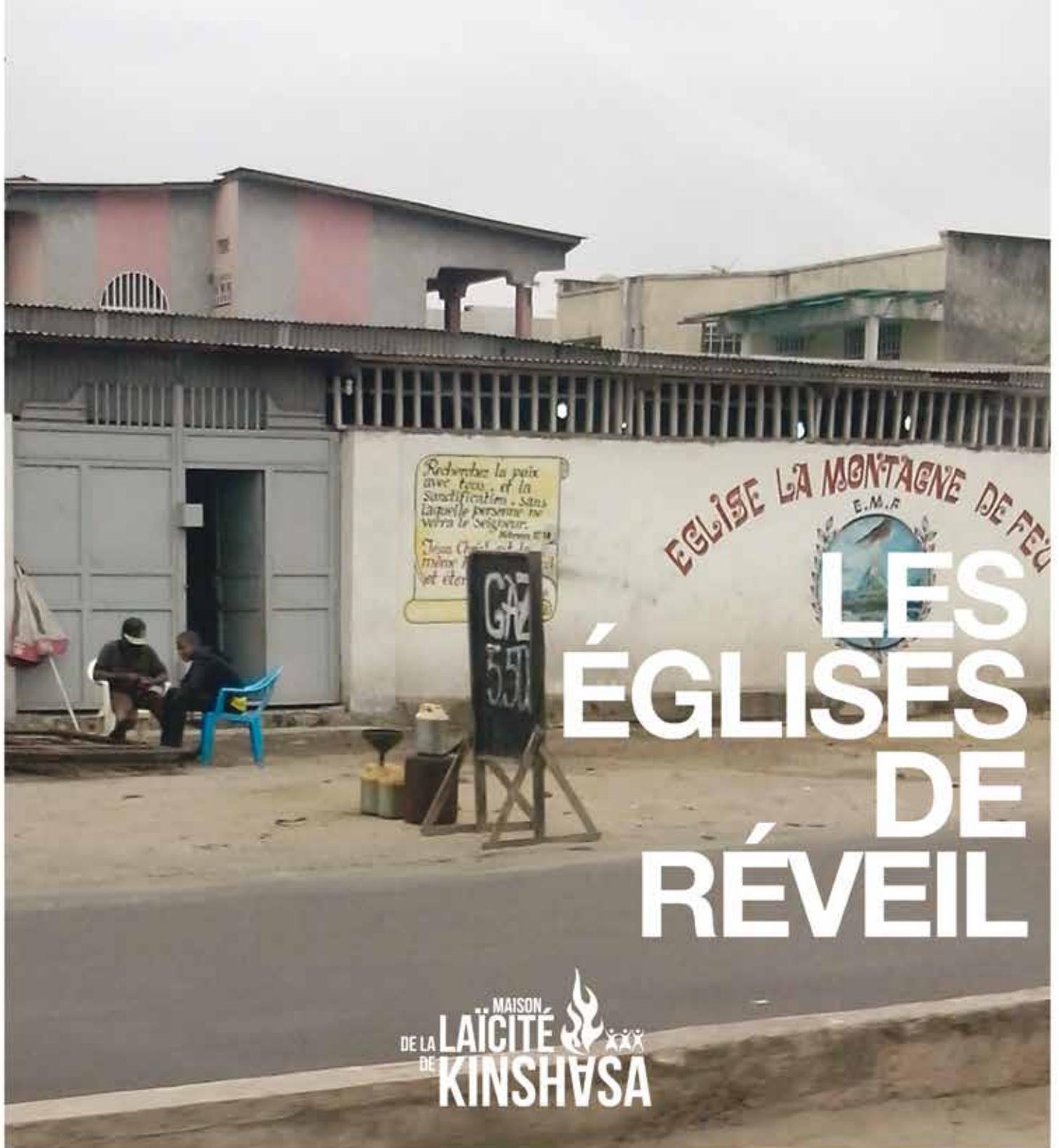


CONGO, LIBERTÉS

MAGAZINE DE LIAISON

DE LA MAISON DE LA LAÏCITÉ

DE KINSHASA #10 - SEPTEMBRE 2019 - FÉVRIER 2020



LES ÉGLISES DE RÉVEIL

MAISON
DE LA LAÏCITÉ
DE KINSHASA

MAISON DE LA LAÏCITÉ DE KINSHASA

Éditeur responsable

Maison de la Laïcité
de Kinshasa

Directeur de la publication

Danny Singoma

Secrétaire de rédaction

Thomas Lelo

Comité de rédaction

François Kalambayi
Florent Babaapu
Thomas Lelo
Lye Mudaba Yoka

Mise en page

Bruxelles Laïque

Contact

Congo Libertés
Chez Maison de la Laïcité
de Kinshasa
482, av. Zinnias (10^e Rue)
Limete
R.D.C.
Tél.: +243 97 21 02 42 8
+243 81 50 80 50 3
maisondelaicite@yahoo.fr

Contact en Belgique

Laïcité et Humanisme
en Afrique Centrale (LHAC)
Fredy Jacquet, administrateur
Siège social :
Campus de la Plaine, ULB
CP 236, Accès 2
Avenue Arnaud Fraiteur
1050 Bruxelles
fredyjacquet@yahoo.fr

p.4 **ÉDITORIAL** ■

La République Démocratique du Congo : le chantier de la laïcité
par Bernard LUTUTALA Mumpasi

p.6 ■

Les églises du réveil, des multinationales de la foi radicale
par Gabrielle Lefèvre

p.10 ■

*Paysage religieux dans le contexte de l'effervescence des mouvements en RDC.
Etat de lieux et analyse du phénomène*
par Etienne Tchamulubanda

p.19 ■

Réglementation du fait religieux au Congo : de l'EIC à nos jours
par Jean Musway Mupeka

p.26 ■

Revivalisme et "Réforme radicale"
par Monique Weis

p.30 ■

*Néopentecôtisme : un radeau de fortune ?
Dieu vous le rendra au centuple... ?*
par Jean Musway Mupeka

p.33 ■

Le contrôle de la sexualité des femmes dans les églises pentecôtistes à Bruxelles
par Maïté Maskens

p.45 ■

*Les lieux de culte des nouvelles églises évangéliques :
une contribution au patrimoine religieux belge ?*
par Dr Laurence Druetz

p.53 ■

Associations membres de la MLK

IN MEMORIAM

ANDRÉ LUKUSA MENDA



La philosophie de la vie et l'éducation, instruments d'émancipation et de développement d'une société juste constituait le fondement de la pensée du défunt André Lukusa Menda. D'ailleurs, certains de ses pairs n'hésitent pas de comparer ses convictions à celles d'Henri La Fontaine.

André Lukusa Menda est l'un des architectes de la Maison de la laïcité de Kinshasa, une asbl qui milite en faveur de la laïcité pour atténuer la flambée de l'obscurantisme et du fanatisme religieux en RDC. Il a toujours prêché le dialogue, le "vivre-ensemble", le "faire-ensemble", la tolérance dans le but d'offrir à notre imaginaire social les armes pacifiques mais puissantes contre les fléaux dont allusion faite ci-haut.

La liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans les limites du respect de l'ordre public, la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses et l'égalité de tous devant la loi, quelles que soient les croyances et convictions, font partie des préoccupations habituelles de feu André Lukusa Menda. Et, nous pouvons le lire à travers sa parole et son écriture. Ce grand littérateur qui a connu une carrière hors norme, est considéré comme l'un des plus grands critiques de la littérature congolaise. Auteur de plusieurs œuvres littéraires et articles d'actualité générale, fondateur de l'Association des Critiques littéraires de Kinshasa, il a également été membre de l'Observatoire des Cultures Urbaines en RDC. Né à Bakwanga dans le Kasai en 1943, docteur ès Lettres de l'Université de Besançon en France, le très regretté Lukusa Menda fut un des grands professeurs de Littérature à l'Université pédagogique nationale de Kinshasa.

Il a bossé toute sa vie à l'œuvre que nous assurons la continuité et nous sommes très heureux de saluer en lui, le plus laborieux et le plus loyal de fervents défenseurs de la dignité humaine et d'une littérature qui place l'humain au cœur de son fondement. Aux jeunes poètes, il leur soufflait la

pensée d'Olivier Salazar-Ferrer, qui disait : "Mais gardons-nous de faire du poème une jouissance esthétique et formelle, une délicieuse mélancolie de l'imaginaire, ou encore une évasion hors du réel : l'acte du cri, c'est-à-dire l'action réelle de la poésie se condense dans l'image du "bouquet d'orties" sous les pieds du lecteur de façon à ce qu'il entre en contact avec la voix du poète sur le mode de la brûlure".

La référence à cette pensée avait pour objectif d'encourager l'épanouissement de l'individu, laissant présager les velléités de l'obscurantisme et du fanatisme religieux qui pèsent sur la créativité et la production des œuvres littéraires et les vertus de la laïcité.

Son départ au pays des aïeux en 2018 est assurément une perte immense pour la Maison de la laïcité de Kinshasa et le magazine Congo-Libertés. L'écho de sa voix et l'éclat de sa plume constitue un barrage contre l'oubli, l'ingratitude, la méfiance, le sabotage ainsi que leurs avatars qui menacent l'homme et la créativité littéraire. Là où on brûle des livres, on finit par brûler des hommes, disait Heinrich Heine. L'histoire des deux guerres mondiales révèle la pratique de brûlure des personnes et des livres (surtout des livres de littérature) par les nazis. Mais les vertus de la laïcité et de la littérature dont il a défendu, sont porteuses d'une parole différente à celle des antipodes, une vision du monde différent et d'une solide résistance à tout effacement.

Ce vaillant hommage que nous lui rendons est une profonde reconnaissance à sa grandeur d'esprit et à son inépuisable dévouement aux intérêts de la laïcité en particulier et des littérateurs en général. La Maison de la laïcité de Kinshasa et le magazine Congo-Libertés lui dit Requiem In Pace.

EDITORIAL

Bernard LUTUTALA Mumpasi

LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO : LE CHANTIER DE LA LAÏCITÉ

Les textes réunis dans ce numéro invitent, d'une façon ou d'une autre, à engager la République Démocratique du Congo (RD Congo) dans le chantier de la laïcité. En effet, la RD Congo est, on le sait, un pays malade à reconstruire, voire à construire. Pour ce faire, elle doit mobiliser toutes ses forces vives pour les engager dans cette œuvre de reconstruction/construction. L'Etat congolais doit engager une bataille féroce contre tous les éléments qui empêchent d'y parvenir, dont le déni de la laïcité.

En effet, la laïcité est une option salutaire pour un pays comme la RD Congo car elle rend possible le vivre-ensemble et libère de certaines pesanteurs qui compromettent le processus du développement. Dans ce pays où il y a une mosaïque de tribus, d'ethnies, de langues, de cultures, un Etat-nation Congo ne sera possible que si l'on parvient à faire des divergences de convictions et de cultures une richesse, où l'on puise constamment les stratégies pour développer le pays (Jean Musway Mupeka). De plus, dans ce pays où la quasi-totalité de la population est fondamentalement religieux, c'est-à-dire croit en un Dieu de qui elle tire le souffle de vie mais aussi toutes ses forces pour mener sa vie, la laïcité devrait être un atout pour engager l'ensemble de cette population qui est croyante dans la voie du développement.

De ce qui précède, nous devrions nous réjouir que la Constitution de la RD Congo de 2006 stipule en son article 1^{er} que *"la RD Congo est (...) un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc"*. Malheureusement, *"si le Congo est constitutionnellement une république laïque, la société congolaise, elle, est loin de l'être"* (Jean Musway Mupeka). *"La laïcité est totalement minoritaire et nécessiterait, dès lors, un effort philosophico-politique d'émancipation pour qu'il se structure en Etat moderne non confessionnel (...) et pour contrebalancer les différents pouvoirs théologico-politiques"* (Jean Musway Mupeka). D'où la nécessité d'engager le pays dans le

chantier de la laïcité, même s'il s'agit là d'un grand défi pour la RD Congo (Gabrielle Lefèvre).

En effet, le chantier de la laïcité bute d'abord à une mauvaise compréhension de ce concept, à la confusion entre le "laïc" et le "laïque" (Jean Musway Mupeka). La laïcité n'est pas synonyme d'athéisme. Bien au contraire, elle doit se comprendre à travers ses trois principes et valeurs : 1) la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions ; 2) la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses ; et 3) l'égalité de tous devant la loi, quelles que soient leurs croyances et convictions. Ces principes et valeurs restent encore un chantier en RD Congo. L'intolérance vis-à-vis des convictions des autres, de ceux qui ne partagent pas les mêmes convictions et pratiques religieuses, est manifeste ; elle va

jusqu'à considérer ces autres de sataniques, d'occultistes, etc. (Gabrielle Lefèvre). La séparation des institutions publiques et des organisations religieuses n'est pas non plus évidente. *"L'Etat du Congo présente toutes les caractéristiques d'une entité théologico-politique"* (Jean Musway Mupeka). Il se sert de la religion pour diriger, ou plus exactement pour endormir et dompter les populations, afin de les empêcher d'être plus exigeantes vis-à-vis de la gestion de la res publica. C'est en tout cas ainsi qu'il faut comprendre la grande facilité à accorder des autorisations aux nouvelles églises, de sorte que le nombre de celles-ci connaît une croissance vertigineuse. C'est aussi ainsi qu'il faut comprendre la permissivité ou le laxisme de l'Etat face aux effets destructeurs de ces églises de réveil : pollution sonore, détournement des mineurs, etc. Enfin, la trinité coloniale, pour ne citer que cet exemple, a bien montré que toutes les églises ne jouissent pas de l'égalité devant la loi.

Le chantier de la laïcité bute ensuite à l'hyper-religiosité, laquelle se caractérise plutôt par des pratiques religieuses qui suscitent beaucoup d'inquiétudes. D'abord parce qu'elles anes-

**"L'ETAT DU CONGO PRÉSENTE TOUTES LES
CARACTÉRISTIQUES D'UNE ENTITÉ THÉOLOGICO-
POLITIQUE" (JEAN MUSWAY MUPEKA)**

thésient les populations et les détournent des voies appropriées pour engager la bataille du développement. Ce fait remonte au moment où s'est opérée la destruction de la spiritualité africaine, le démantèlement des coutumes locales, au profit d'une inculturation plutôt mauvaise et d'une incompréhension du rôle de la religion dans les mutations sociales (Etienne Tchamulubanda). Depuis lors, la pratique religieuse en RD Congo se caractérise par une instrumentalisation du message biblique et des pauvres. Certaines églises de réveil sont des instances d'exploitation des fidèles qui sont déjà pauvres (Etienne Tchamulubanda). Cette instrumentalisation de la pauvreté en fait des lieux de prédation, qui *"soutirent le plus de sous de la part des personnes déjà fragilisées, pauvres, par des dîmes, legs, donations, "mabonza", etc.* (Jean Musway Mupeka). Et pour y parvenir, ces églises exploitent le mythe d'une omniprésence du mal dans la vie, qui serait l'œuvre de Satan (Etienne Tchamulubanda). Elles miroitent aussi, pour pêcher le plus possible de fidèles, le surnaturel (guérisons miracles, délivrance): elles *"véhiculent auprès d'une population fragilisée un message thérapeutique au travers d'une religion émotionnelle, mais aussi des perspectives de prospérité, de réussite sociale et matérielle présentée comme faisant partie du plan de Dieu"* (Laurence Druetz).

Les églises de réveil exploitent aussi les échecs conjugaux, les déboires amoureux ; elles diffusent une morale sexuelle conservatrice par rapport au processus de "démocratie sexuelle" ; ainsi qu'une morale sexuelle de pureté des femmes, et non des hommes, consacrant par là les inégalités de genre (Maïté Maskens), que le monde entier combat pourtant de nos jours.

Ces dérives religieuses doivent être combattues pour faire prendre conscience aux populations congolaises de leurs vrais problèmes existentiels et des solutions idoines. Mettre sur le dos d'un certain Satan tous les maux qui nous assaillent c'est nier notre propre responsabilité individuelle et collective sur ces maux. C'est nier que les réveils spirituels ne sont que *"des effets superficiels des mutations socio-économiques profondes"* (Monique Weis). C'est en conséquence nous

tromper de stratégies pour vaincre ces maux. Car s'il est vrai que nous avons tous besoin de communier avec Dieu pour nourrir notre vie spirituelle, il serait faux de croire que les solutions à tous nos problèmes de peuvent venir que de nos églises, de ce qu'elles nous transmettent comme message, et nous proposent comme solution. La pauvreté, par exemple, ne sera pas vaincue par des journées entières de prière et de jeûne ; elle le sera en se mettant au travail et en pratiquant une bonne répartition du revenu national. Il en est de même des déboires amoureux, qui ne prendront fin que si chaque individu en général, et chacun au sein des couples en particulier, vit un amour sincère et profond vis-à-vis de l'autre. Bien plus, *"l'Eglise-institution, ses rouages et ses doctrines seraient surtout des obstacles à la foi"* (Monique Weis).

Ce combat peut être gagné si nous faisons de la laïcité un véritable chantier, pour chaque individu mais aussi pour la gouvernance de notre pays. Plutôt que de se servir du déni de la laïcité pour se cramponner au pouvoir, les autorités politiques congolaises doivent au contraire engager chaque individu et chaque église sur la voie de la laïcité : faire respecter les libertés et convictions religieuses des uns et des autres, y compris de défendre de faire de la pauvreté et des autres problèmes sociaux un fonds de commerce, plutôt un fonds religieux. Ce d'autant plus que l'enquête sur la perception de la laïcité a montré que *"Le Congo se structure prioritairement à partir du socle religieux et dans une moindre mesure à partir du socle patriotique"* (Jean Musway Mupeka). ■



ÉGLISES † DE RÉVEIL

LES ÉGLISES DU RÉVEIL, DES MULTINATIONALES DE LA FOI RADICALE

Gabrielle Lefèvre¹

¹ Journaliste, article
publié le 02 mai
2018 sur le site
entreleslignes.be

Qu'est-ce que ce "revivalisme" protestant qui draine des millions de fidèles qui suivent aveuglément des "pasteurs" parfois très critiquables? Le terme "réveil" possède une connotation particulière lorsqu'il s'agit de religion protestante. Cette notion provient du 16ème siècle déjà avec le renouveau religieux du luthérianisme, le piétisme, une réforme radicale du mouvement protestant. Il s'agit d'une doctrine de foi vivante et missionnaire, sous l'autorité stricte de la Bible, autour du sacrifice expiatoire du Christ. Le but est une conversion des cœurs et une régénération des convertis.

Il faudrait travailler plus en profondeur cette origine historique des églises du réveil. Pour cela, mieux vaut s'en référer aux travaux de Monique Weis² qui en a dressé un intéressant résumé lors de la journée de sensibilisation sur les églises du réveil en Belgique et en RDC³. Elle constate un retour régulier de ces phases de "réveil" au cours de l'histoire depuis le 17ème siècle, en alternance avec l'institutionnalisation de la religion. C'est le phénomène de "revivalisme" que l'on observe bien aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne où prolifèrent les églises pentecôtistes, méthodistes et des évangélistes aux stratégies militantes et efficaces ; le tout en lien avec diverses phases socio-économiques de ces sociétés anglo-saxonnes.

Contrairement à l'église catholique fortement hiérarchisée, qui n'autorise pas ce genre de "revivalisme", la réformation protestante, elle, n'est jamais terminée puisqu'il faut sans cesse recueillir l'adhésion des communautés locales. En cela, ces églises peuvent être comparées au phénomène sectaire, en tant qu'associations portées par une contestation populaire, privilégiant une approche personnelle et spiritualiste, avec un grand rôle donné à l'esprit. On y privilégie le rapport direct avec dieu, des efforts de purification et de moralité stricte, une "piété subjective" alliée au rejet de l'autorité des prêtres et une dévalorisation de l'église en tant qu'institution.

UNE BASE ETHNIQUE LIÉE AUX MIGRATIONS

A travers une description du patrimoine mobilier et immobilier protestant en Wallonie et à Bruxelles, Laurence Druetz⁴ a pu approcher la réalité des églises du réveil chez nous, très différente des courants protestants traditionnels, désormais extrêmement minoritaires. Elle retrace diverses phases du "revivalisme" chez nous, très lié aux mouvements migratoires au cours des siècles : missionnaires hollandais, anglo-saxons, allemands, américains suivis par des Italiens, des Espagnols, des slaves (majoritairement polonais). A partir des années 70, on voit apparaître des Africains, des Roumains, des asiatiques. Bref, une multiplicité de groupements évangéliques, attachés à leurs

communautés. On compterait environ 180 églises évangéliques rien qu'à Bruxelles, plus de 83% des églises protestantes sont à présent évangéliques (100 % à Molenbeek), présentant une sensibilité charismatique, pentecôtiste.

On a vu une méridionalisation accrue des charismatiques, provenant d'Amérique latine et d'Afrique sub-saharienne. Ce qui coïncide avec la mondialisation de ces églises influentes parmi les populations précaires à qui elles promettent des perspectives de croissance économique (si dieu le veut). C'est l'époque du renversement du phénomène missionnaire, cette fois-ci, du Congo vers la Belgique !

La plupart de ces églises regroupent peu de fidèles mais la plus grande, la Nouvelle Jérusalem à Molenbeek, compterait 2.500 membres. Nombre des églises se sont mises en réseaux comme les "Eglises de dieu", la "Fraternité des églises du réveil", le "réseau Antioche". Mais beaucoup d'églises charismatiques restent en marge.

Les lieux de culte ne sont pas protégés, souligne Laurence Druetz, tout espace peut en accueillir un. Ces églises sont très difficiles à identifier et à comptabiliser. Et les contacts avec leurs dirigeants sont très difficiles. Mais on constate que là où les églises protestantes d'avant permettaient un brassage de population, les actuelles églises du réveil et autres se constituent sur base ethnique.

Elles ont des points communs : comme le culte tourne autour de la parole, la décoration est quasi absente, les lieux sont précaires mais partout trône une estrade polyvalente pour les orchestres, les chorales. Au pupitre : les prédicateurs qui exercent une forte autorité pastorale, parfois sans trop de références de la Bible mais bien à une révélation prophétique verbale. Ces églises se disent chrétiennes plutôt qu'évangéliques ou pentecôtistes, elles disent "préférer les ailes aux racines". On y pratique une culture du temps présent, une identité spirituelle par la musique, les émotions, la verbalisation, les offrandes (surtout !) afin d'obtenir des bénédictions. A tel point qu'on peut se demander si ces églises sont encore vraiment "protestantes".

L'HOMME DOMESTIQUÉ

Anthropologue à l'ULB, Maïté Maskens⁵ a pénétré cet univers des églises du réveil à Bruxelles en analysant le fonctionnement d'une église latino-américaine et une autre africaine sub-saharienne. Le système est basé sur la conversion, élément central de la transformation des fidèles et chacun devient évangéliste à son tour. Elle a constaté

**CONTRAIREMENT À L'ÉGLISE CATHOLIQUE (...),
LA RÉFORMATION PROTESTANTE, ELLE,
N'EST JAMAIS TERMINÉE PUISQU'IL FAUT
SANS CESSER RECUEILLIR L'ADHÉSION DES
COMMUNAUTÉS LOCALES.**

² *Les églises de réveil : voyage à travers les cultures africaines et promotion de la citoyenneté*, une journée de sensibilisation organisée par le CAL de Charleroi, avec LHAC (Laïcité et humanisme en Afrique centrale), le 21 avril 2018.

³ Monique Weis est docteure en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles et chargée de recherches au Fonds national de la recherche scientifique.

⁴ Docteur en Philosophie et Lettres, Laurence Druetz est Maître de Conférences au Département des Sciences historiques à l'université de Liège. Avec Julien Maquet, elle est l'auteure de "Le patrimoine protestant de Wallonie. La mémoire d'une minorité", Namur, IPW, 2017, 409 p.

⁵ Maïté Maskens, maître de conférence à l'ULB est l'auteure de "Cheminer avec Dieu - Pentecôtisme et migrations à Bruxelles"



une grande adaptabilité aux contextes locaux de cette transnationalisation religieuse du XX^{ème} siècle, partie dès 1906 des Etats-Unis pour conquérir l'Amérique latine et ensuite l'Afrique. Résultat, le centre de gravité du christianisme a basculé du Nord vers le Sud.

Partout, on constate le croisement avec les questions migratoires : les prières entre voisins, c'est la main agissante de dieu dans la vie quotidienne. Une trame divine dirige leur vie et elle subsiste malgré les échecs. Beaucoup de femmes sont adeptes or, quasi tous les chefs sont des hommes. Il s'agit bel et bien d'un patriarcat biblique où prime la moralité stricte par rapport à une société, la nôtre, vue comme décadente. L'homme y est "domestiqué" : recentré sur la vie familiale, un bon père, capable de douceur. Bref, un modèle alternatif de la masculinité. Quant à la virginité, elle est obligatoire pour les filles avant le mariage. On constate beaucoup de discours sur la sexualité, sur les règles de bonnes pratiques, toujours dans l'optique d'un peuple élu qui tranche avec la décadence de l'occident et qui doit lui apporter le message de la bible. Le sexe n'est pas réprimé comme dans le catholicisme. Il est considéré comme une force vitale qui apporte la plénitude au couple mais seulement dans les liens du mariage, selon le "plan parfait de dieu" sinon, on assiste à la destruction des relations avec dieu. Cependant, la

famille en Christ prend parfois plus d'importance que la famille naturelle. Et si ces églises du réveil soutiennent une entraide ethnique, très importante pour des populations de migrants précarisés, elles provoquent aussi des dislocations familiales.

LE CONGO, VIVIER DE CES ÉGLISES DU RÉVEIL

Le paradoxe du Congo est que cet Etat devrait être plus laïque que le nôtre puisque la laïcité est inscrite dans la Constitution. Or, on constate une montée très importante des évangélistes et des pentecôtistes par rapport à la toute puissance de l'église catholique, parallèlement à la mondialisation et à la nouvelle configuration des forces mondiales politiques et économiques. Etienne Tchamulubanda Wonguba, chercheur en philosophie à l'ULB, explique cette société éclatée, parcourue de réseaux sociaux où les structures communes ne semblent plus protéger les individus. Les communautés ainsi blessées entre bonheur et intolérance se réfugient dans le fanatisme et le fondamentalisme, ce qui déstabilise l'Etat et provoque des crises entre communautés.

