

CHAPITRE 6. La théologie de Chenu, un stimulant pour la théologie africaine de la vie

6.0. INTRODUCTION

Nous souhaitons l'avènement d'une théologie africaine qui se pense à partir de la vie. Cela signifie une théologie attentive aux questionnements sociologiques des peuples africains « *hic et nunc* ». L'Afrique a besoin d'être dans l'existence de paix, de joie et de dignité pouvant lui offrir toute la satisfaction de l'humanité. Selon le Père Chenu, on est bon théologien dans la mesure où on s'accroche à l'humain. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger », disait Térencia. Le théologien doit s'approprier cette sentence aussi, s'il veut être au service de son peuple. C'est ici que l'histoire trouve toute sa raison d'être, car l'être humain est un être dynamique qui naît, grandit et disparaît... Ce parcours humain on doit l'accompagner théologiquement !

Ainsi, notre dessein dans ce chapitre est de montrer que la théologie de Marie-Dominique Chenu peut être un stimulant dans la recherche des pistes nouvelles, en vue du salut intégral des hommes et des femmes du continent africain. L'enjeu de la méthodologie théologique chrétienne dans cette période charnière de l'histoire africaine est décisif. Pour résister à la tentation pernicieuse du prosélytisme agressif qui hante les Églises en ces temps de résurgences des intégrismes et des fanatismes divers⁸⁹⁷, la question du comment devient urgente. C'est ce « comment » que chaque Église locale, comme chaque peuple, doit prendre en son compte, en tant que lieu propre, épistémologiquement incontournable, où se joue le jeu interactif du message du Christ et de la praxis du développement intégral des peuples.

Nous cherchons comment, à la lumière de Chenu, faire de la théologie qui fasse vivre dans le contexte africain, pour que la théologie africaine ne soit pas une théologie de transmission, mais pour qu'elle « se mette à l'étude des problèmes qui harcèlent la société africaine aujourd'hui ; qu'elle devienne opérationnelle comme l'est la théologie de la libération, c'est-à-dire qu'elle donne à notre peuple – la femme y compris – des normes chrétiennes inspirées

⁸⁹⁷. Cf. J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 119.

de l'Évangile pour sortir de l'oppression mortelle qui pèse sur lui »⁸⁹⁸ ; pour que la théologie africaine devienne génératrice d'un « christianisme de la Vie et pour la construction de l'Espoir en Afrique »⁸⁹⁹.

Notre réflexion s'appuiera sur les enseignements que nous tirons des chapitres précédents de notre dissertation. Sur la théologie africaine, nos sources principales⁹⁰⁰ sont : M. P. Hebga, *Afrique de la raison. Afrique de la foi*⁹⁰¹ ; E. Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthodes en théologie* ; J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* ; Kā Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*⁹⁰². Nous nous référerons aussi aux directives du magistère sur la théologie africaine, notamment du Synode africain. En effet, les actes du magistère constituent une source non négligeable qui peut nous informer de la vie et des préoccupations des Églises africaines sur la théologie africaine.

Plutôt que de faire des réflexions théoriques, nous commençons par faire un constat sur la vie religieuse et la théologie en Afrique, avant de tenter une définition de la théologie africaine, vue de l'Africain du village. Ensuite, nous verrons comment cette théologie africaine s'élabore. Pour finir, nous ferons quelques propositions proprement théologiques pour l'élaboration d'une théologie africaine de la vie, à partir du programme théologique du Père Chenu. Précisons que notre réflexion n'est pas une étude épistémologique sur les thèmes majeurs de la théologie africaine. Rappelons aussi que l'effort de cette réflexion est nécessairement exploratoire et non définitif.

Mais il serait dangereux et téméraire de parler d'une impulsion potentielle de la théologie de Chenu dans le contexte africain sans une harmonisation préalable des vues, car la théologie africaine d'aujourd'hui et la théologie de Chenu appartiennent à deux cultures et à deux époques différentes.

⁸⁹⁸. TSHIBOLA KALENGAYI, *Femme africaine devant la théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 274 ; cf. aussi H. YINDA et KÄ MANA, *Pour une nouvelle théologie des femmes africaines. Repenser la différence sexuelle, promouvoir les droits des femmes et libérer leurs énergies créatrices*, Yaoundé, CLE-CICPRE, 2001, 189 p.

⁸⁹⁹. KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Préface de Kabasele Lumbala, Paris, Karthala, 1993, p. 27. « Le seul héritage que nous devons laisser à nos enfants pour le siècle qui vient, souligne Kā Mana, c'est l'Afrique de la Vie, l'Afrique de l'Humain, l'Afrique de l'Espoir ».

⁹⁰⁰. Nous justifions notre choix du fait que ces auteurs en raison de leur actualité sur le travail théologique et sur l'inculturation en Afrique.

⁹⁰¹. Paris, Karthala, 1995, 206 p.

⁹⁰². Préface de François Kabasele Lumbala, Paris, Karthala, 2000, 217 p.

6.1. RAPPORT ENTRE LA THÉOLOGIE AFRICAINE ET CELLE DU PÈRE CHENU

À première vue, la conception théologique de Marie-Dominique Chenu, prêtre dominicain et vivant dans la France d'après la Révolution, générerait le fonctionnement d'une Église à caractère hiérarchique, comme c'est le cas dans les Églises locales africaines⁹⁰³. Les Pères synodaux africains ont reconnu qu'au sein des Églises d'Afrique, « la justice n'est pas toujours respectée à l'égard de ceux et celles qui sont à leur service »⁹⁰⁴. Le théologien dominicain S. Semporé trouve que la structure pyramidale de l'Église se manifeste d'abord « dans le refus de prendre en compte les opinions diverses qui s'expriment dans le quotidien des peuples ; elle coupe l'Église du débat démocratique au profit d'une loi de nature qu'elle est pratiquement seule à percevoir »⁹⁰⁵.

Si l'on veut promouvoir une « évangélisation résolument libératrice » en Afrique, nous devons être capables d'écouter les cris des destinataires de cette évangélisation. « L'Église doit être le signe de ce monde nouveau qui se cherche dans les tourments actuels de l'Afrique. Si l'Église est 'prophétique' comme des déclarations le prétendent, l'institution ecclésiale ne doit-elle pas anticiper sur le monde d'aujourd'hui en ce qui concerne non seulement le respect des personnes et des différences, mais aussi la prise d'initiative, le sens de la créativité et de l'inventivité⁹⁰⁶ ? ».

En réalité, les problèmes de société en Afrique, particulièrement en République Démocratique du Congo, sont souvent traités de chefs à chefs. Or, « tout ce qui est imposé d'en haut et n'inclut pas les valeurs de tolérance, d'acceptation des désaccords et de participation risque d'étrangler les communautés locales »⁹⁰⁷.

L'attitude arrogante à l'égard des valeurs traditionnelles africaines avait fragilisé l'œuvre d'évangélisation des pères capucins au Kongo et en Angola. C'est ce qu'affirme l'historien Mukuna : « Les pères capucins, écrit-il, étant sans doute de bonne foi, se permirent

⁹⁰³. Si nous voulons bâtir une Église africaine de salut public, nous devons tout d'abord prendre conscience du danger que représente le pouvoir. Beaucoup de chefs africains – religieux ou politiques – ont du mal à dissocier le pouvoir diaconal du pouvoir dictatorial. En Afrique, il est difficile de distinguer effectivement le pouvoir de l'évêque de celui d'un chef politique (cf. R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeur d'âmes*, Paris, Karthala, 2002, p. 128).

⁹⁰⁴. *Message final du Synode africain*, n°43.

⁹⁰⁵. MAWUTO R. AFAN, *Sidbe Semporé. Itinéraire spirituel d'un théologien africain*, dans B. BUJO, *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, éd. Universitaires, 2002, p. 75.

⁹⁰⁶. J. M. ELA, *o.c.*, p. 389.

⁹⁰⁷. *Ibidem*, p. 389.

de tourner en dérision presque tous les usages traditionnels africains et, à travers ceux-ci, les Noirs eux-mêmes. Leurs actes de violence trouvent, nous osons le croire, leur explication dans leurs nombreux préjugés à l'égard des Noirs, préjugés fondés sur leur complexe de supériorité du Blanc vis-à-vis du Noir. Dès lors, nous ne voyons plus chez eux l'humilité caractéristique du message de la Bonne Nouvelle »⁹⁰⁸.

Notre grand père aimait répéter, à tort ou à raison : « L'indépendance ! C'est pour les intellectuels et les riches » ! Aujourd'hui, les Africains sont devenus eux-mêmes les missionnaires de leurs frères et sœurs. Peut-on affirmer que la situation des masses pauvres africaines s'est améliorée, plus que du temps des missionnaires européens ? C'est discutable ! On peut excuser certains abus des capucins, parce qu'ils ignoraient, « de bonne foi », comme dit Mukuna, la vie des peuples qui les accueillaient. Quand on relève que les gouvernements de pays africains sont composés de diplômés d'université dans leur majorité, c'est-à-dire de personnes supposées pouvoir participer au développement du continent, mais qui en réalité ont contribué à sa ruine, on s'attendrait à ce qu'on leur trouve quelques circonstances atténuantes et que l'on affirme par exemple que ces diplômés recherchent leur survie comme tout le monde, ou qu'ils sont manipulés par l'Occident, ou même qu'il y en a parmi eux qui s'opposent à cette gabegie. Au contraire ! La plupart des diplômés et hommes d'affaires africains sont égoïstes : ils ne pensent qu'à se remplir les poches.

Pour sortir de la crise actuelle, l'Église africaine a besoin de cadres d'évangélisation responsables et honnêtes, soucieux du dialogue avec la base et respectueux de la personne humaine. Pour tenter un nouvel apostolat des Églises locales africaines de notre temps, il faut que la théologie africaine s'humilie et se réconcilie avec le peuple africain.

Il ne serait pas caricatural d'affirmer que la théologie africaine est encore cléricale et fonctionne à guichets fermés, en dépit d'une timide irruption des intellectuels laïcs et des femmes. De plus, la théologie africaine est spéculative et de type universitaire. Elle s'alimente des idées des maîtres et de leurs conclusions. Elle est destinée à l'élite africaine, mais surtout aux étrangers. Elle est encore loin d'être l'instrument idéal de l'apostolat pour les Églises d'Afrique.

Écoutons le témoignage d'une Congolaise, après une enquête qu'elle a menée dans les milieux des femmes : « Les femmes, affirme-t-elle, ne comprennent donc pas cette théologie

⁹⁰⁸. MUKUNA MUTANDA, *La méthode d'évangélisation des Pères capucins dans l'ancien royaume du Kongo et en Angola (1645-1835)*, dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la 18^e Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, 1991, p. 55.

qui veut se faire ici chez elles. Mais elles disent très bien comprendre une théologie qui s'élabore loin de chez elles, sous d'autres cieux : c'est la Théologie de la Libération prônée en Amérique du Sud. Cela, toutes l'ont dit, bien qu'aucune allusion n'ait été faite à la Théologie de la Libération dans mon questionnaire »⁹⁰⁹.

Elle poursuit : « ce grave reproche semble nous redire que le temps n'est pas à l'élaboration d'une théologie africaine spéculative à l'usage des Écoles de Théologie, mais à l'éducation d'une population et à l'aide concrète qu'elle réclame pour pouvoir vivre selon sa foi et son amour chrétien et surmonter finalement, si possible, un monde de péché »⁹¹⁰.

Par conséquent, une vraie théologie africaine de la libération à la manière de Chenu est un grand défi pour les Églises d'Afrique. Il y a une objection de fond dans la théologie du Père Chenu par rapport à la théologie africaine. La théologie de Marie-Dominique Chenu est une théologie de type communautaire, c'est-à-dire une théologie pour l'apostolat des masses ouvrières et qui se fait à partir des aspirations quotidiennes du peuple⁹¹¹. C'est une théologie qui se fait à la base, une théologie par immersion. La théologie de Chenu est une théologie de la libération de l'homme par la rencontre de l'Évangile. Elle se nourrit de la Parole de Dieu dans le temps⁹¹².

Néanmoins, il faudrait nuancer les considérations quelque peu sombres que nous venons de formuler sur la théologie africaine. Il est difficile, à l'heure actuelle, d'appréhender la situation de la théologie africaine⁹¹³. Lorsqu'on parcourt les nombreuses publications sur le sujet, il y a lieu d'affirmer d'emblée la diversité des expressions, des courants et des tendances dans la théologie africaine⁹¹⁴. Sur le point de départ de la théologie africaine, nous

⁹⁰⁹. TSHIBOLA KALENGAYI, *a.c.*, p. 274.

⁹¹⁰. *Ibidem*, p. 275.

⁹¹¹. Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104 ; cf. aussi IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 119.

⁹¹². Cf. *ibidem*, p. 37.

⁹¹³. Cf. T. TSHIBANGU, *Vers une théologie de couleur africaine*, dans B. BUJO, *o.c.*, p. 183. Tshibangu écrit : « Quoi qu'il en soit, il faut le reconnaître, ce n'est pas à coup de décisions et de résolutions, à coup de plans systématiques imposés que pourra se constituer une théologie africaine. Ni la théologie judéo-chrétienne, ni la théologie dans le cadre gréco-latin, ni la théologie médiévale, ni la théologie dite orientale, ne se sont constituées ainsi par décision consciemment déterminée d'avance ».

⁹¹⁴. Les répertoires bibliographiques y consacrés impressionnent et exigent un travail minutieux pour analyse et appréciation. La *Revue Africaine de Théologie* a publié, depuis 1977, une « Bibliographie sélective » qui, arrêtée à l'année 1985, comptait déjà 8.727 titres. Autrefois, le *Bulletin de Théologie Africaine* a également publié une « Bibliographie thématique » intéressante. D'autres publications continuent d'inonder le marché du livre. Signalons celles de Knut Holter, bibliste norvégien, qui a déjà publié, en 1996, un volume de bibliographie sélective sur l'Ancien Testament, commentée, comprenant 232 titres. Signalons également qu'une banque de données sur les études bibliques en Afrique est désormais disponible sur le web. Travail réalisé à la Faculté de Théologie de Stellenbosch (Afrique du Sud) sous la direction de H. Bosman, auteur de *Almost forgotten stories*

avons deux contextes différents : le contexte colonial – marqué par l’émancipation du mouvement culturel de la Négritude : c’est ce qui deviendra de la théologie africaine de l’inculturation ; et le contexte du panafricanisme, qui est né aux États-Unis d’Amérique, mouvement qui a donné naissance à la théologie noire. Précisons que même à l’intérieur de la théologie africaine de l’inculturation, les points de vue sont divergents : certains font l’exaltation des valeurs culturelles africaines et d’autres pensent qu’il faut plutôt partir de la vie des peuples africains. La théologie africaine part du contexte de l’indépendance, alors que la théologie de Chenu part de la foi vécue.

