie de l'intercession », p. 51-52.

⁴⁵² Marie-Joseph NICOLAS, « Intercession », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, volume 7 (2), 1971,

très voisines, il faudrait dire que l'intercession est une application particulière de la médiation. Saint Paul affirme qu'« il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous » (1 Tm 2, 5-6). Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et l'humanité, c'est-à-dire il est celui qui vient nous réconcilier avec Dieu. Jean n'utilise pas le terme 'médiation', mais fait parler Jésus de la manière suivante : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi » (Jn 14, 6). « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4, 12). Le Christ est l'unique médiateur qui « accomplit notre réconciliation dans toutes ses dimensions : réconciliation de Dieu avec l'humanité ; réconciliation des êtres humains entre eux ; et réconciliation de l'humanité avec Dieu »⁴⁵³.

D'une part, en et par Jésus Christ, nous sommes vraiment réconciliés avec Dieu. Car « tout don de valeur et tout cadeau parfait descendent d'en haut, du Père des lumières » (Jc 1, 17). Car, « tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ » (2 Co 5, 18) ; « en lui, par son sang, nous sommes délivrés ; en lui, nos fautes sont pardonnées » (Ép 1, 7).

D'autre part, en et par Jésus Christ, nous sommes réconciliés les uns avec les autres. Car « c'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine... Il a voulu ainsi, à partir du Juif et du Païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix ; là, il a tué la haine. Il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches (Ép 2, 14-17)⁴⁵⁴.

colonne : 1858. Cet article est particulièrement important pour une meilleure compréhension de la notion d'intercession du Christ et des saints.

Voir aussi FRAIGNEAU-JULIEN, « Essai sur la théologie de l'intercession », p. 45-56.

⁴⁵³ COLLECTIF, « Vers une compréhension commune de l'Église », dans *La Documentation Catholique*, n° 2031, 7 juillet 1991, p. 638.

⁴⁵⁴ COLLECTIF, « Vers une compréhension commune de l'Église », p. 638.

Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit. Sa médiation unique et universelle, loin d'être un obstacle sur le chemin qui conduit à Dieu, est la voie tracée par Dieu lui-même, et le Christ en a pleine conscience. Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur *uniquement* de celle du Christ, et elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires⁴⁵⁵.

Du Christ nous recevons le don d'une réconciliation qui vise à s'étendre à tous. Dans son intercession, il n'est donc pas un être distinct entre Dieu et l'homme : il est lui-même à la fois vrai Dieu et vrai homme, à la fois un avec Dieu et solidaire de l'humanité, non pas un intermédiaire entre Dieu et l'humanité, mais un véritable médiateur, capable de mettre en communion immédiate Dieu et l'humanité⁴⁵⁶. Le propre du médiateur, c'est d'intercéder.

Comme sa médiation, l'intercession du Christ se fait, par suite, sans intermédiaire : elle est unique. Elle dépasse les intercessions des grands priants de l'Ancien Testament qui intercédèrent auprès de Dieu pour Israël, comme Moïse, Samuel, David, Salomon, Isaïe et d'autres prophètes.

⁴⁵⁵ JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*' sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphe n° 5, p. 155.

⁴⁵⁶ Voir COLLECTIF, « Vers une compréhension commune de l'Église », p. 638.

Voir aussi Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, tome I : Problématique et relecture doctrinale*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 33), Paris, Desclée, 1988, p. 88-111.

Michel Deneken nous fait remarquer que le terme « médiateur » n'apparaît pas dans la bouche de Jésus, mais joue un rôle fondamental dans l'effort de conceptualisation théologique des chrétiens. La perspective de Jean rend compte de l'importance de l'unicité de la médiation du Christ.

Bien que le terme n'y apparaisse jamais, la théologie johannique fait de la notion de médiation un des leviers de sa christologie. La médiation de Jésus est même absolutisée : il n'y a que le Fils qui connaisse le Père et le Père qui connaisse le Fils. Universelle, la médiation du Christ est aussi absolument unique. Il est celui qui conduit vers Dieu (Jn 10, 9), il est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14, 6). Le ministère de médiation culmine en Jn 17 et 1 Jn 2, 1 rappelle ce caractère de médiateur de Jésus qui ne cesse d'intercéder en faveur des pécheurs. Entre le Jésus terrestre et le Ressuscité il ne peut plus être fait de distinction. La figure médiatrice de Jésus est contemplée à la lumière de Pâques et l'Esprit rend permanent ce ministère exercé au milieu des hommes par celui qui est appelé le Grand Prêtre parfait par l'épître aux Hébreux. La pâque de Jésus établit celui-ci dans une position qui sera la sienne jusqu'à la fin des temps. Le mystère pascal est à ce titre l'itinéraire singulier suivi par Jésus de Nazareth pour devenir, dans ce passage, le Seigneur des vivants et des morts. L'office de médiateur c'est en tant que Ressuscité que Jésus de Nazareth l'accomplit, et il demeure efficace grâce à la présence de l'Esprit⁴⁵⁷.

Mais l'unicité de la médiation du Christ n'exclut pas les rôles d'intermédiaires, c'est-à-dire ceux et celles qui sont unis étroitement au Christ tels que les saints. Luc nous fait savoir que Dieu, personne ne l'a vu, sinon Jésus qui est descendu du ciel et ceux à qui il veut bien le révéler (cf. Lc 10, 22). Un passage du concile Vatican II, parlant particulièrement de la Vierge Marie, nous fait découvrir également cette dimension d'intercession : « Aussi la bienheureuse Vierge est-elle invoquée dans l'Église sous les titres d'Avocate, d'Auxiliatrice, d'Aide et de Médiatrice. Tout cela doit pourtant s'entendre de manière qu'on n'enlève ni n'ajoute rien à la dignité et à l'action du Christ, seul Médiateur » (*Lumen Gentium*, n° 62). Le concile rappelle que le Christ est l'unique Médiateur et affirme en même temps des titres de la Vierge sans y voir aucune opposition.

⁴⁵⁷ Michel DENEKEN, *La foi pascale : Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1997, p. 578-579.

Comme la Vierge Marie⁴⁵⁸, les saints participent à la vie et à la mission médiatrice du Christ. Ils deviennent ainsi, grâce à l'unique Médiateur et dans la mesure où ils font corps avec lui, des intercesseurs possibles capables d'une entr'aide fraternelle au niveau de la vie divine qui leur est donnée. « Vivant près de Dieu, ils (les saints) intercèdent pour nous ; ils sont des puissances dans nos vies »⁴⁵⁹.

La charité qui nous unit au Christ et à son corps conditionne le pouvoir d'intercession de chaque saint et de chaque chrétien. L'amour de Dieu et du prochain est la seule force qui rend fécondes toutes prières d'intercession. Cet amour exprime une union intime au Christ. Aussi est-il normal de prier d'abord les saints du ciel parce qu'unis définitivement au Seigneur ils peuvent intervenir auprès du Seigneur à la mesure de leur charité, mais pourtant le Seigneur reste toujours libre de sa grâce et de ses bienfaits. Ce passage d'un contemporain cité par Schönborn rejoint la même idée :

Le culte des saints et le commerce avec eux ne s'appuient finalement sur rien d'autre que sur la croyance que l'amour est plus fort que la mort, et qu'en conséquence l'amour du prochain qui est celui des saints est plus fort que la mort. C'est à cela que l'on croit, lorsque l'on fait appel à l'amour du prochain d'un homme défunt, duquel on sait qu'il a un grand amour pour Dieu et le prochain. Car les saints ne sont pas des dieux, mais des hommes d'un grand amour, plus fort que la mort, et qui leur donne donc le pouvoir d'agir ici, même de là-bas⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Voir JEAN-PAUL II, « Marie médiatrice » (Audience du mercredi 1^{er} octobre 1997), dans *La Documentation Catholique*, n° 2169, 2 novembre 1997, p. 916-917 surtout les deux paragraphes : n° 3 et n° 5.

⁴⁵⁹ « Note d'introduction à la célébration de la solennité de tous les saints (1^{er} novembre) », dans COLLECTIF, *Missel romain*, (Format moyen), Paris, Desclée-Mame, 1978, p. 702.

⁴⁶⁰ *Lazarus, komm heraus*, quatre écrits de Valentin Tomberg, avec une introduction de Robert Spaemann, Bâle, 1985, p. 65 s. cité par Christoph SCHÖNBORN, « L'état de pèlerin, de purification et de gloire : la communion des saints selon Vatican II », dans *Communio*, tome 13, n° 1, janvier-février 1988, p. 21.

Le concile a d'ailleurs affirmé l'existence et la légitimité du culte des saints plus spécialement en *Lumen Gentium* n° 49, 50-51 et de *Sacra Liturgia* n° 104, 108 et 111.

Mais le culte rendu aux saints doit être clairement christocentrique. Ce passage qui suit le dit nettement :

Aucune créature ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et Rédempteur. Mais tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source (*Lumen Gentium*, n° 62).

En effet, l'efficiencia des saints vient uniquement « du fait de leur union très intime avec le Christ » (*Lumen Gentium*, n° 49) et de leur présence auprès du Seigneur (cf. 2 Co 5, 8). Leur prière ne va au Père que par, avec et en lui. « Invoquer un saint, c'est invoquer le Christ qui vit, agit et prie en lui. Le saint ne peut rien demander que par le Christ, seul véritable intercesseur »⁴⁶¹. Il n'y a de *communio sanctorum*, de communauté des biens spirituels et des personnes, que dans le Christ. La nécessité de la médiation du Christ est résolument soulignée encore dans le passage de *Lumen Gentium*, n° 48 :

Le Christ, élevé de terre, a tout attiré à lui (cf. Jn 12, 32). Ressuscité des morts (cf. Rm 6, 9), il envoya aux Apôtres son Esprit vivifiant et, par lui, se constitua un Corps, l'Eglise, sacrement universel du salut. Assis à la droite du Père, il opère continuellement dans le monde pour conduire les hommes à l'Eglise et, par elle, les unir plus étroitement à lui.

Jean nous donne la clé de cette notion de l'intercession des fidèles jointe à celle du Christ : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera » (Jn 16, 23). Pour sa part, Christoph Schönborn articule la participation des saints à l'unique médiation du Christ de la manière suivante : « que tout

⁴⁶¹

NICOLAS, « Intercession », colonne : 1868.

salut procède du Christ n'exclut pas que celui-ci institue une communauté salvifique, dans laquelle les individus reçoivent part à sa médiation salvatrice »⁴⁶². « Car, tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur source et de leur chef, toute grâce et la vie du peuple de Dieu lui-même » (*Lumen Gentium*, n° 50). L'Église ne prend pas la place du Christ, mais elle est « dans le Christ comme un sacrement, c'est-à-dire un signe et un instrument » du Salut (cf. *Lumen Gentium*, n° 1).

En raison de l'union des saints avec le Christ, on comprend, dès l'origine de l'Église, le développement du culte des saints et du culte de leurs reliques. Loin d'occuper la première place dans l'Église catholique, le culte des saints fait partie intégrante de la foi en la communion des saints, car, même au-delà de la mort, il témoigne des liens d'amour, dans et par le Christ, des membres de l'Église. « Lorsque la charité mutuelle et la louange unanime de la Très Sainte Trinité nous font communier les uns aux autres, nous tous, fils de Dieu qui ne faisons dans le Christ qu'une seule famille, nous répondons à la vocation profonde de l'Église » (*Lumen Gentium*, n° 51). Le culte des saints renforce notre union à Dieu et aux saints eux-mêmes. En d'autres mots, notre référence aux saints n'entrave pas notre relation avec Dieu, plutôt elle l'explicite et la renforce.

Le culte des saints ne fait en aucune manière concurrence au culte dû à Dieu. Il n'est d'ailleurs pas de même nature. On distingue en effet le culte de « latrie », le culte d'adoration (dû à Dieu), et le culte de « dulia », celui qui est rendu aux saints : c'est un culte subordonné, limité, relatif⁴⁶³.

⁴⁶² Christoph SCHÖNBORN, « L'état de pèlerin, de purification et de gloire : la communion des saints selon Vatican II », dans *Communio*, tome 13, n° 1, janvier-février 1988, p. 13-14.

⁴⁶³ Michel MALLET, *Le culte des saints. Pourquoi ? Comment ?*, Paris, François-Xavier de

Essentiellement, le culte des saints est une question d'amour, d'admiration et de gratitude : quand on a cet amour et cette admiration, il est normal de le traduire par des signes extérieurs. C'est une chose normale, que toutes les civilisations font pour les grands hommes : voir par exemple le Panthéon, les funérailles nationales, la gerbe de fleurs du 11 novembre au soldat inconnu, etc⁴⁶⁴.

Le recours à l'intercession des saints, fondé sur leur union au Christ et à nous, apparaît avant tout comme un acte de communion fraternelle dans le Christ, comme « un témoignage authentique d'amour que nous présentons aux habitants du ciel qui tend, comme vers son terme, au Christ, couronne de tous les saints, et par lui, à Dieu qui est admirable dans ses saints et glorifié en eux » (*Lumen Gentium*, n° 50).

En ce qui concerne le culte ou plutôt la vénération des reliques des saints, tout particulièrement des martyrs, la tradition, la pratique et l'enseignement de l'Église nous donnent des témoignages attestant sa valeur et sa raison d'être pour le peuple de Dieu. À l'origine de l'Église, et même dès l'Ancien Testament, il est clair que les fidèles ont un grand respect pour le corps des défunts. Les rites funéraires et la construction de tombeaux répondent à ces besoins typiquement humains. Ainsi, conformément à sa demande, les fils de Jacob emportèrent son corps d'Égypte pour l'ensevelir en terre Promise (cf. Gn 49, 29-31). De même les disciples de Jean Baptiste firent des efforts pour recevoir et vénérer ses restes (cf. Mt 14, 12 ; Mc 6, 29). Joseph d'Arimatee accompagné

Guibert, 1994, p. 30.

⁴⁶⁴ MALLET, *Le culte des saints. Pourquoi ? Comment ?*, p. 21.

Pour le développement historique et théologique du culte des saints, voir aussi Paul SÉJOURNÉ, « Saints (culte des) », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 14, (1^{ère} partie), Paris, 1938, colonnes : 870-978 et Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press ; London, SCM Press, 1981, 187 p.

de Nicodème et de quelques femmes (Marie, la mère de Jésus ; Marie, la mère de Jacques et de Joseph ; la mère des fils de Zébédée et Marie de Magdala) prit soin également du corps de Jésus et l'ensevelit selon la coutume juive dans un tombeau tout neuf (cf. Mc 15, 42-47 ; Mt 27, 57-61 ; Lc 23, 50-56 ; Jn 19, 25. 38-42). De son vivant, Jésus semble reconnaître, dans les gestes de Marie, l'importance du soin accordé à son corps comme une anticipation des soins lors de l'enterrement de son propre corps : « Pourquoi tracasser cette femme ? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers moi. (...) En répandant ce parfum sur mon corps, elle a préparé mon ensevelissement » (Mt 26, 10.12 ; cf. Mc 14, 6. 8-9 ; Jn 12, 7). Mallet met en relief l'origine et les significations du culte des reliques dans les paragraphes qui suivent :

Au risque de leur vie, les premiers chrétiens faisaient l'impossible pour récupérer (*sic*) les corps des martyrs, qui étaient ensuite ensevelis avec soin ; et chaque année, les fidèles de Rome se réunissaient sur les diverses tombes pour célébrer l'anniversaire de la « naissance au Ciel » de ces vainqueurs. C'est là un fait historique des plus certains. C'est encore sur le tombeau des martyrs qu'on célébrait ordinairement le saint Sacrifice de la Messe, manifestant ainsi l'union extrêmement étroite entre le Christ mort sur la Croix pour nous sauver, l'Eglise, et chacun de ses membres : de là est venu l'usage des reliques⁴⁶⁵.

Lors des persécutions, le respect des corps des martyrs se heurte à un petit problème technique : dès l'an 107 (ou 110, donc très peu de temps, peut-être quelques mois, après la mort du dernier Apôtre, saint Jean) saint Ignace d'Antioche est livré aux bêtes, qui ne laisseront que les os les plus durs ; de même, le corps de saint Polycarpe (disciple de saint Jean) est livré au feu en 155 ou 156. Les fidèles rassemblent avec le plus grand soin ces ossements, qui ne pourront pas toujours être ensevelis. Les documents de l'époque sont très intéressants, car ils montrent que la vénération des reliques était déjà une pratique universellement établie dans l'Eglise. De Smyrne, où il fait route pour Rome où il doit être livré aux fauves dans le cirque, saint Ignace écrit aux Romains qu'il désire vivement le martyr : « Flattez plutôt les bêtes (du cirque), pour qu'elles me deviennent un tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que, une fois mort, je ne sois à charge à personne » (Rom. IV, 2). Il faut sans doute voir dans cette phrase un excès d'humilité, mais aussi la crainte que les fidèles ne se fassent un devoir d'honorer ses restes, et qu'ils ne finissent par en éprouver de l'ennui ou une certaine gêne : ce qui témoigne de leurs dispositions à vénérer les reliques. Il préfère être un holocauste, un sacrifice dans lequel la totalité de la victime est détruite. La relation du martyre d'Ignace précise : « Seules, les parties les plus dures de ses restes saints avaient échappé (à la dent des bêtes) ; elles furent enlevées et emportées à Antioche et déposées dans un coffre comme un inestimable trésor, ainsi laissées à la sainte assemblée des

465

MALLET, *Le culte des saints. Pourquoi ? Comment ?*, p. 29-30.

fidèles à cause de la grâce résidant dans le martyr ».

Les Actes du martyre de saint Polycarpe attestent pareillement la grande vénération des fidèles envers ces « ossements plus précieux que les pierres de grand prix, et plus épurés que l'or, nous les avons déposés en un lieu convenable. Là même, autant que possible, réunis dans l'allégresse et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer l'anniversaire de son martyr, en mémoire de ceux qui sont déjà sortis du combat, et pour exercer et préparer ceux qu'attend le martyr ». Ajoutons que c'est précisément à cause du culte religieux que les premiers chrétiens rendaient aux corps des martyrs, et afin de l'empêcher, que le corps de saint Polycarpe fut brûlé après son supplice⁴⁶⁶.

La réflexion sur la communion et le culte des saints nous amènent également à nous pencher sur la communion avec les ancêtres et le culte qu'on leur attribue. S'il n'y a qu'une seule Église au ciel et sur la terre, et si d'autre part les saints ne sont pas uniquement ceux et celles que l'Église catholique a reconnus officiellement comme tels, peut-on alors songer aux ancêtres malgaches ou autres (baptisés ou non-baptisés) comme faisant partie de cette « nuée de témoins » (He, 12, 1) ? Pourrions-nous les ranger parmi les saints⁴⁶⁷ ? Il faudrait tout d'abord préciser que la notion d'ancêtre à Madagascar n'est pas équivalente à celle de défunt. Tout défunt n'est pas nécessairement considéré comme ancêtre (*razana*) à vénérer. Pour le Malgache, est véritablement ancêtre⁴⁶⁸ celui ou celle qui a vécu en fidèle serviteur ou servante de la vie (*aina*) et du *fihavanana* (communion-participation). Dans ce sens, le *razana* se définit également comme celui qui a fait le bien (cf. Rm 12, 17 ; 1 Th 5,15 ; 2 Co 8, 21). Et « quiconque fait le bien est déjà dans une

⁴⁶⁶ MALLET, *Le culte ses saints. Pourquoi ? Comment ?*, p. 126-127.

Voir aussi Paul SÉJOURNÉ, « Reliques », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 13, (2^{ème} partie), Paris, 1937, colonne : 2318.

⁴⁶⁷ Voir MEJIA, « Communion des saints, communion avec les ancêtres », p. 43.

⁴⁶⁸ Voir François KABASÉLÉ, « Le Christ comme Ancêtre et Aîné », dans COLLECTIF, *Chemins de la christologie africaine*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ » dirigée par Joseph DORÉ, n° 25), Paris, Desclée, p. 129-130.

certaine communion avec Dieu et tend vers la rencontre plénière qui s'opère en son Fils (Jn 17, 6-9) »⁴⁶⁹.

La reconnaissance des saints non chrétiens par la liturgie romaine apparaît déjà dans la Prière Eucharistique I : « Et comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le Juste, le sacrifice de notre père Abraham, et celui que t'offrit, ton grand prêtre Melkisédèq... ». Dans l'avant-propos de son livre intitulé : *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Jean Daniélou nous montre avec clarté qu'il ne s'agit pas d'une sainteté liée uniquement à l'appartenance au peuple d'Israël :

Mais à vrai dire les saints personnages dont nous parlerons dans ce livre présentent en outre ce trait particulier de n'avoir appartenu ni à la race, ni à la religion d'Israël. Abel, dont fait mémoire le canon de la messe, est bien entendu antérieur à Abraham. Et il en est de même d'Hénoch et de Noë (*sic*). Lot, dont la pèlerine Ethérie mentionne le culte au IV^e siècle, est parent d'Abraham, mais étranger à son alliance. Daniel et Job, dont le prophète Ézéchiël fait mention à côté de Noë, sont l'un phénicien et l'autre iduméen. Et la reine de Saba, dont le Christ a dit qu'elle jugerait les Juifs au Jour du Jugement, est une princesse d'Arabie.

Ainsi donc nous sommes ici en présence d'un curieux problème, celui de personnages que l'Écriture nous présente comme des saints et qui ne sont ni des Juifs, ni des chrétiens. Comment faut-il les désigner ? Et à quelle religion appartenaient-ils ? (...) Je les appellerai donc « païens », en précisant que j'englobe sous ce terme tous ceux qui sont étrangers aux alliances d'Abraham et de Jésus, qu'ils aient, comme c'est généralement le cas, pratiqué des cultes idolâtriques ou que, comme ceci se vérifie pour nos personnages, leur religion ait été pure⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ La note « z » de la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 297.

⁴⁷⁰ Jean DANIELOU, *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1955, p. 8.

Nous pouvons considérer parmi ces « saints païens » tous ces véritables ancêtres malgaches « qui ont quitté ce monde et dont tu connais la droiture » (Prière Eucharistique III) et nous pouvons prier pour eux : « Souviens-toi aussi de nos frères et de nos soeurs (...) et de tous les morts dont toi seul connais la foi » (Prière Eucharistique IV). Nous pouvons les classer avec ceux qui « chantent un cantique nouveau » (Ps 33, 3 ; 96, 1 ; 98, 1 ; 144, 9) et qui ont été rachetés par le Christ pour Dieu, « des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation » (Ap 5, 9). Ancêtres malgaches, saints anonymes « qui ont cherché le Seigneur avec droiture » (Prière Eucharistique IV) et qui ont été travaillés par la grâce qui, n'étant pas exclusivement liée aux sacrements, a pu agir dans leur coeur⁴⁷¹. C'est pourquoi le concile Vatican II nous enseigne explicitement :

En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel » (*Lumen Gentium*, n° 16).

Aussi le même concile nous rappelle-t-il que les non-baptisés appartiennent au peuple de Dieu : « Quand à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi, sont ordonnés au Peuple de Dieu » (*Lumen Gentium*, n° 16). L'Esprit de Dieu peut les pénétrer de diverses façons. Henri Maurier explicite cette initiative divine en ces termes suivants :

Il s'agit d'une économie de salut surnaturel. L'ordre païen est disposé vers le Christ et n'aboutit qu'à lui (...). Cette économie est voulue par Dieu et activement dirigée par lui. Rien n'échappe à la volonté et à la puissance de celui qui est Dieu, aussi bien des païens que des juifs (Rm 3, 29 ; Ép 1, 3 s.). De plus, sa grâce est toujours là qui soutient les hommes, les sollicite, les fait s'ouvrir au Christ. C'est pourquoi on ne dira pas que l'économie païenne c'est l'homme qui cherche Dieu et monte en quelque sorte vers lui,

⁴⁷¹

Voir MEJIA, « Communion des saints, communion avec les ancêtres », p. 44.

de par ses propres forces, tandis que dans l'économie issue de la Révélation c'est Dieu qui prend l'initiative et descend vers l'homme. En fait, dans l'économie païenne aussi, Dieu a l'initiative : ce n'est pas l'homme qui cherche et trouve Dieu, c'est Dieu qui se fait chercher et trouver par l'homme⁴⁷².

Si ceux et celles qui ont cherché à plaire Dieu par une vie honnête d'après leur conscience sont considérés comme des saints, ils font donc réellement partie intégrante de ce que nous appelons la « communion des saints ». Ils jouent le même rôle d'intercesseurs que les saints explicitement reconnus par l'Église. Nous n'avons aucun droit de les exclure de cette communion. Dans leur union mystérieuse avec Dieu, ils peuvent également intercéder en faveur de la communauté des vivants. Mais si l'intercession des ancêtres se limite capricieusement à ses descendants, comme Kabasélé le décrit ci-dessous, celle du Christ est à la fois salvifique et de portée universelle.

Avec les vivants terrestres, l'ancêtre entretient des rapports d'intimité et de bienveillance ; mais ces rapports sont limités aux descendants car, selon la conception bantou du monde, la voie privilégiée de l'interaction des êtres est la consanguinité : les consanguins de l'au-delà peuvent protéger, accroître ou diminuer la vie de ceux qui sont sur la terre. Cette influence peut s'inverser, quoique à un degré moindre, car les descendants sont en aval, loin de la source. Ainsi, généralement, l'ancêtre ne peut-il influencer que la vie de ses descendants ; tandis que l'influence du Christ n'est pas limitée aux chrétiens : il est maître de l'histoire, et son pouvoir déborde le « clan »⁴⁷³.

Malgré ces limites, les témoignages exemplaires des ancêtres peuvent toujours nous inspirer pour développer la vie et l'épanouir dans le *fihavanana*. La communion avec les ancêtres nous invite à revenir sur le sujet central de notre travail, à savoir la relation entre le sens du *famadihana* et la résurrection de Jésus.

⁴⁷² MAURIER, Henri, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, Orante, 1965, p. 49.

⁴⁷³ François KABASÉLÉ, « Jésus au-delà des modèles », dans COLLECTIF, *Chemins de la christologie africaine*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ » dirigée par Joseph DORÉ, n° 25), Paris, Desclée, 1986, p. 215-216.

4.4. Le sens du *famadihana* et la résurrection du Christ

Nous avons relevé respectivement aux chapitres II (2.4. : p. 115-116, 121-127) et III (3.1.1.3. : p. 157-167 ; 3.2.2.2. : p. 213-220 ; 3.3. : p. 221-252) de notre recherche les valeurs et les limites du *famadihana*. Ci-dessus, au chapitre IV (4.3.2. : p. 326-339), nous avons également cerné le rôle d'intercession des saints et des ancêtres en relation avec la médiation du Christ. Dans la section qui va suivre, nous tâcherons, d'abord, de montrer que la résurrection du Christ constitue la réponse ultime à la quête de vie sans fin des Malgaches qui pratiquent le *famadihana*. Ensuite, nous esquisserons ce que peut signifier, pour le disciple malgache, « être-en-Christ mort et ressuscité ».

4.4.1. La résurrection de Jésus-Christ, la réponse ultime à la quête de vie sans fin du *famadihana*

Pour les Malgaches, le *famadihana* représente une des tentatives de recherche d'une vie joyeuse, abondante et éternelle. Nous avons constaté que cette quête de vie influe sur tout leur être, sur toutes leurs initiatives et activités aussi bien quotidiennes que rituelles. Bien que l'apport de l'anthropologie malgache nous paraisse important, celle-ci ne donne pas de réponse satisfaisante à la lutte contre le dernier ennemi de l'homme : la mort. Elle n'avance pas de solutions sûres et adéquates aux angoisses persistantes devant la mort. De l'autre côté, l'eschatologie malgache, sans préconiser la réincarnation⁴⁷⁴,

⁴⁷⁴

Voir COLLECTIF (Document de la Commission Théologique Internationale), « Quelques

semble limitée, silencieuse et floue. Alors il appartient aux Malgaches de se poser des questions, de se décider avec lucidité pour orienter leur propre vie. Pour cela, ils peuvent relire les expériences du peuple hébreu (cf. Dt 30, 15-20 ; Jos 24, 15-18) et s'inspirer du dialogue de Jésus avec ses disciples : « Voulez-vous partir, vous aussi ? Mais Simon-Pierre lui répondit : 'Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle' » (Jn 6, 67-68). Si le disciple malgache veut bien sortir de sa situation anthropologique apparemment aporétique, il peut s'ouvrir librement et s'adhérer totalement à Celui qui déclare : « Je suis la Résurrection et la Vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11, 25-26). La foi est le chemin qui ouvre sur la vie. Cette vie proposée par Jésus engage la foi, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une vie de foi réelle incluant la question de la vie permanente, de la vie éternelle. « Notre objectif n'est pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas ; ce qui se voit est provisoire, mais ce qui ne se voit pas est éternel » (2 Co 4, 18). De plus, contrairement à la discrétion de l'eschatologie malgache, Jésus promet explicitement à ses disciples les nombreuses demeures (cf. 2 Co 5, 1) qui se trouvent dans la maison de son Père : « Lorsque je serai allé vous le préparer, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, si bien que là où je suis, vous serez vous aussi » (Jn 14, 3).

questions actuelles concernant l'eschatologie », dans *La Documentation Catholique*, n° 2069, 4 avril 1993, p. 309-326.

Voir aussi André COUTURE, *La réincarnation*, Ottawa, Novalis, (L'horizon du croyant), 1992, surtout p. 103-122.

L'ouverture du disciple malgache au Christ présuppose un désir de rencontre, une préparation, un cheminement et une confiance en Lui qui est mort et ressuscité. En effet, l'événement pascal est source de puissance créatrice et transformatrice. La foi pascale peut transformer les Malgaches, tout en gardant leur propre identité, en « une nouvelle créature » (2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15 ; Ép 2, 15 ; cf. 1 Co 15, 42-56). Paul nous dit que « la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (He 11, 1). Le contact des Malgaches avec le Christ leur permettra de découvrir que le « Prince de la vie » (Ac 3, 15) est déjà avec nous. Car la présence du Ressuscité est invisible, mais déjà réelle. « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). La fin des temps nous révélera cette proximité du Seigneur ressuscité tout au long de notre vie, tout au long de l'histoire humaine. Donc, nous pouvons dire que la foi pascale constitue pour nous le pont entre le visible et l'invisible, le provisoire et l'éternel.

Pour notre part, il est maintenant plus clair que le but de la mission du Christ répond à la quête de vie sans fin des Malgaches. « Moi je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10, 10). Cette vie consiste à connaître Dieu et son envoyé Jésus : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3). Ceci est une nouvelle dimension, qui élargit et enrichit l'expérience malgache de la vie, qui l'amène vers de nouvelles formes de vie.

Depuis que Paul a rencontré le Christ ressuscité, vivre est devenu pour lui se conformer au Christ, c'est-à-dire : le connaître, l'aimer, avec la puissance de sa résurrection, au point que mourir devenait un gain pour Paul (cf. Ph 1, 21-24), car il mettait ainsi fin à son exil « loin du Seigneur » (2 Co 5, 6). L'Idéal de vie des Malgaches sera comblé, et au-delà de toute attente, par la vie nouvelle apportée par le Christ, dans la connaissance et l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit.

Mais cette vie n'atteint sa plénitude que dans la résurrection : il s'agit alors d'une vie qui est passée par la mort (cf. 1 Jn 3, 14) et qui a été transfigurée par Dieu Lui-même. Il faudrait apprendre aux Malgaches à mourir chaque jour pour retrouver la plénitude de vie. Si nous ne vivons pas notre mort quotidienne, nous ne pourrions pas connaître la plénitude de vie, c'est-à-dire l'« être-en-Christ mort et ressuscité ». Vivre sa mort chaque jour, c'est mourir au péché, à tout ce qui n'est pas Dieu, à tout ce qui lui est opposé. En effet, c'est l'amour qui est le secret de la résurrection. « Dieu est riche en miséricorde ; à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts à cause de nos fautes, il nous a donné la vie avec le Christ, c'est par grâce que vous êtes sauvés, avec lui, il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus Christ » (Ép 2, 4-6). En aimant à notre tour, nous reproduisons l'acte résurrectionnel de Dieu : nous ressuscitons, en passant de la mort à la vie. « Nous, nous savons que nous sommes passés de la mort dans la vie, puisque nous aimons nos frères. Qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jn 3, 14).

Bien qu'aujourd'hui, la médecine, l'anthropologie et la cosmologie ne cessent de faire des progrès remarquables au service de la vie et de la connaissance de l'être humain et de l'univers, il ne faut pas perdre de vue leurs limites respectives qui sont finalement symbolisées par la mort. Walter Kasper semble rejoindre la même idée quand il parle, dans le paragraphe qui suit, de la foi pascal et de la limite de la cosmologie :

La foi pascal sait que Dieu a des possibilités qui dépassent la réalité présente, qui dépassent la mort, et elle court le risque de mettre à la vie et à la mort sa confiance en ce Dieu « pour qui tout est possible ». Le message pascal s'attaque donc à toute cosmologie refermée sur elle-même, qui se pose en absolu et ne laisse pas de place à de nouvelles et imprévisibles possibilités créatrices de Dieu. La foi en la Résurrection n'est pas une correction de détail apportée à cette cosmologie ; elle n'est pas une sorte de transgression ponctuelle de la régularité des lois de la nature ; c'est la cosmologie tout entière qui est remise en question. La question décisive qui est posée est celle de la direction et du sens de la vie en sa totalité. Si la foi en la Résurrection est ainsi comprise, c'est tout le problème de la foi qui est posé. Une foi chrétienne qui ne serait pas en même temps une foi en la Résurrection n'aurait plus de consistance. L'idée chrétienne de Dieu est liée à la foi en la Résurrection. *La foi pascal n'est donc pas un complément à la foi en Dieu et en Jésus-Christ ; elle est le résumé et l'essence même de cette foi*⁴⁷⁵.

Dès lors, il faudrait aider les Malgaches qui s'interrogent sur le sens ultime de leur vie à s'ouvrir et s'engager dans les voies pascals. L'expérience de la mort et de la résurrection de Jésus vu comme le grain qui tombe en terre pour porter du fruit, vu comme un don d'amour, est susceptible de nous apprendre des joies que nous ignorons dans la mort. En fait, c'est l'amour qui ressuscite. Il est plus fort que la mort⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Walter KASPER, *Jésus le Christ*, Traduit de l'allemand par J. DÉSIGAUX et A. LIEFOOGHE, (Collection *Cogitatio fidei*, n° 88), Paris, Cerf, 1977, p. 217-218.

Les italiques sont de l'auteur.

⁴⁷⁶ Voir François KABASÉLÉ, « Annoncer le salut chrétien dans la mort africaine », dans COLLECTIF (Éd. Joseph DORÉ), *Pâques africaines aujourd'hui*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 37), Paris, Desclée, 1989, p. 173.

Certes, limité, le *famadihana* reste pour les Malgaches une expression authentique de l'amour et de la reconnaissance des vivants entre eux-mêmes, envers les *razana* et Dieu.

Mais par contre il constitue également un chemin possible les conduisant vers une connaissance plus explicite du Christ mort et ressuscité. C'est cette connaissance que Paul demande pour les fidèles en fléchissant les genoux devant le Père :

Qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi ; enracinés et fondés dans l'amour, vous aurez ainsi la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur... et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu (Ep 3, 17-19).

Une perspective de vie nouvelle s'ouvre donc au disciple malgache. Désormais, à la lumière et par l'action du Christ mort et ressuscité, il est conduit à la transformation de son être malgache.

4.4.2. La transformation de l'«être malgache » en l'« être-en-Christ mort et ressuscité »

« Être malgache » et en même temps « être-en-Christ mort et ressuscité » constituent, pour les Malgaches, un défi permanent. Paul dit : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une nouvelle réalité est là » (2 Co 5, 17). Cette formule signifie que le fait d'« être-en-Christ mort et ressuscité » inaugure une nouvelle existence. Dès lors, il s'agit pour les Malgaches d'apprendre à vivre, non plus dans le cercle fermé ou plutôt limité des *havana* vivants et défunts afin de s'assurer la vie-*aina*, mais de s'ouvrir et d'ouvrir leur *fihavanana* au seul *Havana* vivant et

vivifiant par le moyen d'un salut efficace et fécond. *Aina* et *fihavanana* étant, dans la culture malgache, les deux sources de l'être et du bien-être, comment les Malgaches peuvent-ils être-en-Christ ? Comment peuvent-ils devenir disciples du Christ s'ils n'ont pas découvert en lui la plénitude de vie⁴⁷⁷ ?

À l'instar de l'expérience paulinienne, la christification que nous allons étudier dans cette section consiste en la transformation de l'« être malgache » en l'« être-en-Christ mort et ressuscité ». Celui-ci apporte au premier une identité nouvelle qui le transforme en une nouvelle créature (cf. 2 Co 5, 17). La formule de Paul évoque son expérience et son enracinement en Christ mort et ressuscité. Elle exprime tout autant la transformation que l'annonce d'une réalité nouvelle qui sous-tend l'appartenance, l'union, la solidarité et le retour du disciple vers le Père. L'expérience personnelle que Paul traduit dans son discours en une proposition concrète de vie ne peut être que l'expérience authentique d'une « vie christifiée », car elle est créatrice d'une vision nouvelle du monde et de l'existence. En effet, la Résurrection du Christ n'implique pas seulement une « revivification », mais davantage une transformation de l'être. « Car pour tous ceux qui croient, Seigneur, la vie n'est pas détruite, elle est transformée ; et lorsque prendra fin leur séjour sur la terre, ils ont déjà une demeure éternelle dans les cieux » (1^{re} Préface des défunts).

⁴⁷⁷

Voir RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 277.

La transformation de l'être provient du Ressuscité. Il est l'origine et le lieu d'accomplissement de cette transformation. Nous pourrions envisager en trois étapes ce processus de christification.

D'abord, c'est le Christ qui donne à tout être de se transformer à sa suite soit comme vivant (cf. 2 Co 4, 16 - 5, 10), parce que mort et ressuscité avec lui ; soit, comme Paul devenu apôtre, parce que ayant reçu une expérience et une mission particulière du Ressuscité (cf. 2 Co 4, 1-15) ; soit comme homme nouveau, parce que créé de nouveau à l'image du Ressuscité (cf. 2 Co 5, 17).

Ensuite, c'est désormais le « Premier-né de toute créature » (Col 1, 15) et « Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18) qui fait que l'évangélisé devient un être-en-Christ, c'est-à-dire ne vivant plus pour lui-même (cf. 2 Co 5, 15), ne connaissant plus personne à la manière humaine (cf. 2 Co 5, 16), ne faisant plus partie du monde ancien (cf. 2 Co 5, 17). L'être-en-Christ fait que les Malgaches deviennent disciples, c'est-à-dire que leur vie, leur action et leur devenir découlent et convergent vers une même existence avec celle du Christ mort et ressuscité.