Déjà, le colonisateur belge catholique avait imposé sa religion à cette population où l'animisme guidait la vie autochtone, égrenant des actes sacrés tout au long de la vie humaine, en communion avec le



cosmos, invisible, prolongement du monde des vivants, un dieu inaccessible sauf par le truchement des ancêtres. Depuis, on a constaté diverses résistances à la religion du colonisateur, dont le kimbanguisme est un exemple important. Il s'agit en effet de la troisième communauté religieuse au Congo, après les catholiques et les protestants, précise Jean Musway, animateur de cette journée et chercheur à l'ULB sur le même thème.

Dans le Congo indépendant, les mouvements évangéliques et pentecôtistes (exportés par les Etats-Unis) se sont installés lors de la rupture entre les catholiques et Mobutu chantre de l'authenticité. On comptait environ 300 à 400 mouvements religieux dans les années 80. A présent, ils sont innombrables. Pour eux, les jeunes hommes en quête d'avenir sont des proies faciles de même que les femmes, crédules et qui espèrent des solutions miracles à tous leurs problèmes, et ils sont nombreux quand on vit la précarité. Résultat : les familles se divisent, les couples se disloquent, on assiste au phénomène grave des "enfants-sorciers" qui doivent être désenvoûtés par le pasteur. Le monde se divise entre humains proies de Satan et le monde du bien, celui de dieu.

Selon Etienne Tchamulubanda, l'Etat est impuissant voire complice dans le développement de ces églises car, selon les données obtenues à la direction des cultes à Kinshasa, il suffit de créer une asbl pour constituer une église et payer la redevance due ; on compte ainsi 2500 églises sur le territoire de Kinshasa auxquelles il faut en ajouter plus de 1500 établies sans autorisation. L'Etat est piégé car les assemblées de fidèles sont aussi la base électorale des députés, qui les ménagent donc.

Jean Musway a effectué une enquête auprès des croyants à Kinshasa. La plupart (75%) ne savent pas si leur église fait partie de la "Ligue des églises du réveil" et "ministère du réveil", 93 % considèrent que l'athéisme est diabolique, 97 % sont contre la liberté de ne pas croire, 75% pensent qu'il faut miser sur les piliers religieux pour faire la société. Bref, la laïcité constitutionnelle du Congo est menacée par cette effervescence religieuse, et si la diversité spirituelle et religieuse est importante, l'espace public ne peut être envahi par ce cancer que représentent les églises sans contrôle. Plus que jamais, la laïcité reste le socle essentiel de l'Etat et d'une nation si diverse, rappelle Jean Musway. Ainsi, la crédulité des personnes en situation de précarité est d'autant plus grande lorsqu'il s'agit de migrants transplantés dans notre société très inégalitaire. Les diverses églises de réveil, constituées sur base ethnique, recréent une communauté enveloppante, rassurante pour ces personnes. Alors même que nombre d'entre elles ne sont que des pompes à dons, extorquant parfois des sommes considérables à des communautés démunies. Certains pasteurs vivent dans l'opulence alors que leurs "églises" sont minables,

d'important flux financiers sont constatés entre des églises pentecôtistes ou autres vers leurs centres américains. Mais cet aspect-là de la question n'a pas été abordé lors de ce colloque. Un aspect économique et politique de la question qui mériterait d'être approfondi si l'on veut préserver les intérêts des plus crédules et des plus démunis.

ÉGLISES DE RÉVEIL, DÉLIVRANCE ET MIGRATIONS

Les Églises de réveil fondées par des prédicateurs congolais font aujourd'hui partie intégrante du paysage religieux et social belge. Trente ans après l'implantation des premières églises, on les connaît pourtant toujours mal. ■



PAYSAGE RELIGIEUX DANS LE CONTEXTE DE L'ÉFERVESCEMENT DES MOUVEMENTS EN RDC

ÉTAT DES LIEUX ET ANALYSE DU PHÉNOMÈNE

Etienne Tchamulubanda¹

¹ Doctorant-Faculté de Philosophie et Sciences sociales/ULB

I. INTRODUCTION

A. Identités individuelles et collectives

L'émergence des nouveaux mouvements religieux et le dynamisme des courants évangéliques et pentecôtistes ne laissent pas indifférents les observateurs des mutations et évolutions qui s'opèrent dans nos sociétés à cause de ce phénomène. Ces bouleversements s'inscrivent dans le mouvement général de la mondialisation, qui impose aujourd'hui un rythme de fonctionnement à plusieurs secteurs de la vie des nations du monde. Nous assistons à une nouvelle configuration des forces politiques mondiales et à la naissance d'autres pôles d'influences. Le capital revient en force au sein des institutions économiques et révisé les projets collectifs sociaux, politiques et culturels en les remodelant au format des intérêts de leurs détenteurs.

Au sein des communautés nationales naissent des nouvelles alliances autour d'autres centres d'intérêt et de certaines valeurs conventionnelles ; c'est, le passage d'un monde cloisonné vers une société éclatée à la recherche d'autres associés ; c'est ce "village planétaire"¹ quasiment interconnecté en permanence par la magie des moyens de communication suffisamment développés. Les hommes n'ont jamais été aussi proches à cause du développement rapide des réseaux sociaux sur la toile. Autant que ces développements donnent à l'homme un certain nombre d'opportunités, autant qu'ils provoquent aussi des inquiétudes que des défis à relever ; d'où l'importance de poser des questions relatives aux rapports entre identités et libertés individuelles d'un côté et collectives de l'autre.

Cependant, dans certains contextes les identités individuelles ne trouvant pas d'appui dans des repères qualifiés de partiels ou fugitifs se montrent réserver face aux quêtes collectives. Car, les structures communes qui tentent de contribuer à de identités différenciées, ne semblent plus protéger les individus. Faute de couverture par les systèmes collectifs, une partie de la société se compose d'individus par défaut², selon l'expression du sociologue Robert Castel. Le Romancier Amin Maalouf n'a pas moins perçu la difficile expérience que traverse notre civilisation. Dans un de ses livres très suggestif il affirme que "le monde est couvert de communautés blessées"³ écartelées entre le désir de vivre heureux et le dramatique circuit de la haine, intolérance et la vengeance. La quête du bien-être et le désir du bonheur restent cet idéal difficilement atteignable au sein d'un monde des fossés séparant les individus comme des communautés marquées par des sceaux de classification. Les grands défis de nos sociétés

modernes consistent en la recherche du consensus dans cette architecture sociale remodelée. Il s'agira d'un processus de construction de sens à partir des attributs symboliques bases de notre civilisation humaine dans laquelle les identités particulières épanouies sont forces constructives⁴.

B. Fanatisme et fondamentalisme inquiétants

Les interrogations que se posent nombreuses personnes face à la multiplication et la montée des formes de fanatisme et d'intégrisme religieux persistent de plus en plus. Elles suscitent des curiosités et surtout des inquiétudes ; car, le phénomène prend de l'ampleur dans certaines régions du monde et se transforme en oppositions politiques qui déstabilisent des institutions étatiques établies. Par ailleurs, ces mouvements provoquent des crises qui opposent des communautés ne partageant pas les mêmes convictions religieuses et/ou philosophiques. Ils s'installent alors, dans certains pays, des véritables conflits difficiles à résoudre et qui menacent de plus en plus la stabilité de plusieurs peuples. Cette phase de turbulence, dont on ne sait pas parfois évaluer avec certitude la durée et l'ampleur, éprouve les valeurs évocatrices de liberté, de convivialité et de cohésion au sein des sociétés humaines ; elle ébranle et révisé par ailleurs, des rites conventionnels porteurs du sens dans les traditions de certains peuples.

L'attention que la communauté internationale portant sur ses différentes manifestations, dont certaines

sont fondées sur des revendications d'identités religieuses et qui se transforment en véritables crises, se veut un effort de prévention du surgissement de toute forme de déstabilisation des certaines régions, où les peuples aux convictions différentes cohabitent encore pacifiquement. Dans ces parties du monde, la stabilité permet encore d'espérer à la possibilité du vivre ensemble des communautés avec des convictions différentes. Un regard attentif et anticipatif devrait alors permettre de s'assurer des bases solides de cette stabilité, afin que cet objectif soit possible et réalisable. C'est dans cette perspective que nous voulons mener notre analyse en focalisant le regard vers la RDC.

C. Richesses et potentialités à valoriser

La RDC, au cœur du continent africain, est un pays à forte potentialité sociale et culturelle. Avec plus de 250 groupements linguistiques ; il est riche de sa diversité. Il puise également dans son ouverture au monde extérieur immédiat, à travers ses neuf frontières, à la source immense de la rencontre et de l'accueil en faveur des personnes étrangères. Cet élément caractéristique de solidarité a été

LA QUÊTE DU BIEN-ÊTRE ET LE DÉSIR DU BONHEUR RESTENT CET IDÉAL DIFFICILEMENT ATTEIGNABLE AU SEIN D'UN MONDE DES FOSSÉS SÉPARANT LES INDIVIDUS COMME DES COMMUNAUTÉS MARQUÉS PAR DES SCEAUX DE CLASSIFICATION

¹ Le terme 'village planétaire', ou 'village global' (en anglais Global Village), est une expression de Marshall McLuhan, tirée de son ouvrage *The Medium is the Message* paru en 1967, pour qualifier les effets de la mondialisation, des médias et des technologies de l'information et de la communication.

² Robert CASTEL, *La montée des incertitudes : travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éd. Seuil, 2009 ; *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Seuil, 2003. Dans cet ouvrage engagé qu'est *La montée des incertitudes* ; l'auteur s'invite dans les débats actuels et son analyse se veut délibérément inscrite dans le cadre des contributions sur le sujet.

³ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998

⁴ Cf. Manuel CASTELLS, *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999, 538 p.



présenté comme valeur des peuples africains dans la philosophie “Ujamaa” comme fondement du socialisme africain, formalisée par le penseur, écrivain et chef d’Etat tanzanien Julius Nyerere⁵.

Signalons cependant, que la solidarité à “co-responsabilité illimitée”, telle que l’a prônée l’Afrique des villages, a ses conséquences. L’ouverture au monde extérieur ne profite pas seulement positivement aux populations de ce continent ; il y a, cependant, des risques qui peuvent être déterminants dans le processus de transformations importantes des cultures. Ces transformations s’opèrent déjà à moyenne échelle, au sein du phénomène des migrations des populations au cours des dernières années.

La démographie galopante de la population congolaise, dont la plupart sont jeunes, peut être l’objet d’intéressantes études ; car, cette démographie est susceptible de susciter de nouveaux défis à relever. A majorité jeune cette population pleine d’enthousiasme et de rêve reste, cependant, confrontée aux difficultés générées par des régimes déstabilisés à cause des récurrents conflits armés. Il y a raison d’être attentif aux efforts de conversion des potentialités que disposent cette catégorie de population. Quoique, apparemment désœuvrés et inactifs, par un mécanisme de recherche d’auto-réalisation, l’esprit de la jeunesse est à l’œuvre pour puiser dans les différentes opportunités, afin de nourrir leurs rêves ; raison pour laquelle ils restent à l’écoute des différentes propositions et attentifs à des éventuelles offres pouvant concrétiser leurs projets.

Au-delà de ce regard optimiste, beaucoup de jeunes sont encore fragilisés ; car dans leurs projets s’installent parfois des incertitudes, des doutes et des hésitations. A côté des clubs associatifs des quartiers et des initiatives locales, les mouvements religieux (groupes et rassemblement de prière etc.) constituent ces lieux de “refuge” importants pour la plupart des jeunes d’aujourd’hui. Ils y rentrent avec espoir de trouver des solutions à leurs problèmes et des réponses aux questions qu’ils se posent. Dans cette posture, ils exposent leur fragilité et constituent un groupe facilement exploitable par des prédateurs de tout bord.

D. Efficacités des nouveaux mouvements religieux

Les nouveaux mouvements religieux, leurs mutations, leurs interférences, ainsi que leur pénétration dans les champs du social, du politique et du culturel sont des variables importantes des transformations, car ils sont une composante majeure des structures mentales et contribuent à l’insertion de l’homme dans un nouvel environnement dynamique qui le remodele.

En effet, ces nouveaux christianismes proposent

non seulement des repères identitaires, mais également des raisons de rêver et peut-être d’espérer, y compris dans le plus quotidien de la vie des populations qui sont souvent en situation de précarité économique et sociale ou spirituelle. Ainsi, sous réserve de conversion, elles promettent en retour l’amélioration de la situation concrète du converti, qu’il s’agisse, par exemple, de sa santé ou de ses revenus.

Ces mouvements religieux puisent leur force dans l’audience populaire. Exploitant intelligemment certaines difficultés sociopolitiques et économiques (chômages, décrochages scolaires, conflits familiaux...). Les nouveaux chefs spirituels font parfois de ces problèmes que traversent des nombreux jeunes, femmes et enfants leur fonds de commerce. Ils proposent des solutions à tout problème et prétendent dévoiler des “vérités longtemps cachées” par des églises institutionnelles. Cet idéalisme à tout risquer et parfois sans bornes d’une certaine catégorie de personnes qui conteste les systèmes politiques, économiques, éthiques et religieux bâtis par les prédécesseurs, se radicalise au sein des mouvements religieux nouvellement créés. Ces personnes constituent parfois une force vive militante qui déploie leurs énergies dans la quête de l’absolu en investissant l’espace public par une volonté de présence permanente. Certains facteurs propices qui semblent s’enraciner dans la contre-culture des nombreux jeunes permettant à ce que cette catégorie jette son dévolu sur les Religions de contrebande⁶.

La société congolaise constitue ce champ au terreau riche et favorable pour le développement de ces différentes formes de religiosités. Cette nouvelle faune et flore des mille et une religion renouvelée, innovée ou nouvelle agit déjà de manière indirecte sur certaines institutions du pays avec risque d’instaurer un contre-pouvoir à côté du pouvoir étatique censé souverain. Cependant, même s’il s’opère dans le chef de certains un curieux mélange d’incroyance et de superstition, de matérialisme et d’idéalisme sur fond de sécularisation, d’évanouissement du sacré et des valeurs absolues le poids du fait religieux reste toujours important.

II. BREF APPERCU HISTORIQUE DU FAIT RELIGIEUX EN RDC

La religion en République démocratique du Congo offre une multitude de visages. Des religions traditionnelles et animistes en passant par des religions historiques (catholique, orthodoxe, protestante, juive, islamique ...), dont le mélange syncrétique contribue parfois à la création des nouvelles formes de religions dites “africaines”⁷. Aussi, assistons-nous alors à un foisonnement des nouveaux mouvements religieux que le vent ramène de toute part, d’origines et de courants divers⁸.

⁵ Cf. NYERERE, Julius, *Ujamaa-Essays on Socialism*, Oxford University Press, 1971, 186 p.

⁶ Cf. DESROCHE Henri, *Religions de contrebande : essais sur les phénomènes religieux en époques critiques*, Paris, Mame, 1974.

⁷ Ces églises dites indépendantes (ou indépendantistes) à l’instar du Kimbanguisme et du mpadisme sont nées de la rencontre entre les églises chrétiennes et les religions traditionnelles. Elles ont souvent pris naissance dans les contextes de contestation de la civilisation occidentale, telle que proposée par l’administration coloniale et les missionnaires

⁸ La plupart de ces mouvements viennent des USA. Après les indépendances le vent de la démocratisation a ouvert le Congo aux nouveaux courants dits d’“émancipation” afin de proposer aux anciens colonisés des nouvelles voies d’atteindre Le Transcendant.

A. Avant la période coloniale⁹, chaque peuple avait ses pratiques religieuses, lesquelles n'étaient pas dissociées de l'ensemble des croyances populaires. La religion au Congo était alors au centre de la vie des populations autochtones. La spiritualité africaine s'exprimait à travers les actes qui étaient considérés comme sacrés et qui marquaient les différentes étapes de la vie de l'homme : la naissance comme surgissement au monde et émerveillement à la vie ; le passage de l'homme à l'âge adulte ; la mort perçue aussi comme l'étape ultime qui ouvre à la contemplation du mystère de l'au-delà¹⁰.

Toutes ses étapes qui ponctuaient la vie des gens étaient souvent franchies moyennant la réalisation des rites propres qui étaient expressions de communion avec le monde, en tant que cosmos, composé des forces visibles et invisibles dans une ouverture à la Transcendance. Dans cette conception l'homme vivant était capable de rester en contact avec le monde invisible, lequel était prolongement du monde des vivants. Dans ces croyances Dieu était souvent loin et très haut, difficilement accessible. Il ne pouvait être atteint que par des ancêtres intermédiaires de la tribu. Seuls eux, les ancêtres, assuraient les bienfaits de la communauté des vivants.

Au-delà de cette vision du monde, les dieux que proposaient les agents de l'évangélisation à l'époque coloniale - Les missionnaires, "ces étrangers venus de là-bas"- étaient différents de ceux des populations locales et leurs intermédiaires (les Saints, aux noms étrangers) n'étaient priés que par contrainte ou par intérêt (peut-être), car moins connu par les peuples autochtones¹¹. Ils étaient d'ailleurs considérés comme antagonistes des vénérés héros tribaux.

Tenant compte de ces éléments nous trouvons peut-être là le début de l'incompréhension qui rendra difficile, plus tard, l'accueil de la culture occidentale et du message qu'elle propose dans le cadre des religions, dont le christianisme et ses dérivés.

B. Au début de l'aventure coloniale, les agents de l'évangélisation ont rencontré des peuples ayant des coutumes propres, et des traditions religieuses qui exprimaient une approche propre de la Transcendance dans les traditions qui étaient les leurs. Les différentes formes d'expressions africaines de l'Être-Suprême étaient très différentes de la manière occidentale d'appréhender Dieu. Malheureusement, les Agents coloniaux en charge des questions religieuses ont trouvé dans le christianisme la forme accomplie des religions, qu'il fallait imposer à tout le monde. Les coutumes de populations locales n'étaient que superstitions à leurs yeux. Cette façon de percevoir les religions traditionnelles, a certainement conduit à des dérives iconoclastes et à des formes de dérèglement des cultures locales. Nous estimons que ce phénomène

de démantèlement des coutumes locales était à la base de l'écartèlement¹² de l'âme africaine, peu encline à intégrer les valeurs proposées, parfois brutalement, par les occidentaux.

Les us et coutumes des populations locales étaient l'expression de leur être ; c'était la définition de leur identité. La compréhension de ces valeurs devrait ainsi ouvrir la voie à des rencontres pour des échanges constructifs et respectueux entre civilisations. La méconnaissance et la tentative de destruction de ces valeurs culturelles locales ne pouvaient être qu'une erreur qui conduirait, d'une certaine manière, à une forme de résistance aux messages de l'Évangile. Achille Mbembe montre dans la même perspective comment la domination religieuse, lors de la pénétration chrétienne de l'Afrique, en n'atteignant qu'un nombre limité des sphères symbolique et matérielle, fut imparfaitement réalisée. Ce qu'il appelle "la revanche du paganisme"¹³, vient alors s'inscrire dans la ligne historique d'indiscipline et de résistance des sociétés africaines¹⁴ ; elle permet de se démarquer du pouvoir et représente une critique implicite des différentes formes de dominations.

La rencontre des deux cultures, africaine et occidentale, a provoqué des perturbations dans l'espace culturel congolais et l'histoire des piliers culturels existentiels en ont été marquée. Certes, les ondes du choc de la rencontre ont porté leurs échos au-delà des limites du temps colonial et les questions transversales peuvent certainement éveiller une curiosité, afin de dégager les influences mutuelles qui déterminent encore la société congolaise aujourd'hui. Saisir les réactions des sujets congolais de l'époque constitue, nous l'estimons, la clé de compréhension de leur agir face au phénomène religieux. Cette compréhension éclaire également la façon dont s'organise l'espace religieux actuel et comment le peuple s'y projette.

C. Si la période coloniale a été marquée par l'action des missionnaires chrétiens, le Congo indépendant et post-indépendant a reçu un vent de libéralisme qui l'a ouvert à des mouvements évangéliques et pentecôtistes venus d'autres régions du monde, dont les États-Unis.

L'accession à la souveraineté internationale du Congo par l'indépendance de 1960 a ébranlé la société congolaise. Les guerres de sécessions et les tensions ethniques qui ont suivies l'euphorie de l'indépendance nous dévoilent le degré de la crise identitaire postcoloniale. L'élite intellectuelle de l'époque issue au sein des institutions scolaires coloniales n'était pas assez formée pour gérer un nouvel État indépendant. Le bilan de la politique éducative imposée par la puissance coloniale était sans appel, selon les spécialistes¹⁵ de l'éducation congolaise ; une politique sélective influencée par l'esprit paternaliste et utilitaire. L'enseignement était limité à la formation professionnelle et technique pour apprendre les métiers. L'offre des

⁹ En lien avec le thème de Religion à l'époque colonial Cf. : *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, Présence africaine, 1972, 426 p., acte d'un colloque international (Cotonou, 1970) ; *Religions africaines et mondialisation : enjeux identitaires et Transculturalité*, Kinshasa, Facultés catholiques, 2004, 273 p.

¹⁰ Cf. Les pratiques funéraires se font encore avec des soins remarquables chez certaines populations qui font encore référence aux pratiques coutumières.

¹¹ Histoire de l'évangélisation des pygmées comme Paul à l'aéropage "pour cette question on t'attendra une autre fois".

¹² La colonisation a également produit de nouvelles manières d'être soi, de nouveaux modèles de masculinité et de féminité (Hunt, pp. 51-57).

¹³ cf. Achille MBEMBE, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 244 p. ; lire aussi Eloi MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique*, Paris, Karthala et UCAC, 1997, p. 81

¹⁴ Simon Kimbangu a lutté contre le christianisme importé d'un colonisateur envahisseur, ainsi que Isidore Bakanja, ce brave catéchumène qui tomba sous la torture de son maître blanc. Ces cas montrent explicitement les deux logiques qui ont évolué parallèlement et ont marqué toute l'époque coloniale.

¹⁵ Gratien MOKONZI Bambanota, *De l'école de la médiocrité à l'école de l'excellence au Congo-Kinshasa*, Paris, éditions L'Harmattan, collection Etudes Africaines, 195 p.

rudiments des notions de l'administration publique est arrivée bien plus tard, insuffisant pour être à la hauteur des problèmes relatifs à la construction d'un Etat indépendant. Nous estimons que le déficit éducatif et la mauvaise gestion des acquis coloniaux n'ont pas assez profité à l'élite politique en tant qu'éclaireuse de la nation. Ces identités, parfois mal assumées, écartèlent encore la classe intellectuelle du pays et éprouvent leur capacité à assumer le destin de la société congolaise.

En effet, pendant la période coloniale l'église catholique avait une place de choix et constituait un pouvoir au sein des institutions coloniales. Elle était, à travers ses missions et ses œuvres une partenaire qui jouissait des privilèges importants. L'Etat et l'Eglise étaient alors deux pouvoirs dans la conquête de l'espace culturel congolais, aux relations parfois ambiguës.

Dans cet environnement d'accommodement entre les agents coloniaux et les missionnaires¹⁶, les populations congolaises étaient à l'écart de tout débat d'idées qui étaient en train de formater son environnement vital tant sur le plan politique, social que culturel. Elles subissaient cependant, par contrecoup, les conséquences des luttes internes au sein de la communauté des colonisateurs. Pour les congolais, l'indépendance n'était pas simplement une libération de la domination du colon ; mais également une réelle émancipation d'esprit, dans la recherche de l'identité qui était la leur. Cette quête de liberté a tourné, malheureusement, à une véritable révolution autour des années 60 qui s'est couronnée par la montée des sentiments anticolonialistes, lors des rébellions de 1964.

Par ailleurs, l'ascension de l'anticléricalisme¹⁷ en cette période et la naissance des plusieurs

associations laïques à caractère politique ont consacré la rupture avec la longue période d'endoctrinement. Un vent de liberté a brisé les verrous des mythes doctrinaux ; c'était la continuité de la dynamique de l'époque qui a vu honorer certains personnages qui ont osé défier les missions coloniales par le sacrifice de leur vie dans la quête de liberté.

Dans cette confusion de doctrines politico-religieuses et dans la foulée d'un messianisme "mobutiste" ovationné par une population désorientée, d'autres mouvements évangéliques et pentecôtistes venus des Etats-Unis et de l'Amérique latine pénètrent lentement, mais sûrement. Ils s'installèrent au Congo profitant ainsi de la rupture entre l'Eglise catholique et le régime dictatorial de Mobutu lors de l'africanisation de l'état-civil communément appelée "authenticité"¹⁸.

Depuis 1990, lors de l'ouverture de la dictature mobutiste au multipartisme, le nombre des mouvements religieux n'a cessé d'augmenter. Si dans les années 80 on en dénombrait 300 ou 400, il est aujourd'hui très difficile de donner le nombre exact de ces mouvements dans la galactique phénoménale des lieux de cultes.

III. MECANISME DU FONCTIONNEMENT DES MOUVEMENTS RELIGIEUX

A. Autour de la question

Le phénomène des nouveaux mouvements religieux au sein de l'espace public congolais prend des allures d'une véritable compétition afin de conquérir une majorité d'adeptes dont des jeunes et les femmes. Le premier groupe est visé à cause de ses potentialités (intellectuels, enthousiastes,

¹⁶ A propos des conflits vv. CAROLINE SAPPIA, OLIVIER SERVAIS, *Mission et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe*, Paris, Karthala, 2010 – 345(pp281-282) p

¹⁷ ESOBE (O.), "L'anticléricalisme des Congolais et les écoles", dans *La Revue nouvelle*, n°12, décembre 1958, pp.590-594 ; VERMEERSCH (Arthur) (s.j.), *Sur-nègres ou chrétiens. Les missionnaires au Congo belge. L'anticléricalisme colonial. Réponse à M. Vandervelde*, Bruxelles : J. Goemaere Paris : A.Tralin, 1911, 83 p.

¹⁸ L'authenticité est une démarche qui se veut une valorisation des traditions culturelles congolaises ; une sorte de décolonisation culturelle ayant abouti à débaptiser les noms des personnes, du pays de la monnaie,



énergies etc.), le deuxième groupe par sa crédulité et sa docilité. Ces éléments sont intelligemment exploités et utilisés par des chefs spirituels comme critères pour recruter les adeptes. Ainsi, voit-on l'espace public occupé par des maisons de prières érigées, parfois, à l'insu et sans autorisation du pouvoir public. Comment comprendre ce phénomène dans le contexte d'un pays où la liberté et l'égalité des citoyens sont censées puiser dans des lois qui garantissent l'intérêt de tous ? Comment l'Etat assure-t-il l'influence et l'efficacité de ses lois dans un espace public envahi par des mouvements qui semblent échapper au contrôle du pouvoir public ? Comment comprendre le succès de ces mouvements religieux, en cette époque matérialiste et technicienne, où le maître du soupçon, Nietzsche, Marx et Freud, semblaient avoir détrôné tous les dieux ? Que cherchent-ils ces mouvements qui subjuguent une jeunesse à la dérive en faisant miroiter à leurs yeux les plus folles utopies ? Voilà autant de questions qui suscitent l'intérêt à se pencher sur une telle étude : comprendre le dynamisme du phénomène religieux et déceler les déterminants qui conduisent aux mutations sociétales.