Le projet de la théologie africaine initié par John Mbiti, lors du 2^{ème} congrès international des écrivains et artistes noirs, tenu à Rome en 1959, prépare effectivement une théologie africaine de la libération au sens plein du terme, à savoir : libération culturelle, socio-économique, politique...⁹¹⁵.

John Mbiti visait une réflexion en profondeur sur les données révélées et un rapport avec les réalités religieuses africaines. Il pensait que si l’Église veut avoir une portée réellement universelle, elle doit établir un système théologique fondé et développé sur le sol africain, une théologie capable de créer une unité et de faire naître un sentiment d’appartenance à une communauté. Mais, en insistant sur cette théologie, ce théologien africain ne prétendait pas que ceux qui l’élaboreraient devraient négliger l’apport considérable des Pères de l’Église. Ce qui compte avant tout, selon Mbiti, c’est que la théologie soit au service du peuple. John Mbiti préconise donc trois sources pour la théologie africaine : la révélation, la patristique et les réalités africaines.

Il est intéressant de remarquer la singulière similitude qui existe entre le projet théologique de John Mbiti et le programme théologique du Père Chenu. Les deux s’élaborent à partir de la Parole de Dieu et des réalités terrestres. La nuance à apporter est bien minime : le Père Chenu ne recourt pas du tout à la patristique, et John Mbiti ne mentionne presque pas la théologie médiévale. Pour le reste, les deux théologies sont favorables à la construction d’une théologie qui doit être adaptée au peuple qu’elle doit servir. Les deux théologies sont un plaidoyer pour la libération totale et intégrale des peuples.

(1982), cette banque de données comprend déjà 1.700 titres de livres et articles (cf. A. KABASELE MUKENGE, *La théologie africaine à l’aube d’un nouveau siècle*. L’article est disponible sur www.dipp.nrw.de/afrika/archiv/79). D’autres essais bibliographiques sont en cours d’élaboration. C’est le cas de celle proposée par P. Poucota de l’Institut catholique de Yaoundé (cf. *Enseigner la théologie en Afrique*, sur www.theologia.fr/article/index).

⁹¹⁵. Cf. J. S. MBITI, *Christianisme et religions indigènes au Kenya*, dans *Présence africaine* 27-28 (1959), p. 151. Le premier Congrès international des écrivains et artistes noirs s’est tenu à Paris, du 19 au 22 septembre 1976.

Cependant, le projet de théologie africaine formulé par le mouvement de prise de conscience de la Société Africaine de Culture, S.A.C. en sigle, dans le contexte de la Négritude, ne plaiderait pas explicitement en faveur d'une théologie de libération totale et intégrale des peuples africains⁹¹⁶. C'est peut-être pour cette raison que, dans son regard d'Européen sur la théologie africaine, Bruno Chenu conclut que la théologie africaine apparaît plus culturelle, tandis que la théologie noire – celle des noirs américains et des noirs sud-africains – plus politique. La théologie africaine se situe dans la ligne sacerdotale, tandis que les théologies des noirs américains et des sud-africains ont des ambitions prophétiques. La théologie africaine est marquée par la sérénité d'une recherche universitaire, les deux théologies noires sont plutôt marquées par l'agressivité d'une revendication révolutionnaire⁹¹⁷.

De ce fait, il serait possible de rapprocher la théologie de Marie-Dominique Chenu des théologies des noirs américains et sud-africains qui entendent fonder leurs théologies à partir de la rencontre de leur situation d'opprimés avec le christianisme. Bien que le programme théologique du Père Chenu ne fasse pas allusion à la violence, on pourrait lui reconnaître une certaine agressivité de langage. Toute théologie a une certaine ambition prophétique. Quant aux ambitions politiques et révolutionnaires, signalons que le Père Chenu avait beaucoup d'ennuis, à cause de ses accointances avec les milieux marxistes et ouvriers.

Par contre, le projet de la théologie africaine fondé sur les cultures africaines, élaboré dans les universités africaines et qui produira la théologie africaine de l'inculturation, est bien loin de la vision théologique de Chenu. La similitude qui existerait entre les deux théologies, c'est qu'elles sont incarnées.

Il est vrai que l'on ne peut pas envisager une théologie africaine d'un point de vue unanimiste. Mais les théologiens africains auraient peut-être, un peu plus qu'ils ne le font aujourd'hui, contribué au développement du continent, s'ils avaient pertinemment approfondi le projet de John Mbiti. Ils auraient aussi pris une bonne orientation en matière d'engagement social, s'ils avaient fondé leur théologie à partir du panafricanisme et du negro-spiritual⁹¹⁸, du moins si la théologie africaine a réellement l'ambition légitime d'être une théologie de

⁹¹⁶. Cf. J.-P. MESSINA, *Évêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Le cas du Cameroun*, Paris, Karthala, 2000, p. 41-54 ; lire aussi T. TSHIBANGU, *a.c.*, p. 183.

⁹¹⁷. Cf. B. CHENU, *La théologie africaine vue par l'Église de l'Occident*, dans *La théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 391-401. Sur les théologies noires, lire B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes : théologies latino-américaines, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, préface de Marie-Dominique Chenu, Paris, Le Centurion, 1987, 213 p ; sur le contenu théologique du Negro-spiritual, lire les p. 82-88.

⁹¹⁸. Cf. J. CONE, *Le Negro-spiritual, une interprétation théologique*, dans *Concilium* 222 (1989), p. 51-62.

libération des peuples africains. L'insistance sur « l'inculturation » n'ajoute presque pas de mention particulière à la théologie africaine. Parler de la théologie de l'inculturation, c'est presque une tautologie, parce que de nature toute théologie doit être incarnée, comme Jésus-Christ, son objet formel, s'est incarné dans l'histoire. Le meilleur point de départ pour nous sera le panafricanisme. C'est dire finalement que les premiers théologiens africains – par rapport à la théologie de Chenu – sont des Noirs américains.

La théologie de Chenu bouscule l'ordre établi. À l'instar de l'expérience chrétienne qui se veut radicalement subversive et libératrice, la théologie de Marie-Dominique Chenu qui part de la base peut paraître une pierre d'achoppement pour les Églises locales africaines. Mais, si elles sont appelées à revenir un jour à l'évangile tel qu'il était aux origines du christianisme, elles doivent se libérer de la peur du changement.

La liberté, selon Marie-Dominique Chenu, est autre chose qu'une simple réduction à l'obligation d'obéir à la loi de Dieu⁹¹⁹. S'il en était ainsi, il valait mieux, pour l'humanité, ne pas être libre. La liberté serait ainsi une espèce d'escroquerie de la part de Dieu, puisqu'il oblige les hommes à décider ce qui a déjà été choisi par un autre. Il aurait été plus juste pour nous de nous comporter comme le troisième bénéficiaire de la parabole des talents, afin d'échapper au châtement du propriétaire, qui est dans ce cas précis Dieu (cf. Mt 25, 24).

Nous regrettons que le magistère ecclésiastique ait peur d'aborder sérieusement la question⁹²⁰. Le concile Vatican II a posé quelques jalons, mais sans suite. Pourtant, la liberté est le moteur de l'invention. La liberté procède de la vérité qui est Jésus, « nous sommes sans pouvoir contre la vérité » (Rm 13, 8). Autrement dit, la source de la liberté est l'amour de Dieu qui se manifeste par l'amour des faibles⁹²¹.

Nous n'avons guère de chance d'évangéliser l'Afrique dans le contexte actuel sur la base d'une liberté qui consisterait simplement à obéir à une loi de Dieu universelle et

⁹¹⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, 1959, p. 598-619 ; cf. aussi IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 66 ; lire aussi J. DORÉ, *Liberté et engagement du chrétien selon M.-D. Chenu*, dans *VS* 70 (1990) 688, p. 91.

⁹²⁰. L'encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II, du 6 août 1993, a pour objet précis la relation entre vérité et liberté. Cette encyclique constitue une avancée significative par rapport aux instructions de la Congrégation de la Foi de 1984 et 1986. Elle invoque comme fondement le § 17 de *Gaudium et spes* (1965). Elle prétend aller à la rencontre des aspirations de l'humanité à la liberté. Toutefois, l'encyclique ne résout pas toutes les incertitudes. Des questions restent en suspens.

⁹²¹. Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 333.

immuable⁹²². Accepter une théologie qui se fait autrement, même si elle dérange, est une chance pour le christianisme africain. Il est inutile de rappeler que le thomisme, l'une des grandes théologies du catholicisme, ne fit pas l'unanimité à ses débuts. C'est dans les conflits que naissent les théories qui font avancer le monde. Dans les conflits, émergent de grands enjeux. L'invention du christianisme s'est réalisée « dans ces heurts violents et ces tensions progressives où la sortie du judaïsme n'a été possible que grâce à l'intervention de l'Esprit-Saint »⁹²³. Le Christianisme africain doit accepter de prendre des risques s'il veut conduire les peuples africains sur le chemin de la vérité et de la vie.

Au moment où certains évêques africains commencent à reconnaître le rôle des théologiens dans le travail missionnaire et pastoral, J. M. Ela exhorte les théologiens africains à prendre les risques d'inventer de nouvelles manières de « faire Église », c'est-à-dire qu'ils doivent amener les Églises locales africaines à devenir des communautés de vie, des communautés d'hommes et de femmes libérés, « afin de garder leur fidélité à l'Évangile de la grâce et la passion pour l'homme africain dont le cri ne cesse de les bousculer dans leur effort de réflexion sur la foi reçue des apôtres »⁹²⁴. Ce sont effectivement ces prises des risques qui ont permis au Père Chenu de jeter les bases de la théologie du monde dont les grandes lignes se retrouveront dans *Gaudium et spes* de Vatican II. « La liberté fait courir des risques, c'est certain »⁹²⁵, affirme Chenu.

6.2. SI LA THÉOLOGIE AFRICAINE ÉTAIT À RECONSTRUIRE SUR DE NOUVELLES BASES ?

Le Père Chenu fait de l'engagement la terre nourricière de la théologie. Il présente une théologie de l'histoire, une théologie ancrée dans les réalités de la vie. Selon le Père Chenu, c'est dans l'histoire que l'homme reçoit et écoute la Parole de Dieu. C'est dans l'histoire qu'il doit chercher à découvrir ce Dieu qui lui parle et l'aime. Stimulé par cette théologie du Père Chenu, on peut se demander s'il ne faudrait pas reconstruire la théologie africaine sur de nouvelles bases, à savoir les problèmes de société tels qu'ils se posent aux gens d'aujourd'hui.

⁹²². Pour justifier ses actes criminels, il n'est pas rare qu'un dictateur – le cas de Mobutu, ancien président du Zaïre – recoure abusivement au verset de l'épître de saint Paul aux Romains : « tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir » (Rm 13, 1).

⁹²³. J. M. ELA, *o.c.*, p. 161.

⁹²⁴. *Ibidem*, p. 417; lire aussi *Ecclesia in Africa*, n°14.

⁹²⁵. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 83.

L'expérience chrétienne du peuple de Dieu qui vit à Boma, notre ville natale, et celle de la France du Père Chenu ne doivent pas nécessairement être identiques. Être chrétien au 21^{ème} siècle est différent d'être chrétien au 20^{ème} siècle. Cependant, il y a des similitudes. On peut être sensible à l'histoire, c'est-à-dire aux variations sociales des différentes époques. Cela permet de voir que les choses n'ont pas toujours été les mêmes. Il y aura une Église chrétienne demain, car il y a diverses communautés chrétiennes dans l'espace et le temps. Par ailleurs, on peut se demander pourquoi on a tels problèmes aujourd'hui et pas, par exemple, ceux de la guerre du Vietnam. À chaque mutation sociale, correspond une possibilité d'annoncer l'Évangile du Christ. Tel est l'enjeu majeur du théologien.

Précisément, c'est comme citoyen congolais et comme chrétien qui construit intelligiblement sa foi, que nous sommes captés, hantés par le sentiment du renouvellement humain dont nous sommes les témoins depuis quelques années et qui aujourd'hui est à la fois la lumière et l'obscurité du drame présent.

Le problème du risque de l'interprétation, d'autres communautés l'ont rencontré au cours de l'histoire. En le reprenant à notre compte, nous ne faisons qu'exprimer la distance historique et culturelle qui nous sépare de l'Évangile. Si le vrai scandale de la foi, c'est l'intervention de Dieu dans l'histoire, nous ne pouvons que nous demander comment dire Dieu et comment vivre la foi, dans la sphère du sens où l'Africain essaie de se dire lui-même et de dire le monde. Il faut donc s'informer de ce que d'autres peuples ont fait dans le cas de leurs cultures⁹²⁶.

Notre tâche à nous, chrétiens du Congo, est de dépasser les angoisses personnelles, la tragédie des peuples des pays des Grands-Lacs, les problèmes politiques et économiques, la guerre fratricide elle-même qui n'est qu'un épiphénomène, pour porter un diagnostic en vue d'une révolution spirituelle, en laquelle les angoisses, les problèmes, la guerre prennent leur vraie dimension. La tâche de la construction de notre pays, de l'Afrique en général, demande une terrible sûreté et une grande pénétration théologique.

Si l'expression « théologie » garde la charge sémantique que les théologiens occidentaux lui ont donnée, doit-on nécessairement faire de la théologie selon l'entendement occidental ou selon la conception africaine de la foi en Dieu ? En d'autres termes, peut-on faire de la théologie authentiquement africaine, sans recourir à la théologie d'autres continents ? Cette préoccupation qui relève plus de la méthodologie que de l'épistémologie théolo-

⁹²⁶. Cf. J. M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 197-218.

gique amène à soutenir un point de vue susceptible de susciter un débat d'idées auquel l'élite africaine se trouve invitée.

Le contenu du discours théologique n'a pas de couleur raciale. Sa couleur d'origine reste inamovible : c'est Jésus-Christ de Nazareth, homme et Dieu. Le contenu de la théologie peut s'habiller de n'importe quelle tenue d'une culture donnée sans pour autant s'anéantir ni défigurer cette tenue. Au contraire, il permet à la culture de retrouver tout son éclat. Qu'il soit Congolais, Français ou Chinois, le théologien est témoin du Christ. Sa mission première est de rendre raison de la foi dans sa communauté chrétienne. Ce qui fait l'originalité de chaque théologie, c'est la manière dont elle répond aux questions des contemporains et les moyens qu'elle va mobiliser pour permettre l'intelligence de la foi.