Enfin, la christification selon Paul est une nouvelle manière de vivre la même existence humaine, rendue possible par une relation privilégiée avec le Ressuscité. Si, en Jésus, la mort et la résurrection sont déjà une évidence, chez les-êtres-en-Christ, le processus de christification est invisible mais réel. Parce que ceux-ci sont encore dans leur

corps naturel, ils deviennent, par sa mort et sa résurrection, des êtres en voie de mort et de résurrection, même si l'aspect de leur existence naturelle subsiste. « Nous touchons là le grand paradoxe qui a trouvé en saint Paul un remarquable interprète : tout *est* nouveau... tout doit le *devenir*... »⁴⁷⁸.

C'est au plus profond de la logique de l'être-en-Christ que naît le mouvement créationnel d'intégration, d'intériorisation et de renouvellement du projet de vie. Seule, une vie « christifiée » peut engendrer et dynamiser une nouvelle existence ordonnée à la mort et à la vie du Ressuscité. Transformé et fortifié par cette nouvelle existence, l'être humain « christifié » ne s'attarde plus à agir à la manière ancienne, mais oriente autrement sa vie et renouvelle entièrement sa vision de l'homme et du monde. La christification de Paul lui-même en est un exemple concret.

La vision inattendue du Christ ressuscité n'aurait pas pu justifier à elle seule la nouvelle existence de Paul de Tarse qui se relevait sur la route de Damas (cf. Ac 26, 16). C'est plutôt la saisie d'une révélation bouleversante : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter ? (...) Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes » (Ac 9, 4-5). Elle atteste une identification entre le Seigneur et les siens et fait comprendre que dans la personne de ses disciples, c'est le Seigneur lui-même qui est persécuté⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, p. 43.

⁴⁷⁹ Voir la note « r » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 375, et la note « e », p. 384.

L'expression « être-en-Christ » émerge de la profondeur d'une donnée révélée, à savoir que le Christ vit en chacun de ses membres, vérité que Paul perçoit tout à la fois en lui-même et dans ces paroles du Christ ressuscité. Il se rend compte qu'il est transformé, renouvelé et devenu un autre lui-même dans les certitudes de sa foi naissante. Par une Révélation qui se produit à l'intime de son être, Paul saisit une réalité profonde et totale, celle qui fait du Christ un principe de vie, transfigurant une existence, cette transfiguration qu'il expérimente en lui-même. La vraie rencontre avec le Christ ressuscité ne laisse personne inchangé ou indifférent. Elle transforme l'homme jusqu'au plus profond de son être (cf. 1 Tm 1, 12-16). Ainsi si les Malgaches sont en-Christ, ils deviennent eux-mêmes des êtres nouveaux, de nouvelles créatures capables de transformer, à leur tour, leur espace vital et leur milieu socio-culturel.

Aussi, désormais, ne connaissons-nous plus personne à la manière humaine. Si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi. Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là (2 Co 5, 16-17).

Ces deux versets expriment le changement qui apporte la nouveauté. Si l'humanité est morte et ressuscitée avec le Christ, il en résulte la déperdition progressive d'une réalité connue et familière en faveur d'une autre inconnue et inhabituelle que nous appelons la « christification », dans laquelle se joue une transformation radicale de l'être-en-Christ.

Toute personne ayant fait sa connaissance est amenée à se prononcer effectivement dans une décision personnelle ou communautaire, pour ou contre sa présence dans son espace vital, autrement dit elle est appelée à ne plus vivre pour elle-même mais pour le Christ mort et ressuscité pour elle (cf. 2 Co 5, 15). Il ne suffit pas, en fait, d'avoir opté pour lui, l'avoir accueilli chez soi et parmi les siens comme en témoignent les récits évangéliques ; l'important est de vivre pour lui, de le connaître en même temps que les autres autrement qu'à la manière humaine, et devenir une créature nouvelle (cf. 2 Co 5, 17). En somme, il s'agit moins d'être avec le Christ que d'être en Christ. Ce qu'il nous est convenu d'appeler la

« christification » paulinienne se veut non pas une relation interpersonnelle mais une communion vitale pour l'existence ; elle implique, dans le concret, que l'on se mette à l'école du Christ et que l'on devienne son disciple, c'est-à-dire un être christifié⁴⁸⁰.

Être-en-Christ ou être disciple du Christ exige toujours une transformation pour une nouvelle existence, à l'époque du Christ historique comme après sa résurrection. Comment les Malgaches saisissent-ils leur être-en-Christ ? Comment peuvent-ils connaître le Christ ? Connaître le Christ et être-en-Christ ne sont possibles pour les Malgaches que par l'annonce et la saisie de la vie et du message du Christ mort et ressuscité. Pour cela, les Malgaches ont besoin, d'une part, de témoins authentiques, comme Jean Baptiste qui préparait le chemin du Seigneur (cf. Jn 1, 23). En effet, Jean révèle Jésus à ses disciples pour qu'ils le suivent. « Fixant son regard sur Jésus qui marchait, il dit : « Voici l'Agneau de Dieu ». Les deux disciples écoutèrent cette parole et suivirent Jésus » (Jn 1, 36-37). La rencontre et la connaissance du Seigneur présupposent l'action des précurseurs et la collaboration des missionnaires. Mais les missionnaires doivent prendre conscience que le Christ ressuscité les précède déjà en Galilée, c'est-à-dire en toutes terres de mission. « Il n'est pas ici, (...) : 'Il est ressuscité des morts', et voici qu'il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez » (Mt 28, 6-7). Il est mystérieusement présent dans les autres cultures. « L'action de Dieu est antérieure à la nôtre »⁴⁸¹ affirme clairement le décret de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus. D'autre part, les Malgaches aimeraient accueillir des apôtres transformés, pascalisés et déterminés comme Paul, pour qui « vivre, c'est Christ » (Ph 1, 21).

⁴⁸⁰

RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*. p. 260.

Par la relecture des récits évangéliques, les Malgaches voient Jésus comme quelqu'un qui a demeuré parmi les siens (cf. Jn 1, 14) en vivant un *fihavanana* authentique dans son milieu familial et socio-culturel. Ils perçoivent en lui un homme qui « passait partout en faisant le bien, (...) guérissait tous ceux que le diable tenait asservis » (Ac 10, 38 ; cf. Mc 7, 37 ; Rm 12, 17 ; 1 Th 5, 15 ; 2 Co 8, 21), se mettait en relation avec des gens de toutes les conditions sociales, accueillait ceux et celles qui venaient à lui et se faisait l'un d'eux. « En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). En un certain sens, le Christ ressuscité inclut tout être humain, car il s'est uni à tous les êtres humains⁴⁸². Bref, il est véritablement un *havana* pour son entourage social. Mais cette saisie malgache de la vie et du message du Christ se heurte au dépassement que ce dernier apporte au contenu humain du *fihavanana*. Car Jésus instaure une nouvelle existence de *fihavanana* nouveau dont il est lui-même l'objet et le centre :

Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses soeurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple (Lc 14, 26). Et quiconque aura laissé maisons, frères, soeurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra beaucoup plus et, en partage, la vie éternelle (Mt 19, 29).

Ces paroles de Jésus, si exigeantes et apparemment contradictoires, peuvent provoquer une rupture dramatique. Car elles font appel à une option fondamentale de vie, à une préférence et à une adhésion totale de soi à Lui, l'Inconnu qui se fait pourtant connaître comme un vrai *havana*. Comment le Malgache saisit-il ces paroles paradoxales qui

⁴⁸¹ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, Rome, Curie du Supérieur Général, 1995, n° 101 (17), p. 75.

⁴⁸² Voir *Gaudium et Spes*, n° 22.

semblent mettre en question tout ce qui constitue pour lui les composantes essentielles du *fihavanana* et ses principaux atouts pour assurer et épanouir la vie (*aina*) ? Que lui restera-t-il pour vivre sa vie et réaliser son projet d'avenir en préférant Jésus le Christ à ses *havana* et en les quittant ? Ce qui reste, ce n'est pas seulement l'exigence rigoureuse de devenir disciple du Christ mais surtout la nouveauté d'un *fihavanana* « en-Christ », source d'une vie sans fin. « Le *fihavanana* en Christ dans lequel on devient une créature nouvelle est une réalité nouvelle (cf 2 Co 5, 17) de l'ordre de l'intériorité (cf. Jn 14, 23 ; 17, 21. 23. 26) et dont le signe reste le lien d'amour : « Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 35) »⁴⁸³. Le dépassement du *fihavanana* traditionnel par le *fihavanana* en-Christ ne va certainement pas sans rupture, parce que le disciple malgache est invité à s'ouvrir et mettre sa confiance en Christ mort et ressuscité. Mais « la foi qui est adhésion confiante à la personne du Fils, est la seule condition pour recevoir la vie éternelle »⁴⁸⁴. Le disciple malgache est donc celui qui fait du Christ son *havana* et celui de tous les siens. Dès lors le fait d'être disciple et d'être malgache fera des Malgaches de nouvelles créatures génératrices d'une réalité malgache nouvelle (cf. 2 Co 5, 17). Être-en-Christ consiste à vivre une nouvelle forme de relation fondée sur la connaissance et la communion avec celui qui, en venant s'intégrer dans un monde culturel malgache, s'est présenté comme un vrai *havana*, celui de Dieu et des hommes.

⁴⁸³ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 267.

⁴⁸⁴ La note « k » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 298.

L'identité nouvelle composée par l'être malgache et le devenir chrétien, et centrée sur la personne du Christ ressuscité, soulève la problématique de l'inculturation. En effet, le disciple malgache se trouve pris comme dans un triple rapport entre l'Évangile de Jésus-Christ, la culture occidentale qui lui a servi de moyen de transmission et sa propre culture. « Être-en-Christ » et « être malgache » : l'un n'exclut pas l'autre. Au contraire, tous les deux demandent que les nouveaux *havana*-en-Christ aient l'intelligence de distinguer le christianisme véhiculé par l'évangélisation acculturée du véritable message révélé, car ils ne peuvent pas être-en-Christ réellement en empruntant le langage et la culture d'un autre. En effet, Jean-Paul II a raison de nous rappeler que Jésus nous appelle à accepter ses paroles et ses valeurs à l'intérieur de notre propre culture⁴⁸⁵. Dans cette perspective, étant donné que le Christ mort et ressuscité est en nous (cf. Ga 4, 19 ; 2 Co 13, 3. 5 ; Rm 8, 10), vivant dans notre monde malgache, il ne peut pas nous accueillir en nous séparant de notre être malgache et de nos *havana*. Comme nous accueillons le Christ et ses disciples qui sont des *havana*-en-Christ, ainsi pensons-nous selon notre vision de l'existence, que lui-même nous accueille également dans la totalité de notre *fihavanana* transformé.

⁴⁸⁵ Voir JEAN-PAUL II, « Voici pour vous l'heure d'une nouvelle naissance. Discours aux aborigènes à Alice Springs », dans *La Documentation Catholique*, n° 1932, 18 janvier 1987, paragraphe n° 12, p. 63.

4. 5. Reconsidération de la réalité anthropologique du *famadihana* à la lumière de la résurrection du Christ

Dans cette section, nous voudrions expliciter davantage les liens perceptibles entre notre présentation anthropologique et notre exposé christologique. Tout d'abord, ne pourrions-nous pas considérer que l'action du Ressuscité est déjà présente de façon fondamentale dans les valeurs positives de l'*aina* et du *fihavanana* exprimées tout au long de la préparation, de la célébration du *famadihana* et surtout dans le vécu quotidien renouvelé par cette expérience intense ? Pour les Malgaches, l'intelligence de la résurrection du Christ suscite un appel à la conversion, au changement, à l'ouverture, à la transformation en une créature nouvelle (cf. 2 Co 5, 17). Bref, l'expérience pascalle les invite à procéder au *famadihana* d'un type nouveau ancré sur le Christ mort et ressuscité et non plus sur un rite ancien dicté plus ou moins par la peur des ancêtres et de la mort.

D'abord, dans cette section nous traiterons de la conception transformée de l'univers ancestral par les disciples malgaches christifiés. Ensuite, nous envisagerons l'*aina* et le *fihavanana* comme lieux possibles d'émergence du Ressuscité. Enfin, nous montrerons que le *famadihana* peut constituer un véritable lieu d'annonce de la résurrection à Madagascar.

4.5.1. Une conception transformée de l'univers ancestral par les disciples malgaches christifiés

Si dans la tradition ancestrale, le *tanindrazana*, le *tanàn-drazana* et le *tranon-drazana* constituent ensemble le lieu idéal de vie et de rassemblement rituel pour les Malgaches, il n'en est pas nécessairement ainsi pour les disciples malgaches christifiés. Car la dimension pascalle leur apporte une ouverture qui leur fait transcender les frontières ancestrales. Elle incite les disciples christifiés à aller plus loin tout en gardant leur identité personnelle et sociale, et ce qu'il y a de meilleur dans leurs héritages culturels. En effet, leur vie et leur mission ne se limitent plus au monde ancestral (*tanindrazana*, *tanàn-drazana*, *tranon-drazana*), mais elles s'étendent à un monde concret beaucoup plus large. Car, la parole du Ressuscité adressée à ses apôtres s'applique également aux disciples malgaches d'aujourd'hui : « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures » (Mc 16, 15). Est-il besoin de rappeler que le monde ancestral malgache (*tanindrazana*, *tanàn-drazana*, *tranon-drazana*) est inclus dans ce monde désigné (cf. Jn 3, 16) par le Christ ressuscité ? Ce monde ancestral fait partie intégrante justement du monde où l'on doit apporter aussi la Bonne Nouvelle. Même si les disciples malgaches christifiés demeurent dans leur monde ancestral, ils sont sollicités à y vivre cette mission confiée par le Ressuscité. En d'autres termes, leur tâche consiste à expliciter la présence et l'enseignement du Christ mort et ressuscité (cf. Mt 28, 20) à l'intérieur même du monde ancestral (*tanindrazana*, *tanàn-drazana*, *tranon-drazana*). Ce travail d'explicitation impliquerait un changement de vie, une décision radicale pour celui et celle qui rencontre

véritablement le Christ ressuscité. Il suscite une transformation, « une nouvelle créature » (2 Co 5, 17), un nouveau type de disciple unifié : ni étranger à son propre monde culturel, ni à la vie proposée par le Ressuscité. Ce nouveau disciple ne doit plus être tiraillé entre le monde ancestral et le monde nouveau apporté par le Christ mort et ressuscité, mais il s'efforce de saisir et de vivre la vie du Ressuscité dans la réalité concrète de son milieu culturel. Certes, la recherche de cette unité de vie nouvelle ne va pas sans difficultés. Elle requiert discernement et cheminement. Elle est à poursuivre et à intensifier puisque c'est elle qui indique aux disciples malgaches le chemin à emprunter, comment accueillir le Christ véritablement chez eux et comment y vivre avec lui selon les valeurs culturelles de leur milieu de vie.

Cette nouvelle perspective s'applique également au statut du *fasan-drazana* (tombeau ancestral) en relation avec le tombeau ouvert et laissé vide par le Ressuscité. Puisque le *fasan-drazana* (tombeau ancestral) comporte une importance symbolique très significative pour les Malgaches parce que les corps des *razana* y sont, il a besoin d'être saisi sous l'éclairage de l'événement pascal. La lecture attentive des récits évangéliques nous fait découvrir que le tombeau n'est pas ouvert et vide parce qu'on a enlevé Jésus, mais parce qu'« Il est ressuscité » (Mc 16, 6 ; Mt 28, 6 ; Lc 24, 6). Ceci ne doit pas être pris comme une preuve, mais plutôt comme un signe confirmant sa résurrection et sa vie. En effet, le tombeau ouvert, vide et abandonné par le Ressuscité ne nous suggère pas une simple constatation descriptive comme celle de Pierre (cf. Jn 20, 6-7), mais une nouvelle orientation de foi telle que l'autre disciple l'a perçu : « Il vit et il crut » (Jn 20, 8).

Pour ceux et celles qui sont en-Christ, la réalité du *fasan-drazana* (tombeau ancestral) ne peut être qu'une étape transitoire. Leur objectif principal se situe au-delà de la demeure ancestrale, à savoir leur union avec le Christ ressuscité. Car celui-ci, priant son Père, veut que là où il est, ses disciples eux aussi soient avec lui (cf. Jn 17, 24 ; Jn 14, 3). En effet, pour ceux et celles qui sont en-Christ, le tombeau est vide, parce que la mort, vaincue par le Ressuscité, a perdu son aiguillon (cf. 1 Co 15, 55-56). « Il (le Christ) n'est pas ici » (Mc 16, 6 ; Mt 28, 6 ; Lc 24, 6). Il a abandonné le tombeau, car « Il est ressuscité des morts » (Mt 28, 7). Bien que, pour les Malgaches, le *fasan-drazana* (tombeau ancestral) garde encore toute son importance actuelle, il n'a rien de définitif puisqu'ils marchent à la suite du Ressuscité. « Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection » (cf. Rm 6, 5). Cette perspective peut donc aider les Malgaches à relativiser toute considération excessive de la réalité transitoire du *fasan-drazana* (tombeau ancestral) et à les orienter davantage dès aujourd'hui vers ce qui peut renforcer toutes leurs relations avec le Christ, mort et ressuscité.

Le *fomban-drazana* (tradition ou coutume ancestrale) vécu à la lumière de l'Esprit du Ressuscité nous renvoie aux différentes notions de souvenir, de mémorial et de testament des ancêtres et du Christ. Ceux-ci sont présents parmi nous par la parole (*teny, hafatra*) qu'ils ont laissée pour nous faire vivre. Dans les passages qui suivent, Peter Schmidt distingue nettement le souvenir du défunt de l'expérience et de la présence visible et invisible du Christ ressuscité parmi ses disciples :

Le défunt peut continuer à vivre dans le souvenir ; sa parole peut encore être source d'inspiration et d'action ; sa doctrine peut encore être approfondie. Mais le mort est incapable de prendre lui-même quelque initiative que ce soit. La parole du défunt devient la propriété de ceux qui en gardent le souvenir. Elle est confiée à la bonne volonté, à l'honnêteté, à la compréhension de ceux qui la transmettent et l'étudient. Le mort n'est plus qu'objet de souvenir.

Il en est de même avec Jésus défunt. Son annonce du Royaume de Dieu est comme emprisonnée en sa mort. Dans le récit d'Emmaüs (Lc 24), les disciples parlent de lui comme d'une expérience merveilleuse, mais celle-ci appartient désormais au passé et ne laisse finalement qu'une désillusion amère.

L'expérience pascalle se rapporte essentiellement à une reprise par Jésus de l'initiative et de la communication. Ce même Jésus qu'ils ont connu et enterré ! Dans leur style réaliste et quelque peu naïf, les récits se rapportant au message pascal veulent en tout cas faire comprendre que ce n'est pas le souvenir qui évoque la présence de Jésus, mais que c'est que Jésus lui-même qui s'affirme, qui entre en communication avec les disciples, qui revendique la maîtrise de la parole qu'il a proclamée, et qui envoie ses disciples dans le monde. Il est en fin de compte le Seigneur, maître de la mort ; car, depuis la Résurrection, il nous est possible d'interpréter le phénomène de la mort à partir du Christ vivant. La mort met fin à toutes relations, mais Jésus rencontre les apôtres ; il s'est libéré du carcan que la mort lui imposait : il a la liberté d'entrer en communication avec qui et là où il veut. Les récits évangéliques présentent la réalité pascalle comme le rétablissement de la relation unissant Jésus et ses disciples, mais c'est à l'intérieur d'une liberté jusque-là inconnue.

Ce dernier point est d'une importance primordiale. (...) La Résurrection signifie que Jésus est présent auprès de ses disciples (...), mais en échappant désormais à toute limitation de temps et d'espace. Par sa résurrection, Jésus peut être l'universellement présent, à travers toute l'histoire, dans l'univers tout entier⁴⁸⁶.

Mais si le *fomban-drazana* (tradition ancestrale) et le *tenin-drazana* (parole des ancêtres) dans sa forme testamentaire (*hafatra*) consistent essentiellement à léguer le fruit des diverses expériences des ancêtres dans le passé pour favoriser la vie des générations montantes d'aujourd'hui, la parole du Christ ressuscité embrasse la vie entière dans sa double dimension existentielle et eschatologique (*fiainana any an-koatra*). La parole que le Ressuscité adresse à ses apôtres insiste sur sa présence permanente : « Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20). Il leur a dit d'apprendre aux nouveaux disciples, donc aux disciples malgaches christifiés, « à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28, 20). En effet, il est promesse de vie sans fin pour ceux et celles qui vivent de sa parole.

486

Peter SCHMIDT, « Fait historique et vérité théologique », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 29-30.

« Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn 8, 51). « Par le moyen de la parole, déjà, le chrétien saisit la Résurrection non comme un souvenir qui ramène sa pensée à un passé révolu, ou comme un écho qui va s'affaiblissant, mais comme une force présente »⁴⁸⁷. Le Ressuscité n'est donc pas le simple objet de notre souvenir, mais il est pour chaque disciple réellement force présente et promesse de vie nouvelle.

4.5.2. L'*aina* et le *fihavanana*, lieux d'émergence du Ressuscité

Nous avons vu que, sans la résurrection, le souvenir ou le simple testament des défunts (*hafatry ny maty*) fait Jésus semblable à tous les défunts. Mais le fait de voir et de croire que le Maître est en vie (*aina velona*) change radicalement la vie et l'attitude des disciples. Désormais, la résurrection du Christ devient pour ses disciples l'événement fondateur qui les unit avec lui, plus que jamais, et qui renouvelle toute leur vision. Ce qui est important à souligner, c'est que le Ressuscité rejoint les siens dans le cadre ordinaire d'un *olombelona* (être humain vivant) qui vit son *fihavanana*. En d'autres termes, il rencontre ses disciples dans leur milieu de vie. La présence vivante de Jésus avec toute sa capacité d'entrer en *fihavanana*, c'est-à-dire en relation, en communication et en communion avec ses disciples, leur fait saisir et croire qu'il est vraiment ressuscité. Il est pleinement vivant (*Velona tanteraka Izy*). Le Crucifié (mort et enterré) du vendredi saint est le même que le Ressuscité (cf. Ac 4, 10).

⁴⁸⁷ Leo SCHEFFCZYK, « Sur ce quoi tout repose », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 20.

Si la mort de Jésus a provoqué chez ses disciples la tristesse, la déception (cf. Lc 24, 17. 21), la fuite et la dispersion (cf. Mc 14, 50), sa résurrection, c'est-à-dire sa vie nouvelle, suscite, en revanche, une nouvelle espérance et une transformation radicale dans leur vie. Cette transformation s'opère dans la rencontre du Ressuscité avec les siens. Elle se déroule dans la réalité quasi quotidienne du *fihavanana*. Prenons deux exemples pour illustrer ces faits qui incitent à croire.

Certes, ce qui pousse fondamentalement Marie Madeleine à aller de bon matin au tombeau de son Maître, c'est son affection, son amour pour Lui. Ses motivations ressemblent fort à celles qui poussent les Malgaches à célébrer le *famadihana*, à savoir le *fihavanana* qui exprime cette affection et cet amour. En effet, dans le milieu malgache, cette attitude de Marie témoigne de la réalité d'un *fihavanana* authentique qui va même au-delà de la mort. Le Ressuscité va se servir de cette valeur du *fihavanana* pour se révéler à ses disciples. Dans le cas de Marie Madeleine, le Ressuscité la rejoint et s'entretient avec elle ; « mais elle ne savait pas que c'était lui. (...) Elle croyait qu'elle avait affaire au gardien du jardin » (Jn 20, 14-15). C'est seulement au moment où le Ressuscité l'identifie et l'appelle par son nom que Marie reconnaît le Maître, celui qu'elle cherche, celui qu'elle croit mort, mais qui est bien vivant (*velona tokoa*). Aussitôt, Marie reçoit du Jésus ressuscité la mission d'aller annoncer aux disciples la Bonne Nouvelle (cf. Jn 20, 16-18). Le Christ ressuscité prend l'initiative de rencontrer ceux et celles qui le cherchent en vivant déjà le *fihavanana*. De plus, il leur confie la mission d'annoncer l'Évangile (cf. Jn 20, 17-18) et de faire des disciples de toutes les nations (cf. Mt 28, 19).

Le cas des deux disciples d'Emmaüs est encore plus éloquent. Leur conversation en cours de route est dominée justement par le simple souvenir qui évoque l'expérience merveilleuse accomplie par Jésus, mais qui se termine par le sombre bilan de sa mort. Leur déception fut grande. Ce verset résume leur amertume : « Nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël. Mais en plus de tout cela, voici le troisième jour que ces faits se sont passés » (Lc 24, 21). Voilà que le Ressuscité les rejoint et fait route avec eux. Il s'intéresse à eux et à leur récit en apportant des éclairages scripturaires sur l'événement qui les préoccupe. Quand ils approchent du village, Jésus fait mine d'aller plus loin, rapporte Luc. Mais, ils le pressent de rester avec eux, car le soir vient et la journée est déjà avancée. Et il entra pour rester avec eux (cf. Lc 24, 15. 17-29).

Cet élément culturel d'ouverture, « Reste avec nous » (Lc 24, 29), revêt une signification théologique importante. Leur accueil de l'étranger inconnu révèle que ces deux disciples ont le sens de ce que les Malgaches appellent le *fihavanana*. Et c'est cette hospitalité, c'est-à-dire ce *fihavanana*, qui va leur permettre de reconnaître à table que l'étranger qui partage « le cru et le cuit » (*ny manta sy ny masaka*) avec eux n'est autre que le Ressuscité (cf. Lc 24, 30-31), le Seigneur. Le *fihavanana*, comme expression concrète de la relation et de l'amour en milieu malgache, constitue donc un terrain favorable pour accueillir et reconnaître le Ressuscité. La considération de l'émergence du Ressuscité dans les réalités de l'*aina* et du *fihavanana* nous pousse à envisager qu'à Madagascar le *famadihana* peut être un véritable lieu d'annonce de la résurrection du Christ.

4.5.3. Le *famadihana*, véritable lieu d'annonce de la résurrection du Christ à Madagascar

Nos investigations anthropologiques sur le *famadihana* ont montré que ce rite touche à toutes les fibres des valeurs culturelles et religieuses des Malgaches. Les étapes du *famadihana* invitent les générations actuelles à relire les valeurs ancestrales pour mieux vivre et s'enraciner dans le présent et mieux préparer aussi bien l'avenir que la vie dans l'au-delà. Dans cette section, nous voudrions brièvement mettre en relief les dimensions qui font du *famadihana* un rite de référence pour l'annonce de la résurrection du Christ en terre malgache. Ces dimensions consistent spécifiquement dans tous les aspects de transformation, de réconciliation (*fampihavanana*) et de communion (*fihavanana*).

Comme nous avons vu dans les chapitres précédents, les Malgaches cherchent, dans le rite du *famadihana*, à vaincre la mort, à la transformer en la vie (*aina*). Rappelons-le, la sémantique du *famadihana* nous renvoie effectivement à la transformation, au changement, à la conversion ou au passage d'un état de vie à un autre. Cette dimension transformatrice s'effectue explicitement dans les efforts pour renforcer le *fihavanana*, c'est-à-dire les relations vraies avec tous les membres vivants et défunts de la famille. Et s'il y avait, dans le passé, des incompréhensions entre proches parents (*mpihavana*), des ruptures de relations, des scissions mortelles au sein de la grande famille ou de la communauté villageoise, les préparatifs et la célébration du *famadihana* rendent possible le pardon mutuel, c'est-à-dire qu'ils favorisent la réconciliation (*fampihavanana*). Ils renouent le

dialogue. Ils réparent les fautes commises. Bref, ils incitent les Malgaches à vivre de manière authentique le *fihavanana* (la communion), précieux héritage laissé par les *razana* (ancêtres). Aussi, ce désir fort de communion interpersonnelle, voire avec Dieu, n'est-il pas aujourd'hui la préoccupation majeure de toute la communauté humaine ? En ce sens, le *fihavanana* dans le *famadihana* rejoint l'enseignement du Jésus ressuscité que Peter Schmidt résume dans le paragraphe suivant :

Jésus a enseigné à l'homme que la relation vraie est la relation d'amour, parce que Dieu, dont tout procède, est amour. C'est sur la Résurrection que se base la certitude de foi qui nous fait dire que Dieu est de fait l'amour que Jésus nous a enseigné. Ainsi, la Résurrection n'est rien d'autre que la confirmation plénière de la révélation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent : « Je suis celui qui est pour vous » (Ex 3, 14). La morale de Jésus repose sur la conviction que Dieu, qui est l'amour, est l'alpha et l'oméga de toute existence humaine, et la conversion à laquelle Jésus nous appelle a pour but de faire en sorte que l'homme soit vraiment ce pour quoi il a été créé : une image de l'amour de Dieu. Or pour le croyant, la Résurrection est signe libérateur et annonciateur que l'amour de Dieu a de fait le dernier mot en tout. Elle est en d'autres termes la pierre angulaire de la vérité de la vision de Jésus sur Dieu et sur la vie des hommes. C'est dès lors aussi sur la Résurrection que reposent toutes les affirmations d'absolu du christianisme. Il vaut la peine de croire jusqu'à la mort en l'amour et de vivre d'amour même dans l'anéantissement le plus extrême, puisque Dieu a montré dans la Résurrection de Jésus que l'amour - Dieu lui-même - est plus fort que la mort. La Résurrection confirme qu'il ne s'est pas trompé : Dieu, et Dieu seul, accorde finalement à l'homme libération et achèvement. Et pour ce motif, Paul a raison de dire : « Si le Christ n'est pas ressuscité, toute prédication reste vide, et vide aussi votre foi » (1 Co 15, 4)⁴⁸⁸.

S'il en est ainsi, le *famadihana* constitue un véritable socle pour l'annonce de la résurrection du Christ à Madagascar. Car, toutes les étapes rituelles du *famadihana* et l'application de ses significations dans le vécu quotidien rejoignent l'enseignement du Jésus ressuscité. Cette convergence de sens devient source d'échange, d'enrichissement mutuel. Puisque l'annonce de la résurrection du Christ trouve un terrain propice dans le *famadihana*, celui-ci sera imbibé de la vie nouvelle du Ressuscité. En d'autres termes, l'action de purification, de réconciliation et de communion menée par le Ressuscité peut

influer tous les aspects du *famadihana*. Et si l'*aina* et le *fihavanana*, éléments constitutifs du *famadihana*, sont adoptés par le Ressuscité parmi les lieux ou les moyens anthropologiques de son émergence, il est requis de nous d'approfondir le *famadihana* pour y expliciter davantage la présence active et invisible de Celui qui s'est manifesté à Marie Madeleine au tombeau et aux deux disciples à Emmaüs.

Conclusion

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu que la foi en la mort et en la résurrection de Jésus Christ révèle aux Malgaches une réponse inouïe à ^{leurs} aspirations les plus profondes, à savoir la vie sans fin dans un *fihavanana* (communion-participation) réellement renouvelé en Christ. L'« être-en-Christ » met le disciple malgache en relation étroite avec le Ressuscité et l'engage vers le chemin d'éternité. Cette relation confiante en Christ fait de lui un homme nouveau n'étant plus la proie de la mort. L'« être-en-Christ » le transforme en « une nouvelle créature » (2 Co 5, 17), c'est-à-dire en un sujet christifié ou pascalisé.

Alors, il devient évident que, pour les Malgaches, la Bonne Nouvelle est de se rendre compte qu'en Christ, Dieu ^{les} aime et ^{les} adopte en fils héritier.^s Ceux qui sont en-Christ, « ne peuvent plus mourir (...) : Ils sont fils de Dieu parce qu'ils sont fils de la résurrection » (Lc 20, 36 ; cf. Jn 8, 51). « Ils sont les héritiers du monde nouveau et de sa

vie »⁴⁸⁹. L'amour, exprimé et vécu en Christ, fait du nouveau disciple un sujet éternel. En d'autres mots, la nouveauté apportée par le Christ mort et ressuscité, pour le disciple malgache, est de lui révéler qu'il ne mourra pas parce qu'il est aimé de Dieu, l'Éternel. « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jn 8, 51).

Bien que le *fihavanana* dans le *famadihana* constitue un moyen pour consolider la relation entre les vivants et assumer la finitude humaine, il est à transcender pour ouvrir une voie nouvelle avec le Christ ressuscité. Car « lui seul, en acceptant la mort, nous arrache à la loi de la mort ; lui seul, en donnant sa vie, nous fait vivre éternellement pour Dieu » (2^{ème} Préface des défunts). La relation avec le Christ mort et ressuscité inaugure une ère nouvelle. Elle introduit les Malgaches dans « la nouvelle création » (Ga 6, 15) « afin d'y vivre pour Dieu en union à son Fils ressuscité (cf. Ga 2, 19-21 ; 5, 6 ; Ph 3, 3-11) »⁴⁹⁰. En effet, la résurrection du Christ annonce et apporte une plénitude de vie : une vie joyeuse, sans fin. Jésus n'est pas resté *razana* (ancêtre) dans sa mort, mais « il est ressuscité » (Lc 24, 6 ; Mc 16, 6 ; Mt 28, 6 ; 1 Co 15, 4) et demeure *olombelona* (homme vivant) à jamais, selon une nouvelle forme d'être dans la continuité et la discontinuité. Il s'est fait voir et s'est laissé toucher par ses disciples : « Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi. Touchez-moi, regardez ; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez

⁴⁸⁹ La note « j » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB), - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 264.

⁴⁹⁰ La note « c » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 562-563.

que j'en ai » (Lc 24, 39). Il s'est fait reconnaître par les yeux de la foi. « Avance ton doigt ici et regarde mes mains ; avance ta main et enfonce-la dans mon côté, cesse d'être incrédule et deviens un homme de foi » (Jn 20, 27). Ces gestes et ces paroles attestent que le Christ est vraiment ressuscité. Il est vivant (cf. Ac 25, 19 ; He 7, 25 ; Ap 1, 17c-18) et vivifiant.

Elle (la Résurrection de Jésus) constitue une ouverture de notre finitude et, en tant que telle, elle échappe aux vérifications en ne se laissant reconnaître que par la foi. La Résurrection est ce passage de Jésus dans la vie définitive et plénière de Dieu par son arrachement à la finitude de notre condition mortelle. Réciproquement, cette ouverture vient pour confirmer en quelque sorte que l'annonce de l'Évangile (...) ne propose pas aux hommes un chemin sans issue. Et c'est précisément en ce Jésus mort et ressuscité que le Malgache apprend à (re-)connaître le *Havana* par excellence. Premier-né d'un nouveau mode de *Fihavanana*, en demeurant le même, c'est-à-dire le « Vivant » et le « Vivifiant », aussi bien dans sa vie prépascale que postpascale⁴⁹¹.

La résurrection a fait de Jésus non seulement le Vivant mais le Vivifiant, l'auteur d'une vie nouvelle pour tous. « Il est mort pour tous afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 15). L'amour allant jusqu'à l'amour des ennemis, c'est-à-dire l'être pour les autres est la nouvelle manière d'être inaugurée par Jésus et rendue possible par lui. « *Ainsi Jésus est dans sa vie et dans sa mort l'homme pour les autres. Cet être-pour-les-autres constitue son essence la plus profonde, car c'est en cela qu'il est l'amour de Dieu devenu personne pour les hommes* »⁴⁹². Si le Christ a connu la mort, puis la vie, c'est pour devenir le Seigneur des morts et des vivants (cf. Rm 14, 9). Nous pouvons donc dire que c'est le Christ ressuscité qui assume et vivifie tout l'humain, en l'occurrence le *fihavanana* dans le

⁴⁹¹ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 274-275.

⁴⁹² KASPER, *Jésus le Christ*, p. 180. Les italiques sont de l'auteur.

famadihana. Là est l'origine de la foi chrétienne, là est aussi l'originalité d'un « *Fihavanana* chrétien »⁴⁹³ ou plus précisément d'un '*fihavanana*' christifié. Bref, la résurrection du Christ est la promesse de la nôtre (cf. Rm 6, 5). Elle nous libère de la peur de la mort (cf. He 2, 15). Pour nous non plus, la mort n'aura pas le dernier mot. C'est la vie qui a le dernier mot : la vie comme manifestation de l'amour. La vie et l'amour sont inséparables, car la mort du Christ sanctionnée dans la vie est expression de son amour total pour nous. C'est l'amour qui se fait vie, et la vie-amour est une expression vraie de la vie⁴⁹⁴.

Si l'« être-en-Christ » répond à la quête de plénitude de vie (*aina*) et de communion-participation (*fihavanana*) des Malgaches qui pratiquent le *famadihana*, il nous reste à esquisser quelques orientations concrètes qui l'aideront à faire ce cheminement d'inculturation.

⁴⁹³ Voir RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, p. 285.

⁴⁹⁴ Voir Raymond JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, Paris, Desclée, 1974, p. 207.

CHAPITRE V

QUELQUES TRAITS CONCRETS DU PROCESSUS D'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE À MADAGASCAR

Introduction

Dire « inculturation », c'est parler à la fois de « culture » et de « foi en Jésus Christ mort et ressuscité ». D'une part, « 'Culture' veut dire la manière dont un groupe vit, pense, ressent, s'organise lui-même, célèbre et partage la vie. Dans chaque culture, il y a des systèmes sous-jacents, des significations et des visions du monde qui s'expriment visiblement dans le langage, les gestes, les symboles, les rites et les styles »⁴⁹⁵. En citant Alfred Louis Kroeber, la remarque suivante de Achiel Peelman nous fait saisir l'importance de la culture dans le contexte de l'évangélisation :

Selon l'anthropologue américain A. L. Kroeber, « la réalisation la plus significative de l'anthropologie dans la première partie du XX^e siècle a été d'avoir amplifié et précisé le concept de culture »⁴⁹⁶. Ce concept est devenu en peu de temps un instrument important dans la réflexion sur la mission et la situation de l'Église dans le monde de ce temps. *Gaudium et Spes* y consacre tout un chapitre. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* est à juste titre considérée comme la charte de l'évangélisation des cultures. En 1982 le pape Jean-Paul II crée le Conseil Pontifical pour la Culture, fort de la conviction que le dialogue entre l'Église et les cultures est d'une importance capitale pour l'humanité et pour l'Église. Depuis Vatican II les diverses Églises locales sont marquées par une conscientisation culturelle de plus en plus nette⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, la note (1), n° 75 (1), p. 66.

⁴⁹⁶ Alfred Louis KROEBER, « *Anthropology* », dans *Scientific American*, volume 183, 1950, p. 87.

⁴⁹⁷ Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, (L'horizon du croyant), Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 41.