L'effervescence des mouvements religieux au Congo, pris dans sa totalité est dirigée par un élan d'enthousiasme. Un désir de conquête, pas seulement conquête des âmes, mais aussi celle d'espace du "pouvoir" et de l' "avoir". Ce désir de conquérir anime indistinctement tous les leaders et adeptes de ces mouvements religieux. Ils sont convaincus de l'arrivée de l'heure du salut dont ils sont annonciateurs. Cette conviction puise sa force dans les textes doctrinaux reconnus par les adeptes de ces églises. Ces textes, souvent d'inspiration divine, telle que la Bible ou les écrits des fondateurs, ont un caractère spirituel qui s'impose. Ils influencent fortement la pratique de la religion, dans les célébrations culturelles comme dans le vécu quotidien des fidèles. La conviction de la venue de l'heure du salut a une valeur symbolique¹⁹ forte ; elle constitue un des piliers qui nourrissent l'engagement et la fidélité des membres des communautés.

B. Mythe et surnaturel

Dans les représentations qu'exprime le contenu essentiel de ces organisations, le mythe et le surnaturel occupent expressément une place importante, en raison du rôle qu'ils jouent dans la formulation des réponses aux questions existentielles posées par la plupart d'adeptes.

Un théologien contemporain Rudolph Bultmann a posé son regard critique sur l'interprétation littéro-fundamentaliste de la Bible. *La démythologisation*²⁰ ou démythisation avait pour objectif de rendre l'évangile compréhensible afin que les énoncés de foi proclamés jadis se fassent entendre de façon croyable et recevable pour les hommes d'aujourd'hui. Pour lui croire et comprendre, *foi*

et compréhension sont indissolublement liés. L'exigence d'intelligibilité des textes doctrinaux est une exigence fondamentale dans la saisie du sens des mythes qu'ils contiennent.

Dans le contexte d'aujourd'hui, ces mythes sont exploités par certains pasteurs pour des fins stratégiques. Car, souvent ils sont informés des attentes de leurs adeptes, des rêves qu'ils nourrissent, des problèmes qu'ils traversent et des moyens qu'ils disposent. Ils osent alors donner réponse à chaque cas en puisant des arguments dans les textes doctrinaux dits "sacrés", selon le génie de chacun, mais aussi avec tous les risques d'interprétations, parfois simplistes, littérales et/ou fondamentalistes.

Aussi, constatons-nous, la présence du surnaturel²¹ dans les nouveaux mouvements religieux explique également l'importance du ministère de guérison et de délivrance. Aux pasteurs Dieu agit et donne le don de guérir et de délivrer l'homme de toutes sortes de maladies ; la Bible le confirme : "Rien n'est impossible à Dieu"²². Dans la compréhension dualiste des choses -le ciel et la terre- Dieu est Maître des cieux ; il veut libérer le monde dominé par Satan omniprésent qui sème la mort et la désolation. L'homme est vu dans ces mouvements comme une créature hantée par le démon dont il faut délivrer. Le diable étant le rival de Dieu domine la terre, qu'il veut établir comme siège de sa puissance.

Ce sentiment de l'omniprésence du diable et du mal invite l'homme à faire le choix entre Dieu (la vie) et Satan (la mort). Soit il se consacre à la lutte contre Satan par l'engagement à la prière au sein d'une communauté ou il se laisse entraîner par lui dans une vie mondaine et qui mène fatalement à la mort. Voilà pourquoi des événements malheureux et leur compréhension générale qui arrivent dans la vie des gens sont considérés comme œuvre du diable. Ceci explique, quelque peu cette présence remarquable du phénomène religieux au sein de l'espace public congolais. Ce retour du religieux se nourrit au fond de l'expérience tragique de toutes formes de misères que connaissent ce peuple aujourd'hui.

En effet, dans ces représentations, le monde qui est dominé par la force du mal doit se libérer par la puissance de Dieu, à travers ses serviteurs qui sont à l'œuvre au sein des différentes communautés religieuses. C'est l'une des raisons fondamentales qui incitent les messagers de Dieu d'aller conquérir l'espace public et de l'occuper par la "force libératrice". Ainsi, on voit donc se multiplier des campagnes d'évangélisation, des assemblées au cours desquelles s'exercent pompeusement des séances d'exorcisme dans le cadre du ministère de guérison ou de libération. Il s'agit d'une véritable stratégie qui invite alors tous les adeptes à s'engager dans la lutte contre la force du démon, vrai combat spirituel²³ afin de bouter dehors les

¹⁹ (dir. J. Riès), *Traité d'anthropologie du Sacré*, Paris, Desclée, 1992 ; Éliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974. Dumézil G., *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 1973.

²⁰ Pour comprendre le débat sur la "démythologisation" consultez : BULTMANN, Rudolf, *Jésus. Mythologie et démythologisation* (1926 et 1958), trad. fr. Paris, Seuil, 1968 ; André Malet (préf. Rudolf Bultmann), *Mythos et Logos : La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, coll. "Nouvelle série théologique" (no 14), 1962 ; René Marlé, sj, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier-Montaigne, 1956 ; Giovanni Miegge (trad. Hélène Naef), *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Delachaux et Niestlé, coll. "Bibliothèque théologique", 1958,

²¹ Nous employons ce terme dans le sens de miraculeux, fantastique, prodigieux... ceci pour essayer de montrer l'importance du ministère de guérison dans ces églises.

²² Cf....

²³ Cf. Ministère du combat spirituel de Maman Olangi

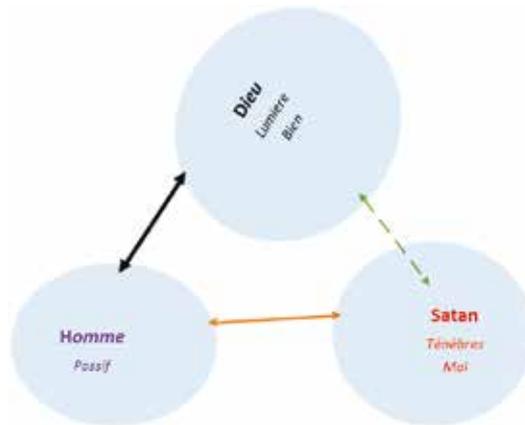


ennemis de Dieu ; bref, la force du diable. Ce triangle qui met en tension les pôles Dieu-Homme-Satan est en dévoile la dynamique interne.

C. Dynamique tripolaire au sein du ministère de combat spirituel : Dieu-Homme-Satan (DHS)

Il se dégage dans cette dialectique une logique qui met en tension perpétuelle les pôles impliqués. Un triangle *Dieu (D) – Homme (H) – Satan (S)* montre toute la dynamique du ministère mobilisateur de combat spirituel. Dans cette trilogie des puissances, l'homme est seul l'enjeu ; il est l'*objet* des disputes entre les puissances dites "divine" et "satanique". Dieu n'est en lutte contre Satan que par l'intermédiaire de l'homme ; il ne l'a jamais affronté²⁴ en tant qu'entité séparée de l'homme, qu'il malmène et qu'il veut posséder. Considéré comme créature de Dieu l'homme est appelé à être sous sa providence. Il doit s'ouvrir à sa grâce protectrice ; car, Satan, de son côté cherche des gens pour être à son service. Ce duel des puissances dévoile cette conception manichéenne²⁵ presque omniprésente dans le vécu de la plupart des adeptes des communautés religieuses.

Alors qu'à Dieu correspond les attributs positifs suivants : Dieu est *bon, bien, lumière, Tout-Puissant, Vérité*, à Satan on attribue *le mal, les ténèbres, le mensonge*. Etc. Cette dynamique se résume dans le schéma suivant :



Dans cette représentation, l'homme est constamment en position de faiblesse et doit par conséquent se tourner à Dieu chaque fois qu'il est victime des forces du mal. Il revient à Dieu et implore son secours à travers la prière, afin d'agir sur la puissance du mal. Par la prière Dieu agit directement ou indirectement. L'action de Dieu est directe quand la personne qui a besoin du secours adresse personnellement ses supplications à Dieu et espère en retour une réponse. Cette action est indirecte quand la personne malmenée demande l'intermédiaire d'un intercesseur, celui-ci peut être le pasteur lui-même, une autre personne ou groupe des personnes désignés en accord avec la décision du pasteur. Les pasteurs ont à tirer l'avantage dans

le soin qu'ils accordent à ce rôle de "négociant de la grâce de Dieu". Ils gardent par conséquent ce privilège d'intercesseur²⁶, rôle qui donne sens à son ministère. Cette logique vaut également pour le Diable et ses adeptes²⁷.

Par ailleurs, le mouvement descendant vers l'homme de la part des puissances bénéfique ou maléfique apporte à l'homme des bienfaits (guérison, sérénité, paix, voire richesses) ou des méfaits (maladies, tristesses, pauvreté etc.). La crédulité est un facteur déterminant dans la phase de propagation du phénomène ; car, le témoignage de la part des fidèles a un effet incitatif. Comprendre ce mécanisme interne, c'est établir les modalités de fonctionnement qui sont à la base de l'ampleur du phénomène des mouvements religieux en RDC.

D. L'image du "Négociant de la grâce divine"

Au-delà de son rôle souvent spectaculaire lié à son ministère, le pasteur, afin de garder sa place de chef de la communauté tient à soigner son image ; car, l'apparence est une chose importante et peut contribuer à attirer la sympathie du groupe. Le pasteur veut être une personne séduisante. Il doit se démarquer par son apparence, d'où tout l'effort à soigner sa garde-robe fournie en costumes derniers cris et paires de chaussures de marques. La modestie vestimentaire est à proscrire dans une société où la concurrence appelle à s'imposer et à dominer. Il veut aussi avoir une maison somptueuse et grande pour accueillir et héberger les nécessiteux. Sa voiture doit être spéciale, unique et différente. Tout son quotidien est un "show", autorisé par la Parole de Dieu. Au milieu d'une assemblée paupérisée, il apparaît comme une super star aux allures bcbg (bon chic bon genre). Signalons que la communauté prend la grande part de contribution dévolue aux besoins personnels du pasteur, lequel motive les fidèles, afin qu'ils s'acquittent de leurs obligations en termes de dons. Cette pratique génère des fonds considérables capables de financer presque l'ensemble des projets du pasteur. Ce sont des fidèles qui font du pasteur ce qu'il est réellement. Ce dernier, par ses charismes et sa personnalité puise dans le fort émotionnel et irrationnel enracinés dans la foi des fidèles. C'est ici en plus, où la rhétorique tient sa place au service de certains intérêts particuliers qui souvent n'ont rien à faire dans la religion. Par l'usage des incitants hypnotiques ou soporifiques puisés dans la Parole de Dieu²⁸ et dans les techniques de communication (regard, changement de voix, usage de certaines expressions etc.), le pasteur métamorphose toute sa vie et change aussi complètement la vision de ses adeptes. Dans cet échange où le pasteur reste le centre d'attention de toute la communauté, se joue tout l'enjeu de la réussite médiatique de l'église.

E. Ampleur du phénomène des mouvements religieux

Il n'y a pas de doute sur la saturation de l'espace public congolais par des mouvements religieux :

²⁴ Pour certaines personnes Dieu combattra la force du mal pendant la bataille de Harnaguédon (Ap. 16,16) et à la tête d'une armée céleste, Jésus Christ combattra les ennemis de Dieu (Ap.19, 11-16, 19-21).

²⁵ Cf. doctrine cathare.

²⁶ Eux-mêmes se nomment en toute humilité comme "esclave de Dieu", "serviteurs de Dieu"...

²⁷ Cf. doctrine cathare.

²⁸ Certains versets de la Bible sont cités pour conforter cette technique de communication. L'évocation de Dieu comme celui qui permet de se priver pour le pasteur crédibilise la démarche interne du pasteur.

églises, ministères, communautés et assemblées. Il est très difficile à l'heure actuelle de fournir des données chiffrées exactes dans cette constellation ; car, ces groupes naissent autant qu'ils meurent. La Direction chargée des cultes et associations près le Ministère de justice confirme la réalité de l'ampleur du phénomène des mouvements religieux et d'autres sectes. A titre illustratif, selon les dernières statistiques obtenues auprès de cette institution en 2014, plus de 1300 églises, ministères, communautés étaient dotées de personnalité juridique et du droit de fonctionnement. La même source nous confirme, à travers son responsable que plusieurs centaines d'autres groupes fonctionnent dans la clandestinité, sans autorisation légale. La procédure étant la même que la création des Asbl, il n'y a pas d'autres obligations que celles de fournir les documents administratifs nécessaires et de s'acquitter des frais d'enregistrement pour qu'une église commence à fonctionner.

LA RDC COMME ETAT LAÏC A DANS SES PRÉROGATIVES LE RÔLE DE SE PENCHER SUR LA QUESTION ET DE RÉGULER CE PHÉNOMÈNE.

Aussi, les moyens modernes de diffusion d'informations est une chance pour le succès de ses mouvements et contribuent largement à l'expansion de ses églises au sein de l'espace publique. Certaines communautés religieuses ont leurs propres chaînes de télévision et/ de radiodiffusion. Ces moyens ont favorisé les pratiques de "télé-évangélisme" et de "télé-guérison".

Aussi, faut-il signaler le canal non négligeable de la production des chants religieux, véhiculant toute sorte de doctrine qui alimente l'imaginaire populaire. Ce canal a impact réel produit des résultats parfois spectaculaires tant sur le plan financier du mouvement que de l'aspect prosélytique. On ne manquera pas de trouver parfois dans la liste des nombreux pasteurs, certains qui soient artistes et chefs d'orchestres.

En effet, l'imaginaire populaire congolais qui se nourrit et s'inspire de cette doctrine ne peut que subir des distorsions qui aboutissent parfois aux mutations de certaines valeurs et pratiques au sein de la société congolaise²⁹. Tous ces aspects créent des réels soucis d'ordre public et de vivre ensemble. La Rdc comme Etat laïc a dans ses prérogatives le rôle de se pencher sur la question et de réguler ce phénomène.

IV. LA REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO EST UN ETAT LAÏC

A. Bases légales

Si certains décrets et lois sont faits pour organiser les associations religieuses sous l'autorité du président de la République, représenté par le Ministre de la justice, le principe de la laïcité est

une notion fondamentale ; car, il s'agit du choix des constituants qui donne forme à un Etat. C'est pour cela que ce choix est explicitement consigné dans les constitutions qui ont régis les différentes Républiques depuis l'accession du Congo à l'indépendance, la Loi fondamentale du 17 juin 1960, des constitutions des années 60 et Actes constitutifs (de la conférence nationale souveraine de 1992 et de la transition, de Sun City en 2003), jusqu'à la Constitution de 2006.

La Constitution congolaise actuelle stipule que "La République Démocratique du Congo est, dans ses frontières du 30 juin 1960, un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc » (art.1). Cet article pose un problème d'actualité qui appelle à la réflexion et sur le rôle et l'action de l'Etat face au foisonnement des mouvements religieux. La question des convictions et de liberté en matière des religions relève de l'espace privé où chaque individu et se pratique librement, sauf les prérogatives du pouvoir public à garantir l'ordre de l'espace public. Dans le régime de laïcité de l'État, tout en protégeant la liberté de chacun (art.22), a le devoir d'en réglementer l'exercice, dans le respect des choix individuels.

B. Valeur du principe

La laïcité, selon le choix de certains Etats, veut être une base sur laquelle se greffent les principes d'un pays qui aspire à la démocratie. Nous vivons dans un monde où les diversités s'affichent de plus en plus et où le pluralisme reste, dans la plupart de cas, encouragé. L'instauration de la laïcité dans une société peut, d'une manière, favoriser ce système qui accepte la pluralité des opinions, des tendances et des comportements, notamment dans le domaine politique, social et religieux.

La laïcité constitue une valeur fondatrice et un principe essentiel de la République. Elle est le socle sur lequel devrait reposer les valeurs du respect de la diversité. Elle s'exprime de diverses manières dans le corpus de la constitution congolaise. Trois grands piliers juridiques de la laïcité congolaise de la laïcité peuvent néanmoins être mis en avant, ici rappelés en reprenant leur présentation dans la Constitution de 2006 : la neutralité, la liberté de conscience et le pluralisme.

- La neutralité de l'Etat -

La neutralité de l'Etat est la première condition de la laïcité. Cependant, l'expression "neutralité de l'État" n'apparaît pas comme tel dans la Constitution congolaise. On peut toutefois déduire cette neutralité à partir de plusieurs articles de la Constitution. Pour l'essentiel la neutralité de

²⁹ Il suffit de se pencher sur le phénomène des enfants sorciers et du rôle et de la place de la famille au sein de ses communautés religieuses.



l'Etat congolais pourrait avoir deux implications. D'une part elle évoque l'égalité consacrée dans la Constitution. La laïcité impose ainsi à la République d'assurer "l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion". Tous les citoyens doivent être traités de la même façon quelles que puissent être leurs croyances religieuses. D'autre part, il faut que l'administration publique et ses agents, soumis au pouvoir politique, donnent toutes les garanties de la neutralité pour que l'usager n'en puisse pas douter. Ce devoir de stricte neutralité restitué à l'Etat les valeurs démocratiques que portent le principe de laïcité.

- La liberté de conscience -

Le second pilier juridique de la laïcité est évidemment la liberté de conscience avec notamment sa déclinaison vers la liberté de choisir et de pratiquer sa religion ou sa conviction philosophique. Les lois de la RDC confèrent à cette liberté une large importance. Aussi une large marge de manœuvre est accordée à toutes personnes d'exercer cette liberté au Congo sans interférence ni la pression de l'Etat congolais³⁰. La laïcité ne s'oppose donc pas aux valeurs religieuses ; Elle ne peut non plus servir d'instrument d'une restriction des choix spirituels au détriment d'autres croyances. Elle est bien l'affirmation de la liberté de conscience religieuse et philosophique de tous. La laïcité concilie les principes de la séparation des Eglises et de l'Etat avec la protection des libertés, telles que consignée dans les traités fondamentaux : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites »¹. L'Etat cherchera alors à garantir l'exercice effectif du culte dès lors qu'il ne trouble pas l'ordre public.

- Le pluralisme -

L'autre élément plus constitutif de la laïcité, c'est le pluralisme religieux. La diversité des croyances et l'expression des différentes convictions sont les caractères d'une communauté nationale. Si l'Etat ne se réclame d'aucune religion, il ne doit en méconnaître aucune, et il reconnaît le fait religieux. L'Etat doit être le garant de la liberté religieuse ; A ce titre, il doit protéger les cultes minoritaires contre les discriminations. Parmi les acquis de la laïcité, figurent l'affirmation que toutes les religions ont droit à l'expression, mais aucune d'entre elles ne doit pas s'accaparer de l'Etat, ni nier les principes fondamentaux sur lesquels il repose.

C. Questions de fond

En soulevant la problématique de la prolifération des mouvements religieux en RDC, nous souhaitons nous poser des questions de fond sur

le rôle de l'Etat face aux pratiques religieuses au sein de l'espace public. Aussi faut-il interroger les différentes manifestations de religiosités du peuple congolais et par là tenter d'éclairer ce retour, dans un emballement presque général, de Dieu dans un pays qui traverse des graves crises politiques et sociales.

RDC, Etat laïc aux institutions truffées d'acteurs politiques mandataires des communautés religieuses au sein des institutions politiques. Dans un climat pareil, il y a lieu de se poser des questions sur les garanties de la neutralité de l'Etat afin d'assurer l'harmonie et la cohésion nationale. Le foisonnement des mouvements religieux au sein de l'espace public congolais peut également susciter d'autres questions, surtout quand il faut chercher l'apport essentiel de ces différentes pratiques religieuses dans le progrès de l'Etat et de l'Etre congolais. Car, ce n'est pas dans le folklorique et l'euphorique qu'on trouve ce qui édifie le cœur, le corps et l'esprit. ■

³⁰ Cette affirmation trouve tout son sens dans le nombre toujours croissant des nouvelles églises qui se créent aisément et occupent aussi spectaculairement l'espace public.



RÉGLEMENTATION DU FAIT RELIGIEUX AU CONGO : DE L'EIC À NOS JOURS

Jean Musway Mupeka¹

¹ Chargé de missions au CAL Charleroi et doctorant-Faculté de Philosophie et Sciences sociales de l'ULB.

INTRODUCTION

Pour une archéologie du religieux

Comment comprendre le religieux sans se poser la question de l'adhésion ? Nous pensons qu'une telle entreprise est possible si elle se fait à travers une démarche qui privilégie le "savoir" sur le "croire". Il s'agit pour nous de l'envisager en tant que territoire de recherche fécond et non de le dramatiser en tant qu'identité existentielle. Nous souhaitons ici questionner l'héritage avec une méthodologie particulière. Effectivement si nous voulons aborder la notion d'héritage, nous devons faire face à des difficultés complexes tant le champ à investiguer est vaste, complexe et riche, c'est-à-dire qu'il s'y croise des temporalités, des logiques et des enjeux multiples à décrypter. Il nous faut effectuer un travail de contextualisation précis, archéologique au sens de Michel Foucault. Il a appliqué l'archéologie en tant que méthode pour analyser les sciences humaines, la médecine et la folie. Nous utiliserons cette analyse strictement descriptive en vue de déployer rigoureusement le tissu relationnel et discursif du théologico-politique, un mélange des genres, une intrication habituelle dans l'historicité congolaise, pays embarqué et enlisé dans des tractations politiques mouvementées.

Il s'agira de clarifier le régime institutionnel, juridique et constitutionnel du Congo à travers les réglementations du religieux, en articulant une historicité : de l'ancien Congo au nouveau Congo, c'est-à-dire de l'époque du Royaume Kongo (7^{ème} au 15^{ème} siècles), de l'Etat indépendant du Congo (1885-1908), du Congo Belge (1908-1960) et enfin du nouveau Congo (de 1960 à nos jours). Le travail archéologique à partir d'une historicité permettra d'appréhender comment, à travers les réglementations du religieux et du cultuel au Congo, s'opère la jonction entre le passé et le présent, comment le passé nourrit le présent et

comment le présent exploite le passé ou parfois prend distance et se montre "infidèle" par rapport à l'héritage du passé.

Le théologico-politique à l'œuvre en RDC et la question de la laïcité

Dans de nombreux pays, le religieux et le politique se croisent et la plupart du temps s'enchevêtrent au point de devenir indéfectiblement partie prenante d'une même dynamique. Le théologico-politique est, en ce sens, un complexe de relations qui nouent indifféremment le spirituel et le temporel. Si dans certains pays, ce lien est très puissant au point de s'opérer dans une quasi fusion indissociable (Iran, Arabie Saoudite, Indonésie...), dans d'autres il est antagoniste dans la séparation institutionnelle (Congo, Belgique, France, Allemagne, ...). Pourtant, une structuration démocratique de l'Etat, basée sur le principe de la laïcité, amoindrit la conflictualité et empêche la fusion du théologique et du politique.

En RDC, l'article 1^{er} de la Constitution affirme la laïcité de l'État, à savoir que *"La République Démocratique du Congo est, dans ses frontières du 30 juin 1960, un État de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc"*¹. Or cette laïcité constitutionnelle est loin d'être effective. Nous pouvons affirmer que cette laïcité est un leurre, et donc que l'Etat du Congo présente de facto toutes les caractéristiques d'une entité théologico-politique.

C'est ce que démontre par exemple la dernière implication du religieux dans la vie politique du pays. En effet, c'est sous l'égide de la conférence épiscopale de l'église catholique et au siège administratif de celle-ci que les acteurs politiques, tant le pouvoir dirigeant que l'opposition, s'étaient réunis pour discuter et signer les accords dits de la Saint-Sylvestre. Ces accords devaient fixer les



¹ Constitution du 18 février 2005, telle que modifiée par la Loi n° 11/002 du 20 janvier 2011 portant révision de certains articles.

conditions d'une transition pacifique à l'issue du mandat présidentiel qui aurait dû prendre fin depuis décembre 2016. Alors que l'opposition politique peine à s'organiser et à mobiliser ses militants depuis la mort de son principal leader Etienne Tshisekedi, c'est l'église catholique qui se révèle comme étant la seule organisation capable de mobiliser politiquement la population. C'est avec l'accord hiérarchique de l'église catholique du Congo, que le Comité Laïc de Coordination (CLC) a organisé trois marches qui ont été violemment réprimées par le pouvoir le 31 décembre 2017, le 21 janvier 2018 et le 25 février 2018. Contrairement à l'église protestante (Eglise du Christ au Congo), les églises de réveil n'ont pas été solidaires de la démarche initiée par l'église catholique. Emanation historique de la Réforme protestante, les églises de réveil se nourrissent indifféremment des différents courants issus du Christianisme et des religions traditionnelles africaines. Elles revendiquent explicitement l'expérience religieuse des premières communautés chrétiennes, encouragent la "nouvelle naissance" (*born again*) et proclament ne reconnaître que la bible comme seule source d'autorité.

Si on peut concéder à l'église catholique une réelle prise de responsabilité face à l'impasse politique dans ce pays qui n'arrive pas à organiser des élections qui soient crédibles et démocratiques, il nous faut poser une série de questions sur la nature du pouvoir, à savoir la confusion du religieux et du politique, la laïcité dans les faits de l'Etat et les différentes formes de réglementation culturelle au Congo.

Aussi, pour appréhender adéquatement cette problématique, nous présenterons et interrogerons la question religieuse telle qu'elle s'est posée dans l'ancien Congo, c'est-à-dire d'abord dans le royaume Kongo (1490), ensuite dans l'EIC (1885-1908) puis dans le Congo Belge (1908-1960). Ensuite, nous l'analyserons à partir de l'indépendance du Congo : la première république (1960-1965), la seconde république (1965- 1990), la CNS (1990-1992) jusqu'à nos jours. Une enquête statistique sur les églises de réveil nous permettra d'appréhender son influence et de constater l'importance toute relative de la laïcité de l'Etat au Congo.