Si pendant plus de quinze ans – 1960-1977 –, on s'est interrogé sur la possibilité et la légitimité d'une théologie africaine⁹²⁷, ce débat est désormais clos et le concept est acquis. Le Père Hebga l'affirme en ces termes : « manifestement, écrit-il, le temps des anathèmes est révolu, de même que celui de l'apologétique facile qui se délectait dans la rationalisation subséquente, la justification systématique des positions de l'Église, en un mot dans l'idéologie »⁹²⁸.

Aujourd'hui, plus personne ne conteste le « caractère situé » de toute théologie. À chaque époque incombe le devoir de réinterpréter le message du Christ et de l'exprimer dans un langage qui lui est propre⁹²⁹. On peut affirmer que la génération nouvelle des théologiens africains, représentée entre autres par Jean Marc Ela, Kā Mana et d'autres, travaillent en ce sens pour doter la théologie africaine d'outils conceptuels adéquats et la maintenir au niveau scientifique.

Toutefois, en dépit de résultats prometteurs enregistrés en théologie africaine au cours des dix dernières années, il n'est pas inutile de ramener les savants africains à une attitude de modestie et de les mettre en garde contre la tentation de verser dans un certain triomphalisme. La théologie africaine doit rester en état de recherche quasi-permanent, car l'Afrique

⁹²⁷. Cf. LONDI MBOKA DI MPASI, *Théologie africaine, inculturation de la théologie : bien-fondé, enjeux, évolution, réalisations. Essai récapitulatif documentaire pour un christianisme de la 11^e heure*, Abidjan, Inades, 2000, 222 p.

⁹²⁸. Cf. M. P. HEBGA, *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, p. 145. ; lire aussi P. POUKOUTA, *Paul, notre ancêtre. Introduction au corpus paulinien*, Presses de l'UCAC, 2001, 189 p.

⁹²⁹. Cf. J. DORE (dir.) *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 201-224.

n'échappe pas à la crise de foi qui frappe exceptionnellement l'Occident chrétien. Il faut « tenir son esprit en état d'invention »⁹³⁰. C'est la première loi de la liberté spirituelle.

En effet, si l'Afrique est sortie des ambiguïtés d'hier, elle ne l'est pas toujours de celles d'aujourd'hui, qui s'appellent colonisation mentale et difficile rencontre entre tradition et modernité. Si l'inculturation, au sens d'interprétation de l'Évangile en fonction de la crise africaine, est si difficile, c'est bien à cause de ces ambiguïtés⁹³¹. Ce serait aussi peut-être pour cela que la plupart des nouveaux prophètes africains paraissent ne pas avoir un message confus de libération. Ils prétendent proposer aux Africaines et aux Africains des voies sûres, autres que celles des Églises-mères d'Occident, pour la prospérité et le salut⁹³².

Pourtant, à y voir de près, les nouvelles Églises africaines annoncent un évangile et une vie en Christ ne reflétant pas la dimension historique et intégrale du salut telle que proposée dans la Révélation. D'ailleurs, ils prêchent désormais un autre évangile : l'évangile de la prospérité. Ils promettent l'argent, l'argent facile et miraculeux. Comme l'argent et l'or appartiennent à Dieu, ils en sont les vrais dépositaires. Mais, comme rien ne naît du néant, il faudra semer. C'est-à-dire donner pour recevoir. La dîme devient une exigence sacrée. On ne sait même plus la différence entre dîme et offrande. Les dons en nature et en espèces deviennent une autre mode. L'homme de Dieu est le nouveau lévite de l'ancien testament, que les adhérents doivent nourrir et vêtir. Tout est à eux et pour eux. Ils roulent en carrosses, à la grande joie des adhérents qui les leurs offrent et s'en félicitent. Ils ressemblent aux vrais gourous des religions orientales.

Le message évangélique boiteux véhiculé par bon nombre de ceux qui prétendent être théologiens africains, particulièrement ceux des mouvements de réveil, plonge les peuples africains dans un repliement sur le bonheur personnel et dans un désengagement vis-à-vis des problèmes de la société.

La religiosité africaine pourrait, si l'on n'y prend garde, maintenir longtemps encore l'Église africaine dans la situation d'une « Église de paumés et d'incapables, de

⁹³⁰. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 101.

⁹³¹. Cf. L. DIOUF, *Église locale et crise africaine. Le diocèse de Dakar*, Paris, Karthala, p. 21 ; lire aussi les p. 121-129.

⁹³². Cf. R. DE HAES, *Les sectes chrétiennes face au développement*, dans *Tradition, spiritualité et développement*, Actes de la 13^e Semaine philosophique de Kinshasa, 1992, (Recherches Philosophiques Africaines 22). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993, p. 279-284. Mondialisation oblige, les chefs des sectes adorent les médias. Dans de nombreux pays, comme au Congo-Kinshasa, ils ont des chaînes de radio et de télévision où à longueur de journées, ils débitent leurs propagandes religieuses. Ils aiment faire le show en plusieurs langues. Ils prêchent en langues étrangères, tandis qu'un interprète traduit en langues vernaculaires. Ils guérissent. Ils chassent les démons dans les stades et dans les marchés. Ils ont du succès.

vendus... ! »⁹³³, attendant systématiquement que nos problèmes de société soient résolus par la communauté internationale. Or, la capacité à laisser des gens mourir dans le monde est véritablement ahurissante⁹³⁴ et nous savons que huit à dix millions de personnes meurent chaque année parce qu'elles sont trop pauvres pour survivre. On aurait pu penser que cette communauté internationale allait se mobiliser et faire quelque chose pour aider en urgence les pays africains, mais le fait est que ce n'est pas le cas. Il nous semble que la solution ne viendra pas de la promesse des pays riches visant à effacer la dette des pays pauvres ou à doubler le montant de leur aide à l'Afrique. Il est temps que les Africains apprennent à investir dans des solutions à long terme pour réduire la pauvreté dans le continent. La crise actuelle de nos pays peut être évitée et résolue avec des investissements de base : les dirigeants religieux africains doivent apprendre à gouverner à partir de leur base⁹³⁵, afin de mobiliser les énergies potentielles.

L'enjeu actuel des Églises locales africaines se situe au niveau de l'avenir. Parmi les graves questions qui se posent à elles, celle qui touche à la « dépendance financière » est sans doute la plus délicate⁹³⁶. Comment, face à la dégradation de la dignité humaine et de la société, annoncer l'Évangile du Christ comme force de salut capable de mettre les hommes et les femmes debout, de les épanouir, d'en faire des ferments de la construction de leurs sociétés, de faire advenir finalement des théologiens dont l'Église africaine a réellement besoin pour son émergence⁹³⁷ ?

Faire de la théologie africaine à la manière du Père Chenu est un stimulant pour l'Afrique. Il permet de déboucher sur une théologie africaine de l'engagement dans la foi de

⁹³³. É.-J. PENOUKOU, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, p. 9.

⁹³⁴. Nous regrettons que les pays occidentaux et les États-Unis en particulier laissent faire les meurtriers au pouvoir en Afrique, particulièrement en RD Congo. Nous regrettons que les armées des pays voisins de la RD Congo massacrent, pillent et violent les femmes sans que le monde entier s'en émeuve. Nous regrettons ce silence en forme d'encouragement de la communauté internationale à l'égard de crimes abominables perpétrés par les dictateurs africains et leurs acolytes. On laisse massacrer, puis viendra l'installation d'un tribunal pénal international qui paraît impuissant.

⁹³⁵. Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104.

⁹³⁶. *Ibidem*, p. 9-10. Sur cette question, lire aussi J. M. ELA et alii, *Voici le temps des héritiers : Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, 269 p. J. M. ELA, *Le cri de l'homme africain*, Maryknoll, N.-Y., Orbis, 1986, 154 p. ; M. HEBGA, *Émancipation d'Églises sous-tutelle : essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, éd. Présence africaine, 1976, 174 p.

⁹³⁷. Cf. J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 143.

l'Église et dans la construction du continent africain. C'est faire en sorte qu'elle devienne une théologie africaine de l'histoire⁹³⁸.

Des initiatives en ce sens existeraient déjà chez beaucoup de théologiens africains de la dernière heure⁹³⁹. Si cela peut se concrétiser vraiment, ce sera un grand bénéfice pour des millions d'enfants africains affamés, pour les innombrables filles et fils de notre peuple qui viennent chaque jour échouer dans les entrailles de la mer Méditerranée, fuyant la malédiction du sol africain, en quête d'une vie meilleure vers l'eldorado européen, s'offrant ainsi en spectacle insolite devant des millions de téléspectateurs disséminés à travers le monde⁹⁴⁰.

L'Afrique serait-elle vraiment maudite ? Bien sûr que non ! Le continent africain est victime d'un crime médiatique, un «crime contre l'humanité». Évidemment les fils et les filles du continent noir ne sont pas stupides au point de ne pas comprendre la situation désastreuse dans laquelle on semble les maintenir. Contrairement à ce que pensent beaucoup d'Occidentaux habités par un racisme social tel qu'il leur paraît naturel de penser les Africains en ces termes. Beaucoup de ces derniers ont même cédé à la tentation de le croire, nourris par une culture occidentale dont la presse, depuis la sécheresse de 1977 qui a secoué une bonne partie de l'Afrique, reste focalisée sur une photographie, celle d'un petit Éthiopien qui meurt de faim, le ventre gonflé et la peau sur les os. Cette image est devenue la carte de visite d'un continent qui pourtant œuvre au quotidien à son développement, en s'adaptant tant bien que mal aux critères qui lui sont imposés.

⁹³⁸. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 37. Chenu affirme : « je sentais que la Parole de Dieu est dans l'histoire, et qu'entrer dans l'histoire est un moyen d'atteindre la Parole de Dieu. Or une telle pensée était considérée à Rome, comme suspecte de rationalisme ».

⁹³⁹. Les déclarations des organisateurs des Semaines théologiques de Kinshasa affirment que celles-ci sont une invitation à l'engagement de l'Église dans la construction de la RD Congo. Il s'agit pour eux de réfléchir sur le sens du christianisme, les vocations, la démocratie, la libération... (cf. *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la dixième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989), Kinshasa, FCK, 1989, p. 423-429). La collection « Recherche africaine de théologie » des FCK étudie les voies et moyens pour un engagement au mystère de la foi ; la collection « Église africaine en dialogue » fait attention au dialogue qui doit exister entre l'Église et la société congolaise. On y trouve les déclarations des évêques – lire surtout les Assemblées plénières de la conférence épiscopale du Zaïre de 1967 et de 1972. Mais une question demeure : après avoir réfléchi et écrit, comment les organisateurs de ces journées de réflexion appliquent-ils concrètement leurs résolutions pour que le peuple en soit réellement bénéficiaire ?

⁹⁴⁰. Mgr Jean-Guy Rakotondravahara du diocèse d'Ihosi, à Madagascar, l'a souligné : « Les grands médias des pays nantis n'évoquent l'Afrique qu'à l'occasion de massacres, de pandémies, de cataclysmes, de famine, par la mise en scène d'émissions se nourrissant de mort en direct. L'Afrique n'est plus qu'un décor pour une soi-disant action humanitaire réservée à des sauveurs venus d'ailleurs » (Cité dans L. DIOUF, *Église locale et crise africaine. Le diocèse de Dakar*, Paris, Karthala, 2001, p. 129).

Reconnaissons avec J. M. Ela que « la tâche de l'Église en Afrique est immense. Tous doivent y collaborer. Le témoignage en est l'élément central »⁹⁴¹. À voir les conditions de vie actuelles des millions d'Africaines et d'Africains, il est urgent que le christianisme africain s'interroge profondément. Comment parler de Bonne Nouvelle à une Afrique saturée des problèmes ? Comment être Église, sacrement du salut, pour cette société en détresse⁹⁴² ?

Nous pensons que le temps est propice pour que la théologie africaine s'inspire du modèle théologique de Chenu. Une théologie africaine qui se fait à partir de la base et qui reste attentive aux signes des temps, c'est-à-dire ouverte aux réalités du contexte africain, aura l'avantage d'aider le Peuple de Dieu vivant en Afrique à vivre sa foi de façon plus authentique. Pareille théologie ne doit pas être un projet, mais une réalité. Le Père Chenu a réellement côtoyé les « masses pauvres ». Il savait joindre l'action à son discours. La théologie de Chenu, ce n'est pas seulement la culture, mais c'est un problème de société. C'est à partir de son engagement dans la construction de la cité, par le travail, que le théologien africain devra inventer de nouveaux principes théologiques qui guideront l'action des Africaines et des Africains au quotidien. Aussi doit-il rester fidèle à l'étude des sources – qui sont les indicateurs de sa pensée – et à l'écoute des conclusions des autres sciences, sans oublier l'actualité locale et internationale, en vue d'une intégration dynamique de l'Afrique dans le processus actuel de la mondialisation. Pour cela, le théologien africain doit d'abord « être ».

Il n'est pas inutile de souligner que chez les Bantu, l'homme ne devient homme que dans sa relation à la communauté. Si l'homme en Afrique ne se comprend qu'à partir de la communauté, son acte même d'autodétermination ne se comprend et n'est à situer que dans le contexte de la communauté. En se séparant d'autres hommes, il perd en humanité⁹⁴³. Autrement dit, l'homme « ne se réalise qu'en assumant et en transformant par une activité responsable les conditionnements sociaux, économiques et spirituels que lui offre sa communauté. La réussite de cette activité, la réalisation plénière de la personne, sont aussi sanctionnées et reconnues par les autres. Si la personne accomplie est enracinée dans une communauté qui détermine les conditions de sa constitution et de son émergence, c'est aussi la communauté qui détermine sa destinée »⁹⁴⁴.

⁹⁴¹. J. M. ELA, *o.c.*, p. 204.

⁹⁴². *Ibidem*, p. 23-24.

⁹⁴³. Le Père Chenu affirme aussi : « Je ne puis rencontrer Dieu que dans les hommes... » (cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 83).

⁹⁴⁴. E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, p. 92.