D'autre part, le processus d'inculturation nous renvoie à la foi en l'incarnation du Verbe de Dieu qui culmine à sa mort et à sa résurrection. En effet, il s'agit de l'évangélisation inculturée, c'est-à-dire de l'interaction de l'Évangile et d'une culture donnée, en l'occurrence la culture malgache. « Toute culture, affirment les évêques d'Afrique et de Madagascar réunis en Synode à Rome, a besoin d'être transformée par les valeurs évangéliques à la lumière du mystère pascal »⁴⁹⁸. En d'autres termes, « les anciennes coutumes peuvent puiser une nouvelle vie et une nouvelle force dans l'Évangile »⁴⁹⁹.

Dans ce dernier chapitre, nous verrons en quatre points quelques traits concrets du processus d'inculturation de l'Évangile : d'une part, de façon générale, et d'autre part, de manière particulière en prenant l'exemple de Madagascar. D'abord, nous traiterons les différentes notions qui vont nous permettre de préciser la signification de l'inculturation. Ensuite, nous aborderons les évolutions significatives de l'évangélisation inculturée. Puis, nous reviendrons sur l'importance du mystère pascal dans le processus d'inculturation particulièrement dans le contexte malgache. Enfin, nous parlerons de la situation actuelle de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar.

⁴⁹⁸ COLLECTIF « Les 64 propositions du Synode africain », dans COLLECTIF (éd. Maurice CHEZA), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, paragraphe n° 28, p. 253.

⁴⁹⁹ JEAN-PAUL II, « Voici pour vous l'heure d'une nouvelle naissance. Discours aux aborigènes à Alice Springs », paragraphe n° 12, p. 63.

5.1. Quelques termes significatifs autour de la notion d'inculturation

Pour bien préciser la notion d'inculturation, nous examinerons, dans cette section, les termes qui sont en relation étroite avec elle, à savoir : la culture, l'enculturation, l'acculturation, l'adaptation et l'interculturalité.

5.1.1. La culture

Achiel Peelman a raison de dire que « la culture est une réalité très complexe, difficile à définir. De fait, il semble y avoir autant de définitions de la culture qu'il y a d'anthropologues ! »⁵⁰⁰. Relevons quelques tentatives de définitions anciennes et plus récentes de la culture sans entrer dans le détail.

En 1871, l'anthropologue Edward B. Tylor publia son ouvrage *Primitive Culture*, où se trouve l'une des premières définitions de la culture entendue au sens anthropologique. « La culture ou la civilisation, prise dans son sens ethnographique le plus étendu, c'est cet ensemble complexe qui comprend le savoir, les croyances, l'art, l'éthique, les lois, les coutumes et toute autre aptitude ou habitude acquise par l'homme comme membre d'une société »⁵⁰¹. Deux auteurs modernes, Alfred Louis Kroeber et Clyde

⁵⁰⁰ PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 42.

⁵⁰¹ Voici l'original de cette définition :

« *CULTURE (sic) or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole*

Kluckhohn, après avoir analysé plus de deux cents définitions de la culture proposées par les spécialistes des sciences humaines et sociales, parviennent à formuler la suivante :

La culture consiste dans les modèles de comportement ; modèles qui sont explicites et implicites, acquis et transmis par des symboles et constituant les réalisations distinctives des groupes humains, leur incarnation dans des *artefacts*. Au cœur même de la culture, il y a les idées traditionnelles (c'est-à-dire historiquement dérivées et sélectionnées) et spécialement les valeurs qui s'y rattachent⁵⁰².

Ces deux définitions permettent de comprendre les aspects complexes et complémentaires de la culture.

Dans la Déclaration de Mexico en 1982, près de cent trente gouvernements, réunis dans le cadre d'une Conférence internationale de l'UNESCO sur les « Politiques culturelles », adoptaient à l'unanimité une définition de la culture :

Dans son sens plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent⁵⁰³.

which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society ».

Edward B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, volume 1, London, 1871, John Murray (5^{ème} édition janvier 1913), p. 1.

⁵⁰² Alfred Louis KROEBER, et Clyde KLUCKHOHN, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, cité par Hervé CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai - Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, p. 105.

⁵⁰³ COLLECTIF, « Déclaration de Mexico, UNESCO, 1982 », dans *Telema*, n° 42, avril -juin 1985, p. 29.

Cette définition présente plusieurs avantages. Elle remet l'homme au centre de l'intérêt universel. La conception de la culture est fondée sur des éléments normatifs et éthiques, est ouverte aux valeurs spirituelles aussi bien que matérielles et met en relief les droits humains, la liberté et la responsabilité morale de l'homme dit cultivé. La culture apparaît ainsi comme la réalisation suprême de l'homme, appelé à se dépasser sans cesse intellectuellement, moralement, dans sa vie individuelle et communautaire. Il faut remarquer que la première partie de cette définition décrit plutôt la culture en termes d'activités intellectuelles, scientifiques, littéraires et esthétiques. La seconde partie donne désormais à la culture une dimension historique et anthropologique, qui s'applique à tout groupe humain, non seulement à une élite intellectuelle⁵⁰⁴.

Pour sa part, l'Église a pu formuler dans le document *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II une définition de la culture qui harmonise les deux dimensions classique et anthropologique :

Au sens large, le mot culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain. Il en résulte que la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot culture prend souvent un sens sociologique et même ethnologique (*Gaudium et Spes*, n° 53).

Voir aussi Hervé CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, p. 105-106.

⁵⁰⁴ Voir CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, p. 107.

Fondamentalement dans les définitions ci-dessus, la société humaine devient le lieu nourricier de la culture. La culture est ce qu'un être humain apprend ou acquiert, comme membre de la société. La culture comprend les aspects acquis - opposés aux aspects hérités - de la pensée et de la conduite humaines. Une tendance plus moderne renverse l'ordre et définit la société humaine en termes de culture. Selon cette manière de penser, c'est ce que les êtres humains partagent culturellement, leurs coutumes, valeurs et manières distinctes de vivre, qui les constitue comme un groupe humain distinct reconnu ou une société. Les sociétés humaines ne possèdent pas seulement une culture, mais elles se distinguent des autres sociétés humaines par celle-ci.

Les individus agissent les uns sur les autres selon des modèles mentaux préconçus, et ils continuent à réfléchir mentalement sur leurs actions réciproques. La culture ne se rapporte pas seulement au sujet de la conduite. Elle est aussi au niveau des idées. La base mentale de la culture est communément soulignée par les définitions modernes. Par exemple, pour Clifford Geertz la culture est un modèle de significations historiquement transmises incorporé en symboles, un système de conceptions héritées exprimé en formes symboliques par lesquelles les êtres humains communiquent, perpétuent et développent leur connaissance concernant la vie et envers la vie⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ Voici l'original en anglais :

For Clifford GEERTZ, culture « denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions, expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life ».

Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973, p. 89.

Marcello Azevedo de Carvalho suggère que la culture est l'ensemble de significations, de valeurs et de modèles qui présupposent le phénomène perceptible d'une société concrète, soit qu'ils sont reconnus au niveau de la pratique sociale (actes, procédures, instruments, techniques, coutumes et habitudes, formes et traditions), soit qu'ils sont les porteurs de signes, de symboles, de significations et de représentations, de conceptions et de sentiments qui passent consciemment ou inconsciemment de génération en génération et sont gardés tels qu'ils sont ou transformés par le peuple comme expression de leur réalité humaine⁵⁰⁶. Par conséquent, la culture est le plus profond code pour révéler un groupe humain et le comprendre. Robert Sastre dit que, au fond, la culture, c'est l'homme donnant réponse à ses aspirations les plus profondes, ou plutôt l'homme recherchant une réponse équilibrée à toutes les aspirations⁵⁰⁷.

D'un côté, c'est la culture qui donne à un groupe humain concret le sens de la vie. De l'autre côté, sans avoir la clé pour comprendre quel sens de la vie a ce groupe, les étrangers seraient-ils capables d'avoir accès au groupe ? Chaque personne dans le monde reçoit le sens du monde à travers une culture et en même temps agit sur le monde pour l'humaniser. Ainsi, les personnes humaines sont à la fois passives et actives envers leur propre culture. En outre, puisque les cultures sont différentes, aucune d'elles ne peut

⁵⁰⁶ Voir Marcello AZEVEDO DE CARVALHO, « *Inculturation and the Challenges of Modernity* », dans Ary A. ROEST CROLLIUS, (éd.), *Inculturation. Working Papers*, Rome, Université Grégorienne, 1982, p. 10.

⁵⁰⁷ Voir Robert SASTRE, « Églises africaines et inculturation », dans *Telema*, n° 62, 1990, p. 41-46.

prétendre épuiser le sens plénier de l'humanité. La culture est donc à la fois richesse et pauvreté, affirmation et négation, valeur et limite. La culture est à la fois particulière et universelle⁵⁰⁸.

Définissant la culture comme « le déploiement harmonieux de tout l'homme et de tout homme », Pedro Arrupe affirme que

la culture ne peut pas être - et elle ne le fut jamais - le développement des facultés humaines séparées les unes des autres. La culture est dans l'homme un problème de totalité, d'épanouissement plénier de tout l'homme en chaque homme. L'être humain est si complexe qu'on risque toujours de négliger un de ses éléments : il est science et art, amour et action, technique et vie politique ; il est aussi adoration et prière, aspiration religieuse infinie et religion déterminée »⁵⁰⁹.

Tout ceci nous fait comprendre que la culture n'est pas seulement le domaine des érudits et des spécialistes : elle suscite un intérêt général. La culture touche aux valeurs les plus universelles de l'être humain. Elle correspond aux modèles culturels les plus communs. En effet, ce qui constitue le fondement premier des valeurs culturelles communes à tout homme et à tous les peuples, c'est la vie (*aina*), la dignité de l'homme et son droit originaire et constitutif d'être homme. Au-delà de tous les particularismes culturels, les hommes privilégient ces valeurs fondamentales et les transmettent de génération en génération.

⁵⁰⁸ Voir AZEVEDO DE CARVALHO, « *Inculturation and the Challenges of Modernity* », p. 10-11.

⁵⁰⁹ Pedro ARRUPÉ, *Écrits pour évangéliser*, (présenté par Jean-Yves CALVEZ), (Collection *Christus*, n° 59), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 39-40.

5.1.2. L'enculturation

L'enculturation est le processus par lequel un individu est intégré et s'intègre, dès la petite enfance, à la culture de la communauté ou de la société dans laquelle il vient au monde. Dès sa naissance, l'enfant est initié à sa culture. Ce processus dure toute la vie parce que notre culture nous accompagne dans toutes les étapes de notre existence et jusque dans la mort⁵¹⁰.

L'enculturation est donc une sorte d'endoctrinement dans la mesure où elle présente à la personne un ensemble de modèles qui orientent sa vie dans une direction particulière, tout en excluant, par le fait même, d'autres possibilités. L'enculturation est un processus *envahissant* qui embrasse tous les aspects de la vie. Elle est un processus très *subtil* qui affecte les moindres détails de nos comportements, nos croyances, nos prémisses, nos valeurs et nos objectifs. Elle est un processus qui agit *en profondeur* tout au long de notre vie, tout en connaissant des temps forts d'apprentissage et d'initiation⁵¹¹.

Dans l'enculturation, il y a à la fois des aspects conscients et inconscients, des initiatives personnelles aussi bien que de soumission passive au sens qui nous est proposé. Nous nous rendons compte de l'effet explicite de notre enculturation au moment où nous faisons d'autres expériences culturelles ou quand nous ressentons le choc culturel qui fait appel à l'acculturation.

⁵¹⁰ Jacques SCHEUER, « À propos de l'inculturation », dans *Telema*, n° 42, avril -juin 1985, p. 22.

⁵¹¹ PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 48.

5.1.3 L'acculturation

L'acculturation est un concept utilisé pour décrire les phénomènes d'assimilation ou d'échanges culturels qui résultent du contact continu entre deux cultures ou deux groupes culturels ou entre une personne et une culture qui n'est pas la sienne : les influences réciproques, les échanges mutuels, les imitations, les transformations, les syncrétismes. Le phénomène d'acculturation peut jouer à tous les niveaux de la culture : une manière de s'habiller et de s'exprimer, une attitude d'être, un style de coiffure, un thème musical, un rituel pour les défunts, une représentation de Dieu. Ces éléments sont rarement repris tels quels. Ils sont assimilés, retravaillés ou transformés par la culture qui les adopte. Ils réagissent à leur tour sur d'autres éléments de cette culture⁵¹². Alors la présence de certains éléments culturels du passé peuvent être réellement visible dans la culture actuelle. L'acculturation est une réaction réciproque de deux cultures mises en présence continue. Du fait de leurs différences, il y a aussi apprentissage réciproque, étonnement, opposition, dialogue, respect, agression : rien n'est donné d'avance⁵¹³.

L'évangélisation a entraîné des phénomènes d'acculturation : la culture de l'évangélisateur agit d'une manière consciente ou inconsciente sur celle de l'évangélisé. L'inverse peut se produire également sur l'évangélisateur.

⁵¹² Voir Jacques SCHEUER, « À propos de l'inculturation », p. 22.

Voir aussi PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 49-50, 91-94, 114.

⁵¹³ Voir René JAOUEN, « Possibilités et limites de l'inculturation », dans *Kerygma*, n° 21, 1987, p. 188.

Il n'y a pas, en effet, de christianisme désincarné, survolant les cultures sans relations avec elles. Enracinée dans l'événement historique de Jésus le Christ, la foi se développe dans l'histoire, donc dans la contingence. Bien qu'ouverte sur l'avenir, cette foi chrétienne n'échappe pas à son passé. Il faut donc se garder de « l'illusion néfaste qu'il serait possible d'isoler le christianisme à l'état pur »⁵¹⁴ et d'ignorer la présence du passé⁵¹⁵.

L'acculturation est une communication entre les cultures à un niveau de respect et de tolérance mutuels ; elle est une condition nécessaire de l'Église catholique qui se veut universelle. Le décret conciliaire sur *L'Activité missionnaire de l'Église* souligne la nécessité de l'acculturation :

L'Église, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu⁵¹⁶.

En effet, l'Église enseigne que chaque culture a une vocation d'aller au-delà de sa frontière, de transcender ses propres limites. Être humain et être chrétien exigent, non seulement une insertion dans sa propre culture, mais aussi une ouverture envers les autres cultures⁵¹⁷. Chaque culture a besoin de s'ouvrir à la quête de vérité plénière de la personne humaine. Elle doit être inclusive pour incorporer toutes les dimensions de l'expérience humaine, y compris la dimension religieuse⁵¹⁸. La foi chrétienne est capable de passer de culture en

⁵¹⁴ Théoneste NKERAMIHIGO, « À propos de l'inculturation du christianisme », dans *Telema*, n° 12, 1977, p. 22.

⁵¹⁵ SCHEUER, « À propos de l'inculturation », p. 23.

⁵¹⁶ VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal/Paris, 1966, p. 446.

⁵¹⁷ Voir SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, p. 8.

⁵¹⁸ Voir Francis E. GEORGE, « *The Process of Inculturation : Steps, Rules, Problems* », dans *Kerygma*, n° 22, 1988, p. 113.

culture et de génération en génération. L'ambition de la méthode d'adaptation vise précisément à assumer cette tâche.

5.1.4. L'adaptation

L'adaptation est intimement liée à l'acculturation. Le terme « adaptation » (*accomodation*, en anglais ; *akkomodation*, en allemand) était un concept très répandu dans la pensée missionnaire des années cinquante et soixante⁵¹⁹. Il s'agit, dans la méthode d'adaptation, de la rencontre de l'Église telle qu'elle a évolué historiquement dans le contexte occidental avec les autres peuples (latino-américains, asiatiques, africains, malgaches, etc.). Alors les missionnaires tâchent d'adapter le mieux possible les pratiques des Églises en Occident à la vie socio-culturelle de ces peuples.

L'idée suggérée par le terme « adaptation » est l'annonce de l'Évangile par le missionnaire occidental dans les catégories de sa culture et l'adaptation de ce message par la jeune Église missionnaire aux idiosyncrasies locales. Le mot « adaptation » ne peut exprimer qu'une action périphérique, non-essentielle - et même superficielle. D'abord, le

⁵¹⁹ Voir Nicolas STANDAERT, « L'histoire d'un néologisme », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 110, 1988, p. 555.

Voir aussi ANTHONY, « *Naming an Evolving Process. Toward a Theory of Inculturation Praxis - I* », p. 285-287.

Voir également, Robert J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1985, p. 9-12.

concept d'« adaptation » a reçu un bon accueil partout, chez les peuples nouvellement christianisés aussi bien que chez les missionnaires. Même s'il n'était pas censé engager l'Église dans le dialogue religieux avec la tradition de ces peuples, et peut-être à cause de cela, l'adaptation fut bien accueillie comme le moyen par lequel les Églises de Madagascar, d'Afrique, d'Amérique-Latine, d'Asie et d'autres, pouvaient inventer leur propre style de vie. On ne s'aperçut que lentement que le concept d'adaptation portait en lui les germes de la supériorité et de la domination perpétuelles de l'Occident⁵²⁰.

Le discours de l'adaptation, resitué dans son contexte historique, ne manque pas d'intérêt. Il traduit en effet une première prise de conscience de l'autre, de l'altérité du destinataire de l'Évangile. L'Église chrétienne manifeste un effort de compréhension, qui ouvre à l'autre, à son originalité, à sa culture. Vincent Mulago a bien exprimé cette démarche dans le livre *Des prêtres noirs s'interrogent* :

On ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé par le comprendre, à moins de ne vouloir se contenter que d'un christianisme superficiel. Bien entendu, on ne s'arrêtera pas à cette simple compréhension, il sera nécessaire de viser plus loin. Ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie du peuple à conquérir, il faudra « greffer » le message chrétien dans l'âme du prosélyte. Seule, cette méthode donnera un résultat durable⁵²¹.

⁵²⁰ Voir Aylward SHORTER, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation ?*, Traduit de l'anglais par Éloi MESSI METOGO, (Collection *Cogitatio fidei*, n° 105), Paris, Cerf, 1980, p. 164.

⁵²¹ Vincent MULAGO, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, (Collection 'Rencontres', n° 47), Paris, Cerf, 1956, p. 23.

Il s'agit donc d'aller à la rencontre des aspirations d'un peuple, sachant que toute culture est porteuse de valeurs dont l'évangélisation ne peut faire fi.

La méthode d'adaptation vise clairement à réduire le caractère « importé », « étranger » ou « occidental » du christianisme. Le message évangélique doit être libéré de certains revêtements occidentaux, obstacles à sa communication. Le principal mérite de cette méthode d'adaptation est de nous avoir rappelé à temps et à contretemps la prise de conscience de la nécessaire incarnation de l'Évangile dans les cultures autres que la culture occidentale. Elle a donné comme résultat : un début de localisation de l'Église, une expression différenciée de la liturgie et de la catéchèse, la reconnaissance de l'humanité de l'autre, la mise en place d'un clergé autochtone.

Cette problématique missionnaire de l'adaptation s'articule avec une théologie des pierres d'attente. L'élément positif découvert dans la culture ou la religion locale peut être considéré comme une pierre d'attente, comme une « préparation évangélique ». Dans l'expérience du peuple à évangéliser, des valeurs existent, elles ont une tournure pré-chrétienne qui ne demande qu'à s'accomplir au prix de quelques purifications. En les sélectionnant soigneusement, ces « pierres » pourront entrer dans l'édifice chrétien et s'intégrer à la construction du corps du Christ.

Mais l'adaptation reste la plupart du temps à la surface des réalités, qu'il s'agisse de l'Évangile à proclamer ou du peuple concerné. Elle accommode une visibilité formaliste, elle tente un concordisme qui consiste à confondre la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer. Elle s'attache à la forme sans se risquer sur le fond. La méthode d'adaptation ressemble à une action de l'extérieur, à un procédé d'imitation qui demeure toujours à la superficie, sans rejoindre l'âme. L'action reste périphérique, de l'ordre du registre pastoral et liturgique. La doctrine est simplement retraduite en fonction des besoins des évangélisés. La culture rencontrée est saisie dans ses éléments les plus apparents.

Si un premier pas est fait dans la reconnaissance de l'autre, remarquons bien que la relation ne se noue pas dans l'égalité et la réciprocité. L'Église reste à l'extérieur et en surplomb du peuple à évangéliser. C'est elle qui va juger des valeurs présentes et des valeurs d'attente selon ses propres intérêts. Dans une telle démarche, le christianisme occidental est à la fois « l'instance définie, définitive et définissante »⁵²².

La théologie des « pierres d'attente » sous-entend que telle réalité culturelle ne prend sens que dans sa christianisation puisqu'elle est « en attente ». Une tentation d'identification entre Église et Royaume se présente. Surtout que l'Église ne va choisir que les éléments qui résonnent déjà en elle avec une certaine familiarité. Elle retient ce qui lui

⁵²²

Laënnec HURBON, *Dieu dans le Vaudou haitien*, Paris, Payot, 1972, p. 33.

ressemble. La différence des autres n'est pas réellement prise en compte, encore moins valorisée.

Le problème de la théologie des « pierres d'attente » consiste aussi à isoler des éléments culturels ou religieux du contexte global qui seul leur donne sens. L'intégrité de l'expérience de l'autre n'est pas respectée. Les nouveaux chrétiens se retrouvent avec, entre les mains, quelques éléments épars de leur univers culturel et religieux réduit.

L'adaptation révèle donc à la fois un défaut d'analyse du christianisme véhiculé, identifié à la vérité une et absolue, et une méconnaissance de la culture et de la religion du peuple rencontré, réduite à une collection disparate de valeurs et de contre-valeurs. Elle risque de perpétuer un sentiment de domination impérialiste du côté chrétien et une impression d'écrasement du côté non-chrétien. L'étape de l'adaptation était utile dans la mesure où elle est effort d'ouverture, de compréhension et de reconnaissance de l'autre, mais elle ne pouvait être que transitoire. C'est pourquoi les évêques d'Afrique et de Madagascar, au cours du synode de 1974, considèrent « comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation »⁵²³. Mais le rejet de la notion d'adaptation ne signifie pas l'arrêt immédiat de son processus. Car la problématique de l'adaptation reste encore bien présente dans la mesure où l'on se contente simplement d'adopter quelques principes, quelques symboles ou quelques gestes dans les domaines de la théologie, de la pastorale, de la liturgie et de la catéchèse. Aujourd'hui, l'inculturation s'avère nécessaire pour une

⁵²³

COLLECTIF, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité », dans *La Documentation*

vision nouvelle de l'évangélisation qui donne sens et valeur à la vie de tout homme, quelque soit son univers culturel.

5.1.5. L'inculturation

Pour saisir le sens de la notion d'inculturation, nous voudrions reproduire dans les deux paragraphes qui suivent quelques définitions récentes de l'inculturation recueillies par Achiel Peelman :

R. Jaouen : « L'inculturation pourrait se définir comme *la réponse inédite d'une culture donnée à la première annonce de l'Évangile, puis à l'évangélisation continue* »⁵²⁴. J. Scheuer : « L'inculturation est le processus par lequel la vie et le message chrétien s'insèrent dans une culture particulière, s'incarnent pour ainsi dire dans une communauté culturelle, une société donnée, et y prennent si bien racine qu'ils produisent de nouvelles richesses, des formes inédites de pensée, d'action, de célébration »⁵²⁵. D. Amalorpavadass : « L'Évangile vivant vécu par l'Église dans une culture vivante, avec toutes les transformations qu'elle entraîne, voilà ce qu'on appelle l'inculturation. Il n'y a donc pas de prédication de l'Évangile sans inculturation »⁵²⁶. A. Roest Crollius : « Nous nous proposons de réserver le terme inculturation pour décrire le processus par lequel l'Église s'insère dans une culture donnée »⁵²⁷. H. Carrier : « L'inculturation désigne l'effort pour faire pénétrer le message du Christ dans un milieu socio-culturel, appelant celui-ci à croître selon toutes ses valeurs propres, dès lors que celles-ci sont conciliables avec l'Évangile. L'inculturation vise à naturaliser l'Église dans chaque pays, région ou secteur social, dans le plein respect du caractère et du génie de chaque collectivité humaine »⁵²⁸. J.-Y. Calvez, citant le document de travail annexé à une lettre du père Pedro Arrupe sur le thème de

Catholique, n° 1664, 1974, p. 995.

⁵²⁴ René JAOUEN, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, volume 23, n° 168, 1984, p. 33.

⁵²⁵ Jacques SCHEUER, « L'inculturation. Présentation du thème », dans *Lumen Vitae*, volume 39, n° 3, 1984, p. 253.

⁵²⁶ Duraisamy AMALORPAVADASS, « Évangélisation et culture », dans *Concilium*, n° 134, 1978, p. 83.

⁵²⁷ Ary A. ROEST CROLLIUS, « What is so New about Inculturation ? », dans *Gregorianum*, volume 59, 1978, p. 725.

⁵²⁸ Hervé CARRIER, *Évangile et Cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, Paris, Médiaspaul, 1987, p. 147.

l'inculturation : « C'est d'abord la *présentation* du message et des valeurs de l'Évangile en des formes et en des termes propres à chaque culture, pour que foi et vie chrétienne de chaque Église locale s'insèrent de la manière la plus intime et la plus profonde possible dans un cadre culturel, déterminé. Mais c'est aussi le *nouveau développement* culturel, qui se produit à partir de cet ensemencement, et la nouvelle *expression* que donnent de l'Évangile les hommes appelés à la foi, au sein de la nouvelle culture où il a été semé »⁵²⁹.

Jean-Paul II est le premier pape à avoir utilisé le terme inculturation. Dans son encyclique *Slavorum Apostoli*, publiée en 1985 à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des Saints Cyrille et Méthode, il écrit : « Dans l'œuvre d'évangélisation qu'ils entreprennent, en pionniers, dans les territoires habités par les peuples slaves, on trouve aussi un modèle de ce que l'on appelle aujourd'hui l'inculturation : l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones, et en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église » (n° 21)⁵³⁰.

Pour Pedro Arrupe :

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création⁵³¹.

En 1988, la Commission Théologique Internationale, en collaboration avec le Conseil Pontifical pour la Culture, a publié le document intitulé *La foi et l'inculturation* où se lit la définition suivante :

Le processus d'inculturation peut être défini comme l'effort de l'Église pour faire pénétrer le message du Christ dans un milieu socio-culturel donné, appelant celui-ci à croire selon toutes ses valeurs propres, dès lors que celles-ci sont conciliables avec l'Évangile. Le terme inculturation inclut l'idée de croissance, d'enrichissement mutuel des personnes et des groupes, du fait de la rencontre de l'Évangile avec un milieu social. « L'inculturation est l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église » (Lettre encyclique *Slavorum Apostoli*, n° 21)⁵³².

⁵²⁹ Jean-Yves CALVEZ, « Nécessaire inculturation », dans *Lumen Vitae*, volume 39, n° 3, 1984, p. 317.

⁵³⁰ PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 115-116.

⁵³¹ Pedro ARRUPE, « Lettre sur l'inculturation », dans *Acta Romana Societatis Iesu*, volume 17, fascicule 2, 1978, Rome, Curie du Supérieur Général, 1979, p. 283.

En 1991, Jean-Paul II précise encore le sens de cette notion : « Par inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté »⁵³³.

Pour Marcello Azevedo de Carvalho :

L'inculturation, donc, n'est pas un acte, mais un processus, c'est-à-dire qu'elle suppose et englobe l'histoire et le temps. C'est un processus actif, qui exige accueil mutuel et dialogue, conscience critique et discernement, fidélité et conversion, transformation et croissance, renouvellement et innovation. *Inculturation* suppose interaction entre foi vivante et culture vivante. Ce n'est donc pas de l'archéologie culturelle. Le processus d'évangélisation inculturée ne conduit pas à absolutiser abstraitement une culture idéale ni à restaurer une culture historique présumée valide, mais seulement dans la réalité de son passé. *Inculturation* suppose interaction de la foi avec la (les) culture(s) telle(s) qu'elle(s) existe(nt) vitalement en son processus dynamique qui intègre tradition et changement, fidélité aux origines et nouvelles créations⁵³⁴.

Ces définitions montrent les aspects dynamiques, profonds et englobants de l'inculturation. « Toutes ces définitions mettent en valeur la puissance novatrice et transformatrice de l'Évangile dans les cultures qui l'accueillent favorablement »⁵³⁵. Jacques Scheuer souligne encore dans le paragraphe qui suit l'exigence du processus d'inculturation qui le distingue justement des approches précédentes :

⁵³² COLLECTIF, « La foi et l'inculturation », (Document de la Commission Théologique Internationale), dans *La Documentation Catholique*, n° 1980, 19 mars 1989, p. 283.

⁵³³ JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*' sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphe n° 52, p. 172.

⁵³⁴ Marcello AZEVEDO DE CARVALHO, « Inculturation : Problématique », dans COLLECTIF (Sous la direction de René LATOURELLE et Rino FISICHELLA), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, Paris, Cerf, 1992, p. 613.

⁵³⁵ PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 116-117.

L'*inculturation* exclut tout ce qui serait manipulation d'une culture : elle n'est ni une tactique, ni un accommodement provisoire, ni une entreprise de propagande ou de séduction, ni un « dialogue apologétique ». Parler d'*inculturation* c'est donc affirmer qu'on ne peut pas et qu'on ne veut pas se contenter d'une simple traduction d'une langue dans une autre, ni d'une adaptation en surface par l'adoption de quelques symboles ou de quelques gestes. Il faut éviter que se constitue une communauté chrétienne qui, sous une couche superficielle de folklore, demeurerait profondément étrangère à sa propre culture, à sa propre société. Bien au contraire, il faut que l'expérience chrétienne non seulement s'exprime avec les éléments propres à la culture d'accueil, mais encore se transforme en un principe d'inspiration et d'action au sein de cette culture. L'évangélisation, l'annonce de l'Évangile unique, ne produit pas des copies conformes, mais suscite des créations nouvelles (même s'il ne s'agit pas de créations *ex nihilo* !). Cela ne se fera pas seulement ni d'abord dans la tête des théologiens ; rien ne se fera sans une *inculturation* des sensibilités, des styles de vie, des solidarités, des aspirations⁵³⁶...

L'inculturation est le processus que décrit la pénétration de l'Évangile dans tous les secteurs de la vie du peuple d'un milieu donné et les nouveaux rapports qui s'établissent entre l'Évangile et la culture du peuple de ce milieu. Les rapports mutuels de l'Évangile et de la culture constituent la dynamique de l'inculturation. « Grâce à celle-ci, l'Évangile introduit quelque chose de nouveau dans la culture et la culture apporte quelque chose de nouveau à la richesse de l'Évangile »⁵³⁷. En effet, il s'agit de l'expérience du peuple de Dieu inséré dans une aire culturelle déterminée, qui a assimilé les valeurs traditionnelles de sa culture, mais qui s'ouvre aussi aux autres cultures. Le passage suivant de *Lumen Gentium* (n° 13 et 17) rappelle également que :

L'Église sert et assume toutes les facultés, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève (...). Son activité n'a qu'un but : tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes (*sic*) ou dans leurs rites propres et leur culture, non pas seulement le laisser perdre, mais le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme(*sic*)⁵³⁸.

⁵³⁶ SCHEUER, « À propos de l'inculturation », p. 23.

⁵³⁷ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 76 (2), p. 67.

⁵³⁸ Antonio Maria JAVIERRE ORTAS & Geraldo AGNELO, « La liturgie romaine et l'inculturation. 4^{ème} Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie (n° 37-40) », dans *La Documentation Catholique*,

L'inculturation est donc l'expérience d'une Église locale qui, discernant le passé, bâtit l'avenir dans le moment présent. Dans ce sens, il est évident que l'inculturation est requise d'une manière universelle. Elle concerne tous les pays ou continents anciennement ou nouvellement évangélisés. Les changements rapides survenus dans tous les pays nous persuadent qu'aujourd'hui une inculturation nouvelle et constante de la foi est indispensable pour que l'Évangile atteigne les hommes et les femmes aussi bien dans le milieu traditionnel que dans la société moderne⁵³⁹. Le Synode des évêques d'Afrique et de Madagascar reconnaît particulièrement que le besoin d'inculturation apparaît comme sa préoccupation majeure. C'est un élément qui concerne tous les aspects de la vie des chrétiens ; c'est le besoin d'une union ressentie entre la foi professée et la vie quotidienne⁵⁴⁰. « L'inculturation touche la vie de l'Église toute entière et de chaque chrétien »⁵⁴¹. En effet, « c'est toute la vie chrétienne qui a besoin d'être inculturée »⁵⁴². Dans le passage suivant, Jean-Paul II rappelle encore que cette tâche importante concerne tout l'ensemble du Peuple de Dieu.

n° 2093, 1^{er} mai 1994, paragraphe : n° 18, p. 437.

⁵³⁹ Voir ARRUPE, « Lettre sur l'inculturation », p. 283.

⁵⁴⁰ Voir COLLECTIF, « Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum après la discussion en assemblée du Synode africain », dans *La Documentation Catholique*, n° 2095, 5 juin 1994, p. 524.

⁵⁴¹ COLLECTIF, « Second rapport du cardinal Thiandoum », dans COLLECTIF, (éd. Maurice CHEZA), *Le Synode africain. Histoire et textes*, paragraphe n° 21, p. 200. Remarquons que le texte intégral de ce second rapport n'a pas été publié dans le numéro 2095 de *La Documentation Catholique* cité ci-dessus !

⁵⁴² COLLECTIF, « Christ est vivant : nous vivrons ! », (Message final du Synode des évêques d'Afrique et de Madagascar), dans *La Documentation Catholique*, n° 2095, 5 juin 1994, paragraphe n° 18, p. 528.

En définitive, l'inculturation doit être l'affaire de tout le Peuple de Dieu, et pas seulement de quelques experts, car on sait que le peuple reflète l'authentique sens de la foi qu'il ne faut jamais perdre de vue. Certes, elle doit être guidée et stimulée, mais pas forcée afin de ne pas provoquer de réactions négatives parmi les chrétiens : elle doit être l'expression de la vie communautaire, c'est-à-dire mûrir au sein de la communauté, et non pas le fruit exclusif de recherches érudites. La sauvegarde des valeurs traditionnelles est l'effet d'une foi mûre⁵⁴³.

De fait, aujourd'hui, le contact entre les diverses cultures est considérable et d'ailleurs inévitable. Ceci constitue l'interculturalité que nous allons traiter dans la section suivante. Le problème consiste à savoir orienter ces échanges entre les cultures. C'est ici que le christianisme joue un rôle très important : il a pour mission d'aider à approfondir le passé, dans un discernement lucide, et en même temps d'ouvrir les cultures particulières aux valeurs universelles communes à tous les êtres humains et aux valeurs particulières des autres cultures, en surmontant tensions et conflits et en recréant une véritable communion⁵⁴⁴.

Avec la notion de l'inculturation, nous sortons nettement du domaine de la méthodologie missionnaire d'adaptation, pour entrer dans celui d'une vision nouvelle de l'évangélisation⁵⁴⁵. Celle-ci suppose non pas l'imposition d'un discours ou modèle d'inculturation, mais la transmission, la proposition d'un message qui donne sens et valeur à la vie de tout être humain, quel que soit son univers culturel. C'est à cette condition seulement que l'évangélisation peut être un facteur d'humanisation, c'est-à-dire de

⁵⁴³ JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*', sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphe n° 54, p. 173.

⁵⁴⁴ Voir ARRUPÉ, « Lettre sur l'inculturation », p. 284.

⁵⁴⁵ Voir PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 121.

développement, de réactivation culturelle, d'animation et de conscientisation, et finalement du salut⁵⁴⁶.

Achiel Peelman indique l'objectif à atteindre et la tâche à accomplir de l'inculturation dans le paragraphe suivant :

Le centre de cette vision n'est plus l'Église mais Jésus Christ et son Évangile. Ce nouveau centre exige plus qu'un renouvellement des stratégies missionnaires. Il requiert une conversion profonde au niveau des mentalités et des attitudes. L'inculturation, c'est en quelque sorte *la mission à l'envers*. Pour que l'Église puisse accomplir ce « devoir fondamental, aujourd'hui urgent » (Jean-Paul II), elle doit certainement continuer à proclamer la Parole de Dieu, se rendre présente dans les diverses cultures et encourager le développement des communautés autochtones. Mais elle doit surtout apprendre à mieux voir comment Celui qui précède ses disciples en Galilée, première terre missionnaire au lendemain de la résurrection (Mc 16, 7), continue à les devancer partout où ils se rendent dans l'espace et le temps. Depuis la résurrection, il n'y a plus de « terre sainte » aux frontières géographiques précises. La terre de chaque peuple ou culture qui reçoit la Parole est déjà sanctifiée par le Christ, en qui le monde a été créé et sauvé, et en qui il trouvera son accomplissement ultime. C'est pourquoi les authentiques proclamateurs de la Parole sont aussi des infatigables auditeurs de la Parole, toujours prêts à accueillir dans un esprit d'action de grâce les réponses nouvelles des cultures qui se mettent à évoluer sous l'influence de l'Évangile⁵⁴⁷.

Il est donc indispensable de découvrir l'action discrète du Christ ressuscité dans une culture donnée avant la prédication de l'Église missionnaire. Car « Dieu est toujours *dans* le monde, oeuvrant pour l'amener à sa perfection, en sorte que le monde en vienne à être finalement totalement *en* Dieu »⁵⁴⁸. C'est pourquoi dans toute œuvre d'inculturation, les évangélistes sont invités à rejeter tout extrinsécisme.

⁵⁴⁶ Voir Ngindu A. MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 108.

⁵⁴⁷ PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, p. 121-122.

⁵⁴⁸ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 86 (7), p. 70.

La mission de la Compagnie, dans son service du Christ crucifié et ressuscité, est tournée vers les moyens par lesquels le Christ fait sentir sa présence dans la diversité des expériences culturelles humaines, afin que nous puissions présenter l'Évangile comme présence explicitement libératrice du Christ. (...) Notre service de la foi chrétienne ne doit jamais briser les meilleurs élans de la culture dans laquelle nous travaillons, et ne peut pas être quelque chose d'étranger qui s'impose de l'extérieur. Il doit être orienté de telle manière que ce qui jaillit du cœur d'une culture conduise celle-ci vers le Royaume⁵⁴⁹.

Ce rejet de l'extrinsécisme s'exprime de façon plus radicale encore dans le passage qui suit :

Le ministère de dialogue est entrepris avec la conscience que l'action de Dieu est antérieure à la nôtre. Nous ne mettons pas en terre la semence de sa présence, il l'a déjà fait lui-même dans la culture ; il est déjà en train de la faire fructifier, embrassant toute la diversité de la création, et notre rôle est de collaborer avec cette action divine⁵⁵⁰.