L'ANCIEN CONGO

Le Royaume Kongo

Considéré comme l'un des plus prestigieux d'Afrique centrale, le royaume Kongo a été vanté dans la littérature coloniale portugaise. L'histoire retiendra qu'il aura été un foyer de rencontre des cultures africaines et européennes.

Il nous faut brièvement présenter le fonctionnement théologico-politique du royaume Kongo. En effet,

l'accession à la fonction royale se faisait par un groupe d'anciens, issus des 12 clans kongos. Le pouvoir royal était de nature spirituelle, car son autorité le dotait de pouvoirs surnaturels et divinatoires. Il avait une fonction d'intermédiaire et d'intercesseur entre deux mondes : le monde invisible, celui des ancêtres et des esprits, et le monde visible, celui des sujets du royaume. La fonction du roi est politique et sacerdotale, c'est un modèle africain basée sur une royauté "sacrée" et/ou "divine".

L'arrivée des premiers missionnaires catholiques dans le royaume intervient approximativement vers 1490. Le premier baptême en terre Kongolaise a eu lieu le 3 avril 1491 : c'est celui du roi Nzinga Nkuvu, qui prit le nom de Dom João. Parmi les sujets du royaume, il y avait désormais de chrétiens et de non-chrétiens. A la mort du roi qui avait une grande progéniture, ce fut son fils non baptisé qui fut désigné par le groupe des anciens pour lui succéder. Avec l'aide du Portugal et surtout des missionnaires catholiques, son fils aîné chrétien renversa celui-ci vers 1506 et devint le 7^{ème} roi du Kongo "par la grâce de Dieu". La légende raconte que cette victoire "militaire" sur son frère non chrétien et animiste a été possible grâce à l'apparition miraculeuse de cinq chevaliers célestes. Après son coup d'Etat, il reçut du roi du Portugal des armes et une bannière d'argent à la croix de Saint André. Le souverain kongolais Dom Alfonso voyait dans le christianisme un moyen de moderniser son royaume. Aussi, il encouragea les baptêmes et l'éducation au point d'accueillir des missionnaires jésuites qui fondèrent une école dont la capacité d'accueil était de 6000 élèves. Son fils du nom de Lukeni Lua Nzinga, envoyé au Portugal pour y étudier, deviendra le premier évêque africain de l'histoire de l'Eglise catholique sous le nom de Mgr Henrique. A ce moment, la capitale du royaume sera reconstruite en pierre et renommée Sao Salvador (Saint-Sauveur). Mais le renforcement de l'alliance entre le roi du Portugal et celui du Kongo ainsi que la présence des missionnaires catholiques vont très vite se muer en rapport de domination. Le sacré, présent avant l'arrivée des missionnaires, va ouvrir une voie "royale" à la christianisation du royaume et à la mise en place d'un fonctionnement théologico-politique du pouvoir.

De la conférence de Berlin à l'EIC

Le religieux va être un élément important de la conférence de Berlin qui a préparé la constitution de l'Etat Indépendant du Congo (EIC). En effet, réunis du 15 novembre 1884 au 28 février 1885, les représentants des grandes puissances coloniales, ont signé le 26 février 1885, l'acte déterminant le statut du bassin conventionnel du Congo. Le but de la réunion était, dès le départ, de "régler les conditions les plus favorables au développement du commerce et à la civilisation dans certaines régions d'Afrique et assurer à tous les peuples la libre navigation sur le Niger et le Congo".



L'article VI de l'acte de Berlin garantit clairement la liberté religieuse. En effet, cet article, qui fait aussi office de déclaration finale, stipule clairement que : "Toutes les puissances exerçant des droits de souveraineté dans les dits territoires protégeront et favoriseront, sans distinction de nationalité et de culte, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques et charitables. Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, seront également l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes, ne seront soumis à aucune restriction ni entrave". Nonobstant l'existence de ce cadre légal chargé de réglementer le religieux, des privilèges particuliers seront accordés à l'église catholique au niveau du patrimoine foncier, de l'éducation, de l'instruction ...

Le mouvement de réveil que connaît le monde aujourd'hui est exemplaire des recompositions qui se forment dans le champ des croyances. Toutefois sa contemporanéité ne doit pas occulter son ancienneté. S'il trouve ses racines lointaines dans le mouvement revivaliste et la Réforme radicale, le réveil religieux au Congo-Kinshasa ne sort pas de nulle part, et il faudrait l'appréhender à travers le prisme des conditions socio-historiques passées et actuelles.

Le réveil "pentecôtiste" émerge en 1886, pendant les premières années de l'EIC (Etat Indépendant du Congo). Le missionnaire baptiste américain Henry Richards en fait mention dans un ouvrage intitulé "A Pentecost Revival", mention que le secrétaire de la Société d'Histoire du Protestantisme Belge, E. M. Braekman, reprend et présente en ces termes : "Ce que la L.I.M. {la Livingstone Inland Mission}

avait semé, l'A.B.F.M.S. {l'American Baptist Foreign Mission Society} le récolta, et c'est ainsi que se produisit à Banza Mantenke un réveil spirituel des plus remarquables. Celui-ci est raconté par le missionnaire Richards dans son livre A Pentecost Revival. "Plus de mille indigènes en quelques semaines (août 1886) se déclarèrent prêts à suivre le Christ, et ceci, après que, sept ans durant, leur missionnaire, M. Richards, avait cru s'être épuisé en vains efforts". Ainsi pendant cette première décennie de son existence au Congo, l'A.B.F.M.S. obtint des résultats magnifiques et implanta solidement l'Evangile de Jésus-Christ au Bas-Congo."²

Le Congo Belge

Le cas de Simon Kimbangu est illustratif de la réglementation du religieux durant la période dite du Congo Belge, période qui a succédé à celle de l'EIC. En effet, l'autorité coloniale, dans un souci d'imposer la paix et l'ordre public ainsi que de veiller et de discipliner l'exercice du culte, a emprisonné le fondateur du Kimbanguisme³. Le Kimbanguisme est une contestation politico-religieuse du pouvoir colonial (refus de payer l'impôt, appropriation et "africanisation" du christianisme ...).

En 1921, accusé de sédition, Simon Kimbangu, fils d'un guérisseur et catéchiste protestant, a été condamné à mort par la justice coloniale mais sa peine a été commuée en détention à perpétuité par le roi Albert 1er, après que le ministère public eut introduit un recours en grâce. Il est ensuite déporté au Katanga, où il a été emprisonné jusqu'à sa mort en 1951. En effet, lors de sa détention, Paul Panda Farnana⁴ s'oppose à l'équipe rédactionnelle de l'Avenir Colonial Belge, porte-voix des coloniaux les plus conservateurs. Par le biais notamment du ministre Louis Franck, Paul Panda Farnana s'était employé à convaincre les autorités coloniales de ne pas appliquer la peine capitale au condamné.

² E. M. Braekman, "Histoire du protestantisme en Belgique et au Congo Belge", tome 5 "Histoire du protestantisme au Congo", Editions de la librairie des Eclaireurs Unionistes, Bruxelles IV, 1961, p. 94-95

³ Kimbangu Simon aurait déclaré : "A leur arrivée chez nous, les européens avaient l'évangile et nous les terres. Aujourd'hui, c'est nous qui avons l'évangile et eux les terres". Cette déclaration est aussi parfois attribuée à l'ancien président kényan Jomo Kenyatta.

⁴ Considéré comme un des premiers intellectuels congolais de l'époque du Congo-Belge, Paul Panda Farnana a participé en 1921 au deuxième Congrès Panafricain qui s'est tenu alternativement à Londres, et à Bruxelles. La presse coloniale belge lui a reproché, à tort, ce qu'elle a qualifié comme étant son "nationalisme, son bolchevisme et son garveyisme".



Considéré comme prophète, son église est aujourd'hui forte de plusieurs millions de fidèles. L'Eglise Kimbanguiste est l'une des principales confessions religieuses du Congo (3^{ème} communauté après les catholiques et les protestants) et a la particularité d'être née au Congo mais aussi d'avoir cessé d'être officiellement chrétienne. En effet, jusqu'en 2004, elle était reconnue comme une église chrétienne et déjà, en 1969, faisait partie des membres du conseil œcuménique des églises. En 2001, elle a décidé de faire du 25 mai la "vraie" date de la fête de Noël, naissance du Christ. Curieusement, cette date coïncide avec la date anniversaire de Monsieur Dialungana, son chef spirituel désormais considéré comme l'incarnation du Christ. Conséquence, en 2004, cette église n'est plus reconnue comme chrétienne en raison de son dévotionnisme, car elle reconnaît les trois fils de Simon Kimbangu comme étant l'incarnation de la sainte Trinité.

Le Congo Indépendant

Durant cette période, qui va de l'indépendance à nos jours, la réglementation du religieux et des cultes est inscrite dans des textes légaux.

La première République : de l'ordonnance n° 278 du 27 novembre 1963 à la Constitution de Luluabourg. Pendant la première république, le premier Président Kasa-vubu, par l'ordonnance n° 278 du 27 novembre 1963, spécialement à travers les articles 5 et 6, avait créé une commission constitutionnelle (Commission Constitutionnelle de Luluabourg) dont un des points importants consistait à définir les modalités de garantie des libertés fondamentales dont celles relatives au culte, à son exercice et sa relation au pouvoir. Ce qui a consacré, en la

date du 1^{er} août 1964, la conception laïque de l'Etat congolais reconnue et proclamée dans la Constitution de Luluabourg.

- La deuxième République : la Constitution du 24 juin 1967 -

Sous la deuxième république, la nouvelle Constitution du 24 juin 1967, en son article 10 titre II, a maintenu le principe de la neutralité de l'Etat en matière philosophique et religieuse et a fixé des conditions et critères pour prétendre fonder une église dont, à titre d'exemple, celui d'avoir suivi et réussi une formation solide en théologie à un niveau minimum de licence.

- La Conférence Nationale Souveraine -

Événement important de transition dans l'histoire nationale congolaise, la Conférence Nationale Souveraine (CNS) a estimé, en 1992, que "pour combattre la prolifération des églises et sectes religieuses dans (le) pays", le législateur avait pris la loi n°71/012 du 31 décembre 1971 qu'il a ensuite complété par des dispositions contenues dans l'ordonnance-loi n°79/002 du 3 janvier 1979.

Cependant, les travaux de la CNS ont établi que ces textes s'étaient révélés non seulement lacunaires dans leurs applications mais aussi rigides au point d'exiger un avoir financier important en compte bancaire, privant ainsi les

NOUS AVONS UNE LOI QUI TRADUIT TOUTES LES CARACTÉRISTIQUES D'UN FONCTIONNEMENT LAÏQUE DE L'ETAT, MAIS DÉSORMAIS CELA REND POSSIBLE L'ÉMERGENCE D'UNE MULTIPLICITÉ DES CULTES ET MARCHANDS DES MIRACLES.

plus démunis de l'exercice de la liberté de culte. Il en est de même de l'exigence du diplôme de licence ou de doctorat en théologie dans un domaine dans lequel la spiritualité peut être difficilement évaluée par un diplôme. C'est pourquoi tenant compte de l'importance que revêt l'exercice du culte dans la vie d'une nation et de la complexité du problème,



⁵ In Rapport de la Commission Juridique, Conférence Nationale Souveraine, III 2343-5-402, 1992

⁶ Journal officiel. Numéro spécial, 15 août 2001

la Commission Juridique de la CNS proposera la révision des textes et suggérera que “toute église ou secte religieuse doit être propriétaire, à la fois, d’un siège officiel et d’un lieu de culte exclusivement réservé aux offices... Aussi doit être prohibée la pratique courante du culte dans un lieu à multiples usages”⁵⁵.

Outre la floraison importante des partis politiques, une des conséquences de la CNS a été l’avènement d’un vent de libéralisation des différents secteurs dont particulièrement celui relatif à l’exercice du culte. La crise politique ainsi que ce vent de liberté ont contribué en grande partie à expliquer le florilège anarchique des églises de réveil au Congo en général et à Kinshasa en particulier.

– La loi n° 004/2001 du juillet 2001 –

Cette loi relative aux associations sans but lucratif et aux établissements d’utilité publique stipule ce qui suit :

Article 46 : *“En RDC, il n’y a pas de religion d’Etat. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Toute personne a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, seule en commun, tant en public qu’en privé par le culte, l’enseignement, les pratiques, l’accomplissement des rites et l’état de vie religieuse sous réserve de l’ordre public et de bonnes mœurs.”*

Article 49 : *“Pour être fondateur d’une association confessionnelle, il faut remplir les conditions suivantes : 1. être sain d’esprit ; 2. être d’une bonne moralité ; 3. être âgé d’au moins 30 ans ; 4. faire démonstration d’une doctrine religieuse suffisamment élaborée.”*⁵⁶

Nous avons une loi qui traduit toutes les caractéristiques d’un fonctionnement laïque de l’Etat, mais désormais cela rend possible l’émergence d’une multiplicité des cultes et marchands des miracles.

Lorsque le président Laurent Kabila nomma l’évangéliste Sony Kafuta de l’Armée de l’Eternel aumônier militaire, celui-ci tint des propos significatifs et éclairants des rapports de force théologico-politique en présence : “Le président de la République a donné le pouvoir au peuple... mais le peuple est dans les églises du réveil, ce qui entraîne que le pouvoir est réellement dans ces assemblées. ... Les politiques doivent savoir qu’il faut compter avec nous à l’avenir.” Il nous semble qu’effectivement Sony Kafuta met en exergue une situation paradoxale dans laquelle s’enlise ce pays et complexifie voire complique la sortie autonome des congolais du cycle vicieux de la pauvreté.

– La Constitution de 2006 –

L’article 1er de la Constitution actuelle datant du 18 février 2006, indique ce qui suit : “La RDC est, dans ses frontières du 30 juin 1960, un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social,

démocratique et laïc”⁷ Il nous semble qu’il y a une confusion pernicieuse entre “laïc” et “laïque”. En effet, “laïc” est une distinction religieuse qui l’oppose au clerc, et “laïque” comme doctrine philosophico-politique non confessionnelle. Signalons ici que si le Président Joseph Kabila fait montre d’une fermeté plus que son père dans la séparation des Eglises et de l’Etat, son nom a toutefois été cité en 2003 dans une affaire de blanchiment d’argent à destination du Congo par une secte japonaise, tandis qu’une tentative avortée de renversement du président a été revendiquée, en 2004, par une “Armée céleste” et qu’un “Mouvement Psaume 23”, en 2005, avait tenté de se lancer dans la bataille électorale, tout comme le chef de l’ “Eglise du Christ Lumière” en 2006.

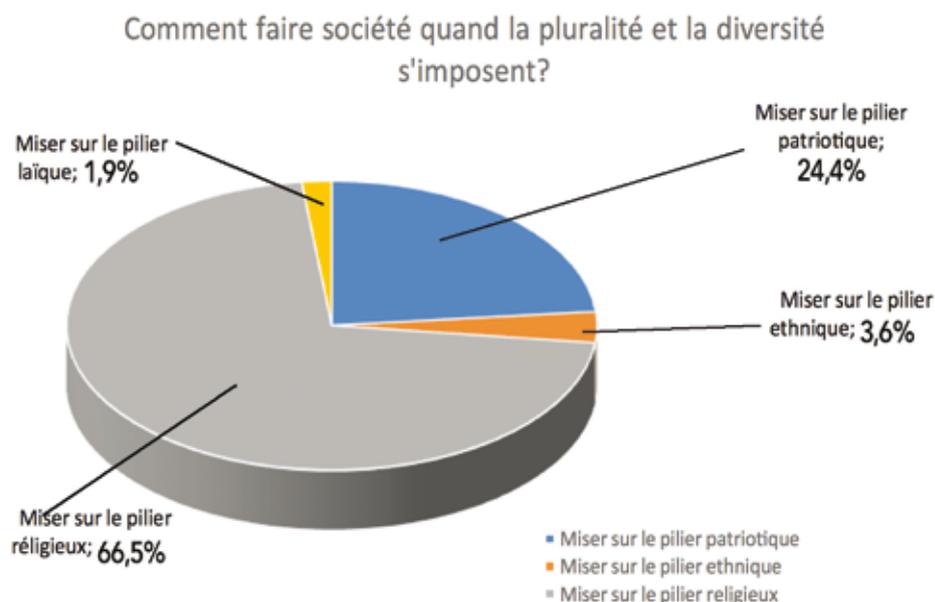
Le parcours historique de la réglementation du religieux de l’indépendance à nos jours montre que des textes légaux existent : si la séparation entre le temporel et le religieux est inscrite dans les différentes constitutions et les lois, elle est loin d’être un fait. Ce qui contribue à questionner la laïcité de l’Etat, comme le montre le résultat de l’enquête menée auprès des fidèles fréquentant les églises de réveil.

– Enquête sur la perception de la laïcité –

Pour information, le questionnaire était d’administration indirecte avec possibilité pour les enquêteurs de compléter les questionnaires à partir des réponses des enquêté-e-s. Ce type de questionnaire a l’avantage de permettre de prévenir le risque possible des malentendus ou des mauvaises interprétations que peut engendrer le questionnaire d’administration directe. Les questions visaient l’obtention, de la part des principaux-les et premier-e-s concerné-e-s, leur perception au sujet de Dieu, des données descriptives, quantitatives et qualitatives sur certaines de leurs pratiques (liturgie, rites ...) et aussi au sujet de la laïcité. La taille de l’échantillon a été de l’ordre de 425 fidèles fréquentant les églises de réveil situées dans les communes de Lemba, Matete et Limeté.

Le nombre des personnes enquêtées ayant été déterminé par la règle de saturation, bien que nous avions prévu de réaliser l’enquête sur 500 personnes en raison de 20 personnes par église, nous nous sommes finalement contenté de 424 parce que nous avons estimé avoir atteint la saturation de l’information recherchée et trouvé que des enquêtes supplémentaires n’auraient pas apporté des informations susceptibles d’éclairer différemment notre objet d’enquête, dont le choix a été fait de manière aléatoire. La taille du texte ne permettant pas de présenter ici l’ensemble des résultats de l’enquête, nous nous limiterons à la question portant sur la laïcité.

Question : *“Comment faire société quand la pluralité et la diversité s’imposent ?”*



D'après les résultats de cette enquête, nous constatons que le Congo se structure prioritairement à partir du socle religieux et dans une moindre mesure à partir du socle patriotique. Même si la Constitution paraissait se baser sur le principe de laïcité, dans les faits la laïcité est totalement minoritaire et nécessiterait, dès lors, un effort philosophico-politique d'émancipation pour qu'il se structure en Etat moderne non-confessionnel et que se mette en place une séparation des pouvoirs qui contrebalance les différents pouvoirs théologico-politiques.

Faut-il rappeler qu'une structuration démocratique de l'Etat, basée sur le principe de la laïcité, amoindrit la conflictualité, permet un vivre-ensemble apaisé, empêche la fusion ainsi que la confusion du temporel et du religieux, et permet un régime des libertés, dont notamment la liberté de croire et/ou celle de ne pas croire.

POUR CONCLURE

Le passé comme le présent de l'état de la régulation du fait religieux au Congo-Kinshasa et particulièrement la perception de la laïcité d'une partie de la population ouvre un questionnement vaste sur l'histoire ainsi que sur l'état de la laïcité dans ce pays. La laïcité peut jouer un bon rôle : celui d'un principe qui rend possible un vivre-ensemble harmonieux malgré la différence des convictions. Ce principe permet une réglementation légale du religieux et des cultes. Bien que ce principe soit inscrit dans la Constitution, il reste du travail pour qu'il soit effectif dans la perception et l'agir des congolais. Vivement la venue au Congo l'émergence d'une laïcité effective et la fin d'un fonctionnement théologico-politique aux contours flous.

Comme en France où, la longue histoire de la laïcité n'empêche pas le président Macron de créer la polémique en déclarant vouloir réparer "un lien abîmé" avec l'église catholique, nous dirons pour conclure que si le Congo est constitutionnellement une république laïque, la société congolaise, elle, est loin de l'être. Il y a donc du travail. ■



x

REVIVALISME ET “RÉFORME RADICALE”

Monique Weis¹

¹ Docteur au FNRS – ULB.

La notion de “Réveil” fait référence à différentes périodes de renouvellement et de redynamisation dans l’histoire des protestantismes. Ces moments furent généralement portés par la prédication et l’action de chrétiens particulièrement fervents mais ils se sont déclinés selon des modalités très variées, non exemptes de contradictions. Le plus connu, composé en réalité de plusieurs courants conjoints se déployant à des rythmes divers et de manière intercontinentale, est le grand “Réveil” ou “Awakening” du 19^e siècle. L’émergence du méthodisme l’a annoncé dès le milieu du 18^e siècle dans le monde sous influence anglicane et notamment dans les colonies américaines. Cette dynamique s’est prolongée par de nouvelles formes et déclinaisons entre le début du 20^e siècle et l’époque actuelle, principalement à travers l’essor des Eglises évangéliques et pentecôtistes. Mais les réalités du “Réveil” sont bien plus anciennes : le terme allemand de “Erweckung” désigne déjà le nouveau religieux qui s’est produit au sein du luthéranisme grâce aux différentes variantes du piétisme à partir du milieu du 17^e siècle. Et la tentation est grande de faire remonter les origines du phénomène au siècle de la Réformation lui-même, en soulignant ses liens étroits avec les premiers courants de la Réforme dite “radicale”.

Quels sont les points communs de tous ces mouvements si contrastés ? Comme le rappelle la notice “Réveil” dans l’*Encyclopédie du protestantisme*, “le souci majeur est toujours d’insuffler dans une piété trop formelle, sans saveur ni chaleur, une foi vivante et missionnaire. Bien que ces réveils ne constituent pas un mouvement religieux homogène, la plupart insistent sur l’**autorité stricte de la Bible et la doctrine du sacrifice expiatoire du Christ. L’expérience religieuse est déterminante : la conversion du cœur et la réception émotionnelle de la justification se tiennent dans un rapport de simultanéité avec la régénération qui devient le moteur de la vie individuelle et communautaire des convertis**”². Si certains moments de “Réveil” conduisent à la naissance de nouvelles Eglises, souvent pérennes, la plupart tendent à sous-estimer, voire à discréditer les structures ecclésiastiques. Ils mettent plutôt l’accent sur le rôle de l’Esprit (la notice susmentionnée parle de “*pneumatologie hypertrophiée*”) et revendiquent la prééminence d’une foi personnelle aux accents souvent très moralisateurs. Ces caractéristiques permettent d’établir une filiation directe avec les principaux représentants de la Réforme dite “radicale” du 16^e siècle. Elles posent aussi l’épineuse question des constantes et des ressemblances/dissimilitudes entre les différents courants.

La notion connexe de “revivalisme” est bien plus délicate à définir. Elle prend racine dans le constat fait par beaucoup de penseurs protestants, historiens et théologiens, d’un retour régulier de phases de “Réveil” au sein du protestantisme depuis le 17^e siècle au moins. Le pas vers la

théorisation d’une alternance cyclique est vite franchi. La dynamique interne à la Réformation serait faite d’une succession systématique et donc bien prévisible de phases d’institutionnalisation d’une part, de phases de redynamisation, d’autre part. Il s’agit d’une forme particulière de vision orientée du passé qui prétend identifier des lois “historiques”, parfaitement observables et objectivables, à caractère cyclique, dans l’évolution religieuse³. Elle s’est surtout imposée aux Etats-Unis, parfois avec des références plus ou moins développées aux cycles socio-économiques qui seraient concomitants.

Ces discours bien rôdés continuent de sous-tendre beaucoup de travaux jusqu’à nos jours, de manière directe et indirecte. Beaucoup d’Eglises britanniques et nord-américaines parmi les plus importantes sont issues de vagues successives de “Réveils” protestants, à commencer par le méthodisme, le baptisme et le pentecôtisme. Celles-ci mobilisent régulièrement l’imaginaire revivaliste au service de leur cause. Pour Sébastien Fath, auteur de la notice “revivalisme” dans le *Dictionnaire des faits religieux*⁴, celui-ci est “*fabriqué, entretenu et diffusé par des stratégies militantes qui ne laissent rien au hasard*”⁵. Et toute la perception des “Réveils”, voire de l’histoire du protestantisme tout court, est tributaire de cette grille de lecture, y compris en dehors des milieux confessionnels concernés et jusque dans les sphères académiques.

La terminologie revivaliste a été reprise et utilisée dans le domaine francophone, notamment sous la plume d’Emile-Guillaume Léonard⁶, mais il n’y a que très peu d’études récentes et critiques sur le sujet. Comme l’explique Sébastien Fath, le revivalisme pose de nombreuses questions d’envergure... dès le stade de la construction conceptuelle et méthodologique. Le premier obstacle à une bonne compréhension des réalités revivalistes est celui des acteurs et de leurs motivations : ceux-ci sont souvent des laïcs dont la perte d’influence des institutions accentue le rôle et que des représentations chargées de sens rendent souvent difficiles à saisir. Un second obstacle, toujours selon Fath, est l’abondance des discours à tendance “mystique”, en d’autres termes non rationnels, dans les écrits sur les différentes phases de “Réveil”. Le troisième type d’écueil théorique est celui du primitivisme qui consiste à valoriser de manière absolue le modèle de l’Eglise primitive et d’inscrire l’histoire du protestantisme dans un récit de quête de la pureté originelle. Mais Sébastien Fath attire aussi l’attention sur les schémas qui nient aux phénomènes religieux toute forme de dynamique propre.

L’historiographie marxiste en serait l’exemple le plus marquant : pour elle, les phases de “Réveil” ne sont que des effets superficiels de mutations socio-économiques plus profondes. Les théories de la sécularisation linéaire constitueraient un autre type d’analyse peu ouverte à la prise en

² Laurent Gambarotto, “Réveil”, in Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, 2^e éd., PUF/Quadrige, 2006, p. 1220. C’est moi qui souligne (MW).

³ Dans la lignée de William Mc Loughlin Jr., *Revivals, Awakenings and Reforms. An Essay on Religion and Social Change in America 1607-1977*.

⁴ Sébastien Fath, “Revivalisme”, in Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF/Quadrige, 2010, p. 1090-1094.

⁵ Idem, p. 1091. Voir aussi Frank Lambert, *Inventing the “Great Awakening”*, Princeton University Press, 1999.