On ne le dira jamais assez, Chenu était maître en théologie, parce qu'il était maître en humanité⁹⁴⁵. Il est anormal que l'on continue de se dire témoin du Christ quand l'on est incapable de prendre parti pour les méprisés de la vie. Cela doit interpeller les évangélisateurs africains, surtout dans le contexte socio-politique actuel. Pour que le discours du théologien africain soit crédible, il doit orienter sa recherche vers « la quête d'une théologie radicale de la Vie et l'élaboration d'une vision du christianisme comme espérance radicale dans le monde »⁹⁴⁶.

Bref, la théologie du Père Chenu invite la théologie africaine à mettre à jour un discours théologique qui permet de remettre les peuples africains au travail. La construction de l'Afrique ne se fera pas avec des cravates bien serrées au cou et des souliers laqués aux pieds. Le théologien africain ne doit pas être un « extraterrestre », un « mis-à-part » qui regarderait de haut le drame des peuples. Il lui incombe aussi de retrousser les manches et de rejoindre les hommes et les femmes au chantier. C'est ce grand chantier qui doit devenir la nouvelle carrière des matières premières pour l'épanouissement de sa théologie. Ce qui fait l'originalité du Père Chenu, c'est sa présence dans le temps et son attention aux aspirations du monde. Le Père Chenu savait concilier les contacts tant avec l'intellectualité qu'avec la misère ouvrière de son temps.

6.3. LES « AFFAIRES DE DIEU » : UNE THÉOLOGIE AFRICAINE INCARNÉE

Qui est théologien africain et qui ne l'est pas ? En effet, quels sont les critères pour l'élaboration de la théologie africaine ? Aussi simple que cela puisse paraître, la réponse reste délicate. La compréhension des concepts que l'on utilise dans l'élaboration d'une science est fondamentale. Lorsque les penseurs africains affirment ou prétendent qu'ils sont « théologiens africains », à quoi pensent-ils ? À partir d'où écrivent-ils leur théologie et quels en sont les bénéficiaires ?

L'expression *théologie africaine* doit être utilisée avec précaution. Elle porte en effet à confusion. Il serait plus intéressant de parler « des théologies africaines » pour mieux exprimer la diversité des formes d'expression religieuse en Afrique, mais aussi pour rester

⁹⁴⁵. Cf. C. GEFFRÉ, *Marie-Dominique Chenu, un maître en théologie et en humanité*, dans TC 2380 (19 février 1990), p. 10-14.

⁹⁴⁶. KÄ MANA, *o.c.*, p. 141. Par théologie radicale de la Vie, Kā Mana entend la prise en charge de la promotion de l'Homme à partir d'une lecture fructueuse du projet de Jésus-Christ pour le monde. En réalité, il s'agit d'une théologie du monde dans le sens de *Gaudium et spes*, mais aussi et surtout telle que programmée par le Père Chenu.

dans l'optique de la théologie de l'incarnation de Marie-Dominique Chenu. L'Afrique est vaste et sa culture est multiforme et variée. Cependant, nous gardons cette expression pour la simple raison qu'elle fait partie de l'histoire de la théologie du continent africain. Même si nous sommes congolais et parlons des réalités typiquement congolaises, cela n'est pas une raison pour isoler le Congo de la culture africaine. Il s'agit là d'une valeur historique.

De plus, l'expression *théologie africaine* ne doit pas être interprétée de manière univoque. Même au Congo, on ne parle pas de manière monolithique. Les théologiens n'ont pas la même conception de la théologie. Léonard Santedi parle de la théologie de l'invention, Nzuzi Bibaki parle de l'inculturation libératrice, Malu Nyimi suggère une théologie de l'inversion culturelle, Kā Mana quant à lui, propose une théologie de la reconstruction...

Selon l'expression de la foi des Bakongo⁹⁴⁷, *mambu ma Nzambi Mpungu* – les affaires du Dieu Tout Puissant –, veut dire « les affaires, les problèmes, les choses, les palabres » relatifs au Créateur et les réflexions humaines sur Celui-ci. On évitera de traduire « théologie » par le concept *mavova ma Nzambi*, c'est-à-dire les paroles de Dieu. *Mavova* désigne ainsi la Bible.

Pour le Mukongo, le séminariste va au grand séminaire pour y apprendre *mambu ma Nzambi*, c'est-à-dire pour apprendre à « palabrer » en faveur de Dieu. De même, on dit du pasteur qui prêche l'Évangile qu'il enseigne *mambu ma Nzambi*. *Mambu ma Nzambi* signifie donc aussi « palabre ». Faire de la théologie, c'est étudier les choses relatives à Dieu pour plaider en sa faveur, en vue du bien-être social de la communauté. La théologie peut être définie dans un contexte de « procès » entre Dieu et les hommes.

La théologie serait donc un procès interminable entre, d'une part, les hommes qui associent trop souvent la haine, la violence, la souffrance à l'indifférence de Dieu à leur égard, et, d'autre part, Dieu qui s'indigne de cette indifférence des hommes vis-à-vis de sa sollicitude pour eux. Le théologien serait donc à la fois l'interprète de l'amour et de la justice de Dieu auprès des hommes, mais en même temps l'avocat de ces derniers auprès de Dieu. En réalité, il s'agit du problème de la quête du bonheur, qui est l'un des thèmes fondamentaux

⁹⁴⁷. Peuple de l'ancien royaume du Kongo, dont une partie se situe dans la province du Bas-Congo, en RD Congo. Le royaume du Kongo était un empire de l'Afrique du sud-ouest, situé dans des territoires du nord de l'Angola, de Cabinda, du Congo-Brazzaville, à l'extrémité occidentale de la République Démocratique du Congo et d'une partie du Gabon. À son apogée, il s'étendait de l'Océan atlantique jusqu'à l'ouest de la rivière Kwango à l'est, et du fleuve Congo jusqu'à la rivière Loja au sud. À l'époque du premier contact avec les Portugais, vers le 15^{ème} siècle, le royaume du Kongo devait avoir une étendue de plus de 300.000 km², selon certaines estimations (cf. KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique (1750-1838). Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 2004, p. 52).

chez les Bakongo, et d'une manière générale chez les peuples africains. Il faut donc les rejoindre à ce niveau pour réinterpréter les énoncés de la foi, la prédication de la vie éternelle, l'attente d'un autre monde.

Le Mukongo possède un savoir réfléchi sur *Nzambi Mpungu* – Dieu ou Être suprême – , sur *Nza* – l'univers – et sur la relation entre l'un et l'autre. Pour lui *Nzambi Mpungu* est Un, Esprit pur, Tout Puissant, connaissant tout et absolument libre. Il est l'Insaisissable, l'Inébranlable, de qui tout vient : le Mukongo n'est de ce fait pas idolâtre. La création, œuvre de soi parfaite, est un ensemble de forces vitales déchaînées par Dieu. Le Mukongo pense que tout est vie et que l'univers est un cosmos sans être un chaos, car il est bien ordonné et reflète la toute-puissance de *Nzambi Mpungu*⁹⁴⁸.

De fait, chez les Bakongo, la religion est palabre, réflexion et donc théologie, mais en même temps, cette palabre porte sur le concret de la vie quotidienne, et donc la religion se découvre à travers les réalités de la vie. Chez les Bakongo, il y a du spirituel dans le matériel, d'où il y a de la réflexion dans la religion. Donc il y a de la théologie dans la religion. La spiritualité africaine ne repose pas sur la séparation du matériel et du spirituel. Il faut remarquer que le monde Négro-africain est un⁹⁴⁹. Ce serait donc une maladresse que de vouloir distinguer la théologie de la religion, dans le contexte africain. L'expérience théologique ou religieuse est une réalité qui se vit à l'intérieure de la communauté humaine⁹⁵⁰. L'important ici, c'est la circulation permanente de la vie. Il s'agit « d'exister réellement, sans être quitte envers autrui, vif ou mort. La vraie vie n'est pas absente »⁹⁵¹.

Dieu est transcendant. On ne le voit pas, il ne parle pas. Mais ses « affaires » font vivre les « affaires » du monde. Bon nombre de religions africaines reconnaissent un Dieu suprême, le créateur, celui qui protège et dispense le bien, celui qui juge les méchants en toute équité. Pourtant, les Africains en général, les Bakongo en particulier, ne croient pas nécessairement en lui de façon active, et n'essaient pas forcément de vivre en accord avec les règles divines. C'est comme si Dieu se désintéressait de la vie courante. Pour eux, la religion est un mode de vie, un art, non une science. Dans certaines tribus, le mot religion n'existe pas, seul existe le mot culte.

⁹⁴⁸. KABOLO IKO KABWITA, *o.c.*, p. 40.

⁹⁴⁹. Cf. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 91.

⁹⁵⁰. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 63 ; lire aussi MULAGO GWA CIKALA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, FTC, 1980 ; lire aussi A. DE CLEENE, *Vers une meilleure compréhension de la mentalité primitive*, dans *Bulletin des Sciences de l'Institut Royal Colonial Belge* 11 (1940) 2, p. 324-334.

⁹⁵¹. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 93.

Pour rendre grâce à ce Dieu suprême, l'Africain lui offre un sacrifice, en quelque sorte indiscrètement. « Indiscrètement », parce que Dieu est beaucoup trop éloigné de lui, mais heureusement, il y a des esprits qui servent d'intermédiaires entre lui et les hommes, et qui intercèdent auprès du Dieu⁹⁵². Les religions traditionnelles africaines ne connaissent aucun système théologique, mais l'esprit religieux imbibe toutes les activités sociales et économiques : les êtres du commencement – *Bankita* –, les ancêtres héros, morts de mort violente, ceux qui vivent au bord de l'eau ou en plein champ – *Bisimbi* –, les ancêtres – *Bakulu* – résidant dans la terre du clan – *masa* –, les revenants – *matebo* – ou défunts privés du séjour bienheureux. Les sorciers – *Bandoki* – clôturent la liste des esprits⁹⁵³. Le piège pour vaincre les esprits maléfiques, c'est le fétichisme – *minkisi* – et le recours aux ancêtres, intercesseurs auprès de *Nzambi Mpungu*. Le culte des ancêtres constitue un des éléments centraux de la vie spirituelle des Bakongo⁹⁵⁴.

L'expression *mambu ma Nzambi, bana ba Nzambi* – littéralement, les « affaires de Dieu, les enfants de Dieu », veut dire que les « affaires de Dieu, ainsi que les enfants de Dieu sont propriétés de Dieu », en d'autres termes, il n'y a pas d'incompatibilité entre la théologie et le monde. Qu'elle soit au singulier ou au pluriel, l'expérience théologique est une réalité qui se vit à l'intérieur de la communauté humaine⁹⁵⁵. L'important ici, c'est la circulation permanente de la vie. Il s'agit « d'exister réellement, sans être quitte envers autrui, vif ou mort. La vraie vie n'est pas absente »⁹⁵⁶.

L'approfondissement de cette vérité théologique chez les Bakongo permet de mesurer l'importance d'une pensée universaliste résultant du long et permanent dialogue du Créateur avec les Négro-africains.

⁹⁵². Lire J. S. MBITI, *Christianisme et religions indigènes au Kenya*, dans *Présence africaine* 27-28 (1959), p. 129-153.

⁹⁵³. Cf. L. V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1965, p. 62-65.

⁹⁵⁴. Ce culte consiste à essentiellement à renouveler régulièrement la relation entre la communauté des vivants et le monde de l'au-delà. C'est dommage que les missionnaires aient balayé toutes ces croyances d'un revers de main, alors qu'elles contiennent des éléments qui auraient pu contribuer à la compréhension de certaines pratiques chrétiennes : le culte des saints, Jésus-Christ comme médiateur entre les hommes et Dieu... Il nous semble que le rejet de ces croyances par les missionnaires obéissait non seulement à un complexe de supériorité raciale, mais aussi à un simple corollaire visant à défendre les intérêts de l'autorité métropolitaine (cf. KABOLO IKO KABWITA, *o.c.*, p. 408 ; lire aussi F. KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 57-58).

⁹⁵⁵. Cf. MULAGO gwa CIKALA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, FTC, 1980, 211 p. ; lire aussi A. DE CLEENE, *Vers une meilleure compréhension de la mentalité primitive*, dans *Bulletin des Sciences de l'Institut Royal Colonial Belge* 11 (1940) 2, p. 324-334.

⁹⁵⁶. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 93.

Là se dessine un nouvel enjeu, celui de la contemplation et de la pratique de la vérité, de la fraternité universelle, de la construction d'un monde plus juste et fraternel. Il n'existe pas de séparation entre le sacré et le profane. Il n'y a donc pas de séparation entre d'un côté, les « affaires de Dieu », et de l'autre, « les enfants de Dieu ». Le monde de l'au-delà fait partie de l'expérience quotidienne. Les *mambu ma Nzambi* se traitent entre les hommes et les femmes d'une communauté bien précise, non avec des « extraterrestres ». La théologie ou la religion n'est pas une tâche surnaturelle, c'est-à-dire une science « mystique », au sens ésotérique du terme.

Partant de cette définition des Bakongo de la théologie, on peut affirmer que la théologie du Père Chenu, attentive au quotidien de la communauté, rejoint profondément les attentes de l'Afrique, car le théologien dominicain s'est emparé en son temps des questions qui préoccupaient alors quelques esprits africains et qui allaient mobiliser pour longtemps les communautés chrétiennes⁹⁵⁷. L'attention aux signes des temps est un élément-clé dans la réception de la théologie du Père Chenu en Afrique. Le théologien ne peut pas se séparer de son monde⁹⁵⁸. L'enjeu fondamental c'est le point de départ.

Puisque Dieu est le Très-Haut, il est impossible de le nommer ou de dire un mot sur lui. Selon Chenu, tout ce que le théologien peut dire du point de vue de Dieu risque d'être des affabulations, car Dieu est toujours au-delà des propositions dogmatiques et même de l'Écriture et de l'Église. Dès lors, comme chez les Bakongo, pour parler de Dieu, le théologien doit passer par l'intermédiaire des intercesseurs, de ceux qui gèrent les « affaires » de Dieu sur terre. Toutefois, contrairement aux Bakongo qui ont beaucoup d'intercesseurs, le christianisme ne reconnaît qu'un seul médiateur entre Dieu et la communauté des vivants (1 Tm 2, 5). C'est ce médiateur qui connaît Dieu « parce qu'il vient d'auprès de Lui » (Jn 7, 29). « Le Père aime le Fils et il a tout remis en sa main » (Jn 3, 35). Cet homme est l'héritier des « affaires » de son Père (cf. Mc 12, 7). Il est le seul qui peut nous révéler Dieu (cf. Lc 12, 22), pour que l'on soit capable de parler enfin de Dieu. Cet homme, le Père Chenu l'a rencontré : c'est Jésus-Christ de Nazareth, fils de Marie et de Joseph. Il est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6). Si l'on veut élaborer une « théologie africaine de la vie », on connaît désormais le chemin.