Cette nouvelle vision inspire à nombre d'évangélistes un regard très positif sur les cultures. « La mission parmi les cultures, bien loin d'être une stratégie, repose d'abord sur cette vision mystique d'une présence et d'une action de Dieu au cœur de la création »⁵⁵¹. La considération de Dieu agissant et dialoguant avec le monde est, pour le chrétien, inséparable de la Révélation du Christ libérateur et sauveur. De ce point de vue, le rôle médiateur du Christ est important. La médiation du Christ est effectivement à l'œuvre dans des situations où elle n'est pas reconnue comme telle.

⁵⁴⁹ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 87 (8), p. 70-71.

⁵⁵⁰ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 101 (17), p. 75.

⁵⁵¹ Michel FÉDOU, « Inculturation et dialogue interreligieux : enjeux théologiques », dans COLLECTIF, *À propos de la 34^{ème} Congrégation générale*, (Actes de l'Assemblée de Province jésuite de France, 29 décembre 1995 - 1^{er} janvier 1996 au Châtelard), Paris, Beudant, 1996, p. 50.

Disciples du Seigneur ressuscité, nous croyons que son mystère pascal illumine toute l'histoire humaine, atteignant chaque religion, chaque culture, chaque personne, y compris ceux qui ne le connaissent pas ou ceux qui, en conscience, ne peuvent pas se résoudre à croire en lui. Le caractère central du mystère pascal, déclare *Gaudium et Spes* : « ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (n° 22)⁵⁵².

La référence fréquente du processus d'inculturation à la graine mise en terre et au mystère pascal le fait dépasser toute prétention de mainmise sur les cultures, y compris la prétention qui se glisserait sous l'apparence du meilleur, par exemple du devoir missionnaire de l'Église. En réalité, l'inculturation ne peut procéder d'une volonté de pouvoir, elle implique plutôt l'humilité de quiconque discerne en dehors de lui, et indépendamment de lui, la présence et l'action mystérieuse de Dieu⁵⁵³. Elle doit se faire dans un profond respect envers les hommes et leurs cultures⁵⁵⁴.

Une telle perspective suggère également que les Églises locales sont sollicitées à créer des instances compétentes pour faciliter les échanges mutuels d'expériences acquises au sujet de l'inculturation. L'interculturation désigne ce processus nouveau.

⁵⁵² COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 99 (15), p. 74.

⁵⁵³ Voir Michel FÉDOU, « Inculturation et dialogue interreligieux : enjeux théologiques », p. 51.

⁵⁵⁴ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 87 (8), p. 70 ; n° 89 (10), p. 71 ; n° 90 (11), p. 71-72 ; n° 112 (27.2), p. 80 ; n° 119 (28.1), p. 81.

5.1.6 L'interculturalisation

Nous avons vu dans la section ci-dessus que l'inculturation est l'insertion de l'Évangile dans une culture donnée. Mais il semble que pour certains théologiens, elle est un processus à sens unique. Une telle situation crée un malaise. C'est pourquoi, en 1980, Joseph Blomjous utilise précisément le terme « interculturalisation »⁵⁵⁵ pour sauvegarder le caractère réciproque de l'inculturation. L'interculturalisation exprime une réalité à la fois sociologique et théologique aux niveaux individuel, collectif et culturel. Elle désigne le processus de l'inculturation qui doit être vécu et exercé par des individus (étrangers, missionnaires ou autres et ceux qui appartiennent à la culture évangélisée) qui sont issus de cultures différentes⁵⁵⁶.

L'inculturation implique que l'Évangile transforme les cultures particulières. « Toujours et partout, affirme Jean-Paul II, l'Évangile élève et enrichit les cultures par le message révélé d'un Dieu aimant et miséricordieux. (...) Les anciennes coutumes peuvent puiser une nouvelle vie et une nouvelle force dans l'Évangile »⁵⁵⁷. En retour, la manière de

⁵⁵⁵ Voir Joseph BLOMJOUS, « *Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980 : Inculturation and Interculturalisation* », dans *African Ecclesial Review*, volume 22, n° 6, 1980, p. 393.

Voir aussi Francis-Vincent ANTHONY, « *Naming an Evolving Process. Toward a Theory of Inculturation Praxis - I* », dans *Salesianum*, volume 57, n° 2, avril-juin 1995, p. 296-298.

Voir également Shorter AYLWARD, *Toward a Theology of Inculturation*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1988, p. 13-16.

⁵⁵⁶ Voir SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, p. 13-14.

⁵⁵⁷ JEAN-PAUL II, « Voici pour vous l'heure d'une nouvelle naissance. Discours aux aborigènes à

vivre l'Évangile est enrichie par les valeurs de ces cultures. Une telle démarche suscite une portée nouvelle et une compréhension plénière de la vie chrétienne. Le processus missionnaire de la communication interculturelle ne fait donc qu'enrichir les Églises particulières qui constituent l'Église universelle⁵⁵⁸.

En effet, l'interculturation explicite la nécessité des échanges réciproques aussi bien entre les différentes communautés culturelles qu'entre les Églises particulières. Elle rappelle à chaque Église locale le sens de l'ouverture, de la communication, du partage mutuels et de la solidarité. De cette manière, les Églises particulières apportent leurs contributions à l'échelle mondiale par des moyens de communication structurés à l'intérieur de l'Église ou à travers d'autres moyens de communication encore plus modernes. L'interculturation vise à réduire la tendance de repli de l'Église particulière sur elle-même. Car les échanges de nouveaux courants de théologie, de nouvelles formes de spiritualité, de nouvelles expériences acquises à l'intérieur de l'Église peuvent bénéficier et atteindre le plus large public possible. Une inculturation authentique implique nécessairement une interculturation. L'effort d'inculturation et d'interculturation constitue un défi permanent pour chaque Église locale. L'interculturation consiste donc particulièrement à renforcer la dimension universelle de la communion ecclésiale.

Alice Springs », dans *La Documentation Catholique*, n° 1932, 18 janvier 1987, paragraphe n° 12, p. 63.

⁵⁵⁸ Voir *Lumen Gentium*, n° 23.

Voir aussi JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*' sur la valeur permanente du précepte missionnaire », dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 17 février 1991, paragraphes : n° 52, p. 172 ; n° 54, p. 173.

Ces différentes notions nous aident à cerner davantage les évolutions de l'inculturation de l'Évangile.

5.2. Évolutions significatives de l'inculturation

Ces dernières années, beaucoup de documents témoignent de plusieurs évolutions significatives par rapport à ce qu'étaient les premières approches de l'inculturation il y a une vingtaine d'années. Dans la présente section, nous allons nous inspirer essentiellement du décret intitulé « Notre mission et la culture » de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus pour identifier les étapes notables de l'inculturation.

D'abord, nous remarquons une prise de conscience accrue de la diversité des cultures et des situations dans lesquelles le processus d'inculturation doit être aujourd'hui à l'œuvre. Cette prise de conscience exprime les différentes formes de culture auxquelles la mission chrétienne se trouve aujourd'hui confrontée aussi bien dans les milieux traditionnels que dans les sociétés modernes. La diversité des situations culturelles rend le problème de l'inculturation plus complexe. Ceci implique que ce problème ne peut pas être traité de façon seulement générale, mais appelle aussi un traitement spécifique selon les cultures particulières.

Ensuite, il faudrait souligner que l'inculturation ne doit pas être entendue comme un processus unilatéral, elle s'opère à double ou plutôt à multiple sens. La notion d'interculturalité⁵⁵⁹ explicite justement cet échange mutuel. Grâce à l'inculturation, « l'Évangile introduit quelque chose de nouveau dans la culture et la culture apporte quelque chose de nouveau à la richesse de l'Évangile »⁵⁶⁰. En 1978, Pedro Arrupe écrivait que pour qu'il y ait inculturation, il ne faut pas seulement que l'expérience chrétienne s'exprime de façon significative dans une culture donnée, « mais aussi que cette même expérience devienne un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une *nouvelle création* »⁵⁶¹. Mais remarquons que la finale de cette définition a été souvent oubliée puisqu'en parlant d'inculturation, on a surtout pensé le processus par lequel l'Évangile est présenté de façon pertinente dans une culture donnée ; on a beaucoup moins envisagé le reflux de cette opération sur le christianisme lui-même. Pourtant, les valeurs de la culture questionnent constamment l'Évangile. En ce sens, elles constituent un défi permanent pour la mise en pratique de l'Évangile. En effet, l'inculturation n'est pas seulement l'Évangile qui

⁵⁵⁹ Voir Joseph BLOMJOUS, « *Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980 : Inculturation and Interculturalité* », p. 393.

Voir aussi Shorter, AYLWARD. *Toward a Theology of Interculturalité*, New York, Orbis Books, 1988, p. 13-16.

⁵⁶⁰ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 76 (2), p. 67.

⁵⁶¹ ARRUPPE, Pedro, « Lettre sur l'inculturation (14 mai 1975) », dans *Acta Romana Societatis Iesu*, Rome, Curie du Supérieur Général, volume 17, fascicule 2, 1978, p. 283.

s'incarne, mais « l'Évangile en vient à être vu sous une nouvelle lumière : sa signification s'est enrichie, renouvelée, transformée même par l'apport de ces cultures »⁵⁶².

Il faudrait ajouter également que cette évolution ferme la voie à ce qui pourrait être une approche naïve de l'inculturation. Nous savons que la tâche de l'inculturation est complexe et que son processus peut être lent. « L'inculturation de l'Évangile peut être lente simplement parce que les changements culturels sont lents »⁵⁶³. L'inculturation n'est jamais immédiate.

Nous devons nous rappeler que nous n'allons pas directement « évangéliser les cultures » : nous évangélisons les hommes dans leur culture. Que nous travaillions dans notre propre culture ou dans une autre, comme serviteurs de l'Évangile, nous ne devons pas imposer nos propres structures culturelles, mais témoigner de la créativité de l'Esprit qui est au travail chez les autres⁵⁶⁴.

Le changement d'une culture donnée ne se fait donc pas directement mais s'opère à travers ceux et celles qui sont membres de cette culture et qui doivent être les premiers acteurs de sa transformation. Le dépassement d'une approche naïve de l'inculturation se marque dans l'insistance sur les transformations qui sont requises de chaque culture : l'inculturation n'appelle pas seulement l'ouverture aux valeurs dont telle ou telle culture est porteuse,

⁵⁶² COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 97 (13), p. 73.

⁵⁶³ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 111 (27.1), p. 80.

Voir aussi JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique 'Redemptoris Missio' », paragraphe : n° 52, p. 172.

⁵⁶⁴ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 111 (27.4), p. 80.

mais aussi l'exigence de sa purification, de sa conversion et de sa transformation. Ceci signifie que l'inculturation ne doit pas être simplement liée à l'incarnation du Verbe de Dieu, mais aussi au mystère pascal. L'incarnation et la résurrection vont ensemble et s'éclairent mutuellement. « À Pâques, Dieu dit à son Fils : 'Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré'. La Résurrection est l'Incarnation même. Elle l'est dans son achèvement ; elle accomplit ce qu'avait commencé la Noël »⁵⁶⁵.

Le processus d'inculturation de l'Évangile du Christ dans une culture humaine est une forme d'*incarnation* du Verbe de Dieu dans toute la diversité de l'expérience humaine, (...). L'inculturation peut aussi être mise en relation avec le *mystère pascal*. Les cultures, sous l'effet de la puissance libératrice de l'Évangile, se libèrent de leurs éléments négatifs et entrent dans la liberté du Royaume de Dieu. L'Évangile lance à chaque culture le défi prophétique de repousser tout ce qui fait obstacle à la liberté du Royaume⁵⁶⁶.

Enfin, le véritable aveu des erreurs telles que l'agression, la domination, l'aliénation, la passivité, l'infidélité, etc. de la part des serviteurs de la mission du Christ, marque une évolution significative de l'inculturation. Ainsi, le passage suivant ne souligne-t-il pas le sens de vérité qui pourrait déjà constituer un atout nécessaire pour faire réussir cette mission difficile.

Nous n'avons pas toujours reconnu que l'agression et la contrainte n'ont pas leur place dans la prédication de l'Évangile de la liberté, spécialement dans des cultures qui sont vulnérables à la manipulation par des forces plus puissantes qu'elles. En particulier nous reconnaissons que :

- Nous avons souvent contribué à l'aliénation de ces peuples mêmes que nous voulions servir.
- Souvent les jésuites venus évangéliser n'ont pas réussi à s'intégrer au sein d'une culture, mais y sont demeurés une présence étrangère.
- Nous n'avons pas découvert, dans notre mission, les trésors de l'humanité : les valeurs, la profondeur, la transcendance des autres cultures, qui manifestent l'action de l'Esprit.

⁵⁶⁵ Georges CHANTRAINE, « De quoi parlons-nous ? », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 6.

⁵⁶⁶ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 77 (3), p. 67 ; voir aussi n° 31 (6), p. 31 ; n° 99 (15), p. 74 ; n° 100 (16), p. 74.

- Nous nous sommes parfois rangés du côté de la culture des élites, négligeant les cultures des pauvres et, parfois à cause de notre passivité, laissant détruire des cultures ou des communautés indigènes.
- Nous reconnaissons ces erreurs (...) ⁵⁶⁷.

Loin d'affaiblir l'enthousiasme un peu naïf qui, chez certains, a pu marquer leurs approches de l'inculturation dans le passé, le paragraphe que nous venons de citer rappelle les limites possibles de toute personne engagée dans une authentique inculturation. Dès lors le paradigme du mystère pascal prend toutes ses significations. Car la démarche de conversion est une condition essentielle de la vérité. Nous ne pouvons être crédibles en parlant de l'inculturation de l'Évangile que si nous avons le courage de confesser nos manquements aux requêtes d'une évangélisation vraiment « évangélique ». Et il ne s'agit pas simplement ici de fautes individuelles, mais bien des fautes institutionnelles ou collectives que beaucoup d'entre nous ou de nos prédécesseurs (dans la foi) ont commis comme telle dans l'histoire passée ou récente. L'ardeur pour l'évangélisation doit demeurer, mais c'est désormais une ardeur éprouvée, blessée, et qui puise dans la conscience même des blessures une force nouvelle et une intelligence prudente pour une relation plus vraie aux diverses cultures de notre temps⁵⁶⁸. Aussi, dans le passage qui suit, Pedro Arrupe nous rappelle-t-il les attitudes requises pour le processus de l'inculturation :

⁵⁶⁷ COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, n° 91 (12), 92, 93, 94, 95, 96, p. 72.

Malgré cet aveu, il faudrait retenir cet hommage rendu aux missionnaires par les évêques d'Afrique et de Madagascar réunis en Synode à Rome :

« Pour cette annonce, l'effort accompli par les missionnaires, hommes et femmes, qui se sont succédés, des générations durant, sur le continent africain, mérite éloge et gratitude. Ils ont peiné dur, affronté l'inconfort, la faim, la soif, la maladie, la certitude d'une vie très brève, la mort, *pour nous donner ce qu'ils avaient de plus cher : Jésus-Christ*. Ils ont payé un lourd tribut pour faire de nous des enfants de Dieu. Leur foi engagée, le dynamisme et l'ardeur éclairée de leur zèle, nous valent d'exister aujourd'hui comme Église-Famille pour la louange et la gloire de Dieu. Très tôt ont été associés à leur témoignage de très nombreux fils et filles de la terre d'Afrique comme catéchistes, interprètes et collaborateurs divers (n°

Les attitudes qu'appelle l'inculturation se présentent comme une synthèse délicate de qualités apparemment contradictoires : l'audace et la prudence ; l'initiative et la docilité ; l'imagination créatrice et un solide jugement pratique ; la fermeté dans la décision et une patience inépuisable ; l'estime de sa propre culture et l'humilité qui reconnaît et accueille la culture étrangère⁵⁶⁹.

Une telle démarche requiert une véritable attitude de foi. Car la foi ne se contente pas simplement de déchiffrer la vie, la résurrection, dans ce qui réussit, dans les signes 'positifs'. Elle la déchiffre aussi dans les images de l'échec et de la mort. C'est même là qu'elle atteint sa maturité. Voyant Jésus mourir sur la croix, le centurion reconnaît le Fils de Dieu⁵⁷⁰ : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mc 15, 39).

L'étude des notions précédentes et des évolutions de l'inculturation nous habilitent maintenant à établir et à promouvoir le rapport mutuel possible entre le mystère pascal et le *fiHAVANANA* dans le *famadihana*.

10) ».

COLLECTIF, « Christ est vivant : nous vivrons ! Message final du Synode des évêques d'Afrique », dans *La Documentation Catholique*, n° 2095, 5 juin 1994, paragraphe : n° 10, p. 527.

⁵⁶⁸ Voir Michel FÉDOU, « Inculturation et dialogue interreligieux : enjeux théologiques », p. 46-49.

⁵⁶⁹ Pedro ARRUPÉ, « Catéchèse et inculturation », dans *Lumen Vitae*, tome 32, n° 4, 1977, p. 450.

⁵⁷⁰ Voir DOMERGUE, « La résurrection de la chair », p. 24.

5.3. Quelques aspects caractéristiques du rapport mutuel entre le mystère pascal et le *fihavanana* dans le *famadihana*

L'étude anthropologique au troisième chapitre de notre travail a montré que le Malgache ressent un besoin permanent de nouer des relations avec les siens vivants et défunts, avec son milieu de vie et avec Dieu le Créateur. Il ne peut pas se suffire. Pour se réaliser, il doit s'ouvrir à cette triple dimension sociale, cosmique et transcendante. En effet, son être est tissé de multiples relations ; sa vie est faite de relations sans limites. On pourrait dire que l'homme malgache est un être relationnel inachevé dont la vocation propre est de se réaliser pleinement par l'assurance d'une vie-*aina* dans un *fihavanana* (relation-communion-participation) sans limites. Dans cette section, nous voulons montrer, d'abord, que Jésus-Christ révèle pleinement l'homme malgache à lui-même. Ensuite, Jésus-Christ élargit et universalise le *fihavanana* qui est si précieux aux yeux du Malgache. Enfin, un *fihavanana* christifié implique une transformation radicale du croyant malgache, qui, à son tour, a la mission de changer son monde traditionnel en un monde nouveau, de transformer la vie menacée par la peur et la mort en une vie nouvelle fondée sur la foi en Christ mort et ressuscité.

5.3.1. Jésus-Christ révèle pleinement les Malgaches à eux-mêmes

Dans cette vision particulière du monde aux relations convergentes se nourrit l'aspiration fondamentale des Malgaches vers une plénitude de vie. Jésus-Christ, par son incarnation, sa passion, sa mort et sa résurrection, révèle pleinement les Malgaches à leur propre identité. La christologie met le croyant malgache en présence constante du Christ qui s'est révélé à la fois : Fils de Dieu, « Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18), « Premier-né de toute créature » (Col 1, 15).

Étant Fils de Dieu, Jésus-Christ révèle, d'abord, aux Malgaches qu'ils entretiennent une relation de vie et de communion (*fihavanana*) avec Dieu dans une attitude filiale : c'est la révélation d'un *fihavanana* avec Dieu. Dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, le Christ manifeste pleinement l'être humain à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation⁵⁷¹. En assumant ainsi la condition humaine du *fihavanana*, le Christ le restaure et l'élève vers Dieu. En effet, l'incarnation du Verbe de Dieu a un double but : rendre l'être humain et l'être malgache à lui-même, c'est-à-dire le libérer de la chaîne du péché, c'est l'aspect rédempteur ; mais aussi lui conférer une solidarité nouvelle avec Dieu en l'élevant vers lui : c'est l'aspect de la divinisation. Ces deux aspects indissociables du salut chrétien sont significatifs de communion et de vie. L'incarnation instaure donc un lien nouveau entre Dieu et l'être humain, une union dans la distinction et le respect. Par la résurrection, ce lien est déjà réalisé du côté du Christ, il doit devenir effectif du côté de

⁵⁷¹ *Gaudium et Spes*, n° 22 (1).

l'être humain, par sa participation dans la foi à la vie même de Dieu. Tel est le *fihavanana* avec Dieu qui se traduit par la parenté entre la divinité et l'humanité révélée par l'incarnation et la résurrection de Jésus-Christ.

Ensuite, comme « Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18), Jésus-Christ se révèle le « Vivant » (*Olombelona*) par excellence en réconciliant en lui la vie, la mort et l'au-delà. Car si le Christ a connu la mort, puis la vie, c'est pour devenir le « Seigneur des morts et des vivants » (Rm 14, 9) ; c'est-à-dire : Il est un *Havana* qui a seul le pouvoir d'unir et de maintenir en lui (cf. Col 1, 17) tout lien de *fihavanana*, quelle que soit sa nature. De sa nature humaine, le Christ a fait un mode personnel et collectif d'exister selon l'idéal malgache du *fihavanana*⁵⁷². Par son incarnation, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché⁵⁷³. Et ce partage de la condition humaine malgache jusque dans la profondeur de ses aspirations entraîne celui de son caractère solidaire et destiné « pour la multitude » (Mt 26, 28). Et de sa mort, le Christ, homme de paix et de communion, a fait un acte de réconciliation⁵⁷⁴.

⁵⁷² Sur ce sujet anthropologique, voir Robert DUBOIS. *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978, 157 p.

⁵⁷³ Voir *Gaudium et Spes*, n° 22 (2).

⁵⁷⁴ Voir *Gaudium et Spes*, n° 22 (3).

Enfin, ce *fihavanana* ne fait pas fi des réalités terrestres dans lesquelles il s'élabore. Jésus-christ, « Premier-né de toute créature » (Col 1, 15), apparaît comme une révélation cosmique pour les Malgaches dont la vision du monde se ramène à celle d'une totalité des êtres et des choses, visibles et invisibles, fort dépendants les uns des autres ; la création est un lieu où les Malgaches puisent toutes les ressources de vie-*aina* nécessaires, par dotation ou par transformation de vie. Jésus-Christ les récapitule dans un geste réconciliateur total qui englobe « ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre » (Ép 1, 10). Car le Verbe de Dieu par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les êtres humains et récapitule toutes choses en lui⁵⁷⁵.

5.3.2. Jésus-Christ universalise le *fihavanana* en l'assumant en Église

Tout au long de son existence terrestre, le Christ a enseigné et vécu la communion (*fihavanana*) absolue avec Dieu et avec les humains. Sa vie de Ressuscité est l'illustration de cette communion plénière et universelle que les Malgaches saisissent comme un *fihavanana* d'un genre nouveau.

D'abord, la christologie paulinienne, à laquelle nous nous référons, a une visée pour réconcilier les Juifs et les Païens. La christologie est au centre de l'évangélisation : l'annonce du Christ Réconciliateur des Juifs et des Païens, les deux peuples qui symbolisent la division, la différence des cultures, des traditions, mais surtout des expériences

⁵⁷⁵

Voir *Gaudium et Spes*, n° 45 (2).

religieuses. Le judaïsme, héritier légitime de l'Alliance et le paganisme étranger à l'Alliance sont tous les deux appelés à accueillir le Christ crucifié, mort et ressuscité et son Évangile de Réconciliation. « Il (Christ) a voulu ainsi, à partir du Juif et du Païen, créer un seul homme nouveau, en établissant la paix et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix ; là il a tué la haine » (Ép 2, 15-16). Certes, étranger à l'Alliance biblique mais inhérent à l'expérience religieuse malgache, le *fihavanana* se trouve interpellé en même temps qu'il découvre une pertinence dans ce sens précis de la Réconciliation annoncée par le Christ.

Les Malgaches découvrent ensuite un *fihavanana* plus grand que le leur. Un *fihavanana* qui s'ouvre à tout être humain et qui est source d'une solidarité nouvelle. Une seconde visée christologique concerne le lien qui unit Jésus-Christ à chaque être humain en particulier et qui fonde le rapport entre les humains ; il s'ensuit déjà un dépassement du particulier et du culturel vers l'universel concret . « Là, il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ ; il est tout et en tous » (Col 3, 11). Cette autre forme de communion se réalise d'abord par le fait que le Christ s'est en quelque sorte uni lui-même à tout être humain et que la nature humaine a été assumée et non absorbée⁵⁷⁶ ; ensuite par le fait qu'il s'est uni à l'humanité (cf. Jn 1, 14) et que la relation interpersonnelle s'en est trouvée élargie et transformée. Aussi, la réconciliation ou la communion apportée par le Christ devient-elle, dans la conception

⁵⁷⁶ Voir *Gaudium et Spes*, n° 22 (2).

malgache, le ferment idéal d'un *fihavanana* au-dessus de toute culture. Le Christ, qui suscite le rassemblement en lui de tous les humains, *mpihavana* ou non, est donc l'instigateur d'un *fihavanana* nouveau et universel.

Le chrétien malgache est appelé à vivre un *fihavanana* en Église. En désignant Jésus comme le Fils ressuscité « premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8, 29), Paul voit en lui le lieu d'émergence d'une nouvelle famille humaine, le lieu de naissance à un nouveau mode-d'être-humain et de vivre, qui se réalise en son propre Corps sur la base d'une filiation adoptive, d'une communion à la même vie-*aina*, d'une réconciliation avec Dieu ; en un mot Jésus-Christ instaure un *fihavanana* en Église. En sorte que l'Église devient à son tour, en Christ, par Christ et au nom du Christ (cf. 2 Co 5, 18-20), le lieu d'une existence nouvelle, un « *fihavanana* christifié », où les Malgaches peuvent faire leur l'enseignement de Paul : « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu. Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus-christ lui-même comme pierre maîtresse » (Ép 2, 19-20).

5.3.3. Un « *fihavanana* christifié »

Il s'agit au terme de cette section de montrer que le *fihavanana* malgache peut accueillir pour la faire sienne la vision de communion et de réconciliation apportée par le Christ. Loin d'être une possibilité de substitution, cette approche soulève l'urgence pour l'Église malgache, qui est au service de la mission du Christ, de fonder théologiquement et existentiellement un « *fihavanana* christifié » selon la compréhension malgache de l'Évangile du Christ incarné, crucifié, mort et ressuscité. Nous utilisons expressément le terme « christifié » (au lieu de l'adjectif « chrétien ») pour mettre en relief l'aspect pascal de notre approche christologique. C'est la personne du Christ⁵⁷⁷ qui constitue la référence majeure dans notre recherche christologique et non pas une idée ou une valeur quelconque. Dans ce sens, la religion qui relève du Christ « n'est pas d'abord une morale, une liste de choses à faire ou éviter. Elle est relation à une personne vivante, le Christ toujours vivant qui nous rejoint à travers tous les autres, qu'il récapitule »⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ Le titre et le sous-titre que Achiel PEELMAN donne à son livre *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, nous semblent particulièrement significatifs, car dans tout processus d'évangélisation, c'est le Christ pascal lui-même qui s'inculture et s'identifie aux peuples.

Le caractère 'gras' est de nous.

⁵⁷⁸ DOMERGUE, « La résurrection de la chair », p. 26.

L'expression « *fihavanana* christifié » suggère qu'il y a à la fois une capacité christologique du mystère humain et une capacité anthropologique du mystère du Christ. C'est le Christ ressuscité qui assume et vivifie tout l'humain, y compris le *fihavanana* malgache. Dans le « *fihavanana* christifié », le Christ apporte au *fihavanana* toute sa richesse et son originalité. Cet apport nouveau transforme le *fihavanana* traditionnel qui est souvent tourné vers soi-même et les siens en un *fihavanana* pour tous, grâce à la foi en Christ mort et ressuscité. C'est en Christ que prend sens et se vérifie la conception malgache du *fihavanana* social, ancestral et transcendantal qui stipule des relations interpersonnelles continues des vivants aux défunts jusqu'à Dieu. Notre Dieu est « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » (Mt 22, 32).

Donc Abraham, Isaac, Jacob et les défunts ne sont pas des morts, mais des vivants, seulement leur vie est différente. En ce sens, Jésus nie que l'on puisse distinguer des vivants et des morts ; il n'y a que des vivants. La mort ne fait pas des morts : elle n'est qu'un passage vers une vie autre. Il est bon de nous le rappeler : nos « défunts » - ceux qui ont quitté leurs « fonctions » ici-bas (*De-funtus*) - ne sont pas des morts, mais des vivants⁵⁷⁹.

De cette vie nouvelle promue et promise par le Christ naît une relation nouvelle, fondatrice d'un *fihavanana* nouveau et fondée sur une famille nouvelle constituée par une multitude de frères et de soeurs, des *mpihavana* dont il est le premier-né (cf. Rm 8, 29). En fait, pour se concrétiser, l'Évangile du Ressuscité nécessite un contexte personnel et collectif de *fihavanana*.

⁵⁷⁹ Théodule REY-MERMET, *Croire. Pour une redécouverte de la foi (I)*, Limoges, Droguet/Ardant, 1981, p. 309.

En revanche, le *fihavanana*, dans sa quête de vie sans fin et de joie explicitée par le *famadihana*, offre au Christ un terrain favorable pour s'inculturer. Dès lors la dimension anthropologique du *fihavanana* garde toute sa signification dans l'accueil et l'inculturation de l'Évangile de Jésus-Christ. Mais la christification fait éclater ce *fihavanana* traditionnel puisque par le Christ, en Christ et au nom du Christ (cf. 2 Co 5, 18-20) les différences de culture, de rang social et de sexe sont assumées autrement dans l'unité de la foi de ceux qui sont avec Dieu. « Car, tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-christ » (Ga 3, 26-27). C'est seulement dans cette condition unique d'intégration que les croyants, malgaches ou non, pourront « parvenir tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (Ép 4, 13).

5.4. La situation actuelle de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar

Bien que notre présente recherche se préoccupe de fournir une base solide, à la fois anthropologique et théologique, pour un *famadihana* inculturé, il est fort important de nous interroger sur l'application à l'heure actuelle de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar⁵⁸⁰. Ce qui nous permettra de revoir le chemin déjà parcouru, d'évaluer les réalisations actuelles afin d'envisager l'avenir. Nous articulerons cette section en deux

⁵⁸⁰ Voir Adolphe RAZAFINTSALAMA, « L'inculturation à Madagascar », dans *Telema*, n° 42, avril-juin 1985, p. 45-47.

points, en présentant, d'une part, le développement de la réflexion et de la pratique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar, et en avançant, d'autre part, quelques propositions concrètes pour un *famadihana* inculturé. Signalons que, même si les Églises chrétiennes à Madagascar, dans le mouvement oecuménique du *Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara* (Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar), ont pu donner récemment des témoignages communs pour épargner le pays un bain de sang, il nous semble qu'en termes de recherche sur l'inculturation de l'Évangile, l'Église catholique à Madagascar se montre concrètement beaucoup plus ouverte et engagée que les autres Églises chrétiennes⁵⁸¹.

5.4.1. Développement de la réflexion et de la pratique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar

Notre réflexion se portera, d'abord, en évoquant la prise de conscience progressive des chrétien(ne)s malgaches, sur la nécessité actuelle de l'inculturation de l'Évangile. Ce développement se manifeste concrètement dans la publication des articles de recherche et dans la vulgarisation des manuels catéchétiques et liturgiques. Quant à l'inculturation des chants liturgiques dans l'Église catholique à Madagascar, nous pouvons déjà la regarder

⁵⁸¹ Sur ce point, même si la brève remarque suivante de Sylvie Brieu ne rend pas compte suffisamment des efforts d'inculturation menés par l'Église catholique à Madagascar, elle peut révéler pourtant la position actuelle de la communauté protestante au pays : « Taxée de paganisme par la communauté protestante, la religion traditionnelle fait bon ménage avec le catholicisme ».

Sylvie BRIEU, « *Famadihana* : une fête de la vie », dans *Peuples du Monde*, n° 278, janvier 1995, p. 20.

comme un véritable succès. Mais à propos de l'inculturation de la théologie, il reste encore beaucoup à faire. Ensuite, nous prendrons comme thème de réflexion, le *famadihana* organisé par le diocèse de Vakinankaratra en août 1996 pour les prêtres, les religieux et les religieuses expatrié(e)s et malgaches défunts et enterrés à Mahàzina à Antsirabe. Pour cela, nous donnerons, en premier lieu, le résumé du contenu des quatre lettres de l'évêque d'Antsirabe, envoyées à tou(te)s les chrétien(ne)s du diocèse pour la préparation de cette célébration. En deuxième lieu, nous réfléchirons sur les thèmes anthropologiques et théologiques abordés par l'évêque dans son enseignement pastoral. Quelques appréciations et critiques concluront cette expérience diocésaine d'inculturation. Enfin, une évaluation critique terminera cette section sur le développement de la réflexion et de la pratique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar en faisant appel aux instances compétentes de l'Église locale, tant hiérarchique que théologique, pour se pencher ensemble sur ce problème afin d'en trouver une solution pastorale adéquate et durable.

5.4.1.1. Quelques tentatives de réflexion et d'application de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar

Depuis le Concile Vatican II, nous avons remarqué une évolution réelle qui a donné la chance aux chrétiens des Églises particulières de prier en leurs langues maternelles, d'exprimer leur foi et de célébrer leurs liturgies sacramentaires dans leur propres cultures. À Madagascar, cette ouverture s'est manifestée, d'abord, par la prise de conscience de plus en plus nette des chrétiens catholiques malgaches sur la nécessité actuelle de

l'inculturation de l'Évangile. Des tentatives de recherche ont été faites et ont débouché dans la formulation des manuels, d'abord, catéchétiques⁵⁸², et ensuite liturgiques⁵⁸³. En ce qui concerne la réflexion théologique sur les ancêtres, la remarque de Adolphe Razafintsalama dans le paragraphe suivant nous semble juste.

Depuis Vatican II, de gros efforts ont été fournis par l'Église catholique malgache pour enraciner la catéchèse, et plus timidement la théologie, dans les valeurs ancestrales. Nous nous référons ici particulièrement au document « Fonds communs » de 460 pages que la Conférence épiscopale avait fait composer en 1976 autour du thème paulinien de la réconciliation (titre en malgache : *Nampihavaniny Aminy isika*, selon 2 Co 5, 17-21). Ce thème rejoint heureusement une expression malgache analogue, « *Fihavanana* » (lien de parenté, d'amour, d'amitié). Or, si beaucoup de dits et faits des Ancêtres sont utilisés dans ces divers essais catéchétiques et théologiques, la réflexion sur les Ancêtres y occupe elle-même assez peu de place : ainsi dans « Fonds communs », juste six paragraphes de trois pages, au contenu fort dense, il est vrai, mais pas assez explicite, lorsqu'on pense à l'omniprésence de la croyance et du culte rendu aux Ancêtres dans la civilisation malgache⁵⁸⁴.

⁵⁸² Voir COLLECTIF, « Manuels de catéchèse », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 11, septembre-octobre 1980, p. 340-347.

Rappelons, par exemple, le premier catéchisme en malgache rédigé par le Père Charles Nacquart, Lazariste, à Fort-Dauphin et imprimé en 1657 et les autres petits catéchismes élaborés par les anciens missionnaires au cours du 18^{ème}, du 19^{ème} et du 20^{ème} siècles.

⁵⁸³ Voir COLLECTIF, *Pour une liturgie inculturée*, Collection ISTA, Institut Catholique de Madagascar, n° 8, 1998, 140 p.

⁵⁸⁴ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse malgache : jalons pour une théologie en terre malgache », dans *Telema*, n° 53, janvier-mars 1988, p. 11.

COLLECTIF, *Nampihavaniny Aminy isika* (Il nous a réconciliés avec Lui), 2 tomes, Rome 1976, 460 p.

Aujourd'hui, des études d'intérêt théologique et pastoral se font encore pour essayer de répondre aux besoins de la communauté chrétienne locale. La revue *Aspects du Christianisme à Madagascar* procure d'excellents articles de recherche⁵⁸⁵ qui apportent des éclairages à la pastorale. Dans ce sens, l'article de Adolphe Razafintsalama, « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse : Jalons pour une théologie en terre malgache »⁵⁸⁶, et, trois ans plus tard, le travail très fouillé de Hilaire

⁵⁸⁵ Voir COLLECTIF, (Synode national - Documents des évêques), « Synode national de 1975 à Madagascar - L'Église catholique à Madagascar cherche constamment à se renouveler dans la conformité au Christ, en partageant les joies et les peines avec le peuple malgache », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 16, n° 7, janvier-février 1976, p. 209-237.

Voir aussi André RANDRIANTSALAMA (de la commission diocésaine de recherche à Antananarivo pour l'acculturation du christianisme - 'malgachisation'), « 'Inculturation' : Culture et Inculturation », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 8, mars-avril 1980, p. 225-235 ; « 'Culture et modernité' - 'Vers une théologie malagasy' (sic) », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 10, juillet-août 1980, p. 289-303.

Voir également Modeste RAKOTONDRABE, « Aspects de l'histoire de l'inculturation à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 4, n° 8, octobre-décembre 1992, p. 339-363.

Voir ensuite François BENOLO, « Réflexions sur la culture malgache pour une contribution à l'inculturation à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 6, n° 6, avril-juin 1996, p. 242-262.

Voir enfin AUTEUR ANONYME, « Inculturation », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 3, n° 2, avril-juin 1989, p. 79-97.

Cet auteur y répertorie les travaux de recherche traitant les aspects relatifs à l'inculturation dans l'Église catholique à Madagascar : les publications de 138 articles (1946-1988) dans *Aspects du Christianisme à Madagascar* antérieurement *Ami du Clergé Malgache*, les mémoires des étudiants de l'Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie à Ambatoroka (1961-1985), les six travaux publiés (1985-1991), les cinq articles répartis respectivement dans les cinq premiers numéros de la revue *Recherches et Documents* (Antsiranana), les livres liturgiques en malgache (1959-1989).

⁵⁸⁶ Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse : Jalons pour une théologie en terre malgache », dans *Telema*, n° 53, janvier-mars 1988, p. 11-29.

Voir aussi Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Théologie des ancêtres - Une approche catholique », (Communication à l'Académie Malgache), dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 5, n° 8, octobre-décembre 1994, p. 372-376.

Aurélien-Marie Raharilalao intitulé *Église et Fihavanana à Madagascar*⁵⁸⁷, nous semblent notoires. Si l'apport du premier concerne l'élaboration d'une théologie du nom basée sur la paternité de Dieu (cf. Ép 3, 15) qui est source de la paternité des *razana* (ancêtres), la contribution du second se présente véritablement comme la promotion réelle d'une Église ou d'un christianisme à visage authentiquement malgache. À notre avis, les travaux de ces deux chercheurs malgaches se distinguent nettement de l'ensemble des autres essais et méritent, par conséquent, une attention particulière dans l'élaboration possible des manuels pastoraux inculturés.