⁶ Auteur d’une monumentale *Histoire générale du protestantisme en trois volumes*, 1^{re} éd. 1964 ; rééd. PUF/Quadrige, Paris, 1988.

compte de la notion de “revivalisme”, dépourvue de sens dans des sociétés de plus en plus déchristianisées. Enfin, un dernier courant, très en vogue aujourd’hui, celui des “théoriciens du choix rationnel”, mettrait l’accent sur les mécanismes du marché : l’existence de tournants serait liée aux succès et aux échecs d’Églises-firmes, plutôt qu’aux fluctuations du dynamisme religieux en tant que tel. Cette réinterprétation de l’histoire et de l’actualité du protestantisme est évidemment très réductrice, mais elle a, selon Sébastien Fath, le mérite d’aider à déconstruire les discours confessionnels orientés au service des institutions qui les créent et perpétuent. *“Ces approches historiographiques ont pour vertu de ne pas voir du revivalisme n’importe où, et de ne prendre pour argent comptant le discours des acteurs. Construction sociale complexe, le revivalisme n’en conserve pas moins un intérêt heuristique, utile pour traiter des contextes d’effervescence religieuse. On le désignera alors, non pas comme une phase de “réveil spirituel” (Léonard), mais comme une dynamique militante, qui provoque périodiquement une remobilisation individuelle (accent sur les conversions) et collective (créations d’œuvres et Églises nouvelles, impact social)”*⁷.

La question revivaliste est-elle vraiment propre au protestantisme ? Pourquoi en serait-il ainsi ? Sébastien Fath reconnaît que la possibilité d’un revivalisme catholique, surtout dans le contexte nord-américain, influencé par la culture religieuse protestante dominante⁸. Mais il prend le soin de nuancer : *“Culture religieuse régulée par une institution centrale et un Magistère autorisé, le catholicisme ne dépend pas autant que le protestantisme d’une revitalisation périodique. Sans “réveil”, le catholicisme maintient son identité par l’institution. Sans “réveil”, le protestantisme, institutionnellement très précaire, se voit menacé de la dilution”*⁹. L’historien du christianisme Gérald Cholvy a lui aussi mis en lumière des *“flux et reflux*

du religieux”. Selon lui, le protestantisme se plairait dans le mouvement. Il en aurait même besoin pour continuer à s’attester, tant la fixité constituerait pour lui presque un reniement. Ces constats résonnent des échos d’un principe essentiel de la Réformation, celui du *“Ecclesia semper reformanda”* qui pose le mouvement réformateur interne à l’Église comme un processus continu, jamais achevé, voire impossible à achever.

Si les “Réveils” successifs ont souvent été considérés comme une constante de l’histoire des protestantismes, l’historiographie protestante “mainstream” a toujours traité les nombreux courants de la Réforme dite “radicale”, les premiers à être affectés par les réalités et les représentations revivalistes, comme une voie à part, en marge. Le terme de “Réforme radicale”, forgé dans les années 1960 par l’historien américain George H. Williams¹⁰, puis repris à partir des années 1970 par l’historien allemand Hans-Jürgen Goertz¹¹, apparaît, de nos jours, comme daté, voire inopérant. De quelle “radicalité” s’agit-il ? Par rapport à quelles conceptions arbitraires de la “normalité” faudrait-il la définir ? En fait, cette notion très connotée induit des jugements de valeur qui n’ont pas leur place en histoire. Non, la Réformation ne s’est pas progressivement “radicalisée” dans certains contextes et sous certaines influences ; elle a toujours été multiple dans ses aspirations et réalisations.

Par ailleurs, la catégorie de “Réforme radicale” est un fourre-tout qui donne l’illusion d’une grande proximité entre des mouvements hétéroclites et parfois irréconciliable, des anabaptistes et des spiritualistes du 16^e siècle aux puritains et autres “dissenters” anglais, en passant par les Quakers, les piétistes et les Frères moraves. Dans un ouvrage récent, qui présente la “Réforme radicale” comme un pan central de l’héritage européen, dans une vision uniformisatrice et orientée, Mario

⁷ S. Fath, “Revivalisme”, op. cit., p. 1093.

⁸ Cf. Jay P. Dolan, *Catholic Revivalism. The American Experience 1830-1900*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1979.

⁹ S. Fath, “Revivalisme”, op. cit., p. 1091.

¹⁰ George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, plusieurs rééditions jusqu’à aujourd’hui.

¹¹ Voir par exemple son recueil de portraits de réformateurs “radicaux” : *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München, 1978.



Biagioni inclut même les sociniens, les sceptiques et Giordano Bruno¹². Sans entrer dans les détails, il apparaît clairement que les formes de “radicalité” qui caractériseraient tous ces courants si différents sont de nature très diverse : politique, sociale, économique, théologique, pastorale, philosophique, etcetera.

Quels sont les traits marquants que partageraient la plupart de ces mouvements des 16^e et 17^e siècles et qui les rapprocheraient indirectement des courants revivalistes des 18^e, 19^e et 20^e siècles ?¹³ Il y a d’abord des spécificités évidentes en termes d’organisation et de fonctionnement des Eglises : à travers tout le spectre de la Réforme dite “radicale”, au sens très large du terme, celles-ci sont peu hiérarchisées. La plupart sont nées d’élans de Réformation “par le bas”, indépendants de décisions politiques et/ou magistérielles, portés parfois par la contestation populaire. Contrairement aux Eglises luthériennes, calvinistes et anglicane/épiscopaliennes, elles ne sont pas des Eglises-institutions, mais des regroupements de type “secte-association”, pour reprendre la terminologie proposée par Max Weber qui a opposé de manière nette (trop nette, sans doute) ces deux formes organisationnelles.

Par ailleurs, tant les communautés “radicales” que leurs cousines “revivalistes” sont assez peu structurées, préconisant une approche personnelle et spiritualiste de la foi qui met l’accent sur les émotions et les visions, la (re-)conversion, les pratiques corporelles, la prédication, le chant collectif et/ou le silence. L’action de l’Esprit joue un rôle prépondérant dans les croyances comme dans le culte ; d’où le reproche d’antitrinitarisme qui a pesé sur beaucoup de courants “marginiaux” et/ou “radicaux” aux 16^e et 17^e siècles. Dans son ouvrage-clé *Naissance et affirmation de la Réforme*, Jean Delumeau a dressé une liste non exhaustive mais intéressante des points communs entre les différents courants relevant de la Réforme dite “radicale”¹⁴ : refus de toute interférence entre société politique et religion ; rejet du ministère des prêtres catholiques comme des pasteurs luthériens ou réformés ; refus du baptême des enfants et en général très forte dévalorisation des sacrements ; dévalorisation de l’Eglise-institution et insistance sur le rôle de l’Esprit-Saint et sur l’illumination intérieure ; recherche d’un renouvellement moral fondé sur les principes du “sermon sur la Montagne” de Jésus.

Hans-Jürgen Goertz propose des pistes de réflexion complémentaires¹⁵. Pour lui, les courants “spiritualistes”, son domaine d’études privilégié, ne récusent pas les sacrements et l’Eglise ; ils cherchent plutôt à les “spiritualiser” (“vergeistigen”), au risque de les vider de leur substance et d’en faire de purs symboles. Ce qui primerait pour eux, ce serait la recherche du rapport direct à Dieu, le rétablissement de l’harmonie entre le Créateur et sa créature (une harmonie détruite suite au péché

originel). Cette relation se nouerait à l’initiative de Dieu, le plus souvent à l’intérieur de l’âme, comme une étincelle embrasant les tréfonds de notre esprit. Pour être digne de recevoir la grâce divine, le chrétien devrait se purger intérieurement de tout ce qui est superflu et vain. Cette purification doit se voir à l’extérieur, par une moralité stricte et aussi par une foi aux accents mystiques, comme témoignage des rapports privilégiés entre l’âme et Dieu. Cet “homo spiritualis” n’aurait pas besoin des prêtres, des pasteurs ou d’autres intermédiaires ; les sacrements et même les Ecritures ne seraient que d’une importance accessoire pour lui. L’Eglise-institution, ses rouages et ses doctrines seraient surtout des obstacles à la foi. Celle-ci doit être fondée essentiellement sur la “piété subjective”. Une telle approche décloisonnée permettrait d’ailleurs de voir les points communs avec les courants mystiques, y compris ceux qui ont éclos dans ou en marge de l’Eglise catholique, après la Réformation. ■

¹² Mario Biagioni, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, Brill, Leiden, 2017. D’autres travaux scientifiques refusent l’étiquette de la “Réforme radicale”, mais continuent à recourir au concept de “radicalisme”, tout en le soumettant à une analyse critique serrée ; voir notamment : Bridget Heal & Anorthe Kremers (eds.), *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2017.

¹³ Pour un bon aperçu general et récent : Brad S. Gregory, “The Radical Reformation”, dans Peter Marshall (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, Oxford, 2015.

¹⁴ L’édition originale de cet ouvrage date de 1965 ; il y a eu plusieurs révisions, dont la plus récente est parue en 2012 : Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Nouvelle Clio, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

¹⁵ Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Band 20, Oldenbourg, München,



x

NÉOPENTECÔTISME : UN RADEAU DE FORTUNE ?

DIEU VOUS LE RENDRA AU CENTUPLE... ?

¹ Chargé de missions au CAL Charleroi et doctorant-Faculté de Philosophie et Sciences sociales de l'ULB.

Jean Musway Mupeka¹

L'engagement dans les Eglises pentecôtistes et l'hyper religiosité ont-ils un lien avec la pauvreté des ménages des immigrés originaires de l'Afrique subsaharienne en Belgique? Décryptage des mécanismes de dons, de semences, de dîmes ou de miracles.

“Ce n'était pas mes enfants, mais des vampires qui voulaient boire mon sang. Je les ai vaincus... Ce n'était pas mes enfants, mais des vampires d'un autre monde. J'ai vu le messie et c'est lui qui me l'a dit... Mes fils vivent encore, et je peux leur parler. Ils font désormais partie d'un autre monde...”: tels sont, d'après la presse, les propos tenus aux enquêteurs médusés par une mère hystérique coupable du double infanticide le vendredi 26 août 2011 à Alost. Des tels propos ont la particularité d'être en adéquation avec les discours que tiennent la plupart des Eglises de réveil qui développent et promeuvent une vision manichéenne du monde opposant le principe du bien (qui suppose dieu, le salut, la vie éternelle, le paradis, le triomphe du puissant, la santé, la richesse...) à celui du mal (qui suppose le diable, satan, le démon, les esprits maléfiques, les vampires, la sorcellerie, la perte, l'enfer, les ténèbres, l'échec du faible qui sera vaincu, la maladie, la pauvreté). Au sein de ces Eglises, a “encore” cours la croyance en l'existence des démons, des vampires, de la sorcellerie, d'un “deuxième monde invisible”, ... ou encore la croyance en une théologie de la prospérité, et ce à force des dîmes, semences, dons, legs ou encore des miracles.

Ces Eglises, qui poussent comme des champignons à Bruxelles, ont la particularité d'être fréquentées assidûment et majoritairement par des “fidèles” issus de la diaspora subsaharienne et sud-américaine. La mère infanticide serait une adepte de ces Eglises à Alost. Ce fait récent n'est que l'un des nombreux faits “divers” qui alimentent l'actualité des Eglises de réveil implantées en Belgique. Notre propos, loin de les criminaliser, est simplement de tenter d'analyser sommairement l'engagement des migrants subsahariens dans ces églises avec un accent particulier sur le lien avec la pauvreté. Pour y parvenir, il s'avère important de décrypter et d'examiner la relation entre l'hyper religiosité et la pauvreté des ménages immigrés vivant en Belgique, en traitant notamment des questions du genre : quels sont les facteurs associés à l'adhésion des ménages immigrés d'origine subsaharienne aux églises pentecôtistes de Bruxelles ? Qu'en est-il de déterminants de l'intensité de la participation aux activités de ces églises par ces ménages ? Quel est le profil de la pauvreté de ménages immigrés originaires de l'Afrique subsaharienne vivant en Belgique ? Quels sont les privations majeures dont souffrent ces ménages ? Quels sont les facteurs de risque associés ou mieux quels sont les

déterminants de la pauvreté de ces ménages ? Quel est l'impact de l'engagement religieux pentecôtiste sur le niveau de pauvreté de ménages membres ? Quels rapports à la pauvreté se posent pour la diaspora dans l'engouement vers ces mouvements religieux ?

REPRODUCTION ET RÉPONSE À LA RECHERCHE IDENTITAIRE

Ces Eglises, qui se développent et se diversifient à Bruxelles au rythme des vagues migratoires, peuvent être lues comme reproduction du mode de croire en cours au pays d'origine. Alors que jadis c'est l'Occident qui a été missionnaire et a envoyé des personnes évangéliser des populations qualifiées de “païennes”, celui-ci, du fait particulièrement de l'héritage des modernes et des Lumières, a entrepris une déconstruction de la religion qui a débouché sur le désenchantement du monde, la sécularisation de la culture et/ou encore la laïcisation de la société. Pour la plupart des migrants fréquentant ces Eglises, l'Occident est devenu “mécéant” et doit être “évangéliser/réévangéliser”. Les nouveaux missionnaires à l'œuvre au sein de ces Eglises viennent ainsi occuper des places laissées vacantes, au point d'amorcer ainsi ce qu'il convient de qualifier de mouvement de reconstruction de la religion, mouvement révélateur, par certains de ses aspects, d'une crise de la modernité qui, dans sa version laïque, semble confrontée aux limites de la raison et de la rationalisation.

FACE À LA FROIDEUR ET À L'INDIVIDUALISME DE LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL, (CES EGLISES) CONSTITUENT AUTANT DE RÉPONSES À L'ENVIE EXISTENTIELLE DES MIGRANTS D'ÊTRE ENSEMBLE (...)

Comme reproduction, ces Eglises permettent aux migrants de prier comme au pays, de renouer le lien avec un milieu d'origine qui est lointain et leur manque. Face à la froideur et à l'individualisme de la société d'accueil, elles constituent autant de réponses à l'envie existentielle des migrants d'être ensemble, de se retrouver entre personnes partageant un certain nombre de choses. Outre différents rôles qu'elles jouent sur le plan social en terme de sécurité existentielle notamment, ces Eglises ne sont pas à l'abri de certains abus. Les marchands de miracles y ont découvert un terrain pour organiser un marché du symbolique et pour constituer un fonds de commerce par divers astuces. Le lien avec la pauvreté y est interpellant.

LIEN AVEC LA PAUVRETÉ

Tout en étant un phénomène vieux comme le monde, la pauvreté² peut notamment être lue comme objective (à l'exemple de la pauvreté monétaire, du lien avec la production des biens/services, et le revenu), conviviale (quand l'individu, se basant sur des considérations morales ou

² Lire à ce sujet Majid Rahnema, La problématique de la pauvreté dans l'esprit de l'après-développement, in F. Nahavandi (éd.), Repenser le développement et la coopération internationale, Paris, Karthala, 2003, pp. 37-47

religieuses, se contente du strict nécessaire et partage avec la communauté), ou encore volontaire (à l'exemple du choix d'un mode de vie basé sur la simplicité, comme celui de Jésus). Certaines Eglises de réveil ont réussi à mettre sur pied des stratégies non seulement pour les rassurer et soulager de l'isolement ambiant, mais aussi pour soutirer le plus de sous de la part des personnes déjà fragilisées. Et ce à travers certains mécanismes (dîmes, legs, donations, indulgences notamment) et enseignements ("élu de dieu", "heureux les pauvres ... car le royaume de dieu est à eux", "la semence ou la loi du centuple: donne à dieu qui te le rendra au centuple" ...). Mais l'instrumentalisation de la pauvreté par la religion à l'œuvre au sein de ces Eglises est loin d'être une nouveauté ou une marque déposée de celles-ci, surtout quand l'histoire montre que tout en plaçant la pauvreté au cœur de son évangile, l'Eglise catholique a paradoxalement réussi à se constituer une puissance financière colossale³.

Au sujet des rapports parfois curieux qu'entretiennent ces Eglises avec l'argent des fidèles, rappelons que, si l'étude menée par Max Weber sur les relations entre le protestantisme et l'esprit entrepreneurial a montré la corrélation entre facteur spirituel et richesse, et si son analyse du protestantisme calviniste de la renaissance situe le statut d'"élu de dieu", compris comme réussite professionnelle du fidèle, dans le travail et les sacrifices à consentir par l'être humain dans la production de la richesse, la situation est loin d'être la même dans les Eglises de réveil et dans le chef des fidèles migrants dont la majorité est sans emploi et émerge au CPAS. L'enquête réalisée⁴ auprès des fidèles des Eglises de réveil à Kinshasa a montré que 89,7 % interprètent à la lettre l'affirmation biblique "heureux les pauvres ... car le royaume des cieux est à eux", 58,9 % sont convaincus du "ciel ou paradis comme cadre de réalisation du bonheur de l'homme", 75,4 % à se percevoir comme "élus de dieu", 82,9 % à se déclarer "ne pas appartenir au monde", 48,9 % à interpréter "la pauvreté comme punition divine et la prière comme voie de sortie", 76,5 % à croire "au miracle comme solution aux problèmes" et 74 % à assigner à la femme "un rôle social de reproduction en vue d'assurer une progéniture" conformément à la tradition et à la bible. Ils sont pourtant 68 % à reconnaître l'existence d'une finalité financière au profit de certains "pasteurs" qui utilisent l'église comme fonds de commerce. Et 77 % à douter de la transparence dans la gestion des ressources matérielles issues des collectes, dons, offrandes ou dîmes.

A Kinshasa comme à Bruxelles, la recherche de plus de profit et l'optimisation des ressources

financières des églises ou mieux des pasteurs nécessitent la construction de certains discours dont la sémantique invite à plus donner. Des slogans relatifs à la notion de semence tel "donne à dieu et il te le rendra au centuple" sont en vogue au sein de ces églises. Les fidèles sont ainsi invités à "semer" de l'argent ou tout objet de valeur (montres, bijoux, diamant, or, voiture, maison ...) avec la promesse de récolter en retour un bénéfice physique ou métaphysique (travail, mariage, visa, titre de séjour, guérison, progéniture, prospérité, miracle, paradis ...). Promesses qui ne se réalisent pas, bien sûr.

LIEU DE PRÉDATION

Contrairement à une immigration par le travail comme dans le cas des Italiens en 1946, des Espagnols en 1956 ou encore des Marocains et des Turcs en 1964, l'immigration subsaharienne en Belgique est le fait de la circulation (puis de l'installation) des étudiants, des diplomates et, dans une certaine mesure, des commerçants. Nonobstant la surreprésentation des diplômés du supérieur chez les Subsahariens immigrés en Belgique, ils peinent pourtant à participer à l'activité économique et connaissent un taux de chômage élevé. Particulièrement en cette période où les études montrent que la plupart des personnes ayant un travail vivent pourtant dans des conditions de pauvreté, ne pouvant s'en sortir qu'en mettant ensemble les revenus du couple, la typologie des ménages des migrants subsahariens indique une diminution des couples et une augmentation des ménages monoparentaux. Tous ces indices montrent objectivement que la majorité des migrants subsahariens sont dans une situation de fragilisation socio-économique. En dépit d'une théologie de la prospérité avec sa cohorte de mécanismes en tous genres ces Eglises semblent faire plus office de lieu de prédation que de sécurité pour les fidèles. ■

FACE À LA FROIDEUR ET À L'INDIVIDUALISME DE LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL, (CES EGLISES) CONSTITUENT AUTANT DE RÉPONSES À L'ENVIE EXISTENTIELLE DES MIGRANTS D'ÊTRE ENSEMBLE (...)

³ Lire l'analyse de Philippe Simonnot, *Les papas, l'église et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Paris, Bayard, 2005, 810 p.

⁴ Dans le cadre de la préparation d'une thèse sur les églises de réveil de Kinshasa.



LE CONTRÔLE DE LA SEXUALITÉ DES FEMMES DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES À BRUXELLES

Maïté Maskens¹

¹ Chargée de cours à l'ULB. Cette contribution est une reproduction de l'article publié en 2011 dans le numéro 13 de la revue électronique *L'espace politique* et intitulé "Le traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles".

Cette contribution porte sur le cadrage particulier des conduites sexuelles des migrants africains ou latino-américains opéré par l'affiliation pentecôtiste à Bruxelles. Cette identification religieuse permet aux fidèles de se reconnaître comme les derniers détenteurs de la moralité dans une Europe perçue comme "décadente", le domaine des pratiques sexuelles étant alors l'objet des plus vives critiques. Dans ce contexte religieux, les fidèles pentecôtistes construisent leur différence d'abord dans le registre de la sexualité. Tâchant de réaliser l'injonction à la transformation et poursuivant un idéal de distinction, ces acteurs religieux (et principalement les femmes) se doivent de ne pas ressembler aux locaux dont les pasteurs dénoncent la "permissivité". Dans leur discours, ce "laxisme" en matière sexuelle prend des formes variables : prostitution partiellement légale, manque de "pudeur" dans l'espace public, légalité du mariage entre personnes de même sexe, pornographie accessible aux jeunes ou encore campagne de prévention des MST dans les écoles. Après avoir analysé les ressorts argumentaires de la voix pastorale et du registre du religieux officiel en matière de sexualité, cet article entend analyser la créativité et l'inventivité dont font montre les fidèles pour habiter les normes religieuses, et plus particulièrement la manière dont ils se réapproprient l'injonction à la chasteté préconjugale. Dans ce contexte, nous verrons comment les jeunes filles de l'assemblée constituent le "capital de pureté" de nombreuses Églises et sont donc la cible privilégiée des prédications dominicales selon une logique qui associe féminité et "tentation" coupable.

PLAN

- Introduction
- Une minorité religieuse peu visible dans l'espace urbain
- Le discours du pouvoir
- Le "plan parfait de Dieu"
- Les "dangers" de la comparaison
- "Jeunes filles, cultivez la différence !"
- Appropriation plurielle du "principe" de chasteté et contrôle des femmes
- Le contrôle des femmes : Marina et Marilyn
- Mise en scène d'une virginité "spirituelle"
- Conclusions : virginité et production de la différence

INTRODUCTION

Dimanche. Neuf heures quarante-sept du matin. Le vrombissement des moteurs de la cité est presque inaudible. Un homme se gare dans la rue calme. Il sort de sa voiture et la contourne pour ouvrir la portière côté passager. Une femme sort. C'est son épouse. Il porte sa bible à bout de bras, elle porte son sac à main. Il ferme la voiture. Il est vêtu d'un costume trois pièces, a les cheveux courts et les chaussures brillantes ; la sonnerie de son portable retentit. Il parle avec l'accent congolais : "Ah, Frère Paul ! Oui, je l'ai bien reçu, merci. Oui, je viens d'arriver. Ah ! D'accord, d'accord. Que Dieu te bénisse, mon frère !" Pendant ce temps, la femme remet en place le talon de sa chaussure rouge écarlate. Son boubou fleuri jaune et vert, ajusté, laisse entrevoir la courbe d'une promesse d'enfant. Ils font quelques pas sur le trottoir et saluent chaleureusement un autre couple qui les attend. Lui, petit, le visage aux traits ronds, arbore un T-shirt gris barré de la devise "100% Jésus".



Il salue l'autre homme avec un accent espagnol : "Bonjour, Pasteur !". Ils se font la bise. Sa femme, petite, aux longs cheveux bruns attachés, est tout sourire. Elle n'a d'yeux que pour le ventre de la femme du pasteur qui s'arrondit : "Grâce à Dieu !" ... Cette scène n'est pas un scénario isolé du paysage urbain bruxellois. La retrouvaille entre "frères et sœurs en Christ" sur le pas d'une église pentecôtiste à Schaerbeek précède la tenue du culte dominical. Une petite trentaine de fidèles s'y réunissent chaque semaine. C'est pour tenter de comprendre pourquoi ils s'y rendent chaque semaine que j'ai fréquenté ces espaces durant plusieurs années (2006-2010). C'est là que j'ai appris que, pour reprendre les mots de la célèbre formule, "Dieu n'est pas mort"... Le déclin de la culture religieuse en Europe – poncif du dernier quart du xx^e siècle en sciences des religions – ne s'est pas déroulé comme annoncé. Si un certain étiement religieux est attesté, c'est avant tout à une recomposition du croire sur le continent auquel nous avons assisté (Hervieu-Léger, Davie, 1996). Cette reconfiguration n'est pas sans lien avec l'histoire coloniale de l'Europe et ses prolongations contemporaines sous la forme du phénomène migratoire. Depuis une trentaine d'années, des Églises protestantes évangéliques ont fait leur apparition dans la capitale européenne, portées par différents groupes en migration (Maskens, 2008). Cette multiplication d'Églises pentecôtistes "africaines" et "latinos" dans des villes européennes est l'expression d'un autre phénomène inédit : le déplacement du centre de gravité du christianisme de l'hémisphère nord vers l'hémisphère sud (Jenkins, 2002). La diffusion et le succès mondial du pentecôtisme tiennent à sa grande malléabilité, caractéristique qui en a fait la principale transnationalisation religieuse du xx^e siècle (Corten, 1995, p. 70). Ce mouvement s'est inscrit dans le monde global en exportant – aux quatre coins de la terre – sa logique de rupture duale s'ancrant dans différents contextes locaux et s'adaptant aux figures indigènes du mal (Robbins, 2004).

Dans ces espaces religieux, la sexualité est un enjeu crucial. D'abord, dans leur récit de conversion, beaucoup de femmes font le lien entre leur appartenance pentecôtiste et leur vie amoureuse. De nombreuses femmes de l'assemblée parlent des différentes déceptions sentimentales qui jalonnent leurs vies (rupture, divorce, abandon du mari, maltraitance ou infidélité). L'idéologie religieuse semble leur offrir une nouvelle grille d'interprétation concernant ces échecs conjugaux. C'est souvent par l'apprentissage de la grammaire peccamineuse qu'elles donnent du sens aux déboires amoureux précédant leur conversion. La conversion pentecôtiste – et sa conséquence en termes d'apprentissage de technique narrative particulière par les fidèles (Marshall-Frattani, 2001, p. 30) – n'est pas sans incidence sur leur biographie sexuelle qui devient alors l'objet d'un travail de réécriture. Les hommes de l'Église, quant à eux, lorsqu'ils partagent leur expérience religieuse, font

fréquemment référence à certaines préoccupations d'ordre sexuel : qu'il s'agisse de la difficulté de mener à bien un mariage chrétien, de répondre aux impératifs de chasteté et de fidélité ou de désigner des pratiques sexuelles non "conformes", ayant cours dans le reste de la société.