⁹⁵⁷. Cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 194-195.

⁹⁵⁸. Cf. IDEM, *Peuple de Dieu dans le monde*, 1966, p. 51. Le grand mérite de Marie-Dominique Chenu est d'avoir favorisé l'unification en sens inverse : en mettant l'éternel dans le temporel, le spirituel dans le corporel, en ramenant Dieu dans le profane. Le théologien dominicain a rendu sa portée et sa densité à la Création. De même il a insisté sur l'immanence, sur l'anthropologie de l'Incarnation, c'est-à-dire il a été constructeur d'un régime où Dieu est sur terre.

La définition de la théologie est en constante évolution car, il nous faut bien admettre qu'elle fut, durant de longues années, confisquée par une minorité du Peuple de Dieu qui faisait de cette science une discipline mystique et transcendantale, souvent légitime, et qui pourtant ignorait le processus de l'incarnation dans laquelle évoluait le christianisme. Aujourd'hui, elle ne peut plus masquer le combat en faveur des plus pauvres, par cette « omission » contextuelle et surtout culturelle dans lesquelles s'épanouissent les réalités humaines. Chaque continent possède son histoire particulière et la théologie doit en tenir compte si elle veut mener convenablement le combat révolutionnaire dont l'évangile est porteur. Il en va de sa crédibilité et de celle de ses théologiens qui pensent leur foi à partir de la Vie. Bien souvent, la croyance en Christ fut détachée des problématiques sociales au point qu'elle devenait une utopie déconnectée.

Tout le combat théologique du Père Chenu a consisté à éradiquer une théologie métaphysique qui n'apporte rien de plus à la communauté des hommes. C'est cette vision théologique qui fera de lui un martyr de la science, mais aussi un précurseur du dialogue de l'Église et du monde. Le concile Vatican II a fini par reconnaître les bienfaits d'une théologie ouverte au monde. Aussi pensons-nous que la théologie de Chenu est applicable même en Afrique, voire en République Démocratique du Congo.

Enfin, puissions-nous, dans le contexte actuellement difficile où les écarts se creusent entre les plus riches et les plus pauvres, élaborer une théologie africaine des réalités terrestres, telle une urgence pour sauver la vie que Dieu nous a donnée dans le souci constant des filles et des fils de notre peuple qui sont dans la misère. Le théologien africain doit renoncer au bavardage sur l'identité et les valeurs traditionnelles africaines.

L'inculturation est plus que nécessaire pour l'épanouissement de l'Évangile. Il ne s'agit pas de discourir sur cette réalité, il s'agit plutôt de la vivre. Ainsi le théologien africain doit-il renoncer à se référer au christianisme colonial bourgeois, capitaliste et à certaines cérémonies trop folkloriques empruntées aux traditions africaines. Comment peut-on s'obstiner à faire de la théologie platonique, alors que des millions de nos compatriotes demeurent dans une terrible souffrance, offensant la dignité humaine et insultant l'Évangile libérateur et révolutionnaire prôné par le Christ qui donna sa Vie pour les petits ?

6.4. LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE ET LA THÉOLOGIE AFRICAINE

Nous pensons que l'étude des directives du magistère de l'Église sur l'élaboration de la théologie africaine et de l'historique des méthodes utilisées en théologie africaine peut nous aider à faire des propositions pour une théologie de la vie, à la lumière de la théologie du Père Chenu. En effet, le magistère n'a pas manqué, pendant la période que nous étudions, d'interpeller les théologiens africains, soit pour les encourager à s'investir davantage dans les espoirs et les joies que Vatican II et le Synode africain ont suscités, soit pour les mettre en garde contre les risques potentiels d'interprétation tronquée de la foi chrétienne.

La lecture qu'un(e) théologien(e) fait des documents du magistère peut avoir une certaine influence sur sa manière de théologiser. Le but de ce paragraphe est de montrer que la théologie du Père Chenu, qui avait été apostrophée par la hiérarchie ecclésiastique avant Vatican II, fonctionne harmonieusement avec les nouvelles directives du magistère depuis la tenue de ce Concile. Ainsi donc, nous pensons qu'on peut la recommander à l'intelligence de la foi des Églises locales africaines en quête d'autonomie et de liberté.

Les textes pontificaux que nous choisissons ici ont sans doute déjà fait l'objet de certaines études⁹⁵⁹. Mais notre intérêt porte particulièrement sur leur implication explicite dans la méthodologie en théologie africaine. Nous choisissons quelques textes essentiels de Paul VI et de Jean-Paul II, puis nous aurons un aperçu de la position des Pères synodaux africains en matière de théologie africaine.

Précisons qu'il ne s'agit pas d'une exégèse approfondie de ces documents du magistère, nous voulons nous informer sur les directives du magistère en matière de théologie africaine. Nous essayerons de les comparer à la conception théologique du Père Chenu. Ainsi, nous ferons de temps en temps référence aux textes de Chenu qui vont dans le sens des déclarations du magistère. À la fin, nous aurons un regard critique sur ces directives du magistère.

⁹⁵⁹. Cf. *La pertinence du christianisme africain de Jean-Paul II. Les discours de Jean-Paul II en Afrique (1980-1998)*, Textes rassemblés par O. Katshioko Kapita et J.-L. Katshioko, traduits et présentés par la DC, Maffé, éd. Ensemble, 2000, 701 p ; lire aussi R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1978, 243 p.

6.4.1. PAUL VI (1963-1978) ET LA THÉOLOGIE AFRICAINE

Avec Paul VI, nous entrons plus concrètement dans l'expérience de l'inculturation du message évangélique ou de l'africanisation du christianisme. Paul VI s'est révélé comme l'un des précurseurs de la théologie africaine en abordant avec lucidité le problème de l'évangélisation de l'Afrique moderne. Le pape affirme en effet : « Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. L'Église du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie... Être vos propres missionnaires : c'est dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Église sur ce continent »⁹⁶⁰.

Cet appel du pape avait ouvertement inauguré toute une série de projets qui fermentaient déjà dans beaucoup d'Églises locales africaines, notamment celui de la formation des agents pastoraux locaux, clercs et laïcs. En effet, le besoin d'avoir des ministres, des serviteurs, des diffuseurs qualifiés de la Parole de Dieu, de la grâce, de la charité en faveur de l'ensemble de la communauté chrétienne va susciter le désir d'une réflexion théologique rigoureuse. Pour ce faire, le Pape donne des précisions sur les sources et les principes fondamentaux.

6.4.1.1. La définition des sources en théologie africaine selon Paul VI

Nous puisons notre principale information dans le message *Africa terrarum*⁹⁶¹ à l'Afrique, du 29 octobre 1967. Le pape a adressé ce message à l'occasion du 10^{ème} anniversaire de l'encyclique *Fidei donum* – 1957 – de Pie XII, adressée aux diocèses du monde entier pour leur demander d'envoyer des prêtres diocésains dans d'autres pays comme missionnaires.

Tout en soulignant la nécessité d'évangéliser en profondeur les traditions africaines, le pape est soucieux d'éviter le danger de l'altération du message évangélique. C'est ainsi qu'il insiste sur l'intégrité du contenu de l'Évangile à annoncer. Il tient, d'autre part, à montrer que la véritable évangélisation ne peut se réaliser que si elle tient compte de la dignité du peuple concret auquel elle s'adresse en utilisant sa langue, ses symboles, en répondant aux questions qu'il pose. Le pape précise que ce langage doit s'entendre non pas sur le plan sémantique ou littéraire, mais sur le plan anthropologique et culturel.

Paul VI commence par relever les valeurs que constitue l'héritage antique de l'Afrique chrétienne. Il cite les noms des grands docteurs et écrivains, comme Origène, saint Athanase,

⁹⁶⁰. Cf. *Allocution au Symposium des évêques d'Afrique*, dans DC 1546 (7 septembre 1969), n°1.

⁹⁶¹. Cf. DC 1504 (5 novembre 1967), col. 1937-1956.

saint Cyrille d'Alexandrie, Tertullien, saint Cyprien et saint Augustin... Il propose aux Africains et aux Africaines de se servir de ce modèle dans l'édification de leurs Églises locales et dans l'élaboration du discours théologique : « Ces lumineux exemples, dit-il, font partie du patrimoine commun de l'Église » (n°3).

Cependant, ce qui intéresse le plus le pape, c'est l'Afrique actuelle : il y relève notamment cinq valeurs traditionnelles de l'Afrique : la vision spirituelle de la vie ; le respect de la dignité humaine ; le sens de la vie familiale ; le respect de l'autorité du père de famille ; la participation à la vie communautaire (n°7-12).

À propos de la vision spirituelle de la vie, le pape précise qu'il ne l'entend pas au sens animiste, mais au sens d'une conception plus vaste, plus universelle, selon laquelle tous les êtres et la nature visible elle-même sont tenus pour liés au monde de l'invisible et de l'esprit. L'homme, en particulier, est porté par un élément spirituel grâce auquel la vie spirituelle est toujours mise en rapport avec la vie de l'au-delà. Et cet élément spirituel est traduit par l'idée de Dieu comme cause première de toutes choses. Il dit : « Le concept, qui est senti plus qu'analysé, vécu plus que pensé, s'exprime d'une manière extrêmement diverse, suivant les cultures. En réalité, la présence de Dieu pénètre la vie traditionnelle africaine comme la présence d'un être supérieur, personnel et mystérieux » (n°8)⁹⁶².

Le pape pense que la valeur du respect de la dignité humaine doit être soulignée, bien que l'Afrique ait connu des rites parfois contraires à la dignité de l'homme. Ce sont, dit le pape, des aberrations qui, comme l'esclavage, doivent disparaître aujourd'hui (n°9). C'est ce que Paul VI pense aussi du sens de la famille qu'il perçoit en relation avec les ancêtres (n°10). Le sens de l'autorité du père doit être reconnu, dit-il, même dans le régime matrilineaire. Tout dépendra de la résidence du mari.

Quant à la participation à la vie communautaire, le pape insiste sur le fait qu'elle doit se faire à tous les niveaux des relations humaines. Ceci doit fonder aussi la solidarité clanique. Aussi pense-t-il que les cinq valeurs citées ci-dessus doivent être protégées et respectées, même à l'âge de la modernité et des civilisations techniques (n°12-13)⁹⁶³.

Le qualificatif « vivant » que le pape attribue à aux traditions africaines est une invitation claire, sans ambiguïté, des évangélisateurs – prêtres et religieux – à continuer et à perfectionner davantage les initiatives des premiers missionnaires pour la poursuite de

⁹⁶². Chenu affirme que du fait de l'incarnation du Fils de Dieu dans le monde, « tout ce qui est humain est matière de grâce » (cf. M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, 1955, p. 59).

⁹⁶³. La théologie de Chenu vise entre autres la construction d'une communauté plus juste et fraternelle. (Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104).

l'annonce de l'Évangile aux peuples non encore évangélisés. Même les prêtres diocésains doivent cultiver en eux l'ouverture missionnaire. Il insiste aussi sur le dynamisme de ces valeurs traditionnelles qui doivent être soumises au renouvellement et à la transformation, en vue de dépasser le contraste entre le passé et la nouveauté de la vie présente.

En somme, ce message de Paul VI définit les sources d'inspiration de la théologie africaine. Il s'agit de la Tradition de l'Église, qu'il qualifie de « patrimoine commun de l'Église », et des valeurs morales et religieuses de la tradition africaine, parce que, selon le pape, elles sont « la base providentielle pour la transmission du message évangélique et pour la construction de la nouvelle société dans le Christ » (n°14). Paul VI veut montrer que la rencontre harmonieuse entre l'Évangile et les traditions doit se réaliser à tous les niveaux et à toutes les catégories dont se compose le peuple de Dieu.

Remarquons que le pape ne mentionne pas la Parole de Dieu comme source, mais il met un accent particulier sur la Tradition, contrairement au Père Chenu pour qui le primat en théologie revient à la Parole de Dieu⁹⁶⁴. Il faudrait voir dans cette omission du pape, peut-être délibérée, comme une volonté explicite d'attirer l'attention des Africains sur l'autorité du magistère. Que l'on se souvienne des conflits entre les théologiens français, contemporains de Chenu, et le magistère autour des thèmes Parole de Dieu et Tradition⁹⁶⁵.

6.4.1.2. Les principes fondamentaux de la théologie africaine selon Paul VI

Notre principale source d'information est l'*Allocution au symposium des évêques d'Afrique* de Paul VI, du 31 juillet 1969, à Kampala⁹⁶⁶. Dans cette allocution, le pape a traité des exigences de la double fidélité pour les Églises d'Afrique. Fidélité à la foi commune et au patrimoine commun de l'élaboration doctrinale de l'Église.

Au sujet de la foi catholique et de la formation, l'intention du pape est de démontrer aux évêques d'Afrique et de Madagascar qu'il faut viser « toute la fraternité catholique »⁹⁶⁷, c'est-à-dire l'unité de l'Église catholique. Une unité dans la diversité. Ainsi donc les Églises

⁹⁶⁴. Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 54-55.

⁹⁶⁵. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 123-129. Il est intéressant de rappeler que le Père Chenu n'était pas opposé aux formules dogmatiques du magistère. Il s'était élevé contre la tentative néothomiste d'utiliser la Parole de Dieu pour justifier ces formules. Selon Chenu, les formules théologiques, comme les propositions théologiques d'ailleurs, sont au service de la Parole de Dieu, non l'inverse. On peut se référer à notre chapitre sur Les convictions théologiques de Chenu, plus précisément au paragraphe sur La liberté du théologien qui émane de son obéissance à l'Évangile.

⁹⁶⁶. Cf. DC 1546 (7 septembre 1969), p. 763-765.

⁹⁶⁷. *Ibidem*, p. 763.

particulières doivent avant tout se définir en référence à la doctrine du Christ professée par la tradition authentique et autorisée de l'unique véritable Église. Pour le pape, il ne s'agit donc pas de chercher à se séparer de la véritable Église du Christ qui subsiste dans l'Église catholique romaine. Il insiste sur le « sentiment de communion » qui doit animer les Africains pour « construire l'Église »⁹⁶⁸.

Le pape souligne que l'Église du Christ est apostolique, une, sainte et catholique. Cette Église est indivisible. Aussi le pape pose-t-il deux principes pour le fonctionnement de la théologie : fidélité à la tradition chrétienne et fidélité à la culture.