Ensuite, il faut souligner l'importance de l'inculturation des chants liturgiques dans l'Église catholique à Madagascar. Ce qui est original, c'est que les artistes, pour composer les cantiques, s'inspirent à la fois des textes bibliques et des mélodies traditionnelles. Nous partageons l'avis de Adolphe Razafintsalama qui dit que « tous les observateurs sont certes frappés par la chaleur des célébrations eucharistiques et surtout par l'originalité des chants catholiques ; or ces derniers s'inspirent largement des mélodies traditionnelles... »⁵⁸⁸. De plus, la composition des membres de l'équipe nationale *Ankalazao ny Tompo*⁵⁸⁹ (Célébrons le Seigneur), organe promoteur de cette réforme

⁵⁸⁷ Hilaire Aurélien-Marie RAHARILALAO, *Église et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5, 17-21*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1991, 447 p.

⁵⁸⁸ Adolphe RAZAFINTSALAMA. « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse », p. 28.

⁵⁸⁹ Voir AUTEUR ANONYME. « *Ankalazao ny Tompo* » (Célébrons le Seigneur). dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 8, mars-avril 1972, p. 250-254.

À la page 250, l'auteur souligne explicitement que l'équipe est « nombreuse, ouverte, composée de

liturgique, est fort significative dans sa diversité, car ils viennent des quatre coins du pays.

Ce grand atout de « diversité dans l'unité » leur permet de composer des chants selon les dialectes, les mélodies traditionnelles et les réalités culturelles de leurs régions respectives, mais qui peuvent être aussi chantés partout. Ils ont traduit et mis en musique, par exemple, *l'Office liturgique des Heures*. L'impact de leur créativité va donc au-delà de la communauté catholique. Sylvie Brieu qualifie d'une véritable inculturation⁵⁹⁰ la réussite de toutes ces initiatives créatrices.

personnes très diverses (musiciens, poètes, liturgistes, biblistes), d'origine variée (laïcs, prêtres, religieux, religieuses, séminaristes...), de différentes régions, jeunes et moins jeunes... individus et communautés » (sic).

Fidèle Rakotoarisoa confirme encore l'importance de la contribution de l'équipe *Ankalazao ny Tompo* dans le passage qui suit :

« Un (...) exemple sur les chants est l'effort de l'Équipe de '*Ankalazao ny Tompo*' de traduire et de mettre en musique les 'Prières du Temps présent' de l'Église, pour être chantées, en malgache de toutes les régions de Madagascar, non seulement par les Communautés religieuses et sacerdotales, mais aussi par les laïcs, dans les liturgies en général de l'Église Catholique » (sic).

Fidèle RAKOTOARISOA, « De la Pentecôte... aux Synodes, évangélisation et inculturation dans l'Esprit, à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 362-363.

Voir aussi Gilles GAIDE, « *Ankalazao ny Tompo* », (Célébrons le Seigneur), dans COLLECTIF, *Pour une liturgie inculturée*, Collection ISTA, Institut Catholique de Madagascar, n° 8, 1998, p. 9-72. Cet auteur y explique le nom en entier de l'Équipe : *Ankalazao ny Tompo mampiombona antsika* signifie : Célébrons le Seigneur qui nous unit.

⁵⁹⁰ Voir Sylvie BRIEU, « Madagascar : Poésie et anthropologie complices. Une inculturation d'une richesse et d'une profondeur exemplaires », dans *La Croix - L'événement*, n° 34089, le jeudi 20 avril 1995, p. 16.

5.4.1.2. Le *famadihana* des *razana* prêtres, religieux et religieuses enterré(e)s à Mahàzina à Antsirabe, franchissement d'une étape importante de l'inculturation de l'Évangile pour l'Église catholique à Madagascar

Une autre expérience significative de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar était le *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi), c'est-à-dire des prêtres, des religieux et des religieuses malgaches et expatrié(e)s, célébré à Antsirabe du lundi 12 au mardi 13 août 1996. Cet événement mérite une attention particulière. Pour ce faire, nous procéderons en trois points. Nous essaierons, d'abord, de traduire en français et en même temps de résumer le contenu des quatre lettres successives de Monseigneur Félix Ramananarivo, évêque d'Antsirabe, adressées à tous les baptisés de son diocèse. L'ensemble de ces quatre lettres sur la préparation du *famadihana* constitue, pour nous, un matériau précieux. Celui-ci témoigne de l'importance des efforts de réflexion et de pratique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar. L'examen de ces documents va nous permettre de saisir les raisons de ce *famadihana* et l'objectif pastoral poursuivi par l'évêque. Ensuite, nous réfléchirons sur quelques thèmes anthropologiques et théologiques traités par l'évêque d'Antsirabe dans ce matériau. Enfin, nous donnerons nos appréciations et nos critiques sur cette tentative d'inculturation de l'Évangile en milieu Vakinankaratra. Remarquons que la majorité des habitants de ce diocèse est composée de la tribu Vakinankaratra.

5.4.1.2.1. Résumé des quatre lettres de l'évêque d'Antsirabe sur la préparation du *famadihana*

La première lettre⁵⁹¹ de Mgr Félix Ramananarivo, datée du dimanche de Pâque 7 avril 1996, situe, d'abord, le cadre de ce *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) dans le contexte - de la célébration de l'année mariale (1996) de son diocèse, - du 150^{ème} anniversaire (1846-1996) de l'apparition de la Vierge Marie à la Salette, patronne de la cathédrale et du diocèse (voir chapitre I, 1.6. : p. 53), - de la préparation du centenaire (1899-1999) du diocèse, et du grand Jubilé de l'an 2000.

Il exprime directement la reconnaissance de toute la communauté chrétienne du diocèse envers les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi). Les chrétien(ne)s d'aujourd'hui sont leurs *zana-drazana* (enfants des ancêtres). Ceux-ci reçoivent la grâce de devenir enfants de Dieu (cf. 1 Jn 3, 1) et des héritiers de Dieu (cf. Ga 4, 6-7) par leur action missionnaire (cf. 1 Co 4, 1). Grâce au travail ministériel (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 2-6) de ces *razana ara-pinoana*, les chrétien(ne)s catholiques du Vakinankaratra connaissent le Seigneur et peuvent le rencontrer dans les sacrements offerts par l'Église.

⁵⁹¹ Voir Félix RAMANANARIVO. *Taratasin'i Mgr Félix Ramananarivo ho fampandrenesana ny kristianina manerana ny diôzezin'Antsirabe fa hanao famadihana - famolavolana ny razana pretra sy relijiozy mpitory ny Vaovao Mahafaly teto amin'ny diôzezin'Antsirabe ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996, (Lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana des razana ara-pinoana adressée à tou(te)s les chrétien(ne)s du diocèse d'Antsirabe), Antsirabe, le dimanche 7 avril 1996, 4 p.*

Un accent particulier a été mis sur le ministère sacerdotal des prêtres dans la célébration de l'eucharistie. Il évoque le testament du Seigneur (*hafatry ny Tompo*) légué à ses disciples avant sa passion : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). Depuis le jeudi saint, l'Église, c'est-à-dire la communauté chrétienne, devient « la gardienne du testament du Seigneur » (*mpitàna ny hafatry ny Tompo*). L'évêque explicite le sens sacramentaire des trois jours de la passion en soulignant l'importance de la résurrection du Christ (cf. Ac 2, 23-24 ; 3, 15) et son union avec ses disciples. « Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons nous aussi à sa Résurrection » (Rm 6, 3-5). Il mentionne le rôle des apôtres comme témoins de la rencontre avec le Ressuscité. Depuis deux mille ans, les successeurs de ces apôtres-témoins n'ont cessé de répandre, de génération en génération, le testament du Christ (*hafatr'i Kristy*) et le message pascal. Depuis près d'un siècle maintenant, les prêtres, les religieux et les religieuses missionnaires sont venu(e)s jusqu'à Antsirabe pour apporter aux Vakinankaratra la foi en Christ, mort et ressuscité. C'est cette même foi qui unit tou(te)s les chrétien(ne)s d'aujourd'hui et les *razana ara-pinoana* avec le Christ ressuscité.

La relecture des témoignages des apôtres et des missionnaires fait des baptisés non seulement des *zana-drazana*, mais des enfants de Dieu, reconnaissants envers leurs *razana ara-pinoana*, et responsables eux aussi à leur tour, dès maintenant et dans l'avenir, de l'expansion de cette même foi. En guise de reconnaissance, l'évêque du Vakinankaratra

invite les chrétien(ne)s catholiques de son diocèse à procéder au *famadihana* des *razana ara-pinoana* en réitérant qu'il s'agit d'une célébration de la Pâque du Christ, de la Pâque des *razana ara-pinoana* et de notre Pâque par le baptême.

Dans sa deuxième lettre⁵⁹² du 19 mai 1996, Félix Ramananarivo adopte la pédagogie de la répétition. Il y apporte des sujets nouveaux, mais reprend et approfondit en même temps les thèmes déjà abordés dans la première lettre. Comme nous allons le voir, cette manière pédagogique se trouve également dans sa troisième et sa quatrième lettres. L'action pastorale des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) fait des chrétien(ne)s catholiques du Vakinankaratra des enfants et des héritiers de Dieu (cf. 1 Jn 3, 1 ; Ga 4, 6-7 ; Rm 8, 16-17). Par conséquent, il est important pour eux de connaître leurs noms. C'est pourquoi Félix Ramananarivo présente au public les noms des prêtres, des religieux et des religieuses défunt(e)s et enterré(e)s dans le tombeau du diocèse à Mahàzina. Il donne également la liste de ceux et celles qui sont enterré(e)s à Betafo et à l'étranger. Il invite les fidèles à se souvenir d'eux dans leur prière. En effet, cette procédure historique et généalogique rappelle l'enracinement dans le Christ Jésus ('lui-même, « fils de Dieu »' : Lc 3, 23-38 ; cf. Mt 1, 1-17 ; Jn 1, 1) des *razana ara-pinoana* et des plus de 700000 baptisés du diocèse, devenus également aujourd'hui des *zana-drazana*

⁵⁹² Voir Félix RAMANANARIVO, *Taratasy faharoa ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo manolotra ny anaran'ireo pretra sy religiozy razana ara-pinoana eto amin'ny diôsezin'Antsirabe hatao famadihana ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996, (Deuxième lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana des razana ara-pinoana adressée à tou(te)s les chrétien(ne)s du diocèse d'Antsirabe), Antsirabe, le 19 mai 1996, 4 p.*

dans la foi. « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu » (Ép 2, 19). Ce moment est une occasion pour l'évêque de renforcer l'enseignement sur le *fihavanana* (communion) et le *fampihavanana* (réconciliation) tant dans la foi que dans le vécu quotidien. La lettre donne quelques enseignements évangéliques pour approfondir la notion des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi).

Enfin, l'évêque invite les *zana-drazana* dans la foi à se bien préparer et à participer activement à la réalisation et la bonne réussite du *famadihana*. La participation matérielle consiste en *lambamena* (linceuls) et en *ko-drazana* (bénédictio ancestrale), c'est-à-dire en argent, en riz ou en service proposé pour le bon déroulement de la célébration. Pour terminer, il présente l'ensemble du programme du lundi 12 au mardi 13 août 1996 et conclut son message en citant deux passages du Nouveau Testament : « Soyez pleins d'assurance, le Christ a vaincu le monde » (Jn 16, 33). Car, « Il est le Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18).

Dans la troisième lettre⁵⁹³, datée du 18 juin 1996, Félix Ramananarivo tente d'expliquer l'origine et le sens de l'eucharistie dans l'Église en soulignant le rôle du *hafatra* (testament), du *fahatsiarovana* (mémorial) et du *lova* (héritage) selon l'anthropologie

⁵⁹³

Voir Félix RAMANANARIVO. *Taratasy fahatelo ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo ho an'ny mpino-kristianina eto amin'ny diôsezin'Antsirabe handinihana ny finoana ifandovàna ato amin'ny Fiangonantsika fa hanao famadihana - famolavolana ireo pretra razana ara-pinoana ny alatsinainy 12 sy talata 13 aogositra 1996, (Troisième lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana. La foi, un héritage reçu et à transmettre dans notre Église), Antsirabe, le 18 juin 1996, 5 p.*

malgache. Pour illustrer l'importance du partage du *lova*, il utilise la métaphore de la multiplication de la lumière émanant d'une lampe : « plus on la partage, plus la lumière s'agrandit » (*arakaraka ny izarana ny hazavana no mampitombo azy*). Il y parle de l'Église comme temple de Dieu (cf. 1 Co 3, 17 ; 2 Co 6, 16) et de la communion de l'Église-famille unie par le Corps du Christ (cf. 1 Co 12, 27-28). Il cite et fait sien le passage de saint Augustin : « Pour vous, je suis évêque, mais quand je suis avec vous je suis chrétien ». Il l'applique également dans son rapport avec les prêtres : « Pour vous je suis évêque, mais quand je suis avec vous je suis prêtre ». Selon Vatican II, l'une des caractéristiques suprêmes de l'identité constitutive de la vie des prêtres, c'est l'eucharistie (*Lumen Gentium*, n° 28) : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). Les apôtres ont retenu ce *fara hafatra* (dernier testament) devenu aujourd'hui *lova* (héritage) précieux pour nous. Mais s'il y a diversité de ministères dans l'Église, nous ne formons qu'un seul corps, le Corps du Christ (cf. 1 Co 12, 12-13). C'est cette communion qui constitue l'identité profonde de l'Église.

L'évêque d'Antsirabe souligne la relation étroite entre l'eucharistie et l'Église. L'eucharistie est la source de la vie et le sommet de l'action de l'Église (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 10). Et il rappelle l'enseignement de saint Irénée de Lyon : « Là où il y a l'eucharistie, il y a l'Église ; là où il y a l'Église, il y a l'eucharistie ». C'est ce *lova* (héritage) qui se transmet de génération en génération. C'est la foi de l'Église universelle. C'est cela que le prêtre évoque dans la prière eucharistique après la consécration : « Il est grand le mystère de la foi ». Et que l'assemblée réponde : « Nous proclamons ta mort,

Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons que tu viennes ». Il s'agit donc d'une même unité, quant à l'eucharistie, Corps du Christ, et à l'Église.

Félix Ramananarivo revient sur le sens des *zana-drazana* (enfants des ancêtres), des *mpandova* (héritiers) et de l'action des prêtres qui fait les chrétiens du Vakinankaratra des véritables *zana-drazana ara-pinoana* (enfants des ancêtres dans la foi). Si depuis deux mille ans, la parole du prophète Isaïe « Emmanuel, Dieu avec nous » (Is 7, 14 ; Mt 1, 23) est déjà accomplie, aujourd'hui elle est presque centenaire chez les Vakinankaratra, due à l'action ministérielle des prêtres (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 2-6). Alors Félix Ramananarivo compare l'action missionnaire des prêtres aux « canaux de grâce de Dieu » (*lakandranon'ny fahasoavan'Andriamanitra*). Grâce à leur action sacramentaire et particulièrement eucharistique, beaucoup parmi les Vakinankaratra deviennent des enfants de Dieu (cf. 1 Jn 3, 1). « Ce qui glorifie mon Père, c'est que vous produisiez du fruit en abondance » (Jn 15, 8).

Puis il insiste sur le rôle unificateur et réconciliateur des prêtres (cf. 2 Co 5, 20). Leur action ne doit jamais susciter de divisions ou de scissions dans les communautés. Il est nécessaire qu'ils suppriment toute cause de discorde afin que l'humanité toute entière accède à l'unité de la famille de Dieu (cf. *Lumen Gentium*, n° 28). Les prêtres sont des hommes du *fihavanana* (communion) et du *fampihavanana* (réconciliation), parce qu'ils sont des hommes de l'eucharistie, pain de la communion. Ils reçoivent leur mission des évêques, successeurs des apôtres (cf. *Lumen Gentium*, n° 21 ; *Presbyterorum Ordinis*, n°

7. 13). S'ils ne sont pas en communion avec l'évêque et font autre chose que ce qu'il leur demande, leur ministère sera réduit à l'action des partisans sectaires (*asan'ny mpanao silak'ambo*) (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 14). Malheureusement, nous savons tous que les sectes deviennent aujourd'hui une maladie grave qui ronge la vie de communion de l'Église. Parmi les jeunes catholiques, nombreu(ses)x sont ceux et celles qui sont facilement attiré(e)s par les sectes. Un seul passage de l'Écriture les frappe et ils en font un motif pour contredire l'Église et s'en éloigner. Les dons de grâce (*fanomezam-pahasoavana*) doit s'opérer dans l'Église. Il relève donc du devoir des prêtres de favoriser les dons de grâce au sein de l'Église pour endiguer la prolifération des sectes.

Pour terminer sa troisième lettre, munie d'une faire-part adressée aux familles respectives de ces *razana ara-pinoana* et à tous les chrétiens du diocèse, l'évêque d'Antsirabe rappelle de nouveau les raisons et le but de ce *famadihana*. En fait, il s'agit d'une célébration de la foi transmise par les apôtres et les missionnaires (expatrié(e)s et malgaches) et, reçue par les chrétien(ne)s du Vakinankaratra. Il assimile analogiquement la foi chrétienne au *lova* et au *tanindrazana* pour susciter des *zana-drazana* qui non seulement la vivront, mais aussi la transmettront et la feront fructifier dans leur milieu socio-culturel vakinankaratra. De cette manière, l'Église au Vakinankaratra, responsable et porteuse d'espérance, sera capable de faire monter le *tanindrazana* dans sa double dimension : charnelle et spirituelle.

La quatrième lettre⁵⁹⁴ parle de l'organisation pratique de l' *andron-drazana*, c'est-à-dire les deux jours des ancêtres (du lundi 12 au mardi 13 août 1996), et de la mise en pratique des significations de la célébration ancestrale (*lanonan-drazana*) dans la vie quotidienne des chrétien(ne)s. Il reprend ses enseignements de base, consistant à redécouvrir et à revivre la relation étroite entre l'eucharistie et le *famadihana* : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). C'est ce mystère de la foi que nous célébrons dans l'eucharistie en disant : « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons que tu viennes ». Nous croyons que ce mystère s'est déjà réalisé pour ceux et celles qui sont mort(e)s dans le Christ.

Par l'action de l'Esprit Saint en la personne des prêtres, l'invisible devient visible. Mais cette action ne doit pas être exercée selon l'ambition humaine, car le ministère des prêtres est un service qui doit susciter plutôt l'humilité (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 15). La vocation sacerdotale les invite sans cesse à se tourner vers Dieu, à se convertir (cf. Mc 1, 14-15) et à vivre dans l'humilité. Par conséquent, qu'ils soient les premiers à se convertir, à prier et à prendre leur responsabilité. Ces vertus, nous les trouvons dans la vie des « Missionnaires pionniers », dans leur annonce de la Bonne Nouvelle. Si nous célébrons leur *famadihana*, c'est parce qu'ils étaient, pour nous, des véritables ancêtres (*tena razana*) qui ont vécu la foi selon la parole de Paul : « L'amour du Christ nous

⁵⁹⁴

Voir Félix RAMANANARIVO, *Taratasy fahaefatra ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo mandamina ny fankalazana ny famadihana sy ny fahatsiarovana ireo razana ara-pinoana pretra sy religiozy ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996. « Ataovy izao ho fahatsiarovana ahy » - « Misterin'ny finoana », (Lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur l'organisation du famadihana et le mémorial (fahatsiarovana) des razana dans la foi : prêtres, religieux et religieuses - « Faites ceci en*

étreint » (2 Co 5, 14). Il est donc logique que nous leur réservions un *famadihana*, une fête ancestrale à la fois digne et à la hauteur de leur amour.

Enfin, l'évêque d'Antsirabe explicite le programme de l'*andron-drazana* (littéralement : le jour des ancêtres). Reprenons les points forts à l'ordre du jour : l'après-midi du lundi 12 août 1996 est réservé pour l'accueil des hôtes représentant les paroisses, les districts du diocèse et les membres de la famille des *razana ara-pinoana* au centre diocésain *Diantana*. À 18 heures, une veillée de prière suivie de l'adoration du Saint Sacrement est organisée à la paroisse de la Sainte Famille. Le *famadihana* et le *famonosan-damba* (l'enveloppement dans des *lambamena* (linceuls) neufs) des *razana ara-pinoana* sont fixés à 7 heures du matin, le mardi 13 août 1996. À 10 heures, une procession (symbole de la marche vers la nouvelle Jérusalem) avec le Saint Sacrement va vers le tombeau des *razana ara-pinoana*. À 11 heures, la célébration solennelle de l'eucharistie constitue le sommet de la fête. Dans son ensemble, le programme de la liturgie récapitule les messages et tous les thèmes traités par Mgr Félix Ramananarivo dans ses quatre lettres. À 13 heures 30, un grand repas que l'on appelle *tantana* est servi au centre diocésain *Diantana*.

Voilà la démarche pastorale adoptée et promue par Mgr Félix Ramananarivo, évêque d'Antsirabe, pour préparer et aider les chrétien(ne)s du Vakinankaratra à saisir et à vivre, dans leur vécu quotidien, les significations de ce *famadihana* des *razana ara-pinoana*. Procédons maintenant à une réflexion anthropo-théologique sur quelques thèmes émanant de ce document de base.

5.4.1.2.2. Réflexion anthropologique et théologique sur quelques thèmes traités dans les quatre lettres de l'évêque d'Antsirabe

Félix Ramananarivo inscrit sa pastorale dans une vision anthropo-théologique et fortement sacramentaire. Il reconnaît et adopte le *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) comme une voie ecclésiale pour confesser, célébrer et annoncer la foi en Christ mort et ressuscité. Dans ses quatre lettres, l'évêque d'Antsirabe essaie de mettre en relation les significations anthropologiques de différentes notions telles que le *fahatsiarovana* (mémorial), le *hafatra* (testament), le *lova* (héritage) et le *tanindrazana* (terre des ancêtres) avec la parole de l'institution eucharistique : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25).

Pour les Vakinankaratra et les Malgaches en général, ces notions anthropologiques recèlent des significations symboliques nouvelles dans leur univers aussi bien ancestral que quotidien. Elles suscitent la possibilité d'une relation continue entre les générations. Elles disposent d'une force capable de rejoindre les Malgaches dans leur être profond et de les

faire revivre dans le présent et l'avenir une expérience significative fortement enracinée dans le passé. Mais si elles s'imbriquent et se renvoient l'une à l'autre, c'est que la notion de *fahatsiarovana* (mémorial) joue un rôle prépondérant, car elle met en interaction toutes les autres.

Le *fahatsiarovana* (mémorial) fait appel à la fois à la mémoire et à la parole, à la réflexion et à l'action. En fait, la notion de *fahatsiarovana* peut être saisie comme un lieu de rencontre et d'échange entre la réalité et la symbolique, le passé et le présent, les vivants et les ancêtres. Pour les vivants, faire mémoire des ancêtres, c'est continuer à faire aujourd'hui leurs oeuvres d'hier. C'est le *fahatsiarovana* (souvenir ou plutôt mémorial) des *razana* (ancêtres) qui fait célébrer aux Malgaches et aux Vakinankaratra le *famadihana*. Les vivants n'oublient pas leurs parents défunts. Les *zana-drazana* (enfants des ancêtres) se souviennent d'eux et de leurs bienfaits. Plus qu'une pensée, le *fahatsiarovana* (mémorial) est une action, qui donne aux absents (ancêtres) d'avoir en nous (les vivants) une présence réelle. La force du *fahatsiarovana* (mémorial) valorise les aspects dynamiques des notions mentionnées. Il n'est pas d'intelligence du présent sans mémoire du passé. Grâce au *fahatsiarovana* (mémorial), le *hafatra* (testament), le *lova* (héritage) et le *tanindrazana* (terre des ancêtres) retrouvent leur importance dans la société d'aujourd'hui. S'il en est ainsi, l'absence de la notion de *fahatsiarovana* (mémorial) dans la vie d'un individu ou d'un peuple ne révèle-t-elle pas une désorientation ou une déstructuration redoutable qui peut les amener vers un avenir bloqué ?

Quant à la notion de *hafatra* (testament), elle est d'abord parole donnée, message destiné aux chers proches et aux générations montantes. Au-delà de sa matérialité, elle manifeste un désir de dialogue et de relation, c'est-à-dire de communication de parole et de vie. Derrière le *hafatra* (testament), un sujet humain veut se faire entendre et écouter. Dans ce sens, le *hafatry ny razana* (testament des ancêtres) peut alors se présenter comme un message à codifier, à comprendre et à vivre. C'est pourquoi, dans leur univers aussi bien ancestral que quotidien, les Malgaches accordent une importance considérable au *fara hafatry ny maty* (ultime testament d'un(e) défunt(e)), car celui-ci résume en quelque sorte l'essentiel de ses dernières volontés (voir chapitre III, 3.1.1.3. : p. 160). « Les dernières volontés d'un défunt sont sacro-saintes chez nous à Madagascar comme dans beaucoup d'autres pays »⁵⁹⁵ nous rappelle Rémy Ralibera. Le *hafatry ny razana* (testament des ancêtres) nous renvoie à leur parole. Et celle-ci est étroitement liée à leur identité, à leur personne. Au fond, l'objectif du *hafatry ny razana* (testament des ancêtres) consiste à protéger la vie (*aina*), l'élément le plus précieux du *lova* (héritage) laissé par les ancêtres. Il suggère donc aux générations actuelles de choisir la voie qui mène vers la vie et d'éviter celle qui conduit à la mort.

Pour les chrétien(ne)s vakinankaratra comme pour les chrétien(ne)s malgaches, la recommandation de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25) devrait rejoindre leur expérience ancestrale de mémorial et de testament. Toute reprise significative de cette parole et de cet acte symbolique met en quelque sorte ceux et celles

⁵⁹⁵

Rémy RALIBERA, « Funérailles d'un grand *ray aman-dreny*, le Cardinal Victor

qui les répètent en contact avec Jésus, celui qui les a prononcés et accomplis originellement. Comme les disciples de Jésus, les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) venus à Madagascar reprenaient et vivaient également de cette parole et de cet acte mémorables. Et combien grand était leur désir de les transmettre aux Malgaches ? Mais pour que le *fahatsiarovana* (mémorial) et le *hafatry ny razana* (testament des ancêtres) prennent leur sens plénier, ils doivent être considérés comme un véritable *lova* (héritage) à maintenir, à faire fructifier et à transmettre. En d'autres termes, c'est à la lumière du *lova* (héritage) que l'on peut et doit saisir le *fahatsiarovana* (mémorial) et le *hafatry ny razana* (testament des ancêtres). Sans cette lumière, ceux-ci restent voilés et nonsignifiants. C'est pourquoi, contre vents et marées, les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) venus à Madagascar ne se contentaient pas seulement de parler du *fahatsiarovana* (mémorial) et du *hafatra* (testament), mais allaient jusqu'à proposer aux Malgaches d'accueillir ce *lova* (héritage) et de le vivre. Mais s'il existait des erreurs dans leurs méthodes d'approche pour le faire, elles ne devraient pas faire perdre de vue ou diluer la valeur du *lova* (héritage) qu'ils avaient proposée aux Malgaches.

Le *lovan-drazana* (héritage ancestral) dans ses différentes formes, loin d'affaiblir la vie (*aina*), est destiné justement à l'entretenir et à la renforcer. Dans la perspective ancestrale, les anciens s'efforcent de présenter aux générations montantes ce qu'ils ont de meilleur et de plus précieux dans leur vie. En effet, le *tanindrazana* (terre des ancêtres) symbolise le *lovan-drazana* (héritage ancestral) authentique. Nous saisissons alors

combien les Malgaches sont fiers de le défendre et de le promouvoir (voir chapitre III, 3.1.1.1. : p. 136-146). La valeur symbolique du *lovan-drazana* (héritage ancestral) est suscitée à la fois par le *fahatsiarovana* (mémorial) et le *hafatry ny razana* (testament des ancêtres). En d'autres termes, la signification symbolique du *tanindrazana* (terre des ancêtres) exprimée par celle de *lovan-drazana* (héritage ancestral) permet d'établir une relation avec Celui qui a laissé son *hafatra* (testament) et son *fahatsiarovana* (mémorial). Dans ce sens, le *lovan-drazana* (héritage ancestral) n'indique pas seulement, mais constitue une voie d'accès à Jésus le Christ, à Celui qui invite sans cesse ses disciples à reprendre l'expérience fondatrice : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). Si le *fahatsiarovana* (mémorial) actualisé par les sacrements (cf. Col 1, 27), entre autres l'eucharistie, et le *hafatra* (testament) représenté par l'Écriture, c'est-à-dire la parole de Dieu (cf. Hé 1, 1-6), constituent deux éléments inséparables pour trouver et rencontrer le Christ, il faut l'intelligence du *lova* (héritage), c'est-à-dire de la foi pour l'identifier et le reconnaître. Le rapprochement de la foi chrétienne avec le *lovan-drazana* (héritage ancestral) laissé par les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) a l'avantage de tenir compte de trois éléments inséparables, à savoir l'Écriture (cf. Lc 24, 25-27) perçue comme *hafatra* (testament), les sacrements à l'exemple de l'eucharistie (cf. Lc 24, 30-31 ; Lc 22, 19) vécus comme *fahatsiarovana* (mémorial) et la vie socio-culturelle comme véritable lieu d'identification, de reconnaissance et de rencontre du Christ ressuscité.

La foi chrétienne proposée par les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) peut être exprimée analogiquement en termes de *lovan-drazana* (héritage ancestral) et de *tanindrazana* (terre des ancêtres). Nous pouvons expliciter encore l'importance de ceux-ci en les comparant à des panneaux indicateurs qui montrent aux Malgaches le chemin vrai à suivre pour rencontrer et connaître personnellement le Christ. Cette analogie nous aide à mieux présenter aux Malgaches la foi chrétienne dans leurs propres expressions culturelles.

Ainsi, la culture malgache, dans ses expressions de *lovan-drazana* (héritage ancestral) et de *tanindrazana* (terre des ancêtres), forme-t-elle une base adéquate en mesure d'enraciner la foi chrétienne. Bref, la référence au *tanindrazana* (terre des ancêtres) en tant que *lovan-drazana* (héritage ancestral) laissé par les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) peut conduire les Malgaches au Christ. Toutefois, l'union des Malgaches chrétiens avec le Ressuscité reste le critère sûr pour vérifier la validité de cette approche. Dans le passage qui suit, Paul illustre la visée de cette nouvelle transformation de ceux et celles qui sont en Christ : « afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 15). Le rapprochement de la foi chrétienne avec le *tanindrazana* aidera les Malgaches à remplacer l'expression « vivre pour eux-mêmes » par celle « vivre pour le Seigneur ». Car les chrétiens sont invités à « vivre pour le Seigneur ».

« Aucun de nous ne vit pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur » (Rm 14, 7).

Tout ceci nous mène à formuler que la foi chrétienne peut être considérée comme le *lovan-drazana* (héritage ancestral) le plus précieux légué par les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) aux chrétiens malgaches. En revanche, ceux-ci peuvent l'appeler leur *tanindrazana*, ou encore, dans un terme plus évocateur, leur *anaran-dray* (nom du ou des père(s)). Une telle intelligence du *tanindrazana-anaran-dray* (terre des ancêtres - nom du ou des père(s)) impose aux *zana-drazana* (enfants des ancêtres) d'énormes responsabilités. Entretenir, développer et faire fructifier le *tanindrazana-anaran-dray* (terre des ancêtres - nom du ou des père(s)), c'est-à-dire la foi chrétienne, voilà le grand défi des *zana-drazana* (enfants des ancêtres) et des *tena tompon'anaran-dray*, « des vrais propriétaires du nom du ou des père(s) ». Nous retrouvons ici l'intuition d'Adolphe Razafintsalama sur la nécessité d'élaborer, à Madagascar, une théologie du nom⁵⁹⁶ basée sur la paternité de Dieu (cf. Ép 3, 15).

⁵⁹⁶ Voir Adolphe RAZAFINTSALAMA. « Les ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse ». surtout p. 19-24.

Sylvain-Léonard Rajaonarivony exprime également l'importance de l'*anaran-dray* dans le passage qui suit :

« S'il faut chercher l'équivalent d'une conception de la sainteté dans la pensée malgache, on la découvrirait non pas seulement dans la contemplation passive du mérite individuel de l'ancêtre, mais aussi et d'abord dans le prolongement de ce mérite en nous qui sommes les dépositaires et les bénéficiaires de ses oeuvres. C'est l'idée fondamentale sous-jacente à cette expression chère aux Malgaches : '*mamelona ny anaran-dray*' (littéralement : vivifier le nom du père). Par là, on entend faire fructifier les patrimoines hérités dont la vie, les qualités morales, les richesses... Le devoir et l'ambition de tout rejeton sera, non seulement de ne jamais laisser s'éteindre ce flambeau qu'on lui a passé, mais bien plus de le rendre plus lumineux et de le lever bien haut. Sans renier le mérite individuel du défunt, on peut dire que c'est en quelque sorte l'action des vivants qui confirme la consécration des ancêtres en surajoutant à leurs expériences. Tel est le fonds de la pensée malgache ».

Sylvain-Léonard RAJAONARIVONY, *Une étude des rites funéraires dans le Betsileo d'Isandra. Contribution à la théologie pastorale à Madagascar*, Thèse de doctorat du 3^{ème} cycle, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg, 1979, p. 282.

Sans doute, Félix Ramananarivo a perçu la valeur prégnante des différentes notions ancestrales évoquées ci-dessus. C'est pourquoi il les a reprises pour rejoindre les Vakinankaratra dans la profondeur de leur être socio-culturel et pour leur faire saisir particulièrement les significations de l'eucharistie destinée à nourrir, dans le quotidien, leur vie de foi. Dans ses lettres pour la préparation du *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi), l'évêque d'Antsirabe se réfère souvent à l'eucharistie, car celle-ci indique déjà, pour les chrétien(ne)s vakinankaratra ou autres, le chemin vers la résurrection, et constitue vraiment le pain pour la vie éternelle (cf. Jn 6, 50-51. 54. 58). Pour approfondir cette perspective théologique de l'eucharistie en relation avec la résurrection, nous voulons relire le chapitre 6 de saint Jean (cf. Jn 6, 1-15 surtout Jn 6, 22-59).

Ce texte révèle que la communion et la foi à l'Envoyé de Dieu forment pour les êtres humains des conditions requises à la vie éternelle et à la résurrection au dernier jour (cf. Jn 6, 39-40. 44. 47. 50-51. 54. 58). L'étude de Antonio M. Sicari nous permet de saisir les structures doctrinales de ce chapitre sixième de Jean⁵⁹⁷. D'abord, le Père possède la vie dans sa totalité et le Fils vit par Lui (cf. Jn 6, 57). Le Père communique la vie à travers son Fils. Il (le Père) lui donne tout et tout doit aller à lui (cf. Jn 6, 37). Le Fils est descendu du ciel pour faire la volonté du Père qui l'a envoyé (cf. Jn 6, 38) ; c'est pourquoi il ne rejettera pas celui ou celle qui vient à lui (cf. Jn 6, 37). En effet, la volonté du Père est que le Fils ne perde aucun de ceux et celles qui lui ont été confié(e)s, mais les fasse

⁵⁹⁷ Voir Antonio M. SICARI, « Vers la Résurrection par l'eucharistie », Traduit de l'italien par Christel MOUILLERON - titre original : '*Eucaristia e Risurrezione*', dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 62.

ressusciter au dernier jour (cf. Jn 6, 39). En d'autres termes, la volonté du Père est que quiconque 'voit le Fils et croit en lui' ait la vie éternelle et soit ressuscité au dernier jour (cf. Jn 6, 40). Seul le Père céleste peut attirer les humains au Christ, lequel les ressuscitera au dernier jour (cf. Jn 6, 44). En revanche, pour aller au Christ, il faut se mettre à l'écoute du Père, se laisser enseigner par lui (cf. Jn 6, 45-46), sans quoi l'on se scandalise d'entendre le fils de Joseph dire qu'il est descendu du ciel (cf. Jn 6, 41).

Ensuite, le Père décide de donner aux humains un pain vrai. C'est pourquoi il a marqué le Christ de son sceau et le Christ peut donner aux hommes un pain qui ne se perd pas (cf. Jn 6, 27). Mieux, c'est le Père lui-même qui donne un pain vrai : un pain qui descend du ciel et donne la vie au monde (cf. Jn 6, 32-33), plus définitif que celui que Dieu avait donné à son peuple autrefois au désert (Jn 6, 31-32). Avec la manne du désert, ils sont morts (cf. Jn 6, 49. 58) ; avec le pain que donne le Père, « celui qui en mangera ne mourra pas » (Jn 6, 50).

Puis le pain de vie donné par le Père est le Christ lui-même (cf. Jn 6, 35. 48) : qui va à lui n'aura plus faim et qui croit en lui n'aura plus soif (cf. Jn 6, 35). Il est ce pain descendu du ciel, celui et celle qui en mangera ne mourra pas (cf. Jn 6, 50). C'est pour cela que le Christ est un pain vivant (cf. Jn 6, 51), et qui mangera ce pain vivra pour l'éternité (cf. Jn 6, 58).

Le pain est réellement la chair du Christ (cf. Jn 6, 51). Le corps du Christ est pain : il faut manger sa chair et boire son sang, sinon on n'a pas la vie en soi (cf. Jn 6, 53). Seul(e) celui et celle qui mange sa chair et boit son sang a la vie et sera ressuscité(e) (cf. Jn 6, 54). Sa chair est vraiment nourriture et son sang est vraiment une boisson (cf. Jn 6, 55). Qui mange sa chair et boit son sang demeure dans le Christ et le Christ en lui (cf. Jn 6, 56). Qui mange le corps du Christ vit par lui, est attiré en cette vie du Père par lequel le Christ vit (cf. Jn 6, 57). Voici donc le pain descendu du ciel : qui mangera ce pain vivra pour l'éternité (cf. Jn 6, 58).

L'eucharistie est « source et sommet de toute la vie chrétienne » (*Lumen Gentium*, n° 11). Elle est chemin de résurrection. « Le Fils de l'homme vient du ciel et remonte au ciel, et ceux (et celles) qui adhèrent à lui par la foi et la participation au sacrement, partageront cette vie céleste qui est en lui. L'Eucharistie est le ferment de la résurrection pour ceux (et celles) qui croient en lui (cf. Jn 6, 39. 40. 44 ; Jn 5, 21-29) »⁵⁹⁸. La vie du Père se communique aux humains par l'intermédiaire du Christ, c'est-à-dire par sa vie incarnée. En d'autres termes, le corps du Christ transformé en pain eucharistique met les chrétiens en communion avec la vie du Père. L'eucharistie les fait participer à la vie divine. « Vivre, c'est entrer en communion avec le Fils et dès lors avec le Père ; cet échange fait de connaissance et d'amour mutuels est assuré de façon stable et définitive. Le repas eucharistique est, dans le temps présent, le moment privilégié et le premier

⁵⁹⁸

La note « t » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 307.

accomplissement de cette communion »⁵⁹⁹. « L'Eucharistie (*sic*) est bien la source et le sommet de toute l'évangélisation » (*Presbyterorum Ordinis*, n° 5).