Dans le prolongement de nombreuses études sur le genre et la religion, cette contribution se propose d'une part, de faire le point sur la géographie morale de l'idéal de chasteté pré-marital dans le contexte migratoire belge (et plus particulièrement dans l'opposition qui sert à penser le rapport de ces acteurs pentecôtistes "vertueux" aux populations locales décrites comme "sexuellement décadentes") et, d'autre part, de décrire les aléas de la mise en œuvre pratique de l'injonction normative à la chasteté. Pour ce faire, après avoir brossé à grands traits les tendances de justification et de production d'un idéal de "pureté" sexuelle dans le cadre du religieux officiel, il s'agira de mettre en perspective les différentes manières par lesquelles les fidèles inscrivent leurs pratiques sexuelles dans cette économie religieuse conservatrice. En examinant les différents registres de justification mis en œuvre dans le discours pastoral (lors d'entretiens, de discussions mais aussi dans les prédications dominicales), on analysera d'abord le registre de la religion officielle. Par la suite, le regard anthropologique se tournera vers les fidèles pour comprendre comment ils se réapproprient ce registre, donnant ainsi des assises bibliques au cours ordinaire de leur existence. Ces acteurs religieux mettent en œuvre différentes techniques, entre distanciation et mise en scène, donnant ainsi une épaisseur particulière à la norme religieuse. La mise en œuvre de cette faculté de réappropriation créative de la norme s'inscrira dans le cadre d'analyse proposé par Saba Mahmood dans son étude sur les femmes pieuses égyptiennes : la capacité d'action des fidèles (ou leur "agencéité") ne se décline pas seulement dans le répertoire de la résistance – conceptualisation qui est presque devenue normative dans les études féministes articulées autour d'un projet d'émancipation – mais également dans leur faculté d'*habiter* cette norme religieuse, de *la consommer* en la réinterprétant ou en se la réappropriant de manière inventive et créative (Mahmood, 2009). En effet, l'anthropologue pakistanaise propose de dépasser ce modèle dualiste sur lequel repose la conceptualisation des normes basée sur l'idée antagoniste de la consolidation ou de la subversion car dit-elle, "la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes" (*ibid.*, p. 32).

Dans le cadre de la pratique religieuse pentecôtiste telle qu'elle est vécue à Bruxelles, l'investissement de la norme par les fidèles se fait de manière différenciée en fonction du sexe du fidèle. En effet, les jeunes femmes, bien plus que les jeunes hommes, sont les cibles privilégiées du contrôle



pastoral. Les jeunes hommes disposent en conséquence d'une plus grande amplitude d'action dans leur réappropriation de la règle religieuse. Le pouvoir masculin s'inscrit ainsi dans le corps des femmes (Ortner, 1974 ; Rosaldo, 1974 ; Leacock, 1978 ; Boddy, 1991, 1998).

UNE MINORITÉ RELIGIEUSE PEU VISIBLE DANS L'ESPACE URBAIN

Dans le contexte belge, c'est d'abord le catholicisme qui occupe le devant de la scène religieuse, le protestantisme apparaissant comme une religion largement minoritaire même s'il est reconnu depuis plusieurs siècles. Le culte protestant fut définitivement reconnu en 1802, grâce à la loi des articles organiques des cultes protestants (18 germinal An 10, 8 avril 1802). L'État belge reconnaît le synode formé par l'union des différentes communautés protestantes en 1839. Plus d'un siècle plus tard, en 1978, le synode de l'Église protestante unie de Belgique (EPUB) regroupe une centaine de communautés protestantes qui constituent environ la moitié des protestants de Belgique. En 1994, les autorités de l'Église protestante unie de Belgique comptent 35 000 à 40 000 "sympathisants" qui sont en contact avec l'EPUB, regroupés dans plus de 100 paroisses en Belgique². Ils constituent donc à cette époque 0,5 % de l'ensemble de la population belge.

L'autre moitié des protestants belges est composée des protestants évangéliques qui ont fait leur apparition en Belgique durant l'entre-deux-guerres. Il s'agit d'organisations d'origine américaine : la Mission évangélique belge, la Mission méthodiste et les Assemblées de Pentecôte qui se sont fédérées par la suite en Assemblées de Dieu de Belgique (CRISP, 1994). Ce protestantisme importé n'a cessé de rallier de plus en plus de fidèles. Depuis une trentaine d'années, des Églises pentecôtistes portées par des communautés migrantes ou issues de mouvements migratoires ont fait leur apparition dans la capitale européenne. Elles connaissent aujourd'hui un essor non négligeable sur la scène religieuse belge. Leur implantation et leur succès grandissants vont de pair avec l'intensification des flux migratoires de ces trois dernières décennies en provenance d'Afrique sub-saharienne et d'Amérique latine. En 1994, on estimait à 45 000 le nombre de fidèles s'inscrivant dans la mouvance évangélique. Aujourd'hui, ce chiffre a connu une progression importante, que Luc Nefontaine qualifie de "spectaculaire" (2004), puisqu'une estimation de Karel Dobbelaere et Liliane Voyé (2000) donne, pour l'ensemble de la Belgique, le nombre de 100 000 fidèles pour les Églises évangéliques. La proportion de fidèles évangéliques aurait donc plus que doublé en

moins de dix ans, à comparer aux sympathisants de l'EPUB estimés à 60 000. Le protestantisme évangélique est devenu quantitativement plus important que le protestantisme "établi" (Willaime, 2004). À Bruxelles, les chiffres sont encore plus marquants puisque l'on estime à 3,2 % le pourcentage de fidèles membres de l'EPUB et à 5,7 % la proportion d'évangéliques dans la ville. De plus, le caractère volontariste et militant de ces groupements religieux concoure à intensifier leur poids sur la scène religieuse belge.

La ville de Bruxelles est une mosaïque de cultures différentes où divers univers sociaux se juxtaposent. Cette ville de dimension modeste présente une ségrégation spatiale importante (Deboosere, Eggerickx, Van Hecke et Wayens, 2009). Comptant plus d'un million d'habitants, Bruxelles est bien une "ville d'immigration" sans cesse recomposée par les flux et les réseaux des cadres internationaux, des migrants turcs, africains du Nord et sub-sahariens, latino-américains et asiatiques. Pour les observateurs du phénomène religieux, un paradoxe structure la configuration géographique de ces Églises pentecôtistes. En effet, alors que ces espaces religieux sont de plus en plus importants

POUR DES RAISONS ÉCONOMIQUES, LES ÉGLISES S'INSTALLENT DANS LES QUARTIERS LES PLUS PAUPÉRISÉS DE LA CAPITALE.

dans les grandes capitales européennes, ils jouissent d'une très faible visibilité géographique (Dejean, 2009, p. 5). Les lieux de culte sont souvent invisibles pour le passant ordinaire. Ancien hangar, ancienne salle de cinéma, ancien dépôt, anciens locaux commerciaux, le recyclage religieux de l'espace urbain peut surprendre. Plusieurs facteurs expliquent cette situation : difficulté d'accès au foncier, volonté de ne pas "s'exposer" à la vue de la part de certaines autorités religieuses ou encore place du lieu de culte dans l'économie protestante. Néanmoins, dans le contexte bruxellois, le promeneur ordinaire peut rencontrer d'autres signes religieux qui attestent de l'effervescence de ce phénomène urbain : nombreuses affiches annonçant les événements religieux importants (campagnes d'évangélisation, cure de prière, visite d'un "grand homme de Dieu" de renommée transnationale), manifestations ponctuelles dans l'espace public (prédication dans le métro, campagne d'évangélisation, concerts gospel lors de manifestations publiques) ou style vestimentaire dominical de fidèles se rendant au culte (tenue élégante et colorée, bibles tenues à la main, etc.).

Pour des raisons économiques, les églises s'installent dans les quartiers les plus paupérisés de la capitale. À Bruxelles, et à la différence de nombreuses grandes villes, ces quartiers, ne sont pas périphériques, mais centraux. Pour définir ces quartiers précarisés, les fidèles ont recours à différents termes : ils parlent de quartiers "chauds", "populaires", "difficiles", "sales", de quartiers de

² Cette centaine de paroisses est constituée de 65 paroisses francophones, 35 néerlandophones, 3 germanophones et 2 anglophones (Vanescote, 1994).

“lascars”, de “rolotos” ou encore de “poudrières” (Maskens, 2008b). Je rejoindrai ici les propos de Pierre Bourdieu sur les grands ensembles urbains qui, s’ils sont dits “difficiles”, sont avant tout “difficiles à décrire et à penser [car] il faut substituer aux images simplistes et unilatérales (celles que véhicule la presse notamment), une représentation complexe et multiple, fondée sur l’expression des mêmes réalités dans des discours différents, parfois inconciliables” (1993, p. 13-17). Pour Frédéric Dejean qui travaille sur ces questions spatiales à Paris et à Montréal, les Églises pentecôtistes se localisent principalement dans les “interstices de l’espace urbain, c’est-à-dire dans des zones en attente de reconversion, ou alors délaissées par des activités industrielles” (2009, p. 8).

Les acteurs religieux ici étudiés viennent de quatre assemblées. Le pastorat de trois d’entre elles est d’origine congolaise, tout comme la grande majorité des fidèles qui les composent ; la quatrième église attirant davantage une ethnicité générique latino-américaine. Insérées dans des réseaux transnationaux, ces Églises entretiennent, à des degrés divers, des liens ténus avec une grande dénomination pentecôtiste étasunienne (Church of God, Assemblées de Dieu). La taille de ces assemblées varie d’une trentaine de fidèles pour la plus petite organisation religieuse à quelques milliers de participants pour l’Église de plus grande envergure. Ces espaces condensent des fidèles aux situations sociales contrastées : des fidèles jouissant de position confortable dans la société belge (situation professionnelle stable et prospérité économique) côtoient des fidèles en difficulté de séjour.

LE DISCOURS DU POUVOIR

Si de nombreux jeunes fidèles se plaignent du “tabou” qui entoure encore la sexualité dans ces

espaces, les spécialistes religieux se montrent particulièrement prolixes sur la question. Si les pasteurs abordent les questions sexuelles, c’est surtout en les intégrant à une rhétorique normative ou prohibitive. Les spécialistes religieux, en tant que tenants du pouvoir et du discours autorisé en matière sexuelle, disposent d’une série de règles qui définissent ce que l’on peut faire, ce qu’on ne peut pas faire, ce que l’on conseille et déconseille. Le recoupement de ces énoncés aboutit à la constitution d’un système cohérent d’interdictions en matière sexuelle. Les prescriptions sont, quant à elles, beaucoup plus rares, mais elles existent.

Les modèles de sociabilité qui dictent les rapports de genre dans ces espaces spécifiques découlent de la volonté de revenir à une pratique sexuelle caractérisée par la “pureté” et l’ordre divin. Les pasteurs encouragent les fidèles à actualiser au quotidien l’impératif de rupture propre à la logique de la conversion en incarnant un idéal de pureté, montrant ainsi au reste du monde qu’ils sont différents. Dans le domaine sexuel, cette culture de la “différence” prend des formes particulières : il s’agit principalement de réaliser l’impératif de chasteté avant le mariage et respecter les interdits de fornication et de divorce. Ces injonctions trouvent leur source dans la bible. Les pasteurs ont pour travail l’actualisation de cette parole pour la rendre signifiante aux auditeurs contemporains.

Les pasteurs parlent très régulièrement de l’impératif de chasteté sexuelle avant le mariage. Il faut insister sur la variation des significations sociales que peuvent prendre les impératifs de virginité en fonction du contexte culturel où ils sont appliqués. Le corps des femmes, et surtout celui des jeunes filles, fait l’objet d’injonctions à l’intersection entre le social et le “sacré”. Dans le contexte pentecôtiste bruxellois, la signification sociale de la virginité des jeunes filles des différentes assemblées est en lien étroit avec le processus de production de



la différenciation religieuse. En effet, ces acteurs religieux construisent leur différence d'abord dans le registre de la sexualité. La chasteté attendue des jeunes filles célibataires de l'assemblée alimente un idéal de distinction : "nous sommes du monde mais pas de ce monde". Se présentant comme les derniers garants de la "bonne" moralité, ces fidèles migrants se doivent de ne pas ressembler aux "autochtones"³ dont les pasteurs dénoncent la "permissivité". Dans leur discours, ce "laxisme" en matière sexuelle prend des formes variables, dénoncées lors des prédications : prostitution partiellement légale, manque de "pudeur" dans l'espace public, légalité du mariage entre personnes de même sexe, pornographie accessible aux jeunes ou insécurité des campagnes de prévention scolaire contre les MST. Dans ce cadre, la caricature des pratiques sexuelles des "autres" – ces Européens "décadents" – consolide l'orthodoxie sexuelle propre aux espaces religieux.

LE "PLAN PARFAIT DE DIEU"

D'un point de vue historico-religieux, la veine contestataire aux sources du protestantisme a marqué certaines nouveautés dans le domaine de la sexualité, par rapport au modèle catholique. Contrairement à l'Église catholique qui refuse de reconnaître une sexualité à ses représentants, le clergé protestant peut se marier et construire une famille. Les relations sexuelles avant le mariage sont également tolérées tout comme le divorce. En ce qui concerne la tendance évangélique au sein du protestantisme, elle se démarque toutefois par son rigorisme, qui envisage de manière générale le sexe et les pratiques qui s'y rapportent comme "coupables" (Werebe, 2007, p. 171-173).

Le trait primordial qui caractérise la sexualité telle que présentée par les pasteurs pentecôtistes reste sa dualité fondamentale. La sexualité est bipartite, calquée sur la vision dichotomique du monde propre à l'interprétation pentecôtiste des Écritures qui oppose deux sphères intemporelles et incontournables : le bien et le mal. Il existe donc une bonne et une mauvaise sexualité. Dans son versant positif, les relations sexuelles sont décrites comme un don de dieu. Les pasteurs parlent alors de "force vitale" ou encore "d'énergie fantastique" qui apporte satisfaction, accomplissement et plénitude dans la vie de tout être humain. Il est même vivement recommandé aux couples mariés de profiter pleinement de leur sexualité et de se satisfaire mutuellement. Cette "réciprocité" est à l'avantage des hommes : il est répété aux femmes qu'elles doivent satisfaire sexuellement leurs maris (remplissant ainsi leur "devoir conjugal") et l'insatiabilité sexuelle des femmes est associée à une emprise diabolique.

Les relations sexuelles ne sont décrites en des termes élogieux que si elles se réalisent dans le cadre du mariage chrétien. Le mariage et ses corollaires – les impératifs de chasteté et de fidélité – sont des recommandations divines. En effet, aucun individu n'est fait pour vivre seul et le célibat est déconsidéré dans cet univers protestant. Toujours selon le "plan parfait de dieu" (Palau, 1989), les activités sexuelles hors mariage sont comprises comme des œuvres démoniaques. Les unions et pratiques "illégitimes" n'amènent que la destruction ; il en va ainsi des pratiques intimes comme la masturbation, les relations sexuelles hors mariage, l'adultère, les relations homosexuelles ou n'importe quelle "mauvaise" pensée (puisque dans ce domaine "la pensée



³ Également désignés dans ces espaces comme "Blancs", "Caucasiens" ou "Gringos"

vaut l'acte"), frôlement inadéquat ou œillade trop prononcée (la pratique du "second coup d'œil" fait elle aussi l'objet d'interdit pour certains pasteurs). La transgression des normes morales se paie au prix fort et les mises en garde sont nombreuses. Les pasteurs décrivent les dangers que courent les "fauteurs" : transformation du caractère de la personne, perte irrémédiable de ce don merveilleux, transmission de maladies vénériennes (on est bien dans un contexte de "sexualité à risque", depuis l'apparition de l'épidémie du sida dans les années 1980), grossesse non désirée et naissance d'un enfant "illégitime", cicatrice émotionnelle, etc. Mais le plus grand risque couru reste, bien entendu, la destruction de sa relation avec Dieu et la perte de son royaume puisque, selon la *première lettre aux Corinthiens*, au sixième chapitre, versets 9 et 10, il est dit : "Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas du règne de Dieu ? Ne vous égarez pas. Débauchés, adorateurs de statuettes, adultères, passifs, sodomites, voleurs, cupides, ivrognes, insulteurs, rapaces n'hériteront pas du règne de Dieu".

LES "DANGERS" DE LA COMPARAISON

Dans le discours des pasteurs, avant les références bibliques, c'est le "bon sens" qui est avancé pour justifier l'impératif de chasteté et arrivé au mariage, sans passer par des phases "d'essai sexuels". Le pasteur congolais Adrien, à la tête d'une petite assemblée réunissant environ soixante-dix fidèles (majoritairement d'origine congolaise), m'expose une situation potentielle de "vagabondage" amoureux pré-marital et m'explique :

"Vous êtes au lit avec Janet et vous pensez à ce que vous avez fait avec Anne, quand vous étiez jeune, pourquoi ? Parce que vous avez déjà connu Anne avant. Mais si vous n'aviez connu que Janet, vous ne penseriez qu'à qui ? Qu'à Janet. Et aux autres, je dis : «si vous n'avez connu que Robert, vous ne penserez qu'à Robert, vous n'allez pas commencer à penser que Michel fait l'amour comme Robert que j'avais connu il y a deux ans». Vous voyez, donc déjà dans votre vie propre, vous l'avez banalisé, vous l'avez abîmé, parce que vous ne voyez plus Michel, vous commencez à dire «bon, certainement, il me rappelle Robert». Et vous aimez qui ? Le Robert qu'il vous rappelle ou bien le Michel que vous avez eu ? Vous voyez, c'est autant de choses de la vie... que... vous voyez, je dis souvent aux jeunes, je sais que la vie de chasteté est difficile pour les jeunes, avec tout ce qu'ils ont comme histoires mais je leur dis «Faites attention !»"

Le pasteur imagine une situation qui met en exergue les dangers de la comparaison. Il se base sur son observation des couples ainsi que sur sa propre expérience car il m'a avoué avoir connu un divorce dans son passé. Ce ne sont pas les écrits bibliques qui servent de base à son argumentation mais bien le supposé "désordre mental" provoqué par la cumulation de plusieurs histoires amoureuses.

La nature "psychologique" de ce désordre est reprise par un autre pasteur congolais, à la tête d'une Eglise de taille considérable (700 fidèles), qui commente :

"Même sur le plan psychologique, lorsqu'on s'attache à une fille ou à un garçon et que cette relation prend des racines profondes, pour se détacher – parce qu'on doit se détacher un jour – c'est comme si on laisse un peu un morceau de soi dans la vie de l'autre. Et souvent les relations ne sont plus jamais saines, on n'est plus jamais le même que quand on était ensemble. Et ça, ça peut même devenir une blessure qui accompagne la personne dans son mariage. Oui, oui, parce qu'on a franchi un feu rouge, on part avec une image, avec un antécédent dans le mariage et l'on est porté vers la comparaison. Et si la comparaison, malheureusement, descend vers le bas plutôt que vers le haut..."

Là encore, les fidèles sont mis en garde contre les dangers de la comparaison et les "blessures" amoureuses qui marquent à jamais la vie du "pêcheur". Pour convaincre, les pasteurs mettent en avant les dangers des souffrances possibles si l'on dépasse les limites du "plan divin", si l'on rompt le "pacte" avec Dieu et que l'on se détourne de ses recommandations. Dans ces extraits qui illustrent les efforts déployés par la voix pastorale pour donner une épaisseur actuelle à l'injonction normative de chasteté, ce sont avant tout les dangers "psychologiques" de ce genre de "butinage" amoureux qui servent la démonstration. Si l'impératif de chasteté tire sa source des Écritures, les pasteurs inscrivent leur mise en garde dans un registre résolument psychologique. Cette référence à la psychologie confirme une tendance à la "sécularisation interne" d'un discours religieux qui fait désormais appel au registre des sciences profanes.

"JEUNES FILLES, CULTIVEZ LA DIFFÉRENCE !"

Le projet de société proposé par ces groupes religieux est celui d'un retour à une vie de sanctification, comparable à celle qui est attribuée aux premiers Chrétiens. Les discours mobilisent un passé idéalisé pour appréhender le présent. Les évolutions contemporaines de la sexualité occidentale sont perçues comme le résultat de la progressive décadence morale des sociétés européennes. Selon les dires de certains acteurs religieux, la publicité met des femmes à demi nues en pâture à tous les coins de rue, les jeunes s'embrassent dans la rue sans pudeur, les personnes de même sexe peuvent se marier, la pornographie est vendue en toute légalité dans certains commerces et des prostituées posent dans des vitrines alors qu'eux-mêmes, en tant qu'"enfants de Dieu", n'ont pas toujours le droit de prêcher la "bonne parole" dans l'espace public⁴. Face à cette différence de traitement que de nombreux fidèles perçoivent comme une

⁴ En Belgique, le prosélytisme "abusif" est interdit. Il est donc possible de manifester publiquement sa religion (et donc d'évangéliser), pour autant que l'on respecte les droits d'autrui. Si le prosélytisme "abusif" est donc interdit, le prosélytisme "non-abusif" est autorisé, avec toutes les ambiguïtés qu'impliquent ces définitions abstraites. Leur mise en œuvre concrète relève alors davantage de la marge d'appréciation laissée au décideur final.



injustice criante, ils dénoncent le “Dieu du sexe” et cette décadence à laquelle il faudrait résister. L’affiliation religieuse joue ici comme marqueur de différenciation et participe de la construction de l’altérité. Les interlocuteurs se présentent donc, bien souvent, comme les ultimes détenteurs de la moralité.

Si une certaine “métaphysique sédentaire” (Malkki, 1992, p. 26) enjoint les migrants à ressembler aux locaux en adoptant de manière mimétique les “manières de faire” autochtones pour répondre à l’impératif normatif “d’intégration”, ces Églises inscrivent leur discours sur la sexualité dans un mouvement inverse : le “peuple” de Dieu se doit de montrer sa différence par rapport à des locaux aux mœurs sexuelles trop libérales. Dans les Églises, un contrôle permanent est donc exercé de manière implicite sur les activités sexuelles de chaque membre. Le “peuple de Dieu” doit donner l’exemple d’une moralité sans faille et se tenir à l’écart des abîmes du “vice”. Il faut être mieux que le commun des mortels, réussir là où tout le monde échoue. Cet idéal de perfection morale imposé avec une insistance particulière aux jeunes générations de l’Église, constitue souvent la source de nombreux conflits intergénérationnels. Certains des jeunes (et plus particulièrement les filles) sont d’ailleurs fréquemment dénoncés par les plus âgés comme des “hypocrites”. Cette catégorie regroupe l’ensemble de ceux qui mènent une double vie et adaptent leurs comportements aux situations. Et l’on me décrit l’exemple stéréotypé de la jeune chrétienne qui part de sa maison pour rejoindre l’école et qui troque en chemin sa sobre tenue vestimentaire pour enfiler une jupe courte et un chemisier ajusté. Or le lien entretenu avec la sensualité dans l’éthique pentecôtiste est plus qu’incertain et pour Roberto Bacco, pasteur charismatique, “une femme chrétienne ne doit jamais devenir un vecteur de tentation, sinon elle se fait complice de l’enfer” (Hollenweger, 1972, p. 395).

Cette association entre féminité et tentation coupable explique pourquoi, dans le contexte pentecôtiste de Bruxelles, les filles constituent la cible préférée des pasteurs qui s’évertuent à expliquer pourquoi ce sont elles qui doivent se “protéger” des garçons. Par défaut, se dessinent les contours d’une masculinité agressive. Par leur “nature” présumée, les garçons vont assaillir les filles et l’on ne peut rien y faire. C’est donc à la fille de “serrer les jambes”, pour reprendre une expression fréquemment entendue. À Bruxelles, et selon la description de Gaspard, autre pasteur congolais à la tête d’une petite assemblée dans la commune de Saint-Josse-Ten Noode, les hommes ne peuvent rien faire contre leurs “désirs charnels”. À l’inverse il dit des jeunes filles qu’elles n’ont pas de pulsions irréfrenables ; ce sont des “fleurs” qui perdent un pétale à chaque acte sexuel. Le pasteur me demande alors ce qu’il en restera à la fin. Et, devant ma réponse, il s’exclame “La tige... et

la tige n’attirera plus personne, voyez-vous ?”. Et de conclure :

“Il est donc primordial d’éduquer en priorité les femmes parce que c’est quelque chose qu’on a vu à l’école – et vous l’avez certainement vu en anthropologie – éduquer une femme, c’est éduquer toute une nation. Elle est la base, donc vous voyez, il faut plus qu’elle se conserve. Si elle est conscientisée, les hommes n’auront plus d’autres femmes pour aller s’amuser avec, vous voyez, ce qui fait qu’en fin de compte, l’homme attend.”

Selon la logique du pasteur, c’est à la femme de freiner l’homme et de résister. Dans certaines assemblées cependant, quelques voix féminines se font entendre et s’indignent contre un raisonnement qui cautionne une masculinité agressive. Pour cette minorité de femmes, les hommes plus âgés de l’assemblée ont le devoir d’éduquer ou de “conscientiser” les jeunes hommes.

APPROPRIATION PLURIELLE DU “PRINCIPE” DE CHASTÉTÉ ET CONTRÔLE DES FEMMES

Le modèle de sociabilité, qui dicte les relations entre hommes et femmes dans ces espaces spécifiques, encourage les fidèles à entretenir des pratiques sexuelles “pures” et défend la transparence et à l’intégrité, comprises ici comme la correspondance à l’ordre divin. Ces standards sexuels, non sans rappeler ceux de l’époque victorienne, sont vus comme supérieurs aux modèles locaux par l’emphase spécifique de la “pureté”. L’injonction au changement et à la transformation est permanente. Or, le respect quotidien de la sanctification dans le domaine sexuel ne va pas de soi, même pour ceux qui ont la foi. D’un point de vue strictement religieux, il existe des moyens “spirituels” pour effacer ses erreurs car, comme l’exprime un pasteur congolais, “Dieu accepte d’effacer nos péchés”. En règle générale, c’est d’ailleurs le pasteur qui négocie avec le fidèle la procédure à accomplir à la suite de l’aveu d’un péché (organisée notamment autour de la prière et du jeûne).

Lorsque la norme a été transgressée, il n’est pas rare que les fidèles s’approprient et s’adaptent à l’injonction de la transformation, conservant intacte la cohérence du système. Dans l’exploration des manières d’habiter la norme religieuse de chasteté avant le mariage, hommes et femmes de l’assemblée ne disposent pas des mêmes marges de manœuvre. Si les hommes mettent en avant leur relation interpersonnelle à Dieu et leur liberté d’action, les femmes, quant à elles, se voient contraintes d’emprunter d’autres voies pour garder intacte leur “intégrité” religieuse.