6.4.1.2.1. La fidélité à la tradition de l'Église

Le pape affirme : « Tous, nous devons être jaloux et fiers de cette foi dont les apôtres furent les hérauts et les martyrs, c'est-à-dire les témoins ; de cette foi qu'ils affirmèrent et dont ils furent les missionnaires, c'est-à-dire les maîtres scrupuleux. Vous savez à quel point l'Église est par-dessus tout tenace, disons conservatrice, sous ce rapport »⁹⁶⁹.

Ce texte précise bien que, avant tout, les Églises d'Afrique doivent se former sur le patrimoine identique, essentiel et constitutionnel de la même doctrine du Christ. Selon Paul VI, cette fidélité porte non seulement sur le contenu de la foi, mais aussi sur les formules dogmatiques, pour empêcher que le message de la doctrine révélée ne puisse s'altérer. L'Église, dit cependant Paul VI, est allée jusqu'à exprimer de façon explicite et verbale son expérience de vérité. Et même si ces formules sont difficiles quelquefois à comprendre, l'Église nous invite néanmoins à les conserver textuellement : « Nous ne sommes pas les inventeurs de notre foi, nous en sommes les gardiens »⁹⁷⁰, souligne-t-il.

Ainsi donc, au niveau de la réflexion théologique, le pape souligne que la réflexion théologique des Africains doit avoir comme source principale le patrimoine de la tradition patristique et historique, exégétique et théologique. Les Églises africaines, estime le pape, y trouveront un trésor de sagesse qui pourra être considéré comme universelle. « L'Occident aussi a su puiser aux sources des écrivains africains, comme Tertullien, Ottavien de Milet, Origène, Cyprien, Augustin »⁹⁷¹, affirme-t-il. Car, selon Paul VI, ce sont les plus hautes expressions de la pensée chrétienne qui alimentent, sans l'altérer, l'originalité d'une tradition particulière.

⁹⁶⁸. *Ibidem*, p. 764.

⁹⁶⁹. *Ibidem*, p. 765.

⁹⁷⁰. *Ibidem*, p. 765.

⁹⁷¹. *Ibidem*, p. 765.

En résumé, cette première exigence de fidélité à l'universalité doctrinale demande aux Églises particulières d'Afrique de sauvegarder l'unité de la foi interprétée selon l'enseignement du magistère. C'est donc la fidélité à la foi apostolique qui doit être le critère de discernement de toute forme de religiosité des peuples africains.

6.4.1.2.2. La fidélité aux valeurs propres de la tradition

Après avoir fixé le premier principe, Paul VI passe au second : « l'expression, dit le pape à Kampala, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi »⁹⁷².

C'est donc au niveau de l'expression de la foi que le pluralisme doit être, selon le pape, non seulement possible, mais souhaitable, voire nécessaire : « En ce sens, Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain »⁹⁷³, dit-il. Mais ce pluralisme doit se faire dans le seul but de rendre compréhensible l'unique foi des apôtres. Il ne s'agit pas pour Paul VI d'envisager l'élaboration doctrinale de l'Église à partir des valeurs de la sagesse africaine. Par contre, il reconnaît que ces dernières « peuvent s'élever à une perfection propre, apte à trouver dans le christianisme et par le christianisme une plénitude supérieure originale, et donc capable d'avoir une richesse d'expression propre, vraiment africaine »⁹⁷⁴.

Le pape donne alors les secteurs qui doivent être touchés par le pluralisme : le domaine pastoral, liturgique, catéchétique, la vie spirituelle. Mais il ne dit rien sur la théologie africaine. Paul VI exhorte les évêques africains à créer des centres d'études religieuses comme de formation pastorale, mais, une fois encore il ne dit rien des centres de recherche proprement théologique.

Sans doute, nous pensons que le souci du pape au sujet de l'inculturation est d'établir un dialogue entre le christianisme et la Négritude. Après avoir parcouru la position du pape Paul VI sur la théologie africaine, nous aurions souhaité que le dialogue vise un domaine beaucoup plus profond que celui de l'expression de la foi dans les domaines précités.

⁹⁷². *Ibidem*, p. 765.

⁹⁷³. *Ibidem*, p. 765.

⁹⁷⁴. *Ibidem*, p. 765.

6.4.2. JEAN-PAUL II ET LA THÉOLOGIE AFRICAINE

Jean-Paul II est le premier pape à avoir utilisé le terme « inculturation » dans son exhortation post-synodale sur la catéchèse *Catechesi tradendae*⁹⁷⁵ du 16 octobre 1979, plus précisément au numéro 53⁹⁷⁶. Le pape y traite de l'incarnation du message dans les cultures. Il affirme que le terme « acculturation » ou « inculturation » a beau être un néologisme, il inclut fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'incarnation.

6.4.2.1. *Catechesi tradendae et l'inculturation*

Dans ce texte, il est question entre autres des agents de l'inculturation, des domaines de l'inculturation et de la démarche elle-même de l'inculturation. C'est naturellement la démarche de l'inculturation qui nous intéresse.

Selon Jean-Paul II, l'inculturation de l'Évangile, ainsi que l'africanisation de l'Église sont deux tâches de l'Église pour incarner le message évangélique. Le pape est convaincu que l'Évangile ne s'identifie pas avec des cultures, l'Évangile transcende toutes les cultures. D'autre part, l'Évangile ne peut pas être vécu sans être inséré dans une culture : « il faut donc l'inculturation »⁹⁷⁷.

La tâche de l'évangélisation consiste à aider les cultures à faire surgir de leurs propres traditions vivantes des expressions originales de vie, des célébrations et des pensées chrétiennes : les cultures deviennent l'expression du christianisme dans la célébration (n°53).

On peut donc comprendre maintenant pourquoi insister sur l'africanisation du christianisme. Dans son texte, le pape vise ainsi l'inculturation de l'Évangile et l'inculturation de l'Église comme étant les résultats d'une double fidélité : savoir être pleinement chrétien et pleinement africain. L'Esprit-Saint nous demande de croire que le levain de l'Évangile dans son authenticité a la force de susciter des chrétiens dans les diverses cultures avec toutes les richesses de leur patrimoine purifié et transfiguré.

⁹⁷⁵. Publiée dans *Acta apostolicae sedis* LXXI, 14 (31 octobre 1979), p. 1277-1340.

⁹⁷⁶. Le pape a repris l'essentiel de cette exhortation dans son discours aux évêques du Zaïre, le 3 mai 1980, en fin de matinée, au centre diocésain de Kinshasa, lors de son premier voyage en Afrique (cf. dans *Acta apostolicae sedes* 12 (1980), p. 430-439). Signalons que l'encyclique de Jean-Paul II *Slavorum apostolorum* du 2 juin 1985 sur Cyrille et Méthode est un modèle intéressant, selon Jean-Paul II, de ce que l'on appelle aujourd'hui l'inculturation, à savoir l'incarnation de l'Évangile dans toutes les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église (cf. *DC* 1200 (1985), p. 717-727).

⁹⁷⁷. Le pape cite ici *Evangelii nuntiandi*, n°20. « La construction du royaume ne peut pas se dissuader d'emprunter les éléments culturels humains ».

6.4.2.2. La démarche de l'inculturation selon Jean-Paul II

Nous nous inspirons ici du discours aux professeurs et étudiants de Yaoundé, le 13 mai 1985, *Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Église*⁹⁷⁸, et du discours pour l'inauguration de l'Institut catholique d'Afrique orientale à Nairobi, *Le dialogue entre le message évangélique et les cultures*⁹⁷⁹.

Selon Jean-Paul II, la « proclamation de l'Évangile s'adresse à tous les individus et à tous les peuples. La foi que l'Église professe en réponse à cette proclamation appartient à tous ses membres et tous sont appelés à comprendre et à vivre cette foi aussi pleinement que possible »⁹⁸⁰.

Le pape reconnaît explicitement le rôle et la place du théologien africain dans les communautés chrétiennes africaines. Il souligne qu'une « culture strictement théologique, spécialement au niveau académique, n'est possible que pour un nombre limité des fidèles »⁹⁸¹. Le théologien est avant tout au service de la vérité. Il insiste sur « la présence de l'Église comme communauté de croyants à l'intérieur des réalités sociales, économiques et politiques de la vie est, jusqu'à un certain point, médiatisée par la réflexion théologique. Pour être vraiment chrétienne, cette réflexion théologique doit être guidée par la Parole révélée de Dieu et par l'enseignement de l'Église »⁹⁸².

On peut donc retenir de ce texte de Jean-Paul II trois termes qui sont chers au Père Chenu : présence dans les réalités sociales ; parole de Dieu et formules dogmatiques. L'ordre des mots n'a peut-être pas d'importance ici. Mais, que le pape cite la Parole de Dieu avant les formules dogmatiques, cela peut être révélateur. En effet, comme Chenu, Jean-Paul II insiste beaucoup sur la place de l'Évangile dans l'approfondissement de la foi⁹⁸³. Le théologien africain doit commencer par s'insérer dans une communauté bien précise, puis, grâce à la Parole de Dieu, expliquée et commentée par les formules dogmatiques, il doit chercher à clarifier la structure d'intelligibilité du message chrétien, à découvrir sa cohérence intrinsèque et à

⁹⁷⁸. Cf. DC 1903 (6 octobre 1985), p. 912-916.

⁹⁷⁹. Cf. DC 1903 (6 octobre 1985), p. 933-936.

⁹⁸⁰. *Le dialogue entre le message évangélique et les cultures*, n°3.

⁹⁸¹. *Ibidem*, n°3.

⁹⁸². *Ibidem*, n°5.

⁹⁸³. Cf. *Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Église*, n°8-11 ; c'est aussi la position du Père Chenu (cf. *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 66). Depuis ses origines, le christianisme dépend de ces trois éléments entièrement unis, dit le pape. Le christianisme se présente comme un message véhiculé par une culture : la culture biblique, et donc marquée par des données historiques. La Parole de Dieu doit être la source principale de la théologie africaine. La perspective de l'apostolicité donne les meilleures chances d'un éclairage nouveau sur le pluralisme légitime.

expliquer la relation entre le contenu immuable des axiomes de la foi et le contexte culturel changeant dans lequel le message est proclamé et prêché⁹⁸⁴.

Néanmoins, Jean-Paul II est conscient des difficultés que le théologien africain rencontrera pour promouvoir un dialogue apostolique entre le message chrétien du salut et les cultures africaines. Ainsi le met-il en garde contre les dangers d'une étude théologique séparée de la vie dans l'Esprit et d'un authentique esprit de service à l'égard de la Rédemption⁹⁸⁵. Voilà pourquoi il insiste sur l'application d'une méthode « scientifique » à la réflexion théologique et sur la formation à la foi qui, selon le pape, « est trop souvent restée au stade élémentaire », et l'ignorance profite facilement aux sectes⁹⁸⁶.

D'une manière générale, Jean-Paul II rappelle les prises de position de Paul VI évoquées ci-dessus : lorsqu'il est question de la foi chrétienne, les théologiens doivent s'en tenir à la Tradition chrétienne. Il affirme : « Le Credo est le même. La tradition vivante de l'Église exprime la façon dont cet Évangile et ce Credo ont été vécus, avec l'Esprit-Saint et le magistère, dans la trame d'une histoire concrète certes, mais en réponse à des questions vraies de l'esprit et du cœur humain, qui rejoignent une expérience universelle. Il y a là un donné théologique qui est le chemin obligé d'un approfondissement ultérieur dans les diverses cultures »⁹⁸⁷. D'autre part, les théologiens africains ont le devoir de s'investir dans l'étude des traditions de leurs peuples pour y déceler les éléments non en contradiction avec la religion chrétienne ainsi que les apports susceptibles d'enrichir les éléments apparemment contraires à la foi chrétienne⁹⁸⁸.

Selon Jean-Paul II, les théologiens africains doivent tenir compte d'une part, de la Parole de Dieu, c'est-à-dire de la culture biblique et d'autre part, de la Tradition chrétienne, c'est-à-dire des cultures dans lesquelles s'est exprimé le message évangélique tout au long des siècles, pour favoriser le dialogue entre les peuples chrétiens africains et le christianisme. Aussi le pape souligne-t-il la nécessité des études approfondies, interdisciplinaires respectueuses à la fois des principes théologiques et d'une analyse anthropologique sérieuse. C'est pourquoi il a tenu à déterminer des critères d'orientation qui puissent guider l'indispensable et complexe tâche de l'inculturation. Ces critères sont au nombre de trois : faire la distinction

⁹⁸⁴. Cf. *Le dialogue entre le message évangélique et les cultures*, n°5.

⁹⁸⁵. *Ibidem*, n°5.

⁹⁸⁶. *Entreprendre, approfondir, renouveler l'évangélisation*. Discours à la Conférence épiscopale du Cameroun, dans *DC* 1903 (6 octobre 1985), n°4.

⁹⁸⁷. *Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Église*, n°9.

⁹⁸⁸. Cf. *Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Église*, n°8. *La rupture entre Évangile et culture serait un drame* (cf. *Evangelii nuntiandi*, n°20).

entre Évangile et culture ; sauvegarder l'identité de l'Église ; maintenir ensemble l'unité de la foi et le pluralisme théologique.

En définitive, Jean-Paul II met les Églises africaines en garde contre le danger de transformer le christianisme en culturalisme. Il nous semble que son souci soit la motivation des efforts en vue d'une véritable inculturation du message chrétien. Ce dernier est envisagé par Jean-Paul II comme une réciprocité entre l'Évangile qui vient s'enraciner dans les cultures et fait que les cultures deviennent l'expression de la vie chrétienne.

De fait, le danger de vouloir s'approprier Dieu ou la vérité par un peuple ou un groupe religieux peut être un danger réel. Si Dieu est culturellement déterminé, que restera-t-il encore de la vérité de Dieu de la Trinité ? Cependant, nous pensons que le christianisme, par le fait même de l'incarnation de Jésus-Christ, s'est déterminé culturellement. Jésus-Christ est lui-même limité culturellement. C'est l'originalité du christianisme par rapport à d'autres religions qui confesse l'existence d'une divinité universelle.

6.4.3. LA DÉMARCHE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE SELON LE SYNODE AFRICAIN

Nos principales sources sont : Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques, *Message final du Synode des évêques d'Afrique*, dans *L'Osservatore romano* fr. 2 (10 mai 1994) ; Jean-Paul II, L'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, du 14 septembre 1995.