Aucune communauté chrétienne ne peut se construire sans trouver sa racine et son centre dans la célébration de l'Eucharistie : c'est donc par celle-ci que doit commencer toute éducation de l'esprit communautaire ; mais une célébration sincère, pleinement vécue, doit déboucher aussi bien dans les activités diverses de la charité et de l'entraide que l'action missionnaire et les diverses formes du témoignage chrétien (*Presbyterorum Ordinis*, n° 6).

L'eucharistie engage les chrétiens sur les chemins de la vie et de la résurrection. Elle devient un défi aux puissances de la mort et un appel irrésistible à la vie. Elle est une proclamation de la vie plus réellement vraie que la réalité de la mort. Elle est célébration de la vie ; elle fait de nous des vivant(e)s et des vivifiant(e)s, des hommes et des femmes qui portent en eux et en elles, plus fort que tout, le goût de la vie ; elle fait des passionné(e)s de la vie. L'eucharistie, tout comme la résurrection du Christ, est une Bonne Nouvelle, une fête. L'être humain eucharistique est celui qui, ayant laissé entrer en lui les puissances et les énergies de la résurrection du Christ, devient, par sa vie, puissance de vie. Ceux et celles qui célèbrent l'eucharistie doivent savoir de façon certaine et vécue que la mort, depuis l'événement de Pâques, n'a plus et ne peut plus avoir le dernier mot.

C'est l'amour et c'est la vie qui a le dernier mot : la vie comme manifestation de l'amour. Non point la vie seule, mais la vie et l'amour inséparablement, car la mort du Christ sanctionnée dans la Vie est expression de son amour total pour l'homme (*sic*). Il n'y a véritablement vie que s'il y a amour. Il n'y a plénitude de sens à la vie que si la vie est expression d'amour. La vie sans amour est une contrefaçon et risque bien de devenir un mime de mort. L'amour se fait vie, et la vie-amour est une expression vraie de la vie. C'est ce qui est vécu dans le Christ ; c'est ce qui est actualisé dans l'eucharistie ; c'est ce qui est témoigné par l'homme (*sic*) eucharistique⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ La note « v » de la Traduction OEcuménique de la Bible (TOB) - Nouveau Testament, Paris, Cerf, 1975, p. 307.

⁶⁰⁰ Raymond JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, Paris, Desclée, 1974, p. 206-207.

L'eucharistie nourrissait la vie et les ministères apostoliques des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi). L'évangélisation qu'ils entreprenaient à Madagascar était soutenue par leur attachement à la célébration de l'eucharistie. Héritière de cette tradition, l'Église catholique à Madagascar a vécu l'eucharistie sous l'angle de la dévotion étroite au Saint-Sacrement. Les pratiques des processions au Saint-Sacrement illustrent, par exemple, fort bien cet attachement. Bien qu'édifiante, la pratique de la dévotion au Saint-Sacrement n'est plus suffisante. Aujourd'hui, l'intelligence de l'eucharistie et des sacrements en général fait appel à des changements concrets qui doivent déboucher à la fois dans l'instauration des structures sociales plus justes et dans la conversion personnelle des chrétien(ne)s.

5.4.1.2.3. Appréciations et critiques de cette tentative de l'inculturation de l'Évangile en milieu Vakinankaratra

Soucieux d'une véritable inculturation de l'Évangile, Félix Ramananarivo veut signifier par la célébration du *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) que les chrétien(ne)s *zana-drazana* (enfants des ancêtres) soient bien enraciné(e)s à la fois dans le Christ et dans leur culture. Cette intégration de la communauté chrétienne vakinankaratra dans le Christ et de celui-ci dans les membres de celle-là est particulièrement importante, car il s'agit d'un témoignage de foi et de vie unifiée en milieu authentiquement vakinankaratra et malgache.

Ces *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) ne se sont pas mariés à cause du Royaume des cieux (cf. Mt 19, 12 ; *Presbyterorum Ordinis*, n° 16 ; *Optatam Totius*, n° 10). Ils n'ont pas eu d'enfants selon la chair à cause de leur option de vie (cf. Lc 20, 35-36) pour répondre à l'appel du Christ. Aux yeux des Malgaches ordinaires, ils ne jouiront pas de *famadihana*, car ils n'ont pas laissé d'enfants naturels pour accomplir cet *adidy masina*, c'est-à-dire ce devoir sacré. Mais l'audacieuse initiative pastorale de l'évêque d'Antsirabe va changer cette mentalité. D'abord, l'impact de cette innovation fait que l'Église du Christ n'est plus étrangère dans cette région, elle devient davantage vakinankaratra et malgache. Ensuite, elle fait apparaître une vie chrétienne unifiée se distinguant du double registre (païen et chrétien ; traditionnel et chrétien) qui aliénait longtemps les Malgaches chrétien(ne)s. Enfin, elle renforce davantage l'enracinement anthropologique des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) et de leurs successeurs dans la vie socioculturelle malgache.

La fécondité spirituelle des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) peut être exprimée analogiquement par l'implantation d'une Église vivante et d'une communauté chrétienne reconnaissante. En fait, celle-ci constitue leur *zana-drazana* (enfants des ancêtres). Les *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) ne sont pas oubliés, comme le pensent souvent les Malgaches ordinaires, car les chrétiens *zana-drazana* (enfants des ancêtres) sont debout sur leur *tanindrazana-anaran-dray* (terre des ancêtres - nom du père ou des pères) ; *mahatsoka afo ny zana-drazana* (littéralement signifie : les enfants des ancêtres sont capables d'allumer le feu, le flambeau ou la lumière) (cf. Mt 5, 14-16), c'est-

à-dire : ceux-ci sont en mesure de célébrer un *famadihana*. Ils sont capables d'organiser un *famadihana* de type nouveau, c'est-à-dire ils sont capables de faire fructifier le *lovan-drazana* (héritage ancestral) et de vivre la foi transmise par leurs *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi). Lors de la visite *ad limina* des évêques de Madagascar à Rome, le 21 mai 1987, le pape Jean-Paul II a émis un vif souhait pour que cette foi, héritée des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi), imprègne toute la vie des chrétien(ne)s malgaches. « Je souhaite surtout que la foi, reçue, pour l'essentiel, des missionnaires puis des pasteurs malgaches, irrigue la vie quotidienne, la culture, les mœurs familiales et sociales des baptisé(e)s »⁶⁰¹. La foi chrétienne exprimée en *lovan-drazana* (héritage ancestral) : voilà un élément qui résonne fort dans l'être profond des Malgaches. Alors la famille des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) ne se limite plus à leur famille naturelle, mais s'élargit aux *zana-drazana* (enfants des ancêtres) du diocèse qui se souviennent d'eux (d'elles), car ils vivent, à leur tour, du *hafatra* (testament) que le Seigneur leur a laissé : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 25-26). De cette manière, le Christ est réellement présent en milieu vakinankaratra. Grâce aux ministères des prêtres, des religieux et des religieuses expatrié(e)s et malgaches, son Église y est vivante. Par les membres de son Corps (de l'Église) qui sont vakinankaratra, nous pouvons dire que le Christ lui-même est vakinankaratra et malgache⁶⁰².

⁶⁰¹ JEAN-PAUL II, « Un moment crucial dans l'histoire de la Grande Île. Allocution de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar lors de leur visite *ad limina* à Rome, le 21 mai 1987 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar. Textes bilingues des évêques de Madagascar*, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 185.

⁶⁰² Jean-Paul II a repris dans *Ecclesia in Africa* ce qu'il a déjà dit aux évêques du Kenya, à Nairobi, le 7 mai 1980 :

Cependant, nous avons remarqué que l'approche de Félix Ramananarivo est fortement sacramentelle. Il privilégie le rôle sacerdotal des prêtres qui sont effectivement les serviteurs de la mission du Christ, les intendants et les dispensateurs des mystères de Dieu (cf. 1 Co 4, 1-2). Selon son propre terme, ils sont les *lakandranon'ny fahasovan'Andriamanitra*, c'est-à-dire les 'canaux des grâces de Dieu'. En vertu de l'ordination sacerdotale, les prêtres sont des hommes qui rendent possible la rencontre sacramentelle des êtres humains avec le Christ (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 4-6).

Dans la situation actuelle de l'Église catholique à Madagascar, la réussite de l'inculturation de l'Évangile repose d'abord, à notre avis, sur la qualité de la formation des évêques, des prêtres, des religieux(se)x et des catéchistes laïcs, et sur une étroite collaboration entre eux. Mais, puisque ces agents pastoraux ne peuvent pas aller ou ne sont pas présents dans tous les milieux de vie sociale, il revient, ensuite, à chaque

« En respectant, en préservant et en favorisant les valeurs propres et les richesses de l'héritage culturel de votre peuple, vous serez en état de le guider vers une meilleure compréhension du mystère du Christ qui doit être vécu dans des expériences nobles, concrètes et quotidiennes de la vie africaine. Il n'est pas question d'altérer la Parole de Dieu ou de vider la Croix de sa puissance (cf. 1 Co 1, 17), mais plutôt de porter le Christ au cœur même de la vie africaine et d'élever la vie africaine tout entière jusqu'au Christ. Ainsi, non seulement le christianisme convient à l'Afrique, mais *le Christ lui-même, dans les membres de son Corps, est africain* ».

JEAN-PAUL II, « *Ecclesia in Africa*. L'Église en Afrique. Exhortation post-synodale de Jean-Paul II », dans *La Documentation Catholique*, n° 2123, 1^{er} octobre 1995, paragraphe : n° 127, p. 848. Les italiques sont de nous.

Voir aussi JEAN-PAUL II, *Jean-Paul II au Canada. 9-20 septembre 1984. Messages aux autochtones, aux minorités ethniques et aux autres Églises chrétiennes*, Montréal, Fides, 1984, p. 17. cité par Achiel PEELMAN, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Université Saint-Paul, Novalis, 1992, p. 9.

chrétien(ne) baptisé(e)⁶⁰³ d'« être la lumière du monde » (Mt 5, 14 ; cf. 1 Jn 2, 10), de vivre l'inculturation de l'Évangile, c'est-à-dire de témoigner de la présence du Christ vivant au lieu et place où il (elle) se met (cf. *Lumen Gentium*, n° 31). « Je suis la lumière du monde. Celui (celle) qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres ; il (elle) aura la lumière qui conduit à la vie » (Jn 8, 12). « Et le fruit de la lumière s'appelle : bonté, justice, vérité. Discernez ce qui plaît au Seigneur » (Ép 5, 9-10). Pourtant, le passage qui suit fait le constat de la réalité pastorale actuelle :

Non seulement l'engagement des laïcs dans l'évangélisation laisse à désirer, mais encore, ils conçoivent mal la place et le rôle qui leur sont dévolus en matière de proclamation de la Bonne Nouvelle. Beaucoup attendent tout ou presque des agents pastoraux « consacrés » à l'évangélisation : prêtres, inspecteurs et catéchistes. Et, peut-être que ces derniers, dans la pratique, la considèrent comme étant leur chasse gardée. En effet, bon nombre de laïcs ont tendance à réduire le champ de l'évangélisation à l'annonce de la Parole en chaire (homélie), pendant la seule célébration dominicale⁶⁰⁴.

En effet, l'inculturation de l'Évangile n'est pas l'apanage des seuls agents pastoraux 'consacrés', elle doit être l'œuvre de tou(te)s les membres de la communauté chrétienne⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Voir JEAN-PAUL II, « *Ecclesia in Africa*. L'Église en Afrique. Exhortation post-synodale de Jean-Paul II », paragraphes : n° 105-108, p. 843-844.

⁶⁰⁴ Théophile Marie RAKOTONIRINA, « Déroulement et ambiance du Synode », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 347. Cet auteur s'y fait l'écho de la conférence donnée par Joseph Ignace Randrianoelisoa, intitulée : « Dans la pastorale actuelle, qu'en est-il de la participation de la famille à l'évangélisation ? »

⁶⁰⁵ Voir JEAN-PAUL II, « *Ecclesia in Africa*. L'Église en Afrique. Exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II », paragraphes : n° 53-54, p. 830 ; paragraphes : n° 88-98, p. 840-842.

Conscient de l'importance des fonctions des prêtres (séculiers et religieux) pour l'évangélisation, Félix Ramananarivo a insisté à plusieurs reprises dans ses lettres sur leur travail ministériel pour l'édification d'une véritable communauté chrétienne dans la région du Vakinankaratra. Certes, cette célébration du *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) était, pour l'évêque d'Antsirabe, une grande opportunité de promouvoir la vocation sacerdotale et la vie consacrée dans le contexte vakinankaratra et malgache. Les prêtres sont et seront toujours un don de Dieu à son Église.

Il n'y a pas d'Église sans Eucharistie, mais il n'y a pas d'Eucharistie sans prêtre. Il ne peut y avoir d'Église sans prêtres. Une question cruciale nous est donc posée à tous ici. Frères et Soeurs : comment préparons-nous la relève du sacerdoce ? Car si l'appel vient de la grâce de Dieu, le terrain d'accueil et la réponse dépendent aussi des hommes⁶⁰⁶ (*sic*).

Ces paroles prononcées par le cardinal Gantin à Lourdes, en juillet 1981, pour la messe d'ordination qui marquait l'achèvement du congrès eucharistique, soulignent particulièrement la signification sacramentelle de la vocation et de la fonction des prêtres dans la vie de l'Église. Mais il faudrait évoquer également ici qu'il y a deux dangers guettant l'inculturation de l'Évangile et la croissance de l'Église catholique à Antsirabe comme à Madagascar, à savoir le 'sacramentalisme à la surface' et le cléricalisme. Nous allons traiter brièvement de ces deux problèmes qui sont souvent liés, mais rarement abordés.

⁶⁰⁶

Paroles du cardinal Bernard GANTIN citées par Claude DAGENS, « Souffrance des prêtres et passion de l'Église », dans *Communio*, tome 7, n° 2, mars-avril 1982, p. 93.

D'abord, par 'sacramentalisme à la surface', nous voulons parler d'une approche pastorale qui débouche dans un christianisme de masse, mais pauvre en engagement et en témoignage. En effet, dans l'Église catholique à Madagascar, nous assistons à l'affluence des parents ou des chrétien(ne)s qui demandent la réception des sacrements (baptême, réconciliation, première communion, confirmation, mariage...). Pourtant, beaucoup de secteurs de la vie familiale et nationale demeurent étrangers à la vie du Christ et obscurs à sa lumière. Ce fait mérite un sérieux examen de conscience et nécessite, par conséquent, une profonde révision de la pastorale. Désormais, celle-ci doit trouver une nouvelle approche et abandonner l'administration quantitative des sacrements pour veiller davantage à la qualité de la formation donnée aux chrétien(ne)s. Car ceux(elles)-ci sont de véritables agents de la transformation sociale. Certes, cette perspective prend plus de temps et d'énergies, mais elle a l'avantage de préparer les chrétien(ne)s à donner des témoignages authentiques de foi dans leurs milieux de vie. Ainsi, elle évite une certaine tendance à la banalisation des sacrements, réduits à des fins purement temporelles. La dichotomie entre la foi confessée et la vie de tous les jours révèle que les initiations aux sacrements ne produisent pas encore les effets escomptés dans le vécu quotidien et socioculturel des chrétiens malgaches. Nous pouvons dire que les sacrements n'ont pas pénétré et changé leurs mentalités, ils sont restés en surface ou sont plutôt utilisés pour d'autres fins⁶⁰⁷

⁶⁰⁷

La remarque suivante illustre, par exemple, ce fait :

« Les laïcs ont davantage de considération vis-à-vis du sacrement de baptême, comme étant un passeport pour faciliter l'accès de leurs enfants dans les écoles confessionnelles. Il permet en même temps la réception des autres sacrements ».

Théophile Marie RAKOTONIRINA, « Déroulement et ambiance du Synode », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 347. Cet auteur y résume la

ostensiblement intéressées. Ils n'ont pas suffisamment imprégné la vie des chrétien(ne)s malgaches, particulièrement celle des responsables et des décideurs de toutes instances socio-politiques. Sans doute, c'est cela qui fait dire au cardinal Armand-Gaëtan Razafindratandra, archevêque d'Antananarivo, que : « Tous les dirigeants du pays sont chrétiens, mais ils gouvernent comme s'ils n'étaient pas chrétiens »⁶⁰⁸. Aussi, nous interrogeons-nous si une telle incohérence ne vient pas effectivement du manque de compréhension des significations des sacrements dispensés par l'Église ou de l'inadéquation de la méthode pastorale en cours. En effet, l'intelligence des sacrements devrait manifester la présence active du Christ dans la vie de la personne et de la société d'aujourd'hui. La réception des sacrements habiliterait donc les chrétien(ne)s à être et devenir « la lumière du monde » (Mt 5, 14), et à « annoncer l'Évangile à toutes les créatures » (Mc 16, 15).

Le concile Vatican II nous fait redécouvrir l'Église comme 'peuple de Dieu' qui vit des sacrements du Christ, lui-même étant « la lumière du monde » (Jn 8, 12 ; Jn 9, 5). Mais « l'Église est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen de l'union intime des hommes (*sic*) avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium*, n° 1 ; *Gaudium et Spes*, n° 42, 3). Pour être sacrement, l'Église doit se traiter

conférence de Fidèle Raharimalala qui a essayé de mettre en relief les points saillants relatifs à la manière dont les laïcs perçoivent l'Église catholique dans son état actuel.

⁶⁰⁸ Armand-Gaëtan RAZAFINDRATANDRA, « L'Université catholique doit former une élite chrétienne. Mgr Armand-Gaëtan Razafindratandra, l'un des hommes forts de l'épiscopat malgache, explique la mission de l'Église face à la crise sociale et justifie son attitude vigilante dans le domaine politique. Entretien de Mgr Armand-Gaëtan Razafindratandra avec Laurent Machet », dans *La Croix*, n° 35093, le vendredi 28 août 1998, p. 11.

elle-même en moyen de ce qu'elle signifie ; elle doit s'efforcer pour que le sens qu'elle a apparaisse dans le signe qu'elle est et qu'elle doit toujours devenir davantage. Dans la sacramentalité de l'Église, tout est donné d'avance, puisque Dieu entend, par l'Église, se livrer à ce monde ; mais rien pourtant n'est accompli encore, puisqu'il faut que le signe qui est ainsi donné devienne évocateur, pour les autres, de Dieu qui le leur donne. Bref, la réalité de l'Église-sacrement n'est pas uniquement un résultat des prévenances de Dieu dans l'incarnation de son Fils et dans l'envoi de son Esprit ; elle implique aussi la mission qui met l'Église à l'œuvre pour manifester l'amour du Christ dont elle provient. Cette Église qui reçoit et assume une telle mission est constituée par la communauté des baptisé(e)s⁶⁰⁹. « L'ensemble de ceux (et celles) qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelé(e)s, il en a fait l'Église pour qu'elle soit aux yeux de tou(te)s et de chacun(e) le sacrement visible de cette unité salutaire » (*Lumen Gentium*, n° 9, 3). En effet, l'Église-sacrement désigne la communauté des croyant(e)s constituée par Dieu comme témoins de l'amour dans lequel il les réunit. La sacramentalité de l'Église n'est donc pas du « tout fait ». L'Église-sacrement par

⁶⁰⁹ « L'Église, à Madagascar, ce n'est pas uniquement, comme on dit, 'la mission'. c'est-à-dire l'ensemble des Évêques, des Prêtres, des Frères et des Soeurs : c'est aussi tout le peuple des baptisés, responsables du témoignage qu'ils portent de leur foi (*sic*) ».

COLLECTIF, « Le centenaire de l'Église catholique à Madagascar. Lettre des archevêques et évêques de Madagascar - 28 janvier 1961 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 2 (1960-1975), 1990, p. 14.

Voir aussi COLLECTIF, « Tous responsables dans l'Église ? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière 'ministérielle' », *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français*, Lourdes, Centurion, 1973, surtout : p. 12-19.

l'intermédiaire de ses membres, pour rester et devenir ce qu'elle est, doit être en marche⁶¹⁰ et apporter la lumière du Christ au monde, c'est-à-dire elle doit se manifester et vivre sa vraie vocation là où elle est.

Il ne suffit pas de professer sa foi au sein d'une communauté, encore faut-il la vivre et témoigner d'elle partout, « à temps et à contretemps ». Ce qui de nos jours nécessite une préparation sérieuse. Pour le prêtre : le Synode lui souhaite une formation humaine qui le prépare à mener une vie simple au milieu des gens, une formation intellectuelle qui réponde aux exigences du monde actuel, une formation spirituelle qui l'aide à apprécier les valeurs traditionnelles, tout en vénérant la vertu et la sagesse de l'Évangile. Pour les religieux consacrés : une formation qui les prépare à vivre pleinement leur charisme, et la dimension eschatologique de leur témoignage au sein de l'Église, une formation qui les rende aptes à purifier les valeurs culturelles malgaches et à les apprécier, une formation qui les rende soucieux du bien commun de l'ensemble de l'Église. Pour les laïcs : une formation qui les aide à mieux connaître la Parole de Dieu, et à témoigner par leur parole, par leur vie et par leurs activités professionnelles du Salut que Dieu propose à tous. Ils seront ainsi, conformément aux mots de l'Évangile, les véritables « lumières du monde » et « sels de la terre »⁶¹¹ (sic).

Somme toute, les chrétien(ne)s, membres de l'Église vivifié(e)s par les sacrements, sont invité(e)s à imprégner leur vie et celle du monde de l'Évangile du Christ.

Ensuite, comment aborder le cléricisme à Madagascar dans une Église où la pastorale semble reposer, en grande partie, sur le travail ministériel des prêtres et des 'agents pastoraux consacrés' ? Souvent subtil dans ses manifestations, le cléricisme peut être vite repéré dans le domaine sacramentel et dans celui de la culture théologique. Détaché des réalités les plus vivantes de la Révélation, le service ministériel des « clercs », des prêtres peut se transformer facilement en une quête de pouvoir et de domination

⁶¹⁰ Voir Gustave MARTELET. *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, tome 1, Paris, Cerf, 1984, p. 41-44.

⁶¹¹ COLLECTIF. « Message final du deuxième Synode national de l'Église catholique à Madagascar - (extraits) », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 356.

spirituelle et sociale. Cette remarque de Gustave Martelet donne un bref aperçu de l'historique du cléricalisme :

S'était fait jour et même s'imposait de la sorte l'idée que l'intelligence de la foi, c'est-à-dire l'imprégnation réfléchie de l'esprit par la Révélation, étant d'ordre technique, ne pouvait qu'échapper à de simples fidèles. La doctrine devenait le bien propre des clercs et, au lieu de nourrir l'ensemble des chrétiens, elle se voyait appropriée par une classe d'esprits estimés supérieurs, qui s'en faisaient un privilège. À leur profit, se rejoignaient en tête de l'Église, et s'épaulaient, le savoir non moins que le pouvoir. Se séparant ainsi du reste des fidèles, les seuls clercs s'en instituaient, par compétence de 'savants' plus que par dévouement de ministère, les détenteurs et les arbitres, se privant de la sorte des sèves vivifiantes dont se nourrit la sainteté des humbles. Ce divorce entre théologie et vie du peuple chrétien - et même entre 'théologie et sainteté' - conduit les clercs, ainsi compris, à voir dans les laïcs des illettrés du christianisme⁶¹².

En citant René Rémond, Gustave Martelet, dans le passage qui suit, précise davantage le fonctionnement du cléricalisme.

Le cléricalisme, est-ce autre chose que « la tentation, ou la tentative, pour les clercs, d'exercer sur la société civile une influence ou un pouvoir *en vertu de leur ministère* (c'est Gustave Martelet qui met en italiques) ? Tantôt ils usent des armes spirituelles (censures ecclésiastiques, sacrements, prédications) pour régenter les esprits, les mœurs (ordre moral), le gouvernement ; tantôt ils s'appuieront sur les gouvernements pour imposer leur religion. Dans l'un et l'autre cas, le cléricalisme signifie la confusion des ordres, l'ingérence de la société ecclésiastique dans la société séculière et la dépendance du politique à l'égard du religieux »⁶¹³. Il convient d'ajouter que cette confusion « s'exerce indifféremment dans un sens ou dans l'autre, tantôt à l'avantage du politique, tantôt au bénéfice du clerc. Dans le premier cas, le clergé accepte de mettre son prestige spirituel, son crédit au service du pouvoir ou en use pour le conquérir : il y a alors détournement des moyens spirituels, de leur finalité propre, en vue de la puissance temporelle. Dans l'autre éventualité, le clergé prend appui sur le pouvoir et se sert des moyens de pression dont dispose celui-ci pour remplir sa mission : il impose ses dogmes aux consciences et fait de la conformité à ses commandements une obligation sociale. Cette fois, la confusion ravale le religieux au rang des prescriptions juridiques et légales »⁶¹⁴.

⁶¹² Gustave MARTELET, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. Des martyrs à l'inquisition*, tome 2, Paris, Cerf, 1990, p. 419-420. Pour en savoir plus sur le problème de cléricalisme, voir dans ce même livre le dernier chapitre intitulé : « Le cléricalisme, un vice de forme à toujours dépasser », p. 417-428.

⁶¹³ René RÉMOND, « Anticléricalisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, 1968, volume 2, p. 78, cité par Gustave MARTELET, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. Des martyrs à l'inquisition*, tome 2, Paris, Cerf, 1990, p. 423.

⁶¹⁴ René RÉMOND, « Confessionnalisme et cléricalisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, volume 4, p. 856, cité par Gustave MARTELET, *Théologie du sacerdoce*, tome 2, p. 423.

En effet, le cléricalisme, comme une déformation du ministère ordonné dans l'Église, est une mentalité, un comportement et un style de conduite, plus qu'un système proprement dit. Tout en favorisant une vision d'Église dans laquelle le clerc éclipse le laïc, le cléricalisme se traduit surtout par une manière d'exercer le pouvoir propre à son ministère apostolique. Sur la base d'une ordination qui doit servir la communion, il est la mise en place subreptice d'une domination⁶¹⁵. Alors le cléricalisme fait réellement obstacle au développement du règne de Dieu. Dans un pays comme Madagascar où les évêques, les prêtres et les religieu(ses)x ont acquis, en général, un niveau de formation nettement supérieur à l'ensemble des laïcs (laïques), la dérive vers le cléricalisme de puissance et de vanité peut les affecter d'une manière quasi inaperçue. C'est pourquoi il leur est demandé de se garder de ce vice qui émousse l'élan de l'évangélisation. Quand il s'agit du pouvoir et de l'exercice de l'autorité, le Christ a révélé qu'ils doivent constituer un service : « Le Fils de l'homme, dit-il, est venu non pour être servi, mais pour servir » (Mt 20, 28). Pour assumer, par exemple, son rôle de prophète dans les affaires de la nation, l'Église (ou plutôt les églises par le F.F.K.M., 'Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar') doit rester libre. Cette liberté lui permet de servir le peuple de Dieu.

L'Église est prophète. Quand elle a à parler, elle parle ; quand elle n'a pas à parler, elle se tait. Et elle suit de près la vie de la nation. La définition de la politique, pour les Églises chrétiennes, c'est le souci du bien commun, pas la politique politicienne. Le F.F.K.M. doit intervenir dans des moments critiques de la vie du pays, et c'est ce qu'il avait déjà fait en 1972, 1989, et 1992. Il l'a fait dernièrement au sujet d'un référendum constitutionnel, car la vie politique semblait partir à vau-l'eau : parler de « toilettage » de la Constitution comme l'avait fait le président de la République, alors qu'elle était totalement modifiée, c'est tromper le peuple⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Voir MARTELET, *Théologie du sacerdoce*, tome 2, p. 423.

⁶¹⁶ RAZAFINDRATANDRA, « L'Université catholique doit former une élite chrétienne », p. 11.
Voir aussi COLLECTIF, « Pour que reviennent la paix et l'ordre. Déclaration des responsables

Pour lutter contre le vice du cléricalisme qui ronge l'Église, il ne s'agit pas pour les prêtres d'exercer des fonctions, mais de recevoir, à l'intérieur du peuple de Dieu, leur identité nouvelle qui s'appelle une vocation, à la suite du Christ. Cette vocation exige une unité de vie ancrée dans la personne du Christ, le Bon Pasteur qui seul demeure l'exemple achevé de toute vie ministérielle et le protagoniste principal de toute action pastorale.

Cette unité de vie ne peut être réalisée ni par une organisation purement extérieure des activités du ministère, ni par la seule pratique des exercices de piété qui, certes, y contribue grandement. Ce qui doit permettre aux prêtres de la construire, c'est de suivre, dans l'exercice du ministère, l'exemple du Christ-Seigneur, dont la nourriture était de faire la volonté de Celui qui l'a envoyé et d'accomplir son œuvre. (...) Menant ainsi la vie même du Bon Pasteur, ils trouveront dans l'exercice de la charité pastorale le lien de la perfection sacerdotale qui ramènera à l'unité leur vie et leur action (*Presbyterorum Ordinis*, n° 14).

Et puisque l'Église, dans son identité profonde, est une réalité sacramentelle, la vie spirituelle des prêtres, pour contrecarrer toute forme de déviation qui la menace, ne peut pas être indépendante de cette réalité. « Il s'agit toujours de recevoir, et non pas de conquérir, de participer à la grande obéissance du Fils quand 'il se consacre lui-même pour qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité' (Jn 17, 19) »⁶¹⁷.

des Églises catholique, anglicane et protestante », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 2 (1960-1975), 1990, p. 170-171.

Voir ensuite Jean-Guy RAKOTONDRAVAHATRA, (Évêque d'Ihosy et Secrétaire Général de la Conférence épiscopale de Madagascar), « Non à la récupération politique de la foi. Note de la Conférence épiscopale de Madagascar à propos de la conférence des croyants de toutes les religions pour un Océan Indien zone de paix - 3 avril 1977 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 30-31.

Voir enfin COLLECTIF, « Les maux qui nuisent à la nation. Déclaration des responsables des quatre Églises chrétiennes de Madagascar - 14 juin 1979 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 58-64.

⁶¹⁷

Claude DAGENS, « Souffrance des prêtres et passion de l'Église », p. 96.

Au terme de cette section, nous pouvons dire que l'initiative pastorale de Félix Ramananarivo est prometteuse. Son engagement contribue à répondre à ce genre de critiques que nous entendons souvent : « Les Églises ne sont pas toujours attentives à l'appel de leurs enfants pour mettre en place une tradition vivante communautaire »⁶¹⁸. Pour ceux et celles qui sont encore indifférent(e)s envers l'inculturation de la foi, cette célébration du *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) à Antsirabe est une réelle invitation à la réflexion sur ce sujet important. Car il s'agit, en fait, d'un processus nécessaire à l'évangélisation. Aussi, l'inculturation de l'Évangile n'est-elle pas déjà une tentative de solution aux problèmes du 'sacramentalisme à la surface' et du 'cléricalisme' ? Ajoutons encore quelques aspects à cette évaluation de l'inculturation à Madagascar.

5.4.1.3. Evaluation critique de l'inculturation de l'Évangile à Madagascar

Tout d'abord, les critiques que nous venons d'évoquer dans la section précédente s'adressent également à l'ensemble de l'Église catholique à Madagascar, voire au F.F.K.M. (Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar). Ensuite, au long de notre recherche, nous avons remarqué que l'inculturation n'est pas une tâche facile. Elle requiert une attitude de discernement et une longue patience. Elle nécessite une ouverture et un dialogue. Elle engage une réflexion continuelle sur la mise en pratique de la Parole de Dieu dans le vécu

⁶¹⁸ Jean Pierre RANGA, « Inculturation de la foi à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 6, n° 7, juillet-septembre 1996, p. 302.

quotidien des chrétien(ne)s. Certes, le processus d'inculturation cherchant à exprimer mieux la foi met en question certaines anciennes méthodes pastorales et propose une nouvelle manière de vivre en profondeur l'Évangile. Cette perspective nouvelle habiliterait l'Église, dans ses membres, à assumer sa mission actuelle. Elle permettrait de reconnaître et relire, dans l'humilité et la sérénité, les manques des expériences passées, tant au niveau personnel qu'au niveau ecclésial. Dans les paragraphes qui suivent, Jean Pierre Ranga illustre quelques aspects de ces déceptions et de ces germes d'espérance.

L'inculturation de la foi à Madagascar comme mise en œuvre des forces de l'Évangile dans les réalités existentielles vécues par la Communauté catholique, les Églises chrétiennes et les hommes de bonne volonté, ne peut ignorer les causes perdues et désespérées, les situations-limites et la réalité de la mort (non seulement dans sa dimension de célébration, mais dans sa dimension d'événement, source extérieure de séparation). La culture religieuse (...) doit se laisser interpeller par ces situations qui font scandale, mènent à la mort violente (de façon ouverte ou cachée) et laissent chacun dans un vide incompréhensible après des événements douloureux.

Il y a des moments où la culture et même les balbutiements de la foi reçue sont « dépassés par les événements ». Alors la communauté chrétienne par l'intermédiaire de ses membres invente des gestes nouveaux. Des gestes vécus dans le silence de la foi et de l'espérance, des gestes porteurs de révolte et de recherche de justice, des gestes animés de réconciliation et de relations nouvelles, des gestes de désespoir et de faiblesse... Chacun de ces gestes, au delà même de la « culture », sont nouvelle révélation du visage de Dieu, de l'intervention du Christ et de la force de l'Esprit.

Dans ces événements, nous pouvons non seulement dire qu'il se passe quelque chose, mais surtout que Dieu est passé par là. Et la communauté chrétienne vit l'inculturation de la foi en demeurant la mémoire (*sic*) des martyrs, des plus faibles, des pécheurs. Elle est appelée à raconter ces événements révoltants jusqu'à ce qu'elle entende la voix de Dieu dans les petites choses, dans les pauvres et les exclus de ce monde, que la communauté chrétienne retrouve une des plus grandes dimensions de l'inculturation de la foi, devenir et continuer à être la voix des sans-voix. Elle fait ainsi revivre l'espérance là où les ossements sont dispersés, renaître la justice et la charité sur des terrains arides, et se trouve conduite par le mouvement même de l'inculturation, à dépasser la « culture » et à faire du neuf.

Ce qui est dit ici doit orienter et éclairer la relecture des situations difficiles pour savoir comment discerner la voix de Dieu, proposer l'expérience de la foi en parlant de culture et d'évangélisation⁶¹⁹.

619

RANGA, « Inculturation de la foi à Madagascar », p. 299-300.

En effet, le processus d'inculturation bouleverse les anciennes habitudes et propose un changement de ce qui devrait être réformé pour vivre la Parole de Dieu. L'inculturation fait appel à la conversion. « Le temps est accompli, le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). Elle implique un renouvellement des approches pastorales selon les exigences de l'Évangile et de notre temps.

(...) Face aux problèmes de changement de structures pastorales et missionnaires au sein de la société malgache, exigés par les réalités socio-politiques mouvantes et changeantes depuis une dizaine d'années, l'Église catholique à Madagascar doit avoir le courage de choisir et de réaliser deux nécessités : la mise en place des nouvelles structures pastorales et missionnaires ; ensuite la recherche d'une théologie pastorale insérée dans les réalités socio-culturelles du peuple malgache⁶²⁰.

Ce renouvellement répondra à une requête pastorale précise :

Le Synode demande à la Conférence des Évêques d'affirmer clairement que les valeurs du patrimoine culturel malgache, quand elles sont purifiées et éclairées par la vérité de l'Évangile, peuvent servir de base de départ pour la transmission de la foi et l'enseignement de l'Église à Madagascar⁶²¹.

Nous comprenons alors pourquoi certains responsables d'Église et certaines communautés chrétiennes résistent à ces défis et manifestent une certaine inertie aux exigences de l'inculturation de l'Évangile. Une telle réticence ne masque-t-elle pas, en fait, la peur de la transformation pascalle et du souffle purificateur de l'Esprit ? Mais si le Christ appelle encore aujourd'hui ses disciples, c'est-à-dire les chrétien(ne)s, à accomplir sa mission dans ce monde, il est certain qu'il sera avec eux (elles) (cf. Mt 28, 20). « Celui qui

⁶²⁰ Fidèle RAKOTOARISOA, « L'Église catholique à Madagascar et son 'langage pastoral' depuis le Concile Vatican II », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 6, avril-juin 1998, p. 250.

⁶²¹ COLLECTIF, « Message final du deuxième Synode national de l'Église catholique à Madagascar. - (extraits) », p. 357.

vous appelle est fidèle : c'est lui qui encore agira » (1 Th 5, 24). « Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son Fils Jésus Christ, notre Seigneur » (1 Co 1, 9).

La réussite de l'inculturation, c'est-à-dire l'explicitation et la mise en pratique de la foi dans tous les secteurs de la vie des chrétien(ne)s, dépend de la formation et de la mobilisation des agents de l'évangélisation. Car ceux-ci rendent possible et efficace le témoignage de la foi, la pratique de la justice et de la charité, et l'ouverture sur l'espérance.

L'inculturation de la foi à Madagascar passe par plusieurs agents d'évangélisation, religieux, prêtres et laïcs (*sic*), qui se situent de diverses manières selon leurs lieux d'implantation. Le catéchiste et son comité pour rappeler le jour du Seigneur, la proclamation de la Parole de Dieu, la visite aux malades, l'entr'aide en vue de faire face aux difficultés de la vie... Il y a aussi le religieux (*sic*) et l'impact de sa consécration dans l'effort d'évangélisation, l'image d'une vie communautaire en recherche d'équilibre, le sérieux dans la compétence professionnelle, l'apport des vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté pour purifier et améliorer les relations humaines de tous les jours. Enfin, le prêtre et l'évêque dans la charge du ministère, ayant le rôle de veilleur et de prophète dans l'intérêt du peuple de l'Alliance, portent la fidélité à l'annonce de la Parole et à la célébration de l'Eucharistie, comme le souci d'appeler les hommes à se rassembler en faisant l'effort de dépasser et assumer les différences : hommes et femmes en responsabilité dans l'Eglise, riches et pauvres accueillant une nouvelle conscience de soi dans la lumière de l'Esprit, autochtones et étrangers appelés à former un peuple qui dépasse les limites locales tout en tenant compte des gens originaires d'un lieu et d'une province.