LE CONTRÔLE DES FEMMES : MARINA ET MARILIN

Marina, une fidèle équatorienne d’une quarantaine d’années s’est mariée dans une Église composée presque exclusivement de latino-américains. La

relation avec son mari s'est rapidement détériorée et elle a décidé de le quitter malgré les pressions de ses proches qui souhaitaient le maintien du couple. Par la suite, elle s'est sentie jugée et exclue de l'Église. Elle s'occupait alors de catéchèse mais a été remplacée au motif "[qu'] on ne peut pas laisser cette tâche à quelqu'un qui ne vit pas de manière exemplaire".

En plus de son divorce, qui constitue déjà une entorse à la "parole", elle s'est mise en ménage quelques mois plus tard avec un homme sans se remarier. Le rejet s'est fait de plus en plus fort et le couple s'est mis en quête d'une nouvelle Église. Une des manières d'échapper à l'opprobre d'un échec marital peut se concrétiser par le changement d'institution religieuse. Le couple fréquente aujourd'hui une Église principalement composée de personnes originaires d'Afrique subsaharienne où ils se sont mariés, l'intégralité des frais de la cérémonie ayant été pris en charge par la nouvelle assemblée (les questions de précarité économique de ce couple clandestin s'entremêlent ici avec la réalisation matérielle des injonctions morales). Même s'ils n'étaient plus vierges, ils se devaient d'accomplir le devoir de chasteté avant leur mariage. N'ayant guère réussi à se "formaliser" avec la parole de Dieu, comme me l'explique Marina, ils interprètent aujourd'hui (quatre ans plus tard) certaines infortunes qui frappent leur couple comme le résultat de cette désobéissance initiale à la "loi de Dieu". On voit ici comment l'interprétation rétrospective incorpore les mécanismes religieux pour leur donner force de réalité. L'expérience du fidèle donne presque toujours raison aux préceptes moraux qui régissent ces espaces. Pour le fidèle, il importe donc de démontrer le "plan de Dieu" dans sa vie. Et, par un curieux effet de confirmation, ces principes se trouvent renforcés par la lecture que ces "enfants de Dieu" font des événements qui jalonnent leur l'existence.

Marilin, une fidèle équatorienne de plus de cinquante ans, continue de mener une vie de « débauche » aux yeux de l'assemblée latino-américaine qu'elle fréquente depuis plus de cinq ans. Malgré les injonctions répétées des pasteurs, elle continue "d'ouvrir la porte" aux hommes dans sa vie. La permanence des actions "impures" qui rythment son existence est critiquée par les autorités qui lui demandent dans différents contextes et selon des modalités variées de "fermer la porte". Cette métaphore renvoie au péché de fornication qu'elle commet et qui confère à son statut dans l'Église une marginalité spécifique. Si Marilin adore chanter, elle ne sera jamais acceptée dans la petite chorale de la communauté. La féminité de Marilin, considérée comme "dangereuse" au vu de sa sexualité active, s'inscrit en marge des figures féminines valorisées : la femme du pasteur de l'assemblée, la femme

mariée à un homme chrétien, la jeune fille chaste ou la femme d'âge mûre "mariée à Jésus".

Marilin me raconte les vexations qu'elle doit affronter. Elle vit en Belgique depuis neuf ans dans l'illégalité. Elle se plaint d'être toujours poursuivie par des hommes mariés qui :

"se moquaient de moi, m'utilisaient... Donc, j'ai dit au Seigneur : "Basta! Je ne veux plus jamais me coucher avec aucun homme [sic] qui ne font que me faire souffrir et qui me dévalorisent".

Marilin affirme que sa situation en Belgique n'est pas "rose tous les jours". Sans papiers, elle fait des ménages quand son état de santé le permet. Elle dort sur le sol dans un coin d'appartement qu'elle sous-loue à une connaissance. Le message de l'Église qu'elle fréquente depuis plus de six ans lui permet de donner un sens à sa situation difficile. N'ayant pas d'argent pour se soigner, elle m'explique que ses maladies sont l'expression d'un "esprit de mort" décelé par des pasteurs lors d'une convention rassemblant plusieurs Églises majoritairement fréquentées par des fidèles originaires d'Amérique Latine. Elle m'explique :

"Peut-être que je ne devrais pas te raconter mais le Seigneur m'a déjà pardonnée. Dans mon pays, quand j'étais enceinte, je me faisais avorter. Avec l'Équatorien avec qui j'ai eu une relation ici aussi, par trois fois. Et ce sont des choses qui ne plaisent pas au Seigneur".

LA FÉMINITÉ DE MARILIN, CONSIDÉRÉE COMME "DANGEREUSE" AU VU DE SA SEXUALITÉ ACTIVE, S'INSCRIT EN MARGE DES FIGURES FÉMININES VALORISÉES (...)

Marilin illustre les tensions incorporées entre un idéal de pureté sexuelle et la difficile réalité quotidienne d'isolement et de solitude qui l'amène à "craquer" et à enfreindre les règles religieuses qu'elle tente de suivre. Elle a entretenu, durant les deux premières années de mon enquête, une relation avec un homme marié du quartier. Ils ne se voyaient que très rarement et toujours en cachette. À l'époque, elle me fait part de l'emprise que cet homme semble avoir sur elle qui contredit sa volonté de mettre un terme à cette relation. Le couple de pasteurs de l'Église lui propose de venir habiter dans une chambrette adjacente à leur maison pour qu'elle puisse se défaire une bonne fois pour toutes de ses "attaches" sexuelles. Marilin a décliné l'invitation : elle voit d'un mauvais œil le contrôle absolu que le couple pourrait avoir sur ses sorties et fréquentations. Le positionnement de Marilin est ambigu. Elle est tiraillée entre des injonctions contradictoires : pour régulariser sa situation, elle doit trouver dans le monde séculier un homme qui a ses papiers, mais elle doit aussi rester chaste dans le monde religieux car la réalisation du "programme divin" dépend de la façon dont se comportent les fidèles.

Deux ans plus tard, encouragée par l'assemblée et plus particulièrement la femme du pasteur



chargée de ce “dossier” religieux, elle a coupé les liens qu’elle entretenait avec cet homme. Marilyn manie désormais le langage religieux pour inscrire sa féminité dans des marges plus acceptées par le collectif. Elle explique aujourd’hui qu’elle se : “conforme parce que Jésus-Christ est mon époux. Il s’occupe de moi : il me donne tout. Je ne me désespère plus, je cherche seulement sa présence.” Cette union “spirituelle” s’insère dans une grammaire particulière qui garantit à l’oratrice sa pureté aux yeux de l’assemblée. Afe Adogame décrit le cas semblable de fidèles africaines en Irlande qui disent s’être “mariée[s] à Jésus”. L’anthropologue analyse ainsi l’émergence d’une rhétorique symbolique de renforcement et d’un langage d’espoir et d’encouragement pour une vie maritale stable et durable (2008, p. 130). Le cas de Marilyn montre comment l’engagement religieux et son corollaire moral peuvent servir de bouclier contre les avances sexuelles des hommes : elle est désormais l’épouse de Jésus-Christ. Celui qui voudra partager son lit devra également partager sa vie quotidienne.

Elle me confie son désir actuel de trouver un mari. Je lui demande si son choix se poserait sur un pasteur. Elle sourit et me répond par l’affirmative en précisant son point de vue :

“Un pasteur, un diacre, un homme de Dieu. Ce que je veux, c’est un homme qui ait peur de Dieu. L’important pour moi, c’est qu’il ait la crainte du Seigneur, qu’il ne me maltraite pas”.

L’affiliation pentecôtiste du mari, rêvé dans ce cas, semble canaliser une masculinité agressive. Cette “crainte de Dieu” sur laquelle insiste Marilyn renvoie plus généralement à un engagement masculin du respect de certaines règles de comportement.

Pour la majorité des femmes qui se sont converties durant leur jeunesse, la conversion a eu pour conséquence majeure une rupture avec leur compagnon du moment. La plupart a effectivement souhaité ne plus commettre le péché de fornication. Elles racontent rétrospectivement avoir échappé à un mari potentiel “pas sérieux, infidèle”. La majorité des femmes qui se sont converties à l’âge adulte me confient avoir connu une vie amoureuse tourmentée. C’est la désillusion et la déception qui jalonnent leur parcours. Bon nombre d’entre elles ont connu des divorces, des tromperies, des ruptures ou des situations de violence dans leur couple. Andrew Chesnut (1997) remarque que la grande majorité des femmes qui composent les assemblées pentecôtistes brésiliennes qu’il a étudiées ont des problèmes conjugaux. Dans une certaine mesure, leur conversion peut alors être comprise comme l’expression d’une aspiration à rencontrer des hommes différents ou à améliorer la situation de leur couple. Par leur appartenance pentecôtiste, elles espèrent ainsi rencontrer des hommes plus “fidèles”, plus “calmes” et plus “gentils” (Maskens, 2009).

MISE EN SCÈNE D’UNE VIRGINITÉ “SPIRITUELLE”

Les deux sexes mettent en œuvre d’autres moyens pour combler la brèche entre la règle et son application, comme la mobilité entre Églises ou la conversion. L’inventivité religieuse nourrit les processus collectifs de création de “pureté spirituelle”, au cœur des mécanismes de la transformation. La conversion offre au fidèle la possibilité, quel que soit son passé, de devenir “spirituellement vierge”. Plus que la réalité des actes, les mises en scène collectives constituent l’un des ressorts de création de pureté religieuse. Voilà comment Alphonse, un fidèle congolais de plus de trente ans, décrit ce processus :

“Tu es une fille, tu viens d’arriver à l’Église. Il y a aussi un garçon qui a le même problème de mariage. On essaie d’arranger ces deux problèmes, de les mettre ensemble pour trouver la solution. C’est-à-dire permettre que vous vous mariez. Mais le garçon, avant de venir, il a connu une vie sexuelle, la fille de même... mais parce que vous êtes venus au Christ, il y a un passage qui dit «toutes choses sont devenues nouvelles». Cela veut dire qu’on vous considère spirituellement comme vierge. Même si vous avez déjà perdu votre virginité, on vous considère comme vierge et on vous le met dans la tête. Et comment vous vous comportez maintenant ? Vous vous comportez comme une fille qui est vierge, qui n’attend que le mariage. Et pendant tout ce temps, vous restez dans ce qu’ils appellent la pureté de corps jusqu’au mariage et vos encadreurs veillent à ce que vous ne tombiez pas dans le péché c’est-à-dire que vous ne connaissiez pas de rapport sexuel avant le mariage.”

Il est donc possible de “faire comme si” et cette mise en scène, à force de prière et de comportement exemplaire, acquiert au fil du temps force de réalité. Ce passage éclaire aussi d’une façon étonnante le rôle des “encadreurs”, sorte de guides “spirituels” accompagnant les premiers pas religieux des novices de l’assemblée. J’ai pu observer cette mise en scène à l’occasion de la “mise en couple” d’une fidèle euroafricaine bruxelloise de l’Église (dont les parents sont congolais) Vanessa, avec un fidèle congolais en situation d’illégalité⁵ fréquentant une Église de la même dénomination que Vanessa dans une grande ville wallonne. En effet, Vanessa avait déjà eu des relations auparavant (dont une connue de tous avec un choriste de l’Église), mais pendant toute la préparation du mariage, une frontière stricte avait été dressée entre les futurs époux. Ceux-ci ne s’asseyaient jamais côte à côte lors des cultes, ni ne repartaient ensemble après les veillées de prière.

Si, à première vue, cette mise en scène concerne aussi bien le genre masculin que le genre féminin, il ne faut pas s’y méprendre. La virginité objective des femmes reste une quasi-condition de “mariabilité”. En effet, dans de nombreux cas, les mises en scène ne suffisent pas. C’est le cas de Pierre, jeune

⁵ Dans ces espaces, plusieurs fidèles sont en situation d’illégalité sur le territoire belge -ou l’ont été dans le passé- et la quasi-totalité d’entre eux ont vécu une expérience migratoire ou en sont les descendants directs. Ces problématiques occupent donc une place importante au cœur du dispositif religieux pentecôtiste et colore la foi des fidèles de manière particulière (Maskens, 2008)

burundais guitariste dans une petite assemblée dont le pastorat est congolais et l'ethnicité générique plus largement "africaine". Il avait annoncé à l'assemblée en mars 2008 son mariage prévu pour l'été suivant avec une burundaise résidant à Londres. Deux mois plus tard, il renonce. Il m'explique lors d'une discussion qu'il a appris à mieux la connaître et qu'il a découvert qu'elle avait déjà "connu" des hommes auparavant. Il m'explique qu'il ne supporterait pas de croiser ces ex-petits amis dans la rue. Là encore, c'est la virginité de la jeune fille qui constitue l'enjeu principal puisque le fait que Pierre ait déjà eu des relations auparavant ne pose aucun problème. Cette asymétrie dessine les contours du système de pouvoir entre hommes et femmes de l'assemblée. Pierre n'évoque pas explicitement l'enjeu sexuel, mais insiste davantage sur une éventuelle rencontre avec ses compagnons précédents. La potentialité du jeu et de la mise en scène ne sont pas toujours suffisantes.

CONCLUSIONS : VIRGINITÉ ET PRODUCTION DE LA DIFFÉRENCE

L'analyse du traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles donne à voir plusieurs lignes de partage et de répartition du pouvoir. L'examen du pouvoir pastoral montre comment se transmet la norme de "pureté" sexuelle aux fidèles de l'assemblée.

Les registres "psychologiques", pratiques (le "bon sens") ou les références à « l'anthropologie » guident les mises en garde des pasteurs. L'idée de distinction du "peuple de Dieu" par des pratiques sexuelles exemplaires est centrale dans les prédications pastorales : les fidèles doivent montrer au reste du monde qu'ils sont différents. La dialectique du pouvoir dans ces religions diffusant une morale sexuelle conservatrice par rapport aux normes libérales occidentales et plus particulièrement au processus de "démocratie sexuelle" (Fassin, 2006) est complexe. Justifiant de la sorte leur importance et leur caractère hors du commun, ces acteurs religieux jettent les bases d'une théorie de l'élection divine. Ainsi, l'enjeu sexuel se retrouve au cœur du traçage de frontières réelles ou imaginaires qui séparent le "peuple de Dieu" du reste du monde. Cette problématique rejoint les travaux désormais classiques de certains anthropologues sur l'instrumentalisation symbolique du corps des femmes pour définir les frontières du groupe dans différents contextes géopolitiques (Ortner, 1981 ; Ong, 1987). Dans le contexte de l'affiliation pentecôtiste à Bruxelles, c'est la situation migratoire qui fait l'objet d'une réinterprétation. Dans ce contexte, l'enjeu sexuel produit de la différence. La chasteté pré-maritale des plus jeunes fidèles permet à ces assemblées situées dans le champ migratoire de s'inscrire dans une logique de distinction d'avec les "autochtones".

Dans ces assemblées, une deuxième ligne de partage du pouvoir sépare les fidèles masculins de leurs homologues féminins. L'insistance répétée sur la pureté des femmes illustre la manière dont la sexualité, et en particulier celle des femmes, est progressivement appréhendée comme un marqueur de la différence religieuse (Hervieu-Léger, 2003). Les femmes sont donc les cibles privilégiées des injonctions pastorales à la chasteté, notion qui finit par constituer un véritable capital sur le "marché du mariage".

Au-delà des mots et d'une présentation de soi avantageuse, les fidèles tâchent donc de faire leur cette injonction à la différence. Ils habitent alors la norme à leur manière et donnent corps à cet idéal de transformation au quotidien. Les femmes sont contraintes d'invoquer "l'agencité" divine pour asseoir leur importance et déclarent alors dans certaines situations être devenues l'"épouse" de Jésus-Christ. Elles font ainsi de l'entité divine un partenaire à part entière permettant le déploiement de discours et de pratiques religieuses au féminin (Hollywood, 2004). À l'instar des femmes juives américaines "converties" à l'orthodoxie analysées par Debra Renée Kaufman (1991), ce genre

d'ajustement religieux permet de valoriser leur différence en tant que femmes et, de manière plus générale, de se revaloriser. Mais lorsque la pression et l'opprobre sont trop forts pour la

femme qui a "fauté", il ne lui reste qu'à changer d'assemblée pour échapper à la désapprobation collective. Enfin, les "enfants de Dieu", qu'ils soient hommes ou femmes ont la possibilité de recouvrir leur "pureté" en se lançant dans une mise en scène collectivement partagée autour d'une union future au sein de l'assemblée. Ces différentes manières d'habiter la norme montre combien, dans ce domaine, outre les contraintes qui reposent de manière différenciée sur les uns et les autres, la créativité et l'inventivité pentecôtistes sont des ressorts dynamiques de l'appropriation du religieux contemporain. ■

L'IDÉE DE DISTINCTION DU "PEUPLE DE DIEU" PAR DES PRATIQUES SEXUELLES EXEMPLAIRES EST CENTRALE DANS LES PRÉDICATIONS PASTORALES

BIBLIOGRAPHIE

- ADOGAME, A., 2008, "I'm married to Jesus!". The feminization of a new African diasporic religiosity", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°143, p. 129-150.
- BODDY, J., 1991, "Body Politics: Continuing the Anticircumcision Crusade", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 5, n°1, p.15-17.
- BODDY, J., 1998, "Violence Embodied? Female Circumcision, Gender Politics, and Cultural Aesthetics", in Emerson Dobash R., Dobash R. (eds), *Rethinking Violence Against Women*, Thousand Oaks, Sage, p.77-110.

- BOURDIEU, P., 1993, "L'espace des points de vue", in Bourdieu, P. (dir.), *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, p. 13-17.
- CHESNUT, A., 1997, *Born Again in Brazil : The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- CORTEN, A., 1995, *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.
- Courrier hebdomadaire du Centre de recherche et d'information socio-politiques (CRISP), 1994, *Les Protestants en Belgique*, Bruxelles, n°1430-1431.
- DEBOOSERE, P., EGGERICKX, T., VAN HECKE, E., WAYENS, B., 2009, "États généraux de Bruxelles. La population bruxelloise : un éclairage démographique", *Brussels Studies*, Note de sytnhèse n°3.
- DEJEAN, F., 2009, "Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance", contribution aux journées d'études "Le visible et l'invisible dans le champ des études migratoires" MIGRINTER, 14-16 avril, Poitiers.
- DOBBELAERE, K., VOYÉ, L., 2000, "Religie en kerkbetrokkenheid : ambivalentie en vervreemding", in Dobbelaere, K., Elchardus, M., Kerkhofs, J., Voyé, L., Bawin-Legros, B., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Bruxelles, Fondation Roi Baudoin et Lannoo.
- FASSIN, É., 2006, "La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations", *Multitudes* n°26.
- HERVIEU-LÉGER, D., DAVIE, G., 1996, "Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux", in Hervieu-Léger D., Davie G., (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, p. 269-289.
- HERVIEU-LÉGER, D., 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- HOLLENWEGER, W. J., 1972, *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churchs*, Minneapolis, Augsburg.
- HOLLYWOOD, A., 2004, "Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography", *Journal of Religion*, vol. 84, n°4, p. 514-528.
- JENKINS, P., 2002, *The Next Christendom. The Global Christianity*, Oxford University Press.
- KAUFMAN, D. R., 1991, *Rachel's daughters. Newly orthodox Jewish women*, New Brunswick-Londres, Rutgers University Press.
- LEACOCK, E., 1978, "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution", *Current Anthropology*, n°19, p. 247-255.
- MAHMOOD, S., 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La découverte. (trad. française de *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Social Theory*, Cambridge, Polity, 2005).
- MALKKI, L., 1992, "National Geographic : The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", *Cultural Anthropology*, vol. 7, n°1, p. 24-44.
- MALKKI, L., 2001, "Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigéria", *Politiques Africaines*, n°82, p.24-44.
- MASKENS, M., 2008a, "Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°143, p. 49-68.
- MASKENS, M., 2008b, "Ethnographie du voisinage : des Églises pentecôtistes dans un quartier musulman de Bruxelles", in. Lamine, A.S, Lautman, F., Mathieu, S. (dir.), *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, p.121-132.
- MASKENS, M., 2009, "Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises", *Autrepart*, n°49, p. 65-81.
- NEFONTAINE, L., 2004, "Les transformations ecclésiologiques et théologiques d'un protestantisme conversionniste en Belgique francophone", in Bastian, J.P., *La recomposition des protestantismes en Europe Latine : entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, p. 139- 147.
- ONG, A., 1987, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, New York, State of University Press.
- ORTNER, S., 1974, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", in Rosaldo, M., Lamphere, L. (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 67-89.
- PALAU, P., 1989, *Les jeunes et la sexualité*, Marne-La-Vallée, Éditions Farel.
- ROBBINS, J., 2004, "The globalization of pentecostal and charismatic christianity", *Annual Revue of Anthropology*, vol. 33, p. 117-143.
- ROSALDO, M., 1974, "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", in Rosaldo, M. and Lamphere, L. (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 17-43.
- VANESCOTE, D., 1994, *À la découverte du monde protestant en Belgique*, rue du Champ de Mars 5, Bruxelles.
- WEREBE, M. J., 2007, *Organisation sociale, pratiques sexuelles et religions. Le cas de trois religions monothéistes*, Paris, L'Harmattan
- WILLAIME, J-P., 2004, "Protestantisme établi et protestantisme de conversion : des recompositions du protestantisme en ultramodernité", in Bastian, J.P., *La recomposition des protestantismes en Europe Latine : entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, p. 13-25.



LES LIEUX DE CULTE DES NOUVELLES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES : UNE CONTRIBUTION AU PATRIMOINE RELIGIEUX BELGE ?

Laurence Druetz¹

*Hall d'entrée de l'église
"La Nouvelle Jérusalem" à
Molenbeek (photo L. Druetz,
2018).*

¹ Maître de conférence
à l'Université de Liège
et Chef de travaux aux
Archives de l'Etat en
Belgique.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU PROTESTANTISME BELGE

Deuxième minorité religieuse en nombre d'adhérents estimés – entre 2 et 4 % de la population – après l'islam, les protestants de Belgique, discrets et mal connus de la majorité de leurs concitoyens, sont répartis entre plus de 30 dénominations ou groupements ecclésiaux qui relèvent des trois tendances principales² : le protestantisme réformé, qui s'est développé dès le XVI^e siècle, avec pour confession de foi la *Confessio Belgica* imprimée en 1561, et qui est représenté principalement par les églises implantées sous l'Ancien Régime et toujours présentes sur le sol belge en 1830 ; le protestantisme libéral, plus intellectuel, apparu en Belgique vers 1865, qui se caractérise par une atténuation des principes doctrinaux traditionnels, une certaine réticence vis-à-vis des confessions de foi dogmatiques et une interprétation des Écritures basée sur les acquis de l'histoire, de l'archéologie et de la philologie ; le protestantisme évangélique, lui-même très diversifié, caractérisé par un attachement particulier à la Bible considérée comme directement inspirée de Dieu et dépourvue d'erreurs, par l'insistance du sacrifice du Christ sur la croix et la démarche de conversion personnelle comme point de départ de la "vie chrétienne", par le caractère professant de ses communautés et par le zèle missionnaire qui consiste pour les convertis à transmettre le message chrétien.

La pluralité des protestantismes résulte de plusieurs facteurs. Elle est d'abord inhérente à l'individualisation de la foi du croyant disposant d'un accès immédiat auprès de Dieu avec pour autorité spirituelle exclusive celle des Écritures – principe favorable à la diversité de ses interprétations et de ses applications³ – ainsi qu'à la permanence de la notion de "réforme" dans l'Église, prolongée par les protestants eux-mêmes⁴, qui contribue à expliquer les multiples réveils qui ponctuent l'histoire générale du protestantisme, entraînant éventuellement des ruptures génératrices de nouveaux groupements.

À la complexité théologique et ecclésiologique (pluralité des doctrines, des modèles ecclésiaux et des conceptions de la communauté locale) – malgré un socle doctrinal de base composé des grands principes de la Réforme –, s'ajoute, en Belgique, une diversité sociologique et culturelle, qui trouve son origine dans la multiplication et le développement, dès le deuxième quart du XIX^e siècle, d'œuvres et de courants missionnaires de provenances et de traditions variées, qui se sont superposés tout en y fondant des communautés et des réseaux distincts.

Dans notre pays, revivalisme et influence allochtone ont largement contribué à former le paysage protestant, très diversifié et aujourd'hui multiethnique, multiculturel et multilingue. L'histoire du protestantisme belge est en effet caractérisée par des épisodes successifs de redynamisation de la foi – en premier lieu du courant réformé – et par l'origine très majoritairement étrangère – nord-européenne au XIX^e siècle, américaine dans l'entre-deux-guerres, puis méditerranéenne, slave, africaine, latino-américaine et même asiatique – des sociétés missionnaires. Le protestantisme strictement autochtone est donc réduit ; son maintien dans un contexte fortement discriminatoire jusqu'à l'instauration en 1831 et l'application concrète du régime actuel des cultes s'explique d'ailleurs en grande partie, dès la fin du XVI^e siècle, par une présence étrangère, à la fois marchande, diplomatique et militaire.

Missions et migrations ont ainsi produit conjointement une stratification progressive entraînant une vaste cohabitation des églises protestantes.

Cette grande complexité explique la difficulté à cerner l'identité du protestantisme belge. Si les protestants, présents sur le sol de l'actuelle Belgique sans véritable discontinuité depuis le XVI^e siècle, y forment la minorité religieuse la plus ancienne après la population juive, leur mémoire dans notre

pays est ténue. Elle ne repose ni sur des individus qui en constitueraient des figures de proue, ni sur des faits historiques qui en feraient la fierté, ni sur des lieux spécifiques fédérateurs de l'ensemble de la communauté protestante belge, à l'instar du musée du Désert dans les Cévennes⁵. La mémoire protestante, fortement attachée au XVI^e siècle, semble être surtout celle des marginaux et des martyrs – dont les tous premiers de la Réforme ont d'ailleurs péri sur l'actuelle Grand-Place de Bruxelles en 1523⁶. Largement absente de l'histoire nationale officielle ou non, elle est pourtant présente matériellement à travers, d'une part les archives souvent riches des communautés, d'autre part les bâtiments de culte – appelés communément et de manière discutable "temples" – qui contribuent à modeler le paysage et l'environnement bâti de notre pays. C'est donc le patrimoine mobilier et immobilier qui constitue les traces les plus concrètes, les plus visibles et les plus durables du protestantisme belge et de son enracinement⁷.

CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DES BÂTIMENTS DE CULTE PROTESTANTS EN BELGIQUE

Tantôt modestes ou même banalisés (ill. 2), tantôt monumentaux et ressemblant à s'y méprendre –

DANS NOTRE PAYS, REVIVALISME ET INFLUENCE ALLOCHTONE ONT LARGEMENT CONTRIBUÉ À FORMER LE PAYSAGE PROTESTANT (...)

² Sur l'évolution et l'identité du protestantisme en Belgique, voir : L. Druetz et J. Maquet, *Le patrimoine protestant de Wallonie. La mémoire d'une minorité*, Namur, 2017, p. 14-79.

³ J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, 2005, p. 10-13.

⁴ F. Higman, *La Réforme : pourquoi ? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève, 2001, p. 15-23.

⁵ Ph. Joutard, "Le musée du Désert. La minorité réformée", dans P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. III : *Les France*. 1. *Conflits et partages*, Paris, 1992, p. 530-559 ; M. Carbonnier-Burkard, "L'invention d'un lieu de mémoire identitaire du protestantisme français. Le Musée du Désert", dans P. Benedict, H. Daussy et P.-O. Lechot, *L'identité huguenote. Faire mémoire et écrire l'histoire (XVI^e-XX^e siècles)*, Paris, 2014, p. 543-564.

⁶ M. Weis et J. Houssiau, "Quelle mémoire protestante pour la Belgique ? La commémoration en 1923 de l'exécution de deux religieux augustins sur la Grand-Place de Bruxelles (1523)", dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. 89, Bruxelles, 2011, fasc. 2, p. 947-959.

⁷ L. Druetz et J. Maquet, *Op. cit.*, p. 82-85.

extérieurement du moins – aux édifices catholiques, les bâtiments de culte protestants présentent une grande diversité de styles, de formes, de plans, de conceptions, de matériaux, d'espaces et reflètent en cela la pluralité des protestantismes, malgré l'observation de constantes. Construits à quelques exceptions près à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, ils sont révélateurs aussi d'un rapport particulier à l'espace, au temps, à la société et à la matérialité, en d'autres termes de toute une identité⁸ :

1. Leur construction n'intervenant généralement pas dès la fondation des communautés qu'ils hébergent, ils sont la marque à la fois d'une sécurité, d'une stabilité, d'un ancrage, d'une croissance et d'une projection dans l'avenir de ces communautés – pour la plupart non subsidiées par l'État – qui sont désormais capables d'en supporter les frais. Le culte véritable des protestants se déroulant dans le cœur des croyants, il n'est pas tributaire du local dans lequel il est célébré, ce qui contribue à expliquer pourquoi les églises se sont contentées initialement de locaux de fortune à l'aménagement minimal. Théologiquement non nécessaires, les temples protestants remplissent deux fonctions : d'une part, constituer une vitrine et apporter de la visibilité aux communautés fortement investies dans l'évangélisation ; d'autre part, répondre à leurs besoins fonctionnels et organisationnels : abriter et organiser leurs activités qui sont loin de se limiter au culte dominical, mais se caractérisent au contraire par une grande variété qui peut d'ailleurs différer d'un lieu à l'autre.

2. Ils manifestent une inscription dans la société et une capacité d'adaptation à l'environnement par l'adoption relative des styles religieux de leur

époque, du moins pour l'aspect extérieur, avec le souci fréquent de ressembler à une église, tout en se démarquant du culte catholique par des inscriptions permettant de les distinguer.

3. Leur aménagement intérieur est aligné sur les grandes priorités de la Réforme : prédication et forte liturgie de la parole tempérées par le sacerdoce universel des croyants et la dimension communautaire d'un culte célébré également par tous et dont rien ne doit fondamentalement détourner de la seule gloire de Dieu ; ils présentent à la fois une cohérence et des variantes en rapport avec les orientations théologiques et ecclésiologiques locales, tout en laissant la place à la créativité, notamment en matière d'esthétique visuelle et acoustique, qui est loin d'être absente.

Étudier le protestantisme à travers ses temples, dont les plus monumentaux ont été construits au XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle, permet d'en aborder l'histoire, la spiritualité, la sociologie, les réseaux, la culture, mais ces édifices sont aussi fragiles.

En dépit des facteurs favorisant leur préservation comme l'attachement sentimental des fidèles à leur lieu de culte – lié à des souvenirs personnels et à des racines familiales –, la conscience de la valeur symbolique des lieux en tant que témoignage de la persévérance d'une minorité dans un environnement jadis hostile et de la réussite œcuménique ainsi que, plus rarement, de leur valeur patrimoniale, les temples protestants sont d'abord utilitaires et potentiellement remplaçables ; c'est particulièrement le cas lorsque le coût de leur entretien dépasse les ressources des communautés – bénéficiant ou non du financement



⁸ L. Druetz et J. Maquet, *Op. cit.*, p. 338-339.

III. 2. Façade de l'église protestante évangélique de Tubize, rue des Forges (photo L. Druetz, 2016).

public, qui inclut l'intervention des pouvoirs locaux et régionaux dans l'achat ou les travaux de construction, de rénovation et de réparation des bâtiments de culte⁹ – dont la population et son soutien financier ont éventuellement connu au fil des décennies une forte diminution. Même si dans la pratique, changer de lieu de culte constitue une opération lourde, certaines communautés protestantes – comme celle de l'Église protestante unie à Verviers-Hodimont – ont occupé jusqu'à trois bâtiments successifs¹⁰.

LA "PENTECÔTISATION" CROISSANTE DU PROTESTANTISME BELGE

La précarité de ce patrimoine réside aussi dans l'évolution depuis environ 40 ans du paysage protestant belge, qui se caractérise, en particulier dans la région de Bruxelles-Capitale, par l'explosion des églises évangéliques de tous types, dont le nombre est actuellement estimé à plus de 180¹¹.

Si, en l'absence de recensement des convictions religieuses dans notre pays et de la variabilité des critères de comptabilité d'un réseau ecclésial à l'autre, il est difficile d'évaluer avec précision le nombre de protestants, c'est davantage encore le cas des évangéliques, qui ne forment pas une église spécifique, mais transcendent les dénominations ecclésiastiques tout en ignorant la notion de territoire. Si l'on se limite aux communautés dont on peut certifier l'orientation évangélique, on constate qu'elles représentent plus de 83 % des églises protestantes en Belgique – et même 100 % à Molenbeek – ; elles sont aussi majoritairement de sensibilité charismatique-pentecôtiste, qui ajoute aux caractéristiques déjà citées du protestantisme évangélique – dont elles font partie –, l'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité à travers les dons de l'Esprit – glossolalie (ou "parler en langues"), guérison, prophétie – ainsi qu'une forte dimension eschatologique marquée par la doctrine pré-millénariste¹². Les premières églises pentecôtistes en Belgique – qui formeront ultérieurement les Assemblées de Dieu – ont été fondées dans les années 1920, sous l'influence d'un pasteur méthodiste norvégien et d'un évangéliste suisse soutenu par une mission suédoise, et ont touché la population belge¹³, mais on assiste ensuite à une importante diversification et à une "méridionalisation" croissante des églises charismatiques, avec une forte proportion latino-américaine et issue de l'Afrique subsaharienne. Le courant évangélique est donc devenu une majorité au sein d'une minorité, par le développement à la fois de sa composante charismatique-pentecôtiste et de sa composante africaine et latino-américaine, qui forment la dernière vague revivaliste. Ainsi, une des plus importantes églises évangéliques actuelles de Belgique est d'origine congolaise et affiliée à la dénomination pentecôtiste de l'Église de Dieu.

Cette évolution méridionale s'explique à la fois par la mondialisation du protestantisme – principalement dans sa déclinaison pentecôtiste –, par sa croissance dans des pays à la situation politique et économique précaire, par l'explosion, dans les métropoles du Sud, de communautés qui véhiculent auprès d'une population fragilisée un message thérapeutique au travers d'une religion émotionnelle, mais aussi des perspectives de prospérité, de réussite sociale et matérielle présentée comme faisant partie du plan de Dieu. Parallèlement, on assiste depuis la décolonisation à un mouvement migratoire inversé en provenance de pays initialement évangélisés par des missionnaires européens et par une stratégie de conquête spirituelle et de rechristianisation des pays d'installation, jugés décadents et en perte de repères¹⁴.

L'intégration dans le paysage confessionnel de notre pays des nombreuses églises pentecôtistes issues de cette dernière vague est variable. Nombre d'entre elles sont regroupées en dénominations représentées auprès de l'État belge par le Conseil administratif du culte protestant et évangélique (CACPE). Soit elles forment des réseaux homogènes caractérisés par une confession de foi et une ecclésiologie communes à leurs communautés affiliées (Fraternité des Églises de Réveil en Belgique, Église de Dieu en Belgique, Redeemed Church of God), soit elles se rattachent à des réseaux existants regroupant des communautés parfois très diverses, comme la Concertation des Églises indépendantes ou le Réseau Antioche. D'autres toutefois se développent en marge de ces structures.

LES LIEUX DE CULTES DES NOUVELLES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES

Le lieu de culte protestant n'étant pas sacralisé, tout espace couvert ou même ouvert peut l'accueillir. On comprend dès lors la difficulté à identifier et à comptabiliser ces lieux – surtout lorsqu'ils diffèrent d'édifices spécifiquement construits à cet effet –, sinon en se référant à l'annuaire du CACPE, qui ne fournit toutefois les adresses que des communautés affiliées à un réseau d'églises. Cette difficulté est majorée pour les nouvelles églises évangéliques, pentecôtistes et de différentes origines, dont encore aujourd'hui nombre passent inaperçues dans les environnements urbains, d'autant plus lorsqu'elles évoluent en dehors de toute structure administrative connue. Si la première opération consiste à les localiser, les aborder physiquement se heurte à des obstacles supplémentaires, les horaires d'accès étant parfois imprécis, les contacts laborieux, les interviews prudentes, voire réservées, de telle sorte que seules des constatations, mises en perspective avec la réalité des communautés plus anciennes de types réformé et évangélique, ainsi que des hypothèses peuvent être exposées dans cette contribution, dans l'attente d'être confirmées.

⁹ C. Sägerser, *Cultes et laïcité*, Dossier du CRISP n° 78, Bruxelles, 2011, p. 31-34.

¹⁰ L. Druet et J. Maquet, *Op. cit.*, p. 392.

¹¹ L'annuaire des lieux de culte protestants du Conseil administratif du Culte protestant et évangélique (CACPE) permet d'effectuer cette comptabilité, qui reste toutefois approximative : www.cacpe.be.

¹² J.-P. Willaime, "Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel", dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999 : *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, p. 9-10. Voir aussi L. Druet, "Le protestantisme évangélique : secte réactionnaire ou digne héritage de la Réforme ?" : <https://lacademie.tv/conferences/le-protestantisme-evangelique-secte-reactionnaire-ou-digne-heritage-de-la-reforme>.

¹³ E. Braekman, "Le protestantisme belge d'une guerre à l'autre", dans *Bulletin de la Société royale d'Histoire du Protestantisme belge*, déc. 1998, p. 15-16.

¹⁴ F. Dejean, "L'évangélisme et le Pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation", dans *Géographie et cultures*, 68, 2009, p. 43-61; M. Maskens, "Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées", dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 143, juillet-septembre 2008, p. 60-61.



III. 3. Affiche annonçant des activités de l'église "Christ Embassy" dans le bâtiment de l'église protestante de Liège-Rédemption (photo L. Druetz, 2016)



III. 4. Temple de l'église protestante de Liège-Rédemption (photo L. Druetz, 2016)



1. Beaucoup d'églises africaines récentes louent les locaux qu'elles occupent intégralement et à titre exclusif ou en partage avec d'autres communautés de la même orientation, comme celle de "La Nouvelle Jérusalem" à Schaerbeek – affiliée à l'Église de Dieu en Belgique – hébergée par la communauté "Les Messagers" affiliée au Réseau Antioche, propriétaire quant à elle de son bâtiment. Les lieux de culte peuvent aussi héberger des églises d'orientations radicalement différentes. C'est ainsi que l'église réformée d'origine méthodiste de Liège-Rédemption a accueilli, au sous-sol de son bâtiment de style art déco de 1930, une église charismatique d'origine nigériane dénommée "Christ Embassy" (ill. 3 et 4). Les cas de *simultaneum* intra-protestant – situation d'un bâtiment de culte occupé par plusieurs communautés ecclésiales – sont très fréquents, mais les cohabitations pas toujours aisées.

2. Si plusieurs églises de La Nouvelle Jérusalem – à titre d'exemple – n'hésitent pas à afficher leur existence ainsi d'ailleurs que leur affiliation au Synode fédéral des Églises protestantes et évangéliques de Belgique – une des deux branches composant le CACPE –, la situation de locataire de nombreuses communautés peut expliquer l'absence d'inscription ou d'enseigne en façade permettant d'identifier le bâtiment et son usage. Néanmoins, cette invisibilité extérieure ne correspond pas toujours à un choix délibéré, mais parfois à l'adaptation à la réalité environnementale et à une insécurité, obligeant à l'anonymisation complète de certains lieux de culte ; seule une affiche annonçant temporairement un événement laisse deviner, derrière des murs et une porte, l'existence d'une église, dont la façade peut aussi se résumer à un alignement de boîtes aux lettres ou

de sonnettes (ill. 5).

Dans l'agglomération bruxelloise, nombre d'églises charismatiques africaines se situent en effet dans les quartiers défavorisés de l'ouest et du nord, aux prix de vente ou aux loyers plus abordables, habités par une importante population musulmane¹⁵, et partagent ainsi le paysage culturel avec de nombreuses mosquées, si bien que leur expulsion potentielle des locaux qu'elles occupent, par le propriétaire des lieux, entraînerait pour elles une difficulté certaine à retrouver un toit. Enfin, autre facteur expliquant leur grande discrétion, il n'est pas rare qu'elles constituent des lieux d'accueil et d'entraide sociale pour des populations en situation irrégulière sur le sol belge.

Si la façade de ces nouvelles communautés n'est plus destinée à faire office de vitrine ni à attirer le passant, on constate aussi un faible investissement en terme d'architecture et d'esthétique visuelle ; cette architecture n'est d'ailleurs généralement pas choisie, mais héritée et dépourvue de spécificités en lien avec l'affectation des lieux.

3. L'intérieur de ces églises peut varier, mais de manière générale, la recherche décorative y est également réduite. À l'exception de La Nouvelle Jérusalem à Molenbeek, où le contraste est frappant entre la façade banalisée d'un ancien immeuble de Belgacom (ill. 6) et le hall d'entrée du rez-de-chaussée ainsi que l'escalier d'honneur – au décor de marbre blanc et rouge, de colonnes à chapiteaux sculptés, de dorures et de peinture bleu ciel réalisé par un architecte italo-argentin – menant à une salle de culte plus sobre, mais tout aussi soignée, c'est, une fois franchie la porte extérieure, l'impression de précarité – inachèvement des

¹⁵ Ce constat est confirmé par Maité Maskens dans son article "Ethnographie du voisinage : des églises pentecôtistes dans un quartier musulman de Bruxelles" dans A.-S. Lamine, F. Lautman et S. Mathieu (dir.), *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, 2008, p. 177-179. Voir aussi C. Sägesser, J.-P. Schreiber et C. Vanderpelen-Diagre, *Les Religions et la Laïcité en Belgique. Rapport 2015 de l'Observatoire des Religions et de la Laïcité*, Bruxelles, 2016, p. 24-25.



III. 5. Façade d'immeuble hébergeant une église, rue de l'Instruction à Anderlecht (photo L. Druetz, 2018)

travaux, fragilité des matériaux, sécurité électrique et incendie douteux – qui domine dans de nombreux autres lieux de culte charismatiques africains à la fréquentation nombreuse, où peuvent se dérouler plusieurs célébrations consécutives le même jour et des rencontres complémentaires en soirée.

Dans les salles de culte proprement dites, souvent assez retirées au bout d'un long couloir ou d'un passage couvert, privées de lumière naturelle et caractérisées par une économie de moyens, l'aménagement des lieux et l'agencement du mobilier ne témoignent pas d'une orientation doctrinale, comme dans de nombreux temples protestants réformés ou évangéliques où l'emplacement de la chaire, des bancs, de la table de communion est un indicateur théologique et ecclésiologique généralement fiable. En revanche, on y trouve invariablement une estrade polyvalente sur laquelle se déroulent, sans davantage de liturgie, les prestations des musiciens, de la chorale entraînant l'assemblée dans de longs moments de louange et de prière ainsi que la prédication (ill.7). Cette estrade renforce la primauté du visuel et si le volume des célébrations est généralement élevé, le prédicateur et les musiciens, généreux en gestuelle, doivent aussi être mis en évidence, ce qui explique leur surélévation physique. Elle est équipée d'un pupitre placé à l'avant, d'instruments de musique et du matériel de sonorisation – micros multiples, enceintes acoustiques –, ainsi que, souvent, de chaises. Face aux prestataires, les fidèles sont installés en contrebas sur des sièges alignés non sans évoquer une salle de conférence, voire de spectacle.

Cet aménagement soutient par la distance et la différence de niveau une certaine sacralisation du ministère de la parole, qu'il soit musical ou pastoral.

Il confirme aussi, dans des organisations souvent hiérarchiques, une forte autorité pastorale¹⁶ qui semble concurrencer et même relativiser – dans une tendance aux fluctuations théologiques – le sacerdoce universel et ses applications, limitées à la communication démocratique avec le divin à travers les chants, la glossolalie, les prières et les prophéties. Un espace vide entre les chaises et l'estrade est fréquemment réservé à la pratique de la prière de guérison, à l'imposition des mains et au dépôt par les fidèles de leur offrande, qui constitue souvent, en l'absence de financement public de ces communautés, un temps particulier durant la célébration.

4. En matière d'autorité, il est rare que l'on trouve une Bible ouverte sur la table de communion comme c'est le cas, à titre d'exemple, dans de nombreux lieux de culte réformés. Sans qu'il s'agisse là d'un indicateur absolu, on constate en effet assez souvent un rapport aux Écritures et à leur autorité – du moins pour la masse des fidèles – implicitement concurrencé par l'expérimentation des réalités spirituelles et la révélation ou l'expression prophétique, qui est verbale¹⁷. Si les traditions des nouvelles églises charismatiques ne sont pas absentes, leur culture est davantage orale qu'écrite, ce qui minorise également leur souci d'établir des racines et de laisser des traces de leur présence et de leur activité, à travers en particulier la production et la conservation d'archives¹⁸.

5. Leur rapport à la Réforme protestante est lui aussi d'autant plus ténu¹⁹ que cet événement fondateur cinq fois centenaire constitue un phénomène européen, dont les retombées spirituelles immédiates ont été limitées à la chrétienté occidentale. Même les églises affiliées

¹⁶ Sur les différentes approches du ministère pastoral dans le protestantisme, voir J.-P. Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, 1992, p. 131-147.

¹⁷ J.-P. Willaime, "Le Pentecôtisme : contours et paradoxes...", p. 14

¹⁸ L. Druetz, "Les archives des communautés et des œuvres protestantes : la mémoire d'une minorité en Belgique, entre apologétique et histoire", dans *Actes du IX^e Congrès de l'Association des Cercles francophones d'Histoire et d'Archéologie de Belgique et du LVI^e Congrès de la Fédération des Cercles d'Archéologie et d'Histoire de Belgique* (Liège, 23-26 août 2012), t. II, vol. 2, Liège, 2017, p. 264-265 ; au sujet des archives protestantes en général, voir aussi L. Druetz, "Le patrimoine du protestantisme belge. La mémoire d'une minorité religieuse discrète, mais vivante", dans *Science Connection*, n° 56, avril-mai 2018, p. 26-30.

¹⁹ Y. Bizeul, *L'identité protestante. Étude de la minorité protestante de France*, Paris, 1991, p. 97-106.

III. 6. Façade de l'église "La Nouvelle Jérusalem" à Molenbeek.
(photo L. Druetz, 2018)



aux structures belges du culte protestant se caractérisent par une faible identité protestante, si bien que ce lien administratif s'apparente principalement à une recherche de respectabilité. Elles se définissent en revanche comme "chrétiennes" et revendiquent volontiers leur appartenance au courant évangélique ainsi qu'au pentecôtisme, sans pour autant en approfondir les nuances ni les origines, qui sont pourtant partiellement africaines²⁰. "Préférant les ailes aux racines" – selon une expression de Sébastien Fath²¹ –, elles véhiculent une culture du temps présent²².

CONCLUSION

Aujourd'hui, la majorité des églises protestantes ne sont pas culturellement homogènes, mais connaissent un brassage social et culturel, mêlant population belge et étrangère, mais les nouvelles églises revivalistes, généralement ethniques et même regroupées par nationalités, posent, par leur faible ancrage historique et territorial, un défi supplémentaire à l'entretien de la mémoire du protestantisme belge et à sa transmission.

Si leurs lieux de culte, peu marqués par la culture importée, attestent d'une adaptabilité aux conditions matérielles locales dont ces communautés s'accommodent, leur aménagement est révélateur d'une forme particulière de célébration : forte exhortation des fidèles, rapport majeur à la musique, expression physique des émotions. Toutefois, le partage de l'autorité spirituelle, qui ne semble plus exclusivement scripturaire, la

valorisation du leadership pastoral et la prédication d'une idéologie de la réussite et d'un "évangile de la prospérité" souvent en lien avec la libéralité des fidèles – suggérant implicitement, dans certaines communautés, un retour à une forme subtile de salut par les œuvres – pose, davantage encore que l'absence de référence aux pères fondateurs, la question de leur identité confessionnelle : sont-elles encore vraiment protestantes ? À tout le moins la remise en cause implicite du consensus minimum autour des grandes affirmations de la Réforme accentue-t-elle plus que jamais la pluralité des protestantismes – qui peut revêtir des formes hybrides –, en bouscule-t-elle les fondements et en repousse-t-elle les limites.

Fonder une communauté protestante, quelle que soit son orientation, ne requiert aucune formalité juridique ni administrative ; procéder à sa fermeture non plus. Si cette souplesse institutionnelle peut expliquer la permanence du culte protestant en Belgique, dont les premières communautés issues du revivalisme au XIX^e siècle se sont, elles aussi, réunies dans des locaux de fortune, on y discerne un facteur de précarité, accentué par l'instabilité et le caractère mouvant des nouvelles églises pentecôtistes.

C'est donc davantage au patrimoine immatériel qu'au paysage bâti de notre pays que contribuent ces communautés, qui, tout en insufflant une nouvelle dynamique au protestantisme belge, laissent en suspens l'avenir des temples protestants construits en tant que tels et de la mémoire que représentent ces édifices. ■

²⁰ M. Mallèvre, *Les évangéliques. Un nouveau visage du christianisme ?*, Namur-Paris, 2015, p. 26-28.

²¹ S. Fath, "Les églises évangéliques : les dérives de l'engagement prosélyte", dans *Le Monde des religions*, hors-série n° 22 : *Les sectes et les nouveaux mouvements religieux. 20 clés pour comprendre*, 2014, p. 28.

²² Ce constat est aussi celui de J.-P. Willaime (*Op. cit.*, p. 24).



ASSOCIATIONS

MEMBRES DE LA MLK

DROITS ECONOMIQUES ET SOCIAUX

Centre national d'Appui au Développement et à la Participation Populaire (CENADEP)

Contact : Danny Singoma Courriel : cenadep@yahoo.fr ou info@cenadepasbl.org
Site : www.cenadepasbl.org

Réseau de Promotion de la Démocratie et des Droits Economiques et Sociaux (PRODDDES)

Contact : MASUDI WAKILONGO
Courriel : proddesrdc@yahoo.fr

Fédération des ONG laïques à vocation Economiques (FOLECO)

Contact Ndumandele Muke Adalbert
Courriel : foleco2005@yahoo.fr

Confédération Démocratique du Travail (C.D.T.)

Contact Kalubye Tshikali
Courriel : cdtcongo@yahoo.fr

Union Nationale des Travailleurs du Congo (UNTC)

Contact : Ndongala Modeste Courriel :modeste-ndongala@yahoo.fr

Conseil Syndical des Services Publics (COSSEP)

Contact Kimbuya Jean-Pierre
Courriel : cossep_projet@yahoo.fr

DROITS DES FEMMES

Comité National Femme et Développement (CONAFED)

Contact : Nzuzi Jeanne
Courriel : conafedrdc@gmail.com

DROITS DE L'ENFANT

Comité d'Appui au Travail Social de Rue (CATSR)

Contact: Antoine Ketikila

International Day of the African Child and Youth (IDAY/RDC)

Contact : Antoine Ilunga
Courriel : lday_rdc@yahoo.fr

Eldorado

Contact : Birbod MBUNGU ;
eldoradonational2001@gmail.com
www.eldoradocongo.org

Fondation Pasa Muntu (FPM)

Contact : Tshimanga Albert

DROIT SANTE

Solidarco /Congo

Contact : Anne-Marie Mambombe
Courriel : am-mabombe@yahoo.fr

Parlons sida aux communautaires (PASCO)

Contact : Michel Lay
Courriel : Pascordc1@yahoo.fr

ENSEIGNEMENT/EDUCATION

Humanisme et Solidarité (H&S)

Contact : Frédéric Kabongo
Courriel : humasolfr@yahoo.fr

Union des Anciens Etudiants de l'Université Libre de Bruxelles (UAE/Congo)

Contact : Kabeya Kanyonga

Ecole Instrument de Paix/Congo (EIP/Congo)

Contact : Emery Loiri
Courriel : loirmiemy@gmail.com

CULTURE

Association des Critiques Littéraires de Kinshasa (ACLK)

Contact : Florent BABAPU
Courriel : florentbabaap44@gmail.com

Observatoire des Cultures Urbaines en RDC (OBSCUR)

Contact : Yoka Lye André
Courriel : Obscur2010@yahoo.fr

Fédération nationale des Théâtres (FENATH)

Contact : Nzey Van Musala

ASSOCIATIONS PARTENAIRES DE LA MLK

Centre de Promotion Sociale et culturelle (CEPROSOC)

Contact : Ferdinand MAFOLO
courriel : ceprosocong5@gmail.com

Jeunialissime

Contact : Patou IZAI KEP'NA Courriel :
patouizaikepna@gmail.com

Si jeunesse savait

Courriel : contact@mwasi.com