Le Synode africain – du 10 avril au 7 mai 1994 –, bien qu'il se soit clôturé sur une note de déception⁹⁸⁹, est un approfondissement ecclésial, théologique et pastoral, en vue du « développement de tout homme et de tout l'homme, spécialement des plus pauvres et des plus déshérités de la communauté »⁹⁹⁰. Les Pères synodaux sont soucieux d'une Église solidaire de l'histoire des hommes et encouragent les théologiens africains à prendre en compte le

⁹⁸⁹. Beaucoup d'Africains et Africaines s'attendaient à un Concile, et on leur a donné un Synode. De plus, le fait que le pape ait décidé d'organiser les travaux de ce grand forum des Africains au Vatican et non sur le sol du continent africain n'a fait que renforcer le sentiment de plus en plus répandu que l'Église africaine n'était pas suffisamment écoutée (cf. J. NTEDIKA KONDE (Mgr), *On attendait un Concile, un Synode est venu ! Le Synode africain (10 avril-8 mai 1994)*, Kinshasa, FCK, 1995, p. 13 s. ; lire aussi R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1978, p. 213).

⁹⁹⁰. *Ecclesia in Africa*, n°68 ; lire aussi les n°21 et 57. Selon le Père Chenu, le drame des peuples est provocateur de la Parole de Dieu (cf. *Un théologien en liberté*, 1975, p. 23).

quotidien des peuples africains⁹⁹¹. Cette position est aussi celle du Père Chenu qui affirme que les réalités de la vie de l'homme doivent devenir ainsi « le lieu de la Parole de Dieu »⁹⁹².

On voit bien que pour les Pères synodaux, le fondement théologique d'un pareil engagement, c'est « la dignité rétablie de l'homme en Christ, la lutte pour la défense de la dignité personnelle, pour la justice et la paix sociale, pour la promotion humaine, la libération et le développement intégral de l'homme et de chaque homme »⁹⁹³.

Comme le programme théologique du Père Chenu, le Synode africain vise à « former des hommes pleinement hommes, bien insérés dans leur milieu de vie et qui y portent témoignage du Royaume à venir »⁹⁹⁴. Dans *Evangelii nuntiandi*, n°20, Paul VI traite de l'évangélisation en profondeur qui atteint les cultures et la culture. Il emploie le terme de « transposition » dans le paragraphe 63. « Transposition » doit se comprendre dans le sens du souci qui anime le pape de maintenir en même temps l'unité du contenu du message à ne pas trahir, et la fidélité aux langages particuliers qui doivent servir d'expression du message. Autrement dit, le lieu de la théologie est l'histoire et la communauté fraternelle. On fait de la théologie en vue de traduire le message chrétien en des termes plus compréhensibles pour le Peuple de Dieu⁹⁹⁵.

C'est ainsi que les Pères synodaux avaient préféré remplacer le terme « adaptation », contenu dans les textes officiels de l'Église⁹⁹⁶, depuis Vatican II jusqu'au Synode, par le terme « incarnation », c'est-à-dire incarnation du christianisme dans tous les domaines de la vie chrétienne, car la clé de voûte de l'évangélisation est constituée par l'annonce de la Parole de Dieu, dont la finalité est la conversion et la pleine insertion dans la vie de l'Église⁹⁹⁷. Les

⁹⁹¹. *Message final*, n°34; cf. *Ecclesia in Africa*, n°112. Cette position est en parfaite harmonie avec celle du Père Chenu (cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 218).

⁹⁹². M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 141.

⁹⁹³. *Ecclesia in Africa*, n°69.

⁹⁹⁴. *Message final*, n°49; cf. M.-D. CHENU, *Le salut est dans l'histoire*, 1975, p. 155-167.

⁹⁹⁵. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 63.

⁹⁹⁶. Un seul exemple pourra suffire. *Ad Gentes*, n°22. Le discours de l'« adaptation » vise à tempérer le caractère importé et étranger du christianisme dans les traditions, en lui conférant une façade, un visage indigène. Le discours de l'adaptation tient davantage à prendre en compte l'originalité du destinataire de l'Évangile. Forts de cette référence encourageante introduite par Vatican II, les Africains eux-mêmes usent bien souvent d'un vocabulaire symptomatique : « africaniser » et « africanisation », « indigéniser » et « indigénisation », « naturaliser » et « naturalisation ». Ces expressions constituent des variantes pléthoriques d'« adapter » et d'« adaptation ». De fait toute cette terminologie signifie « donner un visage africain à quelque chose de fondamentalement non africain, à un modèle non « indigène » (cf. MUKUNA MUTANDA, *La genèse et l'évolution de la théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p 29-30). On voit bien que, derrière l'évolution des mots, se manifeste une évolution des sens.

⁹⁹⁷. Cf. *Message final*, n°14; 18-19; cf. aussi *Ecclesia in Africa*, n°57.

théologiens africains, selon les Pères synodaux, doivent être au service de l'inculturation qui est le grand chantier où s'élabore la théologie africaine. C'est à eux que revient la tâche de « proposer des lectures africaines du mystère du Christ »⁹⁹⁸.

À la suite de Paul VI et de Jean-Paul II, les Pères synodaux soulignent que le travail théologique doit se faire dans la distinction des rôles certes, mais dans la « communion » avec le magistère – les évêques africains et ceux de l'Église universelle. Ils insistent par ailleurs sur la formation des agents pastoraux à la Parole de Dieu et aux vrais problèmes de société qui se posent en Afrique. L'accent doit être mis sur le service, l'approche des gens, la prière, la transparence dans la gestion, l'habileté au dialogue et le travail dans un modèle ecclésial de collaboration. Ils rappellent le texte de Paul VI repris par Jean-Paul II : « L'homme contemporain croit plus les témoins que les maîtres, l'expérience que la doctrine, la vie et les faits que les théories »⁹⁹⁹.

Bref, le Synode africain invite les théologiens africains à s'intégrer davantage dans la vie des Africains, afin de les accompagner dans la construction d'un monde plus fraternel et juste, grâce à l'annonce de la Parole de Dieu.

C'est ce que le Père Chenu appelle vivre l'Évangile dans le temps qui est le sien pour mieux discerner les signes des temps. De plus, la ressemblance du langage, le style et le choix de certaines expressions du *Message final* du Synode africain rappellent que les Pères synodaux avaient connaissance du texte de *Gaudium et spes* dont Chenu fut l'un des inspireurs¹⁰⁰⁰. Si cela se vérifie, nous pouvons alors dire que le *Message final* du Synode accorde un visa d'applicabilité en théologie africaine au programme théologique de Chenu. Sans toutefois le dire explicitement, on voit bien que les Pères synodaux préconisent pour la théologie africaine une méthode qui évoque la façon de théologiser du Père Chenu, celle que nous appelons la méthode de l'intégration communautaire.

⁹⁹⁸. *Ibidem*, n°56. Des concepts comme Église-Famille et Église-Fraternité sont des fruits de labeur des théologiens au contact de l'expérience chrétienne du Peuple de Dieu en Afrique.

⁹⁹⁹. *Redemptoris missio*, n°42 ; cf. *Evangelii nuntiandi*, n°41.

¹⁰⁰⁰. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 56-57 ; p. 177 ; cf. aussi C. ROLLAND (Mgr), *Le Père Chenu, théologien au Concile*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris, Cerf, p. 249-256. ; G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*, dans *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, p. 173-211 ; G. ALBERIGO, *Un Concile à la dimension du monde : Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal*, dans *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, p. 160-162 ; Nous avons relevé à titre d'exemples quelques ressemblances des expressions : « famille humaine » (*Message final*, n°24) ; « solidarité humaine » (*GS*, n°31), « entièrement ouverte sur le monde » (*Message final*, n°28) ; « solidaire du genre humain et de son histoire » (*GS*, n°1). *L'Église dans le monde de ce temps* s'appelle en latin *Gaudium et spes* ; les Pères synodaux qualifient leur assemblée de « Synode de l'espérance » (*Message final*, n°64).

6.4.4. REGARD SUR LE FONCTIONNEMENT DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE SELON LE MAGISTÈRE

Les textes du magistère que nous venons d'étudier montrent que la conception de la théologie africaine a connu une évolution au cours de l'histoire. D'un simple appel à faire de la « transposition » du message chrétien en Afrique lancé par Paul VI, en passant par des précisions réfléchies sur l'inculturation de Jean-Paul II, on est arrivé aujourd'hui, avec le Synode africain, à une nécessité de s'engager réellement dans l'élaboration de la théologie africaine et d'incarner le message. Ces textes du magistère étudiés traitent explicitement de la question de « comment » de la théologie africaine.

Voici ce que dit en résumé le magistère en matière d'inculturation et de théologie africaine : fidélité à la Parole de Dieu et à l'unité de l'Église catholique d'une part, et d'autre part, fidélité à l'histoire de son peuple.

Nous pensons que la fidélité à la foi de l'Église catholique est corollaire de notre foi en Jésus-Christ, Verbe de Dieu fait chair. De fait, nier la Parole de Dieu, c'est nier toute l'œuvre de rédemption. Il est donc compréhensible qu'en matière de foi en Jésus-Christ, le magistère exhorte les théologiens africains à préserver le contenu de la foi, tel qu'on la trouve dans la Bible. La foi transmise par les apôtres ne doit pas être perdue. La question de la foi ne se négocie pas, car il s'agit là de l'héritage commun que nous avons reçu de Dieu. En vérité, répondre à un appel, c'est prendre des risques. Samuel, André et Simon ont accepté ces risques. Quand on adhère à la foi de l'Église, on peut se demander si on assume vraiment la situation. L'expérience de la foi est au départ personnelle. Mais dès que nous nous engageons à partager notre foi avec d'autres personnes en Église, il ne nous est plus possible de l'évaluer à notre guise. La foi de l'Église est renforcée par les multiples témoignages qui viennent chaque jour la consolider.

En ce qui concerne le principe de la fidélité à l'histoire du peuple, c'est-à-dire la présence ou l'engagement du théologien dans le temps qui est le sien, le magistère laisse la liberté de choix au théologien¹⁰⁰¹. On peut bien comprendre l'attitude du magistère sur ce point. En effet, les évangiles nous apprennent que Jésus a emprunté tant de chemins divers dans ce petit pays de Palestine. Il a pris le chemin des païens pour rencontrer la Cananéenne, la Samaritaine, Zachée et tant d'autres. Il a pris le chemin de la croix pour accomplir la volonté du Père et sauver le monde. Il a pris le chemin du Thabor pour manifester à l'avance la gloire de sa résurrection. Ces chemins-là traversent nos vies mais ils manquent de signalisations et de panneaux indicateurs. C'est aussi un des rôles du théologien que de fixer des

¹⁰⁰¹. Cf. *Message final*, n°28 ; cf. aussi M.-D. CHENU, *Les événements et le royaume de Dieu*, 1965, p. 18-19.

panneaux de signalisation, même si cette tâche revient prioritairement aux évêques. Il est invité à travailler au balisage des chemins qui mènent à Dieu et à rendre les panneaux indicateurs plus visibles, pour que le Peuple de Dieu ne se perde pas.

C'est dans ce domaine précis, selon le magistère, que le théologien doit faire preuve d'inventivité pour favoriser l'incarnation du message chrétien dans la vie de l'homme africain¹⁰⁰². Suivre Jésus consiste d'abord à trouver le chemin sur lequel il veut nous entraîner. Rien n'est clair dans le choix des chemins à emprunter pour répondre à l'appel de Dieu, sauf qu'il faut s'attendre à tout. « Aucune des formes du christianisme n'est capable d'envisager sa non-nécessité, sa contingence et se présente comme la seule ou la plus authentique »¹⁰⁰³. Cependant, pour éviter aux théologiens de prendre des chemins sans issue, et d'être entravés par la division, le magistère invite le théologien africain à travailler en collaboration avec les évêques et avec les théologiens de l'Église universelle. Le théologien ne doit pas oublier que théologiser est un service d'Église, de l'Église du Christ où tout ensemble fait corps. La théologie pour la théologie est une déviance de la mission.

Après avoir fixé les principes, le magistère exhorte les théologiens africains à l'étude des sources en théologie. Ces sources sont : la Parole de Dieu, le patrimoine commun de l'Église, c'est-à-dire la Tradition, les docteurs de l'Église et les formules dogmatiques. Remarquons que ces directives, selon Chenu, ne peuvent être judicieuses en matière d'inculturation que si les Églises locales africaines, issues des missions, depuis la hiérarchie jusqu'aux fidèles s'engagent résolument dans l'enracinement de l'Évangile dans leurs cultures respectives, mais surtout dans leur vie de tous les jours¹⁰⁰⁴. C'est dire que le champ de recherche pour les théologiens africains reste ouvert.

Le magistère semble ne pas laisser une ouverture sur la question de la fidélité à la foi de l'Église. Nous pensons qu'il est difficile de dissocier le contenu de la foi de son expression. La tâche du théologien est l'approfondissement de la foi, non d'un aspect de celle-ci. L'essentiel est de rester dans la visée de la foi reçue des apôtres. L'intransigeance du magistère sur la fidélité à la foi catholique pourrait se justifier peut-être par la peur des

¹⁰⁰². Cf. M.-D. CHENU, *L'homme est le partenaire de Dieu dans la construction du monde*, 1965, p. 18 ; lire aussi M.-D. CHENU, *Le salut est dans l'histoire*, 1975, p. 158-163.

¹⁰⁰³. F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 10. Selon F. Eboussi Boulaga, une telle certitude ne se mesure pas sur la base de sa référence à l'évangile, mais polémiquement par rapport aux autres confessions. Souvent, ce n'est pas la question de la foi qui divise d'ailleurs. Ce qui pose problème « c'est le malentendu que consacre un tel 'paquet', un tel déplacement de la religion » (p. 11).

¹⁰⁰⁴. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 181.

déviation éventuelle dans l'interprétation du donné de la foi et des éventuelles velléités schismatiques qui pourraient s'en découler. On peut d'ailleurs se demander si cette peur n'explique pas le refus des autorités ecclésiastiques de voir les Églises particulières d'Afrique organiser un Concile sur leur sol. Pour ne pas justement tomber dans le piège de ces risques, le magistère insiste sur le fait que les théologiens africains doivent travailler « en communion » avec les évêques et les théologiens de l'Église universelle. Il ne s'agit pas d'un simple détail.