Cette énumération ne fait que rappeler quelques éléments de la vie et du témoignage de l'Eglise en un lieu qui doit prendre conscience d'elle-même à travers des formes de culture religieuse, d'équilibre de relations, de fidélité au Christ. Au cœur de ce circuit de vie et de fidélité, passe l'Esprit du Père et du Fils, capable d'incarner la vie de Dieu en l'homme (*sic*), ainsi que de manifester la Providence de Dieu et d'actualiser le salut donné lors de la Résurrection. L'Esprit du Père et du Fils fait vivre l'Alliance nouvelle et éternelle. Il appelle les hommes (*sic*) à prendre conscience de leur dignité de Fils (*sic*), à dépasser les barrières qui empêchent la réconciliation et le pardon, à s'ouvrir à la prière et à l'attachement au Christ⁶²².

Malgré la présence significative de l'Eglise dans le monde à travers les témoignages des chrétien(ne)s, son action n'est pas toujours reconnue et appréciée. Elle avance souvent à travers les embûches et les interpellations de ceux et celles qui défient et contestent ses manières et ses raisons de croire, ses manières et ses raisons de célébrer, et

même les styles de présence qu'elle adopte au milieu du monde et de l'histoire. Face à ces problèmes, l'Église est invitée à prendre au sérieux ces interpellations et à se mettre à l'écoute de la Parole que Dieu lui adresse à travers les événements où elle est appelée à être « la lumière du monde » (Mt 5, 14) et « le sel de la terre » (Mt 5, 13). Nourrie de l'enseignement du Christ et de sa promesse, elle peut assumer avec sérénité sa mission d'inculturation de l'Évangile. « Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande » (Mt 5, 12). « Soyez pleins d'assurance, j'ai vaincu le monde » (Jn 16, 33).

Ces considérations nous invitent maintenant à proposer quelques pistes pour l'élaboration d'un rituel de *famadihana* inculturé.

5.4.2. Quelques jalons pour un *famadihana* inculturé à Madagascar

La réussite de la célébration d'un *famadihana* inculturé requiert une démarche pastorale ancrée sur la christologie pascale. Cette approche devrait mettre en relief trois axes principaux. Nous insisterons, d'abord, sur la nécessité de l'approfondissement et du rapprochement des bases anthropologiques du *famadihana* et des données théologiques fondées sur l'Évangile du Ressuscité. Le *famadihana* comme une quête de *aina* (vie) et de *fihavanana* (communion-participation) trouvent ultimement leur signification dans la vie proposée par le Christ ressuscité. Ces deux aspects constituent respectivement les chapitres troisième et quatrième de notre recherche.

Ensuite, l'imbrication des valeurs culturelles malgaches, dans ses expressions de *aina* (vie) et de *fihavanana* (communion-participation), avec celles de l'Évangile devrait rejoindre réellement les expériences vécues du peuple malgache d'aujourd'hui. Le processus de l'inculturation met en relation la loi du concret, de la fidélité et de la communication. Le concret correspond aux réalités humaines actuelles, tandis que la fidélité nous renvoie et à la tradition culturelle et à l'Évangile. La communication rend possible le va-et-vient entre les deux instances. En d'autres termes, l'*aina* (vie), le *fihavanana* comme expression concrète de l'amour et la joie dans sa dimension pascalle doivent influencer l'ensemble de la préparation et de la célébration du *famadihana* et surtout du vécu quotidien. Cette manière de voir va montrer que le Christ est vraiment chez lui à Madagascar et que les Malgaches se sentent vraiment chez eux en Christ. Le dernier chapitre de notre travail tente d'apporter notre contribution dans cet effort de dialogue et d'inculturation.

Aussi, l'initiative pastorale de l'évêque d'Antsirabe sur le *famadihana* des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) n'ouvre-t-elle pas une voie de recherche rassurante pour les artisans d'une véritable inculturation ? En effet, son engagement héroïque fait sortir tou(te)s les responsables de la pastorale des sentiers battus. Cette énorme contribution fait sortir également les chrétien(ne)s malgaches d'une situation ambiguë et leur permet de faire fructifier la foi héritée de leur *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi) dans la joie et dans la sérénité (cf. Jn 16, 33 ; Ép 1, 22-23 ; Ép 3, 14-20).

Enfin, nous souhaiterons que l'étroite et confiante collaboration des évêques pasteurs et des chercheurs/chercheuses théologien(ne)s aboutisse dans l'élaboration d'un rituel de *famadihana* inculturé. Il leur appartient d'éclairer le peuple chrétien sur ce sujet tant attendu, comme le Synode national de l'Église catholique à Madagascar l'a exprimé récemment.

Conclusion

Dans ce chapitre sur l'inculturation, nous avons cherché à mettre en relief l'imbrication du *fihavanana* malgache et de l'Évangile du Ressuscité. Par l'expression du « *fihavanana* christifié », nous avons voulu désigner ce rapport mutuel de l'anthropologie malgache et de la christologie pascale. Si dans le *fihavanana* traditionnel, on naît *havana* et on est *mpihavana* de par les critères malgaches de relation (lien de sang, d'alliance, d'existence commune, de croyance, de religion, etc.), dans un « *fihavanana* christifié », on devient *havana* du Christ par amour que ratifie une réponse pour une libre adhésion de sa personne à Dieu. Dans le *fihavanana* traditionnel, l'identité et la valeur d'une personne se perçoivent davantage dans sa capacité d'ouverture aux « autres », dans la nature et le contenu de sa relation avec « les autres ». La vraie connaissance comme découverte enrichissante de l'autre passe par une expérience de relations interpersonnelles qui demeurent les seules critères d'un *fihavanana* fondé. Par le « *fihavanana* christifié », l'autre n'est plus perçu comme un simple *havana* de naissance ou d'existence sans le

vouloir, sans le savoir, mais comme une liberté en acte, c'est-à-dire un être nouveau en état de relation, de réconciliation et de communion permanente, en recherche de *fihavanana*.

Bref, le « *fihavanana* christifié » fait appel à l'expérience de Jésus le Fils de Dieu. Car Jésus s'identifie, d'abord, à tous les autres : « À ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (Jn 1, 12-13). Ensuite plusieurs passages du Nouveau Testament attestent que Jésus le Fils de Dieu s'identifie à l'autre, surtout à l'autre pauvre, exclus et marginalisé : « En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ! (...). En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait » (Mt 25, 40. 45). « Qui accueille en mon nom cet enfant, m'accueille moi-même ; et qui m'accueille, accueille Celui qui m'a envoyé » (Lc 9, 48). « Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes » (Ac 9, 5 ; 22, 8 ; 26, 15). Enfin, Jésus s'identifie au Tout-Autre : « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10, 30). « Celui qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14, 9). « Celui qui me hait, hait aussi mon Père » (Jn 15, 23).

Perçu et vécu dans une telle perspective, le « *fihavanana* christifié » est significatif d'une vie nouvelle à promouvoir à partir de la foi des Malgaches en Jésus-Christ qui est venu lui-même vivre et instaurer le *fihavanana* divin, l'amour de Dieu dont il révèle et se révèle le chemin : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les

autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 34-35). « Si quelqu'un m'aime, il observe ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23). « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime » (Jn 15, 12-13).

Ainsi, au-delà du *fihavanana* naturel, de ses exigences et de ses avantages, l'Amour (*Fitiavana*) gratuit constitue, aux yeux du Christ, le mobile profond et le signe intérieur et extérieur du « *fihavanana* christifié », car il tire son fondement de Dieu qui s'est manifesté dans le Fils incarné, crucifié, mort et ressuscité. Dans le « *fihavanana* christifié », c'est Jésus-Christ qui fait la lumière sur notre véritable identité de *havana* et de *mpihavana* en nous aidant à nous réaliser comme tel. Si bien que les Malgaches baptisé(e)s, vivant de leur foi au Dieu de Jésus-Christ et de son *fihavanana* avec tout être humain, sont des êtres christifiés, c'est-à-dire conscients de leurs enracinements christiques et culturels, des *havana* ouverts aux autres et au Tout-Autre parce que fondant totalement leur vie en Jésus-Christ, mort et ressuscité, qui renouvelle toutes relations interpersonnelles.

Conclusion générale

La recherche de vie sans fin par les Malgaches dans le rite du *famadihana* débouche et trouve son sens dans la vie nouvelle apportée et proposée par le Christ mort et ressuscité. Cette nouvelle vie est animée par la foi pascalle héritée des apôtres et des *razana ara-pinoana* (ancêtres dans la foi). La foi en la résurrection, loin d'être une fuite dans l'au-delà, nous renvoie à notre vie présente dans le monde. En effet, c'est précisément dans notre vie d'aujourd'hui que se trouve la source de l'espérance d'une vie nouvelle. Cette source se trouve avant tout dans la communion actuelle de vie avec Dieu en Christ, communion manifestée dans l'amour radical du prochain⁶²³.

L'espérance d'une vie nouvelle ne fait pas échapper au présent concret. Elle doit se vivre dans la densité du *fihavanana* christifié qui est capable d'ouvrir une perspective sur un avenir transcendant la mort. C'est en effet dans le présent que s'accomplit ce qui sera ratifié par Dieu. La foi en la résurrection donne aux disciples du Christ une force toute puissante (cf. Ép 6, 10-13) capable de vaincre la mort et de transformer toutes les formes de monde ancien en un monde nouveau.

⁶²³ Voir Édouard SCHILLEBEECKX, « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant », dans *Lumière et Vie*, tome 26, n° 134, septembre-octobre 1977, p. 40-41.

La vie nouvelle, promise et promue par Jésus, n'a pas sa source et son inspiration dans le rêve utopique d'un salut eschatologique clairement préconçu, ni dans l'attente passive d'une résurrection consolante. Comme il nous la présente, c'est en passant partout « en faisant le bien » (Ac 10, 38) - en guérissant les malades, en libérant les opprimé(e)s écrasé(e)s par les puissants de ce monde, en réconciliant les non-réconcilié(e)s (cf. Mc 7, 37 ; Rm 12, 17 ; 1 Th 5, 15 ; 2 Co 8, 21), bref, en vivant du *fihavanana* christifié avec tout le monde - qu'elle se prépare et se réalise déjà partiellement. La christification des disciples se vérifie concrètement par l'accomplissement de ces actes résurrectionnels.

Vivre la résurrection du Christ, c'est s'enraciner et croire en Celui qui est « le Prince de la vie » (Ac 3, 15) et qui nous a aimé(e)s d'un amour sans limite ; c'est se laisser emplir de la joie pascalle en devenant toujours plus pleinement ressuscité(e)s pour être des vivifiant(e)s ou des ressuscitant(e)s, c'est-à-dire des hommes et des femmes qui font surgir sur leur route la vie, la joie, et qui donnent envie de vivre. Par sa foi et ses actes, le disciple christifié devient un être pascal, c'est-à-dire que par sa contribution, certes limitée mais significative, il explicite la présence transformatrice de Dieu dans la vie humaine et dans le monde. Il est en quelque sorte un facilitateur de la manifestation du Christ dans l'humanité. Il est celui qui travaille pour créer des conditions où l'Invisible se fait visible, où l'infini et le divin deviennent reconnaissance et rencontre⁶²⁴.

⁶²⁴

Voir JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, p. 167.

Vivre la résurrection du Christ, c'est apprendre le geste qui ouvre l'humanité entière à la vie et à la joie du Ressuscité, à sa venue, et à l'action de son Esprit ; c'est renoncer à nos peurs et à nos morts ; c'est nous libérer et grandir dans la certitude du Christ et de la vie ; c'est savoir que, plus fort que tout, Christ est bien vivant, aujourd'hui et toujours ; c'est faire l'expérience du Ressuscité et préparer ses chemins au cœur même de notre vie et de notre milieu socioculturel⁶²⁵.

Loin d'être un nostalgique des temps révolus, le disciple christifié est un inventeur de l'avenir. Sa foi en Christ l'habilité à répandre la parole de vie de son Maître et à continuer ses oeuvres qui renouvellent l'humanité et le monde. Son espérance est celle de la vie éternelle commencée dès cette vie. Son action est celle de l'être humain en qui Dieu se plaît à faire éclater sa gloire. Somme toute, l'action transformatrice du Christ mort et ressuscité doit se poursuivre dans l'agir concret de ses disciples et de son Église. Celle-ci, par ses instances compétentes, a une mission d'encourager, d'éclairer et de confirmer tous ceux et toutes celles qui cherchent à frayer des voies nouvelles pour vivre authentiquement l'Évangile du Christ.

Bien que la recommandation explicite des évêques d'Afrique et de Madagascar réunis en Synode à Rome n'ait pas encore suffisamment trouvé d'écho dans l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, nous faisons nôtre leur désir : « Nous recommandons donc que, toutes précautions prises pour que cela ne lèse en rien

⁶²⁵ Voir JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, p. 167.

l'adoration sincère de Dieu ou le rôle qui revient aux saints, le culte des ancêtres soit permis, avec des liturgies préparées, autorisées et proposées par les autorités compétentes dans l'Église (n° 36) »⁶²⁶. Dans le cas de l'Église à Madagascar, notre présent travail pourrait être une modeste contribution à l'élaboration d'un tel projet. Il peut servir de base pour établir les aspects anthropo-théologiques, de guide pour saisir l'importance d'une telle formulation et les nuances nécessaires à y mettre. Comme le rite est un lieu de transformation et de consolidation de relations, le « *famadihana* christifié » devient et pour les Malgaches et pour le Christ un lieu propice d'accueil mutuel, de rencontre et de communion de vie où « ils se partagent le cru et le cuit » (*mifampizara ny manta sy ny masaka*), comme l'exprime bien le proverbe malgache. La quête finale du *fihavanana* dans le *famadihana* débouche donc sur la foi en Christ mort et ressuscité. En revanche, celui-ci nous propose de vivre son Évangile dans un contexte précis et concret, à savoir notre propre milieu de vie socioculturel de *fihavanana*.

Rappelons encore la méthode de notre parcours : les études des aspects historiques et anthropologiques du *famadihana*, dans le contexte de la rencontre des Missionnaires (expatrié(e)s et autochtones) et des Malgaches, nous font découvrir le sens ultime de la vie sans fin dans le Christ. Mais la compréhension de cette signification de vie en Christ reste superficielle et incomplète si elle ne renvoie pas les disciples malgaches à vivre le

⁶²⁶ COLLECTIF, « Les 64 propositions », dans COLLECTIF, (éd. Maurice CHEZA), *Le Synode africain. Histoire et texte*, paragraphe n° 36, p. 256-257.

famadihana et ses implications d'une manière totalement renouvelée. Ce parcours inverse leur devient en quelque sorte une mission nouvelle à accomplir au sein de leur société.

La cohérence anthropologique et christologique est, d'emblée, perçue. Désormais, elle permet de vivre une vie unifiée. Le *fihavanana* christifié vise l'intégration totale d'une vie à la fois malgache et chrétienne. Cette convergence de l'aspect anthropologique du *fihavanana* dans le *famadihana* et de la christologie pascale enrichirait non seulement le disciple malgache, mais elle pourrait inspirer tous ceux et toutes celles qui veulent vivre authentiquement leur foi en Christ mort et ressuscité dans leur propre culture.

Vivre la résurrection du Christ nous stimule à aiguïser le sens de la recherche et à oser innover et proposer des voies qui conduisent l'être humain à la concrétisation du règne de Dieu dans notre monde d'aujourd'hui. Pour se renouveler et transformer le monde, les Malgaches comme les autres êtres humains peuvent s'inspirer de cette vie de foi pascale apportée et proposée par le Christ. En effet, celle-ci constitue le point d'appui de toute transformation personnelle ou sociale. Car c'est elle qui insuffle à l'être humain la pratique d'une véritable charité dans sa double dimension verticale et horizontale. Loin d'être passéiste, cette foi pascale, est porteuse d'une espérance dans la vie éternelle : « de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus » (Ap 21, 3-4)⁶²⁷. « Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra » (Jn 11, 25).

⁶²⁷

Traduction selon *La Bible de Jérusalem*.

BIBLIOGRAPHIE

1. HISTOIRE

BELROSE-HUYGHUES, Vincent & RABEARIMANANA, Lucile, « L'histoire malgache en quête de ses sources », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, volume 9, n° 50, janvier 1981, p. 38-41.

BLOT, Bernard, « L'évangélisation des Hauts-Plateaux à la lumière de l'histoire et de la sociologie », dans *Ami du Clergé Malgache*, tome 11, n° 10, juillet-août 1968, p. 302-311.

BOZON-VERDURAZ, Agnès, « La fin du temps malgache », *Télérama*, n° 2346, le 28 décembre 1994, p. 58.

BOUDOU, Adrien, *Madagascar : La mission de Tananarive*, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1941, 285 p.

CALLET, François, *Tantaran'ny Andriana eto Madagascar (sic), Documents historiques*, tome 2, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1878, 1243 p.

CASTETS, Léopold, « Madagascar central », dans le *Messenger du Coeur de Jésus*, tome 74, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1899, p. 548-553.

CAUSSÈQUE, Pierre, « Les missions catholiques et le Sacré-Coeur : Madagascar », dans *Le Messenger du Coeur de Jésus*, tome 58, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1890, p. 534-542.

CAZET, Jean-Baptiste, « Madagascar. Couronnement de la reine Ranavalona », dans *Les Missions Catholiques, Bulletin hebdomadaire de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi*, tome 2, n° 41, vendredi 2 avril 1869, p. 107-108 ; n° 60, vendredi 13 août 1869, p. 257-259 ; n° 61, vendredi 20 août 1869, p. 265-270 ; n° 62, vendredi 27 août 1869, p. 273-276 ; n° 63, vendredi 3 septembre 1869, p. 281-285 ; n° 64, vendredi 10 septembre 1869, p. 289-291.

CHAPUS, George-Sully, « Quatre-vingt années d'influences européennes en Imerina », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, tome 8, 1925, p. 3-320.

COLIN, Élie, « L'assassinat du roi Radama II », dans *Revue de Madagascar*, volume 5, n° 8, le 10 août 1901, p. 565-568.

COLLECTIF, « Communiqué des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar à tous leurs fidèles », dans *La Documentation Catholique*, n° 1174, 30 mai 1954, colonnes 693-696.

COLLECTIF, HÜBSCH, Bruno (éd.), *Madagascar et le christianisme*, Antananarivo, Ambozontany, Paris, Karthala, 1993, 518 p.

DESCHAMPS, Hubert, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1960, 348 p.

DEZ, Jacques, « La linguistique malgache. Bref aperçu historique », dans *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage (SHESL)*, seconde série, n° 5, mai 1991, p. 1-96.

GALLIENI, Joseph-Simon, *Lettres de Madagascar : 1896-1905*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1928, 193 p.

GENIEYS, Léontin, « Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, tome 112, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1937, p. 108-112.

GRANDIDIER, Guillaume, *Histoire politique et coloniale. Histoire des Merina (1861-1897)*, Antananarivo, Imprimerie officielle, volume 5, tome 2, 1956, 417 p.

ISNARD, Henri, « Disparités régionales et unité nationale à Madagascar », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, volume 32, janvier-juin 1962, p. 25-42.

JOUEIN, Louis, « Résumé des quinze années (1845-1860) de la Mission de Madagascar adressé par le R.P. Jouen, Préfet apostolique, à MM. les Membres des deux Conseils de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi », dans MAUPOINT, Amand-René, *Madagascar et ses deux premiers évêques*, Paris, Dillet, 1864, p. 263-306.

LANGELLIER, Jean-Pierre, « Les 100000 morts de l'insurrection malgache », dans *Le Monde*, n° 16217, le dimanche 16 - le lundi 17 mars 1997, p. 12.

LA DEVÈZE, Pierre de, *Les petits coeurs sous les lambas*, Toulouse, L'Apostolat de la Prière, 1929, 153 p.

LA VAISSIÈRE, Camille de, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, tome 1, Paris, Lecoffre, 1884, 520 p.

LA VAISSIÈRE, Camille de, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, tome 2, Paris, Lecoffre, 1884, 486 p.

LESOURD, Paul, *L'oeuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, 263 p.

LUPPO, Pietro, « Église et pouvoir colonial à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 11, septembre-octobre 1972, p. 340-352.

LUPO, Pietro, « L'entre-deux-guerre franco-malgache (1883-1895) », dans COLLECTIF, HÜBSCH, Bruno (éd.), *Madagascar et le christianisme*, Antananarivo, Ambozontany et Paris, Karthala, 1993, p. 299-321.

LUPO, Pietro, « Nouvelles perspectives sur l'histoire du catholicisme à Madagascar au XIXème siècle », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, volume, n° 50, janvier 1981, p. 68-77.

MALZAC, Victorin, *Histoire du royaume hova. Depuis ses origines jusqu'à sa fin*, Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1912, 645 p.

MAUPOINT, Amand-René, *Madagascar et ses deux premiers évêques*, Paris, Dillet, 1864, 336 p.

PILLIAS, « L'administration indigène en Imerina et dans le Betsileo » dans *Revue de Madagascar*, n° 3, le 15 mars 1911, p. 677-686 ; n° 5, le 15 mai 1911, p. 772-780.

PIOLET, Jean-Baptiste, *De la colonisation à Madagascar*, Paris, Challamel, 1896, 37 p.

PIOLET, Jean-Baptiste, *Douze leçons à la Sorbonne sur Madagascar : Son état actuel, ses ressources, son avenir*, Paris, Challamel, 1898, 436 p.

RABEARIMANANA, Lucile, « Vie politique des années cinquante et problèmes actuels », dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, volume 9, n° 50, janvier 1981, p. 90-99.

RAISON-JOURDE, Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.

RAKOTOFIRINGA, Boniface, « *Faha-100 taona nahafatesan'i Mompera Jacques Berthieu Olontsambatra, Ambiatibe (8 jiona 1896 - 8 jiona 1996)*, (Centenaire de la mort

du Bienheureux Jacques Berthieu, Ambiatibe (8 juin 1896 - 8 juin 1996) dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2975, le dimanche 16 juin 1996, p. 2 et 7.

RALIBERA, Remy, « En vedette, le F.F.K.M. et le *Leader Fanilo* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2968, le dimanche 28 avril 1996, p. 5.

RALIBERA, Remy, « *Fahazato taona Olontsambatra Jacques Berthieu, martiora 8 jiona 1896 - 8 jiona 1996* », (Centenaire du Bienheureux martyr Jacques Berthieu, 8 juin 1896 - 8 juin 1996), dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2971, le dimanche 19 mai 1996, p. 1 et 8.

RALIBERA, Remy, « Il y a cent ans, le martyr du Bienheureux Jacques Berthieu : 8 juin 1896 - 8 juin 1996 », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2972, le dimanche 26 mai 1996, p. 5.

RAMIÈRE, Henri, « Correspondance : Nouvelles de Madagascar, à l'occasion (*sic*) de Radama II », dans *Le Messager du Sacré-Coeur de Jésus*, Paris, Régis Ruffet, 1862, p. 243-246.

RAZAFIMAHATRATRA, Victor, « Déclaration du Cardinal Razafimahatratra, archevêque d'Antananarivo, le 16 août 1991 », dans *Isika Mianakavy*, (Journal familial du diocèse de Fianarantsoa), n° 371, octobre 1991, p. 2.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'espoir n'est pas mort... L'État doit assumer son rôle », dans *Revue de l'Ocien Indien - Madagascar*, n° 147, octobre 1995, p. 22-24.

RÉGNAULT, Émile, « La mission de Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, tome 60, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1891, p. 385-409.

- SCORRAILLE, Raoul de & PEULTIER, Eugène, « Province du Betsileo - Fianarantsoa. Une décision du T.R.P. Général », dans *Mission de Madagascar central - Lettres des missionnaires*, août 1901, p. 47-49.
- SIBREE, James, *Madagascar et ses habitants*, Traduit de l'anglais par MONOD, H. (sic), pasteur, et MONOD, Henry, avocat, Toulouse, Société des Livres religieux, 1873, 624 p.
- TAÏX, Alphonse, « Mission de Madagascar », dans *Le Messager du Coeur de Jésus*, tome 72, Toulouse, L'Apostolat de la prière, 1897, p. 363-372.
- TRONCHON, Jacques, *L'insurrection malgache de 1947*, Paris, Maspero, 1974, 399 p.
- TRONCHON, Jacques, « Il y a cent ans... l'occupation française à Madagascar : contexte, mythe et réalité », dans *Recherches et Documents*, n° 23, juillet 1997, p. 4-16.
- ZAFY, Albert, « *Kabarin'ny Filoham-pirenena* », (Discours du Président à la nation), dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2968, le dimanche 28 avril 1996, p. 1 et 7.

2. ANTHROPOLOGIE

ANDRIAMANJATO, Richard, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 1957, 101 p.

ANDRIAMANJATO, Richard, « La culture malgache », dans *Présence Africaine*, n° 22, octobre-novembre 1958, p. 58-62.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier Michel, « Le malheureux décret », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2895, le dimanche 20 novembre 1994, p. 5.

AUBERT, Jean-Marie, « Préface », dans RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « *Ny fihavanana tandrify ny taona 2000* - Le « *fihavanana* » entre l'utopie et la réalité », *Document bilingue* (dactylographié), Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie, Ambatoroka, Madagascar, le 11 février 1995, p. 1.

AUQUE, Hubert, « La mort du rite - Le rite de la mort », dans *Transversalités*, n° 62, avril-juin 1997, p. 131-136.

AUTEUR ANONYME, « La force des traditions païennes à Madagascar (Diégo-Suarez) », dans *Chine - Madagascar*, n° 25, novembre 1950, p. 23.

ASKÉVIS-LEHERPEUX, Françoise, *La superstition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 127 p.

BAUDRY, Patrick, « Le grand escamotage », (Une *interview* de Patrick Baudry - Propos recueillis par Djénane Kareh Tager), dans *L'Actualité religieuse*, n° 149, 15 novembre 1996, p. 18-20.

BLOCH, Maurice, « *Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar* », dans *Man (The Journal of the Royal Anthropological Institute)*, volume 3, n° 1, mars 1968, p. 94-104.

BLOCH, Maurice, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971, 241 p.

BLOCH, Maurice, « *Almost Eating the Ancestors* », dans *Man*, volume 20, n° 4, décembre 1985, p. 631-646.

BOURGEOIS, Henri, *La mort*, Paris, Desclée & Montréal, Novalis, 1988, 182 p.

BRÉBEUF, Jean de, « De la Feste solennelle des Morts » (*sic*), dans *Relations des Jésuites dans la Nouvelle-France - Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, Québec, Augustin Côté (*sic*), volume 1, 1858, seconde partie, chapitre 9, p. 131-139.

BRIEU, Sylvie, « *Famadihana* : une fête de vie », dans *Peuples du Monde*, n° 278, janvier 1995, p. 20.

CAHUZAC, Albert, *Essai sur les institutions et le droit malgaches*, Paris, Chevalier-Maresq, tome 1, 1900, 506 p.

CASTEL, Léon, « Du paganisme aux délicatesses de la foi », dans *Chine - Ceylan - Madagascar*, n° 41, mars 1912, p. 245-255.

CAZENEUVE, Jean, *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 500 p.

CHAUNU, Pierre, « Quelques questions sur la mort et l'histoire. Entretien avec Pierre Chaunu », dans *Anthinéa - Revue d'Études Historiques. Les attitudes devant la mort*, n° 8, août-septembre 1975, p. 21-23.

CHAUVET, Louis-Marie, « La notion de « tradition » », dans *La Maison-Dieu*, n° 178, 1989, p. 7-46.

CHOISY, Maryse (éd.), « La question posée », dans COLLECTIF, *La survie après la mort*, Deuxième Colloque tenu par *Alliance mondiale des religions* les 7 et 8 janvier 1967 à la Roche-Dieu, Labergerie, 1967, 253 p.

COLIN, Pierre, *Aspects de l'âme malgache*, Paris, Orante, 1959, 143 p.

COLLECTIF, dans THOMAS, Louis-Vincent, ROUSSET, Bernard & THAO, Trinh Van (éd.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 1977, 277 p.

COLLECTIF, *Ny famadihana aty amin'ny Betsileo amin'ny faritr'Ambositra (Le famadihana chez les Betsileo de la région d'Ambositra)*, Document manuscrit inédit, Andalomadinika-Ampanenjanana Atsinanana, Ivony-Ambositra, le dimanche 28 août 1993, 11 p.

COLLECTIF, dans TARDAN-MASQUELIER, Ysé (éd.), *Les spiritualités au carrefour du monde moderne : traditions, transitions, transmissions*, Paris, Centurion, 1994, 171 p.

COLLECTIF (ETCHEGARAY, Roger, NGUYEN VAN THUAN, François-Xavier, MARTIN, Diarmuid), « Pour une meilleure répartition de la terre. Le défi de la réforme agraire », (Document du Conseil pontifical 'Justice et Paix'), dans *La Documentation Catholique*, n° 2175, 1^{er} février 1998, p. 109-127.

DANDOUAU, Berthe & CHAPUS, George-Sully, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », dans *Revue de Madagascar*, n° 22, 1955, p. 28-32.

DECARY, Raymond, *Moeurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Payot, 1951, 280 p.

DECARY, Raymond, « La puissance mystique du nombre 7 chez les Malgaches », dans *Revue de Madagascar*, n° 21, 1954, p. 40-47.

DECARY, Raymond, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, 305 p.

DERVILLE, Léon, « Avant-propos », dans RAJAOBELINA, Job, *Sentiments religieux des Malgaches avant l'arrivée des missionnaires chrétiens à Madagascar*, Fianarantsoa, Imprimerie de la Mission catholique, p. 3-4.

DEZ, Jacques, « Le retournement des morts chez les Betsileo », dans *Société d'Ethnographie de Paris*, n° 51, 1956, p. 115-122.

DUBOIS, Henri-Marie, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, XXXIV, 1938, 1510 p.

DUBOIS, Robert, *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978, 157 p.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Traduction française, Paris, Gallimard, 1965, 185 p.

FENTON, Paul B., « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam : étude comparative », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 213, fascicule 2, avril-juin 1996, p. 161-189.

FRIEDEL, Henri, *La mort sous toutes ses faces*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991, 150 p.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973, 470 p.

GRANDIDIER, Guillaume, « La mort et les funérailles à Madagascar », dans *L'anthropologie*, tome 23, Paris, Masson, 1912, p. 321-348.

GRANDIDIER, Guillaume, « À Madagascar, anciennes croyances et coutumes », dans *Journal de la Société des Africanistes*, tome 2, fascicule 2, Paris, Macon & Protat Frères, 1932, p. 153-207.

GRANET, Marcel, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 301 p.

HAILE, John H., « 'Famadihana', a Malagasy Burial Custom », dans *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, volume 4, 1889-1892, p. 406-416.

HATZFELD, Henri, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993, 271 p.

HERTZ, Robert, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », dans *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 48-137.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 273 p.

HUBAUT, Michel, « Le culte des morts peut masquer un désespoir », dans *La Croix*, n° 34491, le mardi 20 août 1996, p. 9.

HURBON, Laënnec, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Paris, Payot, 1972, 269 p.

JAOUEN, René, « Compte rendu d'une réunion de collégiens de Kaele (Nord-Cameroun) », octobre 1975, (Document ronéoté, p. 8-9), dans THOMAS, Louis-Vincent & LUNEAU, René, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 11.

LABURTHER-TOLRA, Philippe & WARNIER, Jean-Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 412 p.

LAPLANTINE, François, *L'anthropologie*, Paris, Payot, 1995, 223 p.

LAPOINTE, Guy, « Le discours chrétien sur la mort », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 20-28.

LATOURELLE, René, *Brébeuf. Textes choisis et présentés par René Latourelle* (« La grande fête des morts », p. 55-66), Montréal & Paris, Fides, 1958, 96 p.

MAESTRE, Jean-Claude, « Le tombeau malgache et le droit public », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, Paris, Cujas, p. 149-158.

MANGALAZA, Eugène-Régis, « Signification philosophique du *famadihana* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 1994, le dimanche 2 mai 1976, p. 6 ; n° 1995, le dimanche 9 mai 1976, p. 5-6 ; n° 1997, le dimanche 23 mai 1976, p. 6.

MAURIER, Henri, *Le paganisme*, (L'horizon du croyant), Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, 191 p.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 482 p.

MAYEUR, Nicolas, « Voyage à la côte de l'Ouest de Madagascar (pays des Séclaves) - par Mayeur (1774), rédigé par Barthélemy Huet de Froberville », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, volume 10, 1912, p. 49-91.

MAYEUR, Nicolas, « Voyage dans le sud et dans l'intérieur des terres et particulièrement au pays d'Hancove - par Mayeur, janvier-décembre 1777, rédigé Barthélemy Huet de Froberville », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, volume 12, (1ère partie), 1913, p. 139-173.

MESLIN, Michel, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, (Collection *Cogitatio fidei*, n° 150), Paris, Cerf, 1988, 421 p.

MESLIN, Michel, « Les traditions religieuses et le prestige de l'originel », dans COLLECTIF, *Les spiritualités au carrefour du monde moderne : traditions, transitions, transmissions*, Paris, Centurion, 1994, p. 11-23.

MONBOURQUETTE, Jean, « Les rites funéraires et le deuil », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 29-38.

MOHEN, Jean-Pierre & TAVERNE, Anne, « J'irai ritualiser sur vos tombes... Exorciser la mort par la fête. Un archéologue parle des rites funéraires », dans *Libération*, n° 4465, mardi 26 septembre 1995, p. 35-36.

MOITEL, Pierre, « Au rendez-vous de la mort. Quelques attitudes face à la mort dans notre société. Il y en a d'autres... », dans *Recherches : handicap et vie chrétienne*, n° 72, octobre-novembre-décembre 1992, p. 15-17.

MONDAIN, Gustave, *Des idées religieuses des Hova avant l'introduction du christianisme*, Paris, Cahors, 1904, 175 p.

- NAVONE, Gabriele, *Ny atao no miverina. Ethnologie et proverbes malgaches*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1987, 227 p.
- OLSEN, M., « Le *famadihana* et ce qui l'accompagne (dans le Vakinankaratra) », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, tome 12, 1929, p. 61-65.
- OTTO, Rudolf, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, (Traduction française par André JUNDT, revue par l'auteur, d'après la dix-huitième édition allemande), Paris, Payot, 1929, 238 p.
- PÉLOT, Paul, « Les fêtes des morts », dans *Chine - Ceylan - Madagascar*, n° 65, septembre 1924, p. 224-228.
- POIRIER, Jean, « La relation de l'homme au sol à Madagascar. À propos de l'inventaire ethno-topographique d'un 'terroir' malgache », dans *Annales de l'Université de Madagascar*, n° 2, 1964, p. 57-71.
- POUTHIER, Jean-Luc, « Qu'est-ce-que l'intégration ? », dans *Panorama*, n° 321, mars 1997, p. 15 et 17.
- PURY, Roland de, *Des antipodes. Lettres de Madagascar*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 134 p.
- RABEMANANJARA, Jacques, *Nationalisme et problèmes malgaches*, Paris, Présence Africaine, 1958, 221 p.
- RAHAJARIZAFY, Antoine de Padoue, *Le parfum des ancêtres*, Document dactylographié inédit, Antananarivo, août 1939, 47 p.

RAHANIVOSON, Fred, « Investigations dans le domaine du chant et de la danse merina : 'Le *hira gasy*' », dans *Civilisation malgache*, Antananarivo, Université de Madagascar, Faculté des lettres et sciences humaines, n° 1, 1964, p. 391-403.

RAJAOBELINA, Job, *Sentiments religieux des Malgaches avant l'arrivée des missionnaires chrétiens à Madagascar*, Fianarantsoa, Imprimerie de la Mission catholique, 1950, 40 p.

RAJAOSON, François, *Contribution à l'étude du famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar*, Thèse de doctorat du 3ème cycle (Sorbonne), Paris, 1969, 248 p.

RAKOTONDRABE, Modeste, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », dans *Recherches et Documents*, n° 11, août 1991, p. 50-79.

RAKOTONIAINA, Justin, « Des problèmes de l'accession des étrangers à la propriété foncière à Madagascar », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2661, le dimanche 10 mars 1996, p. 5.

RALIBERA, Remy, « Rôle du prêtre dans le développement de la culture malgache », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 11, septembre-octobre 1962, p. 336-342.

RALIBERA, Remy, « Funérailles d'un grand *ray aman-dreny*, le Cardinal Victor Razafimahatratra », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2841, le dimanche 17 octobre 1993, p. 6.

RASAMUEL, Maurice, « Discours de *famadihana* prononcé par le 'tompon-draharaha', celui qui préside », Traduit et rapporté par DANDOUAU, Berthe & CHAPUS, George-Sully, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », dans *Revue de Madagascar*, n° 22, 1955, p. 31-32.

RAVELOMARIA, Wast, Traduit du malgache en français par DANDOUAU, Berthe & CHAPUS, George-Sully, « Coutumes et traditions. Le *famadihana* ou retournement des morts », dans *Revue de Madagascar*, n° 22, 1955, p. 28-32.

RAZAFINDRABE, Michel, « Les résultats d'ensemble d'une enquête sur les coutumes malgaches », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 12, novembre-décembre 1962, p. 375-378.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Sagesse *Malagasy* », dans *Christus*, tome 17, n° 65, janvier 1970, p. 87-98.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'âme malgache : contrastes et nuances », dans *Vivant Univers*, n° 294, 1974, p. 30-34.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « *Ny fihavanana tandrify ny taona 2000 - Le fihavanana entre l'utopie et la réalité* », dans *Document bilingue* (dactylographié), Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, le 11 février 1995, 15 p.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Pertinence de la culture africaine et malgache pour notre vie et notre mission jésuite. Les cultures d'Afrique et de Madagascar », dans *Réunion des Jésuites africains et malgaches*, (Document dactylographié), Abidjan, 25-30 mai 1998, 9 p.

RAZAKANDRAINY, François-Xavier, *Parenté des Hovas et des Hébreux d'après « leurs proverbes » et « leurs moeurs et coutumes »*, Antananarivo, Imprimerie Volamahitsy, 1954, 43 p.

RENEL, Charles, *Ancêtres et Dieux*, Antananarivo, Imprimerie Pitot de la Beaujardière, 1923, 262 p.

RUUD, Jorgen, *Taboo. A Study of Malagasy Customs and Beliefs*, Oslo, Oslo University Press & New York, Humanities Press, 1960, 327 p.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard, 1945, 95 p.

SOLJENITSYNE, Alexandre, « Non, nous ne mourrons pas ! », dans le cahier de l'Herne *Soljénitsyne*, 1971, p. 27-28.

THÉBAULT, Eugène-Pierre, *Code des 305 articles promulgué par la reine Ranavalona II, le 29 mars 1881, (texte malgache intégral avec traduction française et notes bibliographiques)*, Imprimerie officielle, Antananarivo, 1960, 159 p.

THOMAS, Louis-Vincent & LUNEAU, René, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, Librairie Larousse, 1975, 336 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976, 540 p.

THOMAS, Louis-Vincent & LUNEAU, René, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Paris, Robert Laffont, 1977, 309 p.

THOMAS, Louis-Vincent, « En guise d'ouverture : Problèmes de la mort aujourd'hui (anthropologie et histoire), dans THOMAS, Louis-Vincent, ROUSSET, Bernard & THAO, Trinh Van (éd.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 1977, p. 17-29.

THOMAS, Louis-Vincent, ROUSSET, Bernard & THAO, Trinh Van (éd.), *La mort aujourd'hui*, Faculté de Philosophie et Sciences Humaines d'Amiens, (Actes du Colloque organisé par le Centre Universitaire de Recherche Sociologique d'Amiens, octobre 1975), Paris, Anthropos, 1977, 277 p.

THOMAS, Louis-Vincent, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, 267 p.

TIERSONNIER, Jacques, « Deuil et rites funéraires à Madagascar », dans *Chine - Maduré - Madagascar*, n° 208, juin-juillet-août 1986, p. 12-14.

TONGASOLO, Patrice, *Ny fomban-drazana Tsimihety* (Les coutumes ancestrales Tsimihety), Fianarantsoa, Ambozontany, 1985, 383 p.

TRACHEZ, Vincent, *Superstitions païennes au pays Betsileo*, (Extrait), Lille, Chine-Maduré-Madagascar, 1932, 79 p.

TYLOR, Edward B. , *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, volume 1, London, John Murray, 1871, 502 p.

VAN DER LEEUW, Gérard, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, 692 p.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Émile Nourry, 1909, 288 p.

VÉRIN, Pierre, *Madagascar*, Paris, Karthala, 1990, 244 p.

3. CHRISTOLOGIE

BEZANÇON, Jean-Noël, *Jésus le Christ*, (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1988, 158 p.

BOURGEOIS, Henri, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris, Desclée, 1981, 332 p.

CHARPENTIER, Étienne, « Christ est ressuscité ! », dans *Cahiers Évangile*, n° 3, 1973, 75 p.

CHANTRAINE, Georges, « De quoi parlons-nous ? », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 3-9.

CLÉMENT, Olivier, *Corps de mort et corps de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 141 p.

COLLECTIF, *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu*, Paris, Desclée & Cie, Montréal, Bellarmin, 1971, 111 p.

COLLECTIF, *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, 396 p.

COLLECTIF, *Missel romain*, (Format moyen), Paris, Desclée-Mame, 1978, 1087 p.

COLLECTIF, (Éd. Robert GANTOY), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris, Cerf, 1981, 160 p.

COLLECTIF, (Éd. Joseph DORÉ), *Chemins de la christologie africaine*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 25), Paris, Desclée, 1986, 317 p.

COLLECTIF, (Éd. Joseph DORÉ), *Pâques africaines d'aujourd'hui*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 37), Paris, Desclée, 1989, 247 p.

COLLECTIF, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », (Document de la Commission Théologique Internationale), dans *La Documentation Catholique*, n° 2069, 4 avril 1993, p. 309-326.

COLLECTIF, « Christ est vivant : nous vivrons ! Message final du Synode des évêques d'Afrique », dans *La Documentation Catholique*, n° 2095, 5 juin 1994, p. 526-534.

COUTURE, André, *La réincarnation*, Ottawa, Novalis, (L'horizon du croyant sous le patronage de l'Université Saint-Paul (Ottawa) et la direction de Normand PROVENCHER), 1992, 181 p.

DALOZ, Lucien, *Le Règne des cieux s'est approché. Une lecture spirituelle de Matthieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 395 p.

DENEKEN, Michel, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1997, 675 p.

DHÔTEL, Jean-Claude, *La conversion à l'évangile*, Paris, Centurion, 1976, 147 p.

DOMERGUE, Marcel, « Se prononcer pour le Dieu de la vie », dans *Croire aujourd'hui*, n° 47, 1^{er} avril 1998, p. 20-22.

DOMERGUE Marcel, « La résurrection de la chair », dans *Croire aujourd'hui*, n° 47, 1^{er} avril 1998, p. 23-26.

DORÉ, Joseph, « La résurrection de Jésus dans le discours théologique », dans *Recherches de Science Religieuse*, tome 65, n° 2, avril-juin 1977, p. 279-304.

DORÉ, Joseph, « Croire en la résurrection de Jésus-Christ », dans *Études*, n° 346, avril 1982, p. 525-542.

DURRWELL, François-Xavier, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, (Dixième édition entièrement refondue), Paris, Cerf, 1976, 269 p.

EYT, Pierre, *Je crois en Dieu. Commentaire du Credo*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 163 p.

FAYNEL, Paul, « Résurrection », dans *Dictionnaire de Théologie Chrétienne. Les grands thèmes de la foi*, Paris, Desclée, 1979, p. 385-390.

FERLAY, Philippe, *Jésus, notre Pâque. Théologie du mystère pascal*, Paris, Le Centurion, 1977, 232 p.

GEORGE, Augustin, « Pour lire l'Évangile selon saint Luc », dans *Cahiers Évangile*, n° 5, 1973, 71 p.

GIBERT, Pierre, *La résurrection du Christ. Le témoignage du Nouveau Testament. De l'histoire à la foi*, Paris, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1975, 106 p.

JOHANNY, Raymond, *L'Eucharistie, chemin de la résurrection*, Paris, Desclée et Cie, 1974, 217 p.

KABASÉLÉ, François, « Le Christ comme Ancêtre et Aîné », dans COLLECTIF, *Chemins de la christologie africaine*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ » dirigée par Joseph DORÉ, n° 25), Paris, Desclée, 1986, p. 127-141.

KABASÉLÉ, François, « Jésus au-delà des modèles », dans COLLECTIF, *Chemins de la christologie africaine*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ » dirigée par Joseph DORÉ, n° 25), Paris, Desclée, 1986, p. 203-228.

KABASÉLÉ, François, « Annoncer le salut chrétien dans la mort africaine », dans COLLECTIF, *Pâques africaines aujourd'hui*, (Collection sous la responsabilité de Joseph

DORÉ et René LUNEAU avec la collaboration de François KABASÉLÉ, n° 37), Paris, Desclée, 1989, p. 161-175.

KASPER, Walter, *Jésus le Christ*, Traduit de l'allemand par J. DÉSIGAUX et A. LIEFOOGHE, (Collection *Cogitatio fidei*, n° 88), Paris, Cerf, 421 p.

KESSLER, Hans, « Résurrection », Traduit de l'allemand par Joseph HOFFMANN, dans *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 654-664.

KESSLER, Hans, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1995 (2^e éd.).

LATOURELLE, René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, (Collection Recherches, Nouvelle Série - 8), Montréal, Bellarmin et Paris, Cerf, 1986, 396 p.

LÉGASSE, Simon, *L'Évangile de Marc*, (Collection *Lectio divina*, Commentaires 5), tome 1, Paris, Cerf, 1997, 492 p.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971, 390 p.

LÉON-DUFOUR, Xavier (éd.), « Structure et fonction du récit de miracle », dans COLLECTIF, *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, p. 289-353.

LÉON-DUFOUR, Xavier, « Résurrection », dans COLLECTIF, *Vocabulaire de théologie biblique*, (Cinquième édition), Paris, Cerf, 1981, p. 1100-1109.

MARTELET, Gustave, *Victoire sur la mort. Éléments d'anthropologie chrétienne*, Paris, Chronique sociale de France, 1962, 154 p.

- MARTELET, Gustave, *L'Au-delà retrouvé*, (Édition nouvelle entièrement refondue), Paris, Desclée, 1995, 174 p.
- MILET, Jean, « La résurrection du Christ ou le duel entre la vie et la mort », (Étude philosophique), dans *Esprit et Vie*, n° 7, le 18 février 1988, p. 97-104 ; n° 8, le 25 février 1988, p. 121-139.
- MOINGT, Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, (Collection *Cogitatio fidei*, n° 176), Paris, Cerf, 1993, 725 p.
- MORLET, Michel, « Le dernier signe de la glorification de Jésus : Jn 11, 1-45 », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 18, Paris, Cerf, p. 11-25.
- POTIN, Jean, « Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre (Mc 5, 21-43) », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 44, 1969, p. 38-47.
- PROVENCHER, Normand, « Les orientations et les enjeux des christologies contemporaines », dans *Science et Esprit*, volume 49, fascicule 1, 1997, p. 5-23.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Traduction de Gwendoline JARCZYK, Paris, Le Centurion, 1983, 517 p.
- RAMSEY, Michael, *La résurrection du Christ. Essai de théologie biblique*, Traduit de l'anglais par Hervé SAVON et préfacé par René MARLÉ, Londres, Casterman, 1968, 147 p.
- REY, Bernard, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, (Collection *Lectio divina*, n°42), Paris, Cerf, 1966, 263 p.
- RIGAUX, Béda, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Bruxelles, Duculot, 1973, 474 p.

SAILLARD, Michel, *Miracles de résurrection dans les Évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction*, Thèse de doctorat, Faculté de théologie de Lyon, 1973, tome 1 : 217 p. ; tome 2 : 90 p.

SCHEFFCZYK, Leo, « Sur ce quoi tout repose », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 15-24.

SCHILLEBEECKX, Édouard, « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant », dans *Lumière et Vie*, tome 26, n° 134, septembre-octobre 1977, p. 5-45.

SCHLIER, Heinrich, *La résurrection de Jésus-Christ*, Traduit de l'allemand par Martin BENZERATH, Paris, Salvator, 1969, 75 p.

SCHMIDT, Peter, « Fait historique et vérité théologique », dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 25-36.

SCHÖNBORN, Christoph, *La vie éternelle. Réincarnation, résurrection, divinisation*, Paris, Mame, 1992, 194 p.

SESBOÜÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, tome I : Problématique et relecture doctrinale*, (Collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 33), Paris, Desclée, 1988, 400 p.

SESBOÜÉ, Bernard, *La résurrection et la vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin*, (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 169 p.

SICARI, Antonio M., « Vers la Résurrection par l'eucharistie », Traduit de l'italien par Christel MOUILLERON, titre original : '*Eucaristia e Risurrezione*', dans *Communio*, tome 7, n° 1, janvier-février 1982, p. 59-65.

SOULETIE, Jean-Louis, « La foi aux miracles », dans COLLECTIF, *Les miracles*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1995, p. 11-33.

TERNANT, Paul, « L'Évangile (Lc 7, 11-16) : La résurrection du fils de la veuve de Naïn », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 69, 1964, p. 29-40.

WAGNER, Guy, *La résurrection. Signe du monde nouveau*, Paris, Cerf, 1970, 149 p.

4. ECCLÉSIOLOGIE

AGENEAU, Robert & PRYEN, Denis, *Un nouvel âge de la mission*, Paris, Revue *Spiritus*, 1973, 320 p.

AGENEAU, Robert & PRYEN, Denis, *Chemins de la mission aujourd'hui*, Revue *Spiritus*, 1972, 264 p.

AUDANT, Lionel, « L'impérialisme religieux de la mission actuelle », dans *La Lettre*, n° 149, janvier 1971, p. 28-32.

AUTEUR ANONYME, *Katesizy : Ny fampianarana kristianina lazaina amin'ny fanontaniana sy ny famaliana, hianaran'ny firazanana malagasy rehetra ny fanompoana marina an'Andriamanitra* (Catéchisme : l'instruction chrétienne sous forme de questions-réponses pour toutes les tribus malgaches en vue du vrai culte de Dieu), Antananarivo, Presse missionnaire catholique, 1865, 176 p.

BOLGIANI, Franco, « *Sanctorum Communio* : Le Nouveau Testament et les premiers siècles de la théologie patristique », dans *Les quatre fleuves*, n° 25-26, Paris, Beauchesne 1988, p. 17-48.

BROWN, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, London, SCM Press, 1981, 187 p.

CADET, Ambroise, *Fivoasana ny katesizy* (Explication du catéchisme), Antananarivo, Imprimerie catholique, 1914, 245 p.

CATRY, Victor, *Dinidinika na fivoasana isotra ny katesizy* (Réflexion ou simple explication du catéchisme), Fianarantsoa, Éditions Saint-Paul, 1961, 312 p.

CAZET, Jean-Baptiste, *Ny fivoasana ny katesizy ho an'ny Malagasy* (L'explication du catéchisme pour les Malgaches), Antananarivo, *Presy katôlika*, 1892, 469 p.

CHANTRAINE, Georges, « La Vierge Marie dans la communion des saints », dans *Communio*, tome 13, n° 1, janvier-février 1988, p. 28-31.

COLLECTIF, « Le centenaire de l'Église catholique à Madagascar. Lettre des archevêques et évêques de Madagascar - 28 janvier 1961 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 2 (1960-1975), 1990, p. 13-15.

COLLECTIF, « Pour que reviennent la paix et l'ordre. Déclaration des responsables des Églises catholique, anglicane et protestante », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 2 (1960-1975), 1990, p. 170-171.

COLLECTIF, *Tous responsables dans l'Église. Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*, Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes, 1973, Centurion, 104 p.

COLLECTIF, (Synode national - Documents des évêques), « Synode national de 1975 à Madagascar - L'Église catholique à Madagascar cherche constamment à se renouveler dans la conformité au Christ, en partageant les joies et les peines avec le peuple malgache »,

dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 16, n° 7, janvier-février 1976, p. 209-237.

COLLECTIF, *Nampihavaniny Aminy isika* (Il nous a réconciliés avec Lui), 2 tomes, Rome, 1976, 460 p.

COLLECTIF, « Manuels de catéchèse », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 11, septembre-octobre 1980, p. 340-347.

COLLECTIF, « Le pouvoir au service de la société. Lettre pastorale des évêques de Madagascar », dans *La Documentation Catholique*, n° 1901, 4-18 août 1985, p. 840-846.

COLLECTIF, *La Mère de Jésus-Christ et la communion des Saints dans la liturgie*, (Collection 'Subsidia', n° 37), (Conférences Saint-Serge XXXIIème semaine d'Études Liturgiques - Paris, 25-28 juin 1985), Rome, *Edizioni Liturgiche*, 1986, 361 p.

COLLECTIF, « Les maux qui nuisent à la nation. Déclaration des responsables des Églises chrétiennes de Madagascar - 14 juin 1979 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiarahamonina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 58-64.

COLLECTIF, « *Communio/Koinônia* : un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée », dans *Foi et Vie*, tome 90, n° 3-4, juillet 1991, p. 107-139.

COLLECTIF, « *Hafatra sy fanambarana - Komity F.F.K.M. - XVII* » (Message et Déclaration du 17ème Comité du Conseil oecuménique des églises chrétiennes du 31

octobre au 6 novembre 1994 à Isoavina Ambanitsena), dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2895, le dimanche 20 novembre 1994, p. 7.

COLLECTIF, « Superstition, magie, satanisme : Note pastorale de la Conférence épiscopale de Campanie », dans *La Documentation Catholique*, n° 2122, le 3 et le 7 septembre 1995, p. 802-809.

COLLECTIF (éd. Maurice CHEZA), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428 p.

COLLECTIF, « *Miteny ny F.F.K.M. (Le F.F.K.M. parle)* », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2969, le dimanche 5 mai 1996, p. 7-8.

COLLECTIF, « Points de repère pour la pastorale des funérailles » dans *Documents - Épiscopat*, n° 13-14, septembre 1997, 41 p.

COLLECTIF, « Madagascar », dans *Vivant Univers*, n° 435, mai-juin 1998, 49 p.

COLLECTIF, « Message final du Synode national de l'Église catholique à Madagascar - (extraits) », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 355-357.

DAGENS, Claude, « Souffrance des prêtres et passion de l'Église », dans *Communio*, tome 7, n° 2, mars-avril 1982, p. 93-96.

DANIÉLOU, Jean, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1955, 173 p.

DANIEL-ROPS, « Les Jésuites en Chine », dans *L'épopée missionnaire*, Paris, Fayard, 1956, p. 401-425.

DE VAULX, Jules « La sainteté du peuple de Dieu et de l'Église », dans *Assemblées du Seigneur*, n° 89, Bruges, Publications de Saint-André (*Biblica*), 1963, p. 54-71.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La démission », dans *Spiritus*, n° 56, mai-août 1974, p. 276-287.

FRAIGNEAU-JULIEN, Bernard., « Essai sur la théologie de l'intercession », dans *Études Mariales. Recherches sur l'intercession de Marie*, Paris, Lethielleux, 1967, p. 45-56.

GEORGE, Augustin, « La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de saint Paul », dans *Lumière et Vie*, tome 16, n° 83, juillet-août 1967, p. 3-20.

GRECO, Joseph, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire. Recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1931-1957) et quelques décisions du Saint-Siège*, Issy - Les Moulineaux, Saint-Paul, 1958, 332 p.

HOSTIE, Raymond, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 381 p.

JEAN-PAUL II, « Un moment crucial dans l'histoire de la Grande Île. Allocution de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar lors de leur visite *ad limina* à Rome, le 21 mai 1987 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 184-189.

JEAN-PAUL II, « *Ecclesia in Africa*. L'Église en Afrique. Exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II », dans *La Documentation Catholique*, n° 2123, 1^{er} octobre 1995, p. 817-855.

LAMIRANDE, Émilien, « Aspects du mystère de la communion des saints », dans *Lumière et Vie*, tome 16, n° 83, juillet-août 1967, p. 21-38.

LÉTHEL, François-Marie, *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance.*

La théologie des saints, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, 593 p.

LÉTHEL, François-Marie, *Théologie de l'Amour de Jésus. Écrits sur la théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1996, 267 p.

MALLET, Michel, *Le culte des saints. Pourquoi ? Comment ?*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1995, 167 p.

MARTELET, Gustave, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, tome 1, Paris, Cerf, 1984, 296 p.

MARTELET, Gustave, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. Des martyrs à l'inquisition*, tome 2, Paris, Cerf, 1990, 435 p.

MEJIA, Rodrigo, « Communion des saints, communion avec les ancêtres », dans *Telema*, n° 3, octobre 1975, p. 40-46.

MOINGT, Joseph, « Religions, traditions et fondamentalismes », dans *Études*, tome 373, septembre 1990, p. 215-226.

MUESS, Claude-Rémy, « La communion des saints dans l'Église luthérienne », dans COLLECTIF, *La Mère de Jésus-Christ et la communion des Saints dans la liturgie*, (Collection 'subsidia', n° 37), (Conférences Saint-Serge XXXIIème semaine d'Études Liturgiques - Paris, 25-28 juin 1985), Rome, *Edizioni Liturgiche*, 1986, p. 209-228.

NICOLAS, Marie-Joseph, « Intercession », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, volume 7 (2), 1971, colonnes : 1858-1870.

PAUL VI, « L'Église, gardienne de la révélation », dans *La Documentation Catholique*, n° 1602, le 6 février 1972, p. 113-114.

PAUL VI, « Exhortation apostolique '*Evangelii Nuntiandi*' sur l'évangélisation dans le monde moderne (8 décembre 1975) », dans *Documents pontificaux de Paul VI*, 1975, volume 14, p. 695-752.

PIE XI, « Encycliques *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926) », dans *Actes et Documents Missionnaires*, Paris, 1929, p. 41-80.

PIETRI, Charles, « L'Église : les saints et leur communion. Patristique et spiritualité contemporaine », dans *Les quatre fleuves*, n° 25-26, Paris, Beauchesne, 1988, p. 63-116.

RAHARILALAO, Hilaire Aurélien-Marie, *Église et Fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5, 17-21*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1991, 447 p.

RAKOTONDRAVAHATRA, Jean-Guy, (Évêque d'Ihosa et Secrétaire Général de la Conférence épiscopale de Madagascar), « Non à la récupération politique de la foi. Note de la Conférence épiscopale de Madagascar à propos de la conférence des croyants de toutes les religions pour un Océan Indien zone de paix - 3 avril 1977 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara. Église et société à Madagascar*, Textes bilingues des évêques de Madagascar, Antananarivo, Collection « Foi et Justice », n° 3 (1975-1989), 1990, p. 30-31.

RAKOTONDRAVAHATRA, Jean-Guy, « Madagascar : action oecuménique dans une situation politique troublée », dans *Spiritus*, tome 33, n° 128, septembre 1992, p. 286-298.

RAZAFIMAHATRATRA, Victor, « Orientation missionnaire actuelle de l'Église catholique à Madagascar », dans *Chine - Madagascar*, n° 67, novembre-décembre 1957, p. 171-177.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Bilan du premier synode de l'Église malgache », *Telema*, n° 5, janvier-mars 1976, p. 86-92.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Aspects de l'oecuménisme à Madagascar », dans *Telema*, n° 8, octobre-décembre 1976, p. 65-71.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Préface », dans RAHARILALAO, Hilaire Marie-Aurélien, *Église et Fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5, 17-21*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1991, p. 3-4.

REY-MERMET, Théodule, *Croire. Pour une redécouverte de la foi (I)*, Limoges, Droguet/Ardent, 1981, 488 p.

SCHÖNBORN, Christoph, « L'état de pèlerin, de purification et de gloire : la communion des saints selon Vatican II », Traduit de l'allemand par J.-F. LAVIGNE, dans *Communio*, tome 13, n° 1, janvier-février 1988, p. 7-21.

SCOUARNEC, Michel, *Vivre, croire, célébrer*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1995, 256 p.

SÉJOURNÉ, Paul, « Reliques », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 13, (2^{ème} partie), Paris, 1937, colonnes : 2312-2376.

SÉJOURNÉ, Paul, « Saints (culte des) », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 14, (1^{ère} partie), Paris, 1938, colonnes : 870-978.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « La communion des saints », dans *La Vie Spirituelle*, n° 519, août-septembre 1965, p. 249-274.

VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Montréal & Paris, Fides, 1967, 671 p.

5. INCULTURATION

AMALORPAVADASS, Duraisamy, « Évangélisation et culture », Traduit de l'anglais par André DIVAULT, dans *Concilium*, n° 134, p. 81-92.

ANTHONY, Francis-Vincent, « *Naming an Evolving Process. Toward a Theory of Inculturation Praxis - 1* », dans *Salesianum*, volume 57, n° 2, avril-juin 1995, p. 283-304.

ANTHONY, Francis-Vincent, « *Generative Themes of Inculturation. Toward a Theory of Inculturation Praxis - 2* », dans *Salesianum*, volume 57, n° 3, juillet-septembre 1995, p. 503-526.

ARRUPE, Pedro, « Catéchèse et inculturation », dans *Lumen Vitae*, tome 32, n° 4, 1977, p. 445-450.

ARRUPE, Pedro, « Lettre sur l'inculturation (14 mai 1978) », dans *Acta Romana Societatis Iesu*, Rome, Curie du Supérieur Général, volume 17, fascicule 2, 1978, p. 282-290.

ARRUPE, Pedro, *Écrits pour évangéliser*, (présentés par Jean-Yves CALVEZ), (Collection *Christus*, n° 59), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 581 p.

AUTEUR ANONYME, « *Ankalazao ny Tompo* » (Bénissez le Seigneur), dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 8, mars-avril 1972, p. 250-254.

AUTEUR ANONYME, « Inculturation », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 3, n° 2, avril-juin 1989, p. 79-97.

AZEVEDO DE CARVALHO, Marcello, « Inculturation : Problématique », dans COLLECTIF (Sous la direction de René LATOURELLE et de Rino FISICHELLA), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, Paris, Cerf, 1992, p. 612-624.

BENOÎT, Joseph, « Héritage ancestral et christianisme à Madagascar », dans *Lumière*, n° 1670, 28 avril 1968, p. 4 ; n° 1671, 5 mai 1968, p. 4 ; n° 1674, 26 mai 1968, p. 4.

BENOLO, François, « Propos sur l'*aina* dans le cadre de l'inculturation », dans *Comment peut-on être philosophe ? Mélanges offerts au Père Louis Rasolo, S.J.*, Antananarivo, Collection ISTA, n° 2, 1995, p. 69-75.

BENOLO, François, « Réflexions sur la culture malgache pour une contribution à l'inculturation à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 6, n° 6, avril-juin 1996, p. 242-262.

BLOMJOUS, Joseph, « *Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980 : Inculturation and Interculturation* », dans *African Ecclesial Review*, volume 22, n° 6, p. 393-398.

BLOT, Bernard, « Éthique malgache et morale chrétienne », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 8, n° 7, janvier-février 1962, p. 206-211 ; n° 8, mars-avril 1962, p. 242-249 ; n° 12, novembre-décembre 1962, p. 365-375 ; tome 9, n° 3 mai-juin 1963, p. 71-76.

BRIEU, Sylvie, « Madagascar : poésie et théologie complices. Une inculturation d'une richesse et d'une profondeur exemplaires », dans *La Croix - L'Événement*, n° 34089, jeudi 20 avril 1995, p. 16.

CALVEZ, Jean-Yves, « Nécessaire inculturation », dans *Lumen Vitae*, volume 39, n° 3, 1984, p. 313-323.

CARRIER, Hervé, *Évangile et Cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vatican, Paris, Médiaspaul, 1987, 276 p.

CARRIER, Hervé, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai - Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, 441 p.

COLLECTIF, « 'Famadihana' chrétien », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 2, n° 3, mai-juin 1950, p. 203-210.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, (Collection 'Rencontres', n° 47), Paris, Cerf, 1956, 281 p.

COLLECTIF, « Une déclaration des étudiants catholiques *malagasy* en France », dans *Lumière*, n° 1862, le 30 janvier 1972, p. 1 et 8.

COLLECTIF, « Une théologie pastorale malgache », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 10, juillet-août 1972, p. 310-321.

COLLECTIF, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité », (Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} Synode épiscopal mondial), dans *La Documentation Catholique*, n° 1664, 1974, p. 995-996.

COLLECTIF, *Jesoa Kristy eto Madagasikara. Fikarohana fanagasiana eo amin'ny fivavahana sy ny fiainana kristianina - Diôsezin'Antananarivo* - (Jésus Christ à Madagascar. Recherche sur la malgachisation de la prière et de la vie chrétienne - Diocèse d'Antananarivo), Antananarivo, Imprimerie Catholique, 1983, 123 p.

COLLECTIF, « La foi et l'inculturation », (Document de la Commission Théologique Internationale), dans *La Documentation Catholique*, n° 1980, 19 mars 1989, p. 281-289.

COLLECTIF, « Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum après la discussion en assemblée du Synode africain », dans *La Documentation Catholique*, n° 2095, 5 juin 1994, p. 523-525.

COLLECTIF, *Décrets de la 34^{ème} Congrégation générale de la Compagnie de Jésus*, Rome, Curie du Supérieur Général, 1995, 449 p.

COLLECTIF, DORÉ, Joseph & JONCHERAY, Jean (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, 298 p.

COLLECTIF, *Pour une liturgie inculturée*, Collection ISTA, Institut Catholique de Madagascar, n° 8, 1998, 140 p.

DEGUISE, Louis, « Conception et culte des *razana* dans le diocèse de Farafangana », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 12, n° 4, juillet-août 1969, p. 117-125.

DES AULNIERS, Luce, « Des rites contemporains en attente de vérité », dans *Liturgie : Foi et Culture*, volume 25, n° 126, juin 1991, p. 11-19.

DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Paris, Ophrys, 1971, 428 p.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Métamorphoses africaines », dans *Christus*, tome 20, n° 77, janvier 1973, p. 29-39.

FÉDOU, Michel, « Inculturation et dialogue interreligieux : enjeux théologiques », dans COLLECTIF, *À propos de la 34^{ème} Congrégation générale*, (Actes de l'Assemblée de la

Province jésuite de France, 29 décembre 1995 - 1^{er} janvier 1996 au Châtelard), Paris, Beudant, 1996, p. 45-65.

GAIDE, Gilles, « *Ankalazao ny Tompo* », (Célébrons le Seigneur), dans COLLECTIF, *Pour une liturgie inculturée*, Collection ISTA, Institut Catholique de Madagascar, n° 8, 1998, p. 9-72.

GEORGE, Francis E., « *The Process of Inculturation : Steps, Rules, Problems* », dans *Kerygma*, n° 22, 1988, p. 93-113.

GOETZ, Joseph & MARTELET, Gustave, *Coutumes ancestrales et anthropologie chrétienne*, (Rapport de session), Ambositra (Madagascar), 20 - 24 septembre 1971, 68 p.

GRAUSEM, Jean-Pierre, « Malgachisation de la théologie : Quelques réflexions d'un ancien professeur de théologie », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 10, juillet-août 1972, p. 305-309.

INDRIAMANESY, André, « Mission et religion traditionnelle malgache », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 15, n° 2, mars-avril 1975, p. 33-50.

INDRIAMANESY, André, « Le paganisme dans la pensée des anciens missionnaires », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 15, n° 3, mai-juin 1975, p. 65-94.

Instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi (1659).

JAOUEN, René, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observation d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, volume 23, n° 168, 1984, p. 29-41.

JAOUEN, René, « Possibilités et limites de l'inculturation », dans *Kerygma*, n° 21, 1987, p. 185-191.

JAVIERRE ORTAS, Antonio Maria & AGNELO, Geraldo, « La liturgie romaine et l'inculturation. 4^{ème} Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie (n° 37-40) », dans *La Documentation Catholique*, n° 2093, 1^{er} mai 1994, p. 435-446.

JEAN-PAUL II, *Le Rédempteur de l'homme. Lettre encyclique 'Redemptor hominis'*, Paris, Centurion, mars 1979, 119 p.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique '*Slavorum Apostoli*' pour le 11^{ème} centenaire de l'œuvre d'évangélisation des saints Cyrille et Méthode, dans *La Documentation Catholique*, n° 1900, 21 juillet 1985, p. 717-728.

JEAN-PAUL II, « Voici pour vous l'heure d'une nouvelle naissance. Discours aux aborigènes à Alice Springs », dans *La Documentation Catholique*, n° 1932, 18 janvier 1987, p. 61-63.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique '*Redemptoris Missio*', sur la valeur permanente du précepte missionnaire, dans *La Documentation Catholique*, n° 2022, 11 février 1991, p. 152-191.

LEURENT, Bernard, « Donnez-nous un Saint Thomas d'Aquin malgache ! », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 10, juillet-août 1972, p. 300-305.

MAURIER, Henri, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, Orante, 1965, 327 p.

MINAMIKI, George, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985, 353 p.

MOLET, Louis, *La foi malgache. Cosmogonie, théologie et anthropologie (Imerina)*, Thèse d'État en théologie, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, ORSTOM, 1977, 2 volumes, 404 et 416 p.

MONAST, Jacques-E., *On les croyait chrétiens : Les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969, 493 p.

MULAGO, Vincent, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, (Collection 'Rencontres', n° 47), Paris, Cerf, 1956, p. 19-40.

MUSHETE, Ngindu A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, 156 p.

NICOL, Hubert, *Dieu dans les croyances malgaches. Aperçu descriptif et contenu doctrinal*, Thèse de doctorat en théologie, Rome, Université Grégorienne, 1936, 307 p.

NKERAMIHIGO, Théoneste, « À propos de l'inculturation du christianisme », dans *Telema*, n° 12, 1977, p. 19-26.

PEELMAN, Achiel, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, (L'horizon du croyant), Paris, Desclée, Ottawa, Novalis, 1988, 197 p.

PEELMAN, Achiel, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Novalis, 1992, 346 p.

RAHAJARIZAFY, Antoine de Padoue, « Sagesse malgache et théologie chrétienne », dans COLLECTIF, *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 101-113.

RAJAONARIVONY, Sylvain-Léonard, *Une étude des rites funéraires dans le Betsileo d'Isandra. Contribution à la théologie pastorale à Madagascar*, Thèse de doctorat du 3ème cycle, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg, 1979, 303 p.

RAKOTOARISOA, Fidèle, « Approche chrétienne de la conception malgache du 'any an-koatra' à la lumière de la foi pascalle », dans *Lakroa-n'i Madagasikara*, n° 2966, le dimanche 14 avril 1996, p. 5.

RAKOTOARISOA, Fidèle, « De la Pentecôte... aux Synodes, évangélisation et inculturation dans l'Esprit, à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 358-367.

RAKOTONDRABE, Modeste, « Aspects de l'histoire de l'inculturation à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 4, n° 8, octobre-décembre 1992, p. 339-363.

RAKOTONDRAVAHATRA, Jean-Guy, « Présentation », dans COLLECTIF, « Le pouvoir au service du peuple. Lettre pastorale des évêques de Madagascar », dans *La Documentation Catholique*, n° 1901, 4-18 août 1985, p. 840.

RAKOTONIRINA, Théophile Marie, « Déroulement et ambiance du Synode », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 7, n° 8, octobre-décembre 1998, p. 344-350.

RAKOTOZAFY, Alfred-Émile, *Le fihavanana. Préalables à l'anthropologie pastorale à Madagascar*, Mémoire de maîtrise en catéchèse, Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, Institut Catholique de Paris, 1965, 170 p.

RAMANANARIVO, Félix, *Taratasin'i Mgr Félix Ramananarivo ho fampandrenesana ny kristianina manerana ny diôsezin'Antsirabe fa hanao famadihana - famolavolana ny razana pretra sy relijiozy mpitory ny Vaovao Mahafaly teto amin'ny diôsezin'Antsirabe ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996, (Lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana des razana ara-pinoana adressée à tou(te)s les chrétien(ne)s du diocèse d'Antsirabe), Antsirabe, le dimanche 7 avril 1996, 4 p.*

RAMANANARIVO, Félix, *Taratasy faharoa ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo manolotra ny anaran'ireo pretra sy relijiozy razana ara-pinoana eto amin'ny diôsezin'Antsirabe hatao famadihana ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996, (Deuxième lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana des razana ara-pinoana adressée à tou(te)s les chrétien(ne)s du diocèse d'Antsirabe, Antsirabe, le 19 mai 1996, 4 p.*

RAMANANARIVO, Félix, *Taratasy fahatelo ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo ho an'ny mpino-kristianina eto amin'ny diôsezin'Antsirabe handinihina ny finoana ifandovàna ato amin'ny Fiangonantsika fa hanao famadihana - famolavolana ireo pretra razana ara-pinoana ny alatsinainy 12 sy talata 13 aogositra 1996, (Troisième lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur le famadihana. La foi, un héritage reçu et à transmettre dans notre Église), Antsirabe, le 18 juin 1996, 5 p.*

RAMANANARIVO, Félix, *Taratasy fahaefatra ampitondrain'i Mgr Félix Ramananarivo mandamina ny fankalazana ny famadihana sy ny fahatsiarovana ireo razana ara-pinoana pretra sy relijiozy ny alatsinainy 12 sy ny talata 13 aogositra 1996. « Ataovy izao ho fahatsiarovana ahy » - « Misterin'ny finoana », (Lettre de Mgr Félix Ramananarivo sur*

l'organisation du famadihana et du mémorial (fahatsiarovana) des razana dans la foi : prêtres, religieux et religieuses. « Faites ceci en mémoire de moi » - « Mystère de la foi »), Antsirabe, (sans précision sur la date, mais probablement au mois de juillet 1996), 4 p.

RANAIVOMANANA, Philippe, « La tradition du 'retournement des morts' chez les Malgaches : Rejet ou Acculturation ? La position catholique », dans *Unité Chrétienne*, n° 122, mai 1996, p. 19-23.

RANDRIAMBOLOLONA, Philibert, « *Fihavanana*, chemin vers la communion ? », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 4, n° 6, avril-mai-juin 1990, p. 253-264.

RANDRIANTSALAMA, André, « Tournons notre page missionnaire », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 13, n° 9, mai-juin 1972, p. 276-279.

RANDRIANTSALAMA, André, (de la commission diocésaine de recherche à Antananarivo pour l'acculturation du christianisme - 'malgachisation'), « 'Inculturation' : Culture et Inculturation », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 8, mars-avril 1980, p. 225-235 ; « 'Culture et modernité' - 'Vers une théologie malagasy' », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 17, n° 10, juillet-août 1980, p. 289-303.

RANGA, Jean Pierre, « Inculturation de la foi à Madagascar », dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 6, n° 7, juillet-septembre 1996, p. 297-303.

RASOLO, Louis, « Vie religieuse et famille. La famille comme modèle de relations », dans *Recherches et Documents*, n° 5, 1988, p. 54-61.

RAZAFINDRATANDRA, Armand-Gaëtan, « Réflexion théologique sur une coutume malgache », dans CHEZA, Maurice (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 110-111.

RAZAFINDRATANDRA, Armand-Gaëtan, « L'Université catholique doit former une élite. Mgr Armand-Gaëtan Razafindratandra, l'un des hommes forts de l'épiscopat malgache, explique la mission de l'Église face à la crise sociale et justifie son attitude vigilante dans le domaine politique. Entretien de Mgr Armand-Gaëtan Razafindratandra avec Laurent Machet », dans *La Croix*, n° 35093, le vendredi 28 août 1998, p. 11.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'inculturation à Madagascar », dans *Telema*, n° 42, avril-juin 1985, p. 45-47.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Les Ancêtres au cœur de la vie et de la sagesse : Jalons pour une théologie en terre *malagasy* », dans *Telema*, n° 53, janvier-mars 1988, p. 11-29.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « Théologie des ancêtres - Une approche catholique », (Communication à l'Académie Malgache), dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, tome 5, n° 8, octobre-décembre 1994, p. 372-376.

RAZANAKOLONA, Odon, « *Famadihana* et mémorial », dans *Prêtres Diocésains*, n° 1230, janvier 1985, p. 19-24.

ROEST CROLLIUS, Ary A., « *What is so New about Inculturation ? A Concept and its Implications* », dans *Gregorianum*, volume 59, 1978, p. 721-738.

ROEST CROLLIUS, Ary A., « *Inculturation and the Meaning of Culture* », dans *Gregorianum*, volume 61, 1980, p. 253-274.

SASTRE, Robert, « Églises africaines et inculturation », dans *Telema*, n° 62, 1990, p. 41-56.

SCHEUER, Jacques, « À propos de l'inculturation », dans *Telema*, n° 42, avril-juin 1985, p. 21-28.

SCHREITER, Robert, J., *Constructing Local Theologies*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1985, 178 p.

SHORTER, Aylward, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation ?*, Traduit de l'anglais par Éloi MESSI METOGO, (Collection *Cogitatio fidei*, tome 105), Paris, Cerf, 1980, 179 p.

SHORTER, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*, New York, Orbis Books, 1988, 291 p.

STANDAERT, Nicolas, « L'histoire d'un néologisme », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 110, 1988 ; p. 555-570.

STAUDER, Aloys, « Notre apostolat et les conceptions religieuses malgaches », dans *L'Ami du Clergé Malgache*, tome 5, n° 3, mai-juin 1955, p. 54-60 ; juillet-août 1955, p. 81-88.