Enfin, on peut dire que, dans l'ensemble, les directives du magistère en matière d'élaboration théologique rencontrent bien les convictions théologiques du Père Chenu pour qui, la théologie doit procéder de l'Évangile et s'accomplir dans la construction d'un monde fraternel et juste. C'est donc en fonction de cette double fidélité à la Parole de Dieu et à l'engagement social du théologien que nous allons apprécier les méthodes en Théologie africaine.

6.5. APERÇU HISTORIQUE DE LA MÉTHODOLOGIE EN THÉOLOGIE AFRICAINE

Selon le Père Chenu, le but de la méthode est l'intelligence présente de la foi. B. Adoukonou déplore le fait que les théologies qui se sont élaborées jusqu'à ce jour ne s'étaient jamais explicitement préoccupées de la question de la méthode¹⁰⁰⁵. Mais ces théologies ne s'en trouvaient pas moins marquées par le pragmatisme qui en dernière analyse se laisse ramener à l'une ou l'autre des perspectives théologiques occidentales. Il est donc important de poser le problème de la méthode en passant en revue les différentes méthodes appliquées dans l'élaboration de la théologie africaine.

Pour la majorité des théologiens africains, le concile Vatican II et le Synode africain restent les événements ecclésiaux majeurs qui ont marqué le destin de l'Église et de la théologie africaine dans leurs quêtes essentielles. Car, à Vatican II, on a dénoncé l'uniformisation polarisante et proposé une lecture plus charismatique de l'Église¹⁰⁰⁶.

C'est donc autour de ces deux événements ecclésiaux que se sont construites des méthodes en théologie africaine. Nous n'avons nullement l'intention de dresser une liste

¹⁰⁰⁵. Cf. B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine : essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahoméen*, Paris, éd. Lethieilleux, 1980, p. 123.

¹⁰⁰⁶. Cf. J.-P. MESSINA, *Évêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Le cas du Cameroun*, Paris, Karthala, 2000, p. 7-19.

exhaustive de ces méthodes. Ce serait une tâche titanesque, tant la matière est abondante et difficile à maîtriser en un tour de main. Les méthodes proposées le sont à titre représentatif. Chaque théologien africain peut, suivant sa manière de faire de la théologie, s'inclure dans telle catégorie de méthode ou dans telle autre.

Nous répartissons les méthodes en théologie africaine en deux familles : les « ethnophilosophes » et les herméneutes africains. Nous commençons d'abord par présenter la méthode, puis à la fin nous faisons une synthèse, en suivant les critères définis par le magistère.

6.5.1. LES ETNOPHILOSOPHES OU L'ÂGE DE L'ADOLESCENCE DE LA MÉTHODOLOGIE AFRICAINE

Dans les Églises locales africaines, encouragées par les recommandations essentiellement pastorales de Vatican II, cette période serait caractérisée par le besoin de s'émanciper et de rejoindre profondément les attentes des peuples. Vatican II aurait permis aux Églises particulières africaines de retrouver un langage propre pour communiquer la vérité du message évangélique et non de redéfinir des vérités connues¹⁰⁰⁷. Bien plus, la coïncidence entre la tenue du Concile et l'accession de la plupart des pays africains à l'indépendance politique aurait aussi permis aux chrétiens africains d'imaginer et de voir se réaliser au plan religieux la même décolonisation. Tel ne fut malheureusement pas le cas.

Au contraire, la période qui va du concile Vatican II jusqu'au Synode africain est caractérisée par des tâtonnements dans la méthodologie théologique et la quête d'identité. C'est la période d'adolescence – nous ne disons pas enfance – de la méthodologie en théologie africaine. Messi Metogo qualifie d'« ethnophilosophie » les travaux philosophiques et théologiques qui ont été produits au cours de cette période. En effet, Metogo s'aperçoit que le discours de ces auteurs est intimement lié à la situation coloniale et au désir de se libérer de la domination étrangère. Le point de départ est ici « la défaite du colonisé »¹⁰⁰⁸.

Selon Metogo, « le colonisé 'lettré' est exploité, on se sert de lui dans le pillage de ses richesses. Il est finalement exclu de la 'civilisation' à cause d'une tare rédhibitoire : la sauvagerie lui colle irrémédiablement à la peau. Quoi qu'il fasse, le Nègre ne peut pas égaler le Blanc... C'est pourquoi le moindre petit Blanc ignare, pervers et incapable, lui est

¹⁰⁰⁷. Cf. J.-P. MESSINA, *o.c.*, p. 15-19.

¹⁰⁰⁸. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 15.

supérieur »¹⁰⁰⁹. Pour se défaire de cette image négative, l'« évolué » africain doit chercher à trouver dans les traditions de ses ancêtres un héritage de valeurs digne de respect. L'Africain dira donc que sa culture renferme aussi, parmi ses éléments les plus nobles, la philosophie. Mais ici il n'y a pas d'Aristote ni de Thomas d'Aquin, la philosophie est collective, « spécifique et transmise »¹⁰¹⁰. Comment la faire respecter alors du Blanc ? La démonstration est impossible. On choisit alors la méthode apologétique, c'est-à-dire l'exaltation des valeurs ancestrales va servir de paravent à l'impérialisme occidental. « Volontairement surplombant et sans prise sur la réalité à transformer, le savoir ethnologique détourne de la formulation précise des problèmes de l'Afrique moderne et de la recherche des solutions adéquates. Aujourd'hui comme hier, l'ethnophilosophie est un alibi »¹⁰¹¹, constate Metogo.

Disons que, d'une manière générale, les ethnophilosophes fonctionnent sans rapport avec la vie concrète du peuple et ne profitent qu'à ceux qui les détiennent. L'Africanisme sert souvent de tremplin, tant pour les Africains eux-mêmes que pour beaucoup d'Occidentaux. En régime colonial et néo-colonial, écrire sur les traditions africaines est devenu « un privilège ». Pour l'ethnophilosophe africain, son savoir « n'est pas au service du progrès social mais sert à marquer une hiérarchie, différence ontologique entre l'élite et la 'masse' »¹⁰¹². L'Africain qui est capable d'écrire est « assimilé » au Blanc, ou presque, et se voit subitement délivré de la bestialité commune. De même, beaucoup d'Européens qui ont fait des thèses sur l'Afrique ou qui ont passé quelques mois en terre africaine sont devenus chez eux en Occident des grands experts sur l'Afrique ou des professeurs d'universités.

Enfin, l'africanisme des Africains, à la suite de celui des Européens, se disqualifie par son caractère d'extériorité et d'hétéronomie par rapport à la réalité africaine.

Nous plaçons dans cette génération trois courants théologiques : la méthode scolastique africaine, la méthode dialectique et la méthode de la mutation sociologique.

6.5.1.1. La méthode scolastique africaine

Les essais théologiques de ce courant s'inscrivent dans la perspective aristotélico-thomiste. Selon J. Comblin, la théologie scolastique était une théologie de l'objet : c'était le christianisme perçu, non pas du point de vue du chrétien qui le vit, mais du point de vue du

¹⁰⁰⁹. *Ibidem*, p. 16.

¹⁰¹⁰. F. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 19.

¹⁰¹¹. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 19.

¹⁰¹². *Ibidem*, p. 20.

clergé qui l'enseigne – et qui l'impose, puisqu'on est en chrétienté. Face à l'éveil du sujet, la théologie scolastique, encore renforcée dans son objectivisme par le Concile de Trente, était devenue inassimilable pour les gens du peuple. La littérature théologique était totalement étrangère au processus intellectuel de l'Occident¹⁰¹³. C'est pour cette raison que le Père Chenu condamna le dogmatisme abstrait de la scolastique. Plus tard, l'orientation théologique et pastorale donnée par *Gaudium et spes*, et qui révolutionnera la méthodologie en théologie, lui donnera raison. Chenu sera un de ceux qui, en Occident, ont réussi à libérer la théologie.

La thèse de doctorat de Vincent Mulago, *Un nouveau visage africain du christianisme* (1965), est l'une des belles illustrations de la scolastique africaine. Cette thèse a été élaborée dans la perspective explorée dès 1949 par le Père Placide Tempels dans *La philosophie bantoue*, et par Alexis Kagame dans *La métaphysique bantoue rwandaise de l'être* (1965). Mulago lui-même reconnaît ses sources : il a été influencé par Tempels et par Kagame. Dans ces œuvres nous reconnaissons que les notions de « vie-force » et de « participation vitale » sont sans doute centrales. Mais leur élaboration s'inscrit dans le schéma scolastique. Ces auteurs vont essayer de construire un système des différentes vérités révélées à partir des valeurs traditionnelles africaines. C'est ce schéma central que Mulago a suivi.

Mais cette conception scolastique a été contestée par Fabien Eboussi Boulaga qui a taillé en pièces *La philosophie Bantoue* de Tempels¹⁰¹⁴. Les théologiens africains qui utilisent la méthode scolastique se perdent dans la description ethnographique de quelques cas concrets, privant leurs lecteurs de l'universel abstrait qu'ils ont annoncé¹⁰¹⁵. La notion de force vitale est contradictoire et il est vain de vouloir établir une ontologie de la force¹⁰¹⁶. Eboussi montre que la connaissance scientifique ne doit pas seulement être déductive, mais qu'elle doit aussi intégrer l'induction, qui part de l'observation de l'expérimentation.

Bref, le drame de la scolastique africaine, c'est de remplacer les questions réelles par celles qu'elle tire de la systématique et de la problématique immanente à sa discipline. Elle répond à des questions qui ne sont nullement posées et ne sait pas répondre à celles qui sont

¹⁰¹³. J. COMBLIN, *Où en est la théologie de la libération ? L'Église catholique et les mirages du néolibéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 293.

¹⁰¹⁴. Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, *Le Bantou problématique*, dans *Présence africaine* 66 (1968), p. 3-40.

¹⁰¹⁵. Cf. M. P. HEBGA, *o.c.*, p. 117.

¹⁰¹⁶. *Ibidem*, p. 117.

réelles¹⁰¹⁷. Selon M. Towa, « leur façon de procéder, n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique »¹⁰¹⁸.

6.5.1.2. *La méthode dialectique*

La dialectique africaine a été initiée par le coopérant belge, Franz Crahay, dans sa critique contre le projet philosophique bantoue de Tempels¹⁰¹⁹. Ce schéma, qu'on peut aussi appeler le schéma de Hegel, est préconisé par Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (1981), et par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, (1971). Il aura l'avantage de dépasser l'optimisme de la science scolastique. Car si elle est appliquée à l'analyse des réalités religieuses des peuples africains dans leur rencontre avec le christianisme, ce schéma va mettre en évidence les éléments qui s'opposent les uns aux autres, mais qui peuvent se retrouver dans une synthèse supérieure.

La dialectique africaine, appelée aussi la littérature de complicité – en tournant le Nègre en dérision, elle donne l'impression d'être favorable à la colonisation – a pour but « d'explicitier et de fonder une critique et une reprise africaines du christianisme »¹⁰²⁰.

Le projet de la dialectique est né précisément de la révolte contre l'affirmation de l'occidentalité essentielle et exclusive de la philosophie¹⁰²¹. Puisque le Blanc pense que le Nègre est inférieur à lui, les auteurs vont chercher à ne pas se confronter directement au savoir du Blanc. Ils entretiennent le silence sur le rôle de la conscience du Nègre dans le temps. Ils écrivent pour masquer et édulcorer les vertus du Nègre, en le tournant en dérision, selon ce que le Blanc pense de lui, alors qu'en réalité, ils veulent démontrer que c'est le Blanc qui est ridicule, parce qu'il ne comprend rien, ou presque, des valeurs traditionnelles africaines.

¹⁰¹⁷. Cf. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 107.

¹⁰¹⁸. M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, Yaoundé, éd. Clé, 1971, p. 31. ; cf. P. HOUTONDJI, *Sur la philosophie africaine*, Yaoundé, éd. Clé, 1980, p. 14. Ceux qu'on avait affublés du sobriquet d'ethnophiles, tant Européens qu'Africains, se défendirent avec fermeté. A. Kagamé, par exemple, démontre que si l'on fait une analyse critique et rigoureuse du kinyarwanda, sa langue, on y trouvera certainement des idées abstraites (cf. A. SMET, *La philosophie africaine*, Textes choisis 1, Kinshasa, 1975, p. 95).

¹⁰¹⁹. Cf. F. CRAHAY, *Le « décollage » conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue*, dans *Diogène* 52 (1965), p. 61-84.

¹⁰²⁰. F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 7.

¹⁰²¹. Cf. M. TOWA, *o.c.*, Clé, 1971, p. 23.

La source principale de la dialectique africaine est la littérature populaire. En voici un exemple : Mundele, le Blanc, était l'« oncle » de Wedi Nyimi, le Nègre stupide. Un soir, Mundele reçoit des amis chez lui. Il fit venir Wedi Nyimi et lui dit : « Qu'attends-tu pour distribuer ce bon vin de palme à mes convives ? Ne sais-tu pas que toute bouche peut être bonne à la dégustation du bon vin ? Wedi Nyimi, obéissant, prit la cruche de vin qu'il commença à verser dans tous les trous des souris qu'il voyait tout autour. Mundele, étonné, l'interpella. Wedi Nyimi lui répondit : « tu m'as dit que toute bouche peut déguster le vin, ne sais-tu pas que la bouche, c'est aussi un trou ? Ainsi, je commence par servir les petits trous des souris, puis je terminerai par ta bouche qui est l'un des plus grands trous à servir pour la soirée ». Naturellement Mundele et ses convives ne dégustèrent pas du bon vin ce soir. Ainsi Mundele qui se croyait plus malin que Wedi Nyimi fut-il pris dans son propre piège. C'est ainsi que, pensaient les dialecticiens africains, par l'usage de ce jeu du langage, Wedi Nyimi, le Nègre stupide, réussit à voler à Mundele, l'oncle Blanc, son hôte, le secret de sa domination¹⁰²².

Aussi, pour dénoncer le dysfonctionnement qui existe au sein du christianisme colonial, la dialectique africaine va mettre en évidence certaines antinomies qui vont faire réfléchir l'Africain. Le musicien zaïrois Kiamwangana Mateta, dit Verckys, par exemple, écrit *Nakomitunaka* (1972)¹⁰²³ – je m'interroge – où il se pose des questions sur les origines de la peau noire. Il constate que dans la peinture chrétienne présentée par le missionnaire blanc, le bien, Dieu, les saints sont représentés par la race blanche. Mais le mal, le diable et ses anges sont représentés par la race noire. Le missionnaire Blanc annonce à l'Africain que le christianisme est un. Mais sur terrain l'Africain constate que le visage du Christ que lui propose le Blanc est divisé et défiguré : il est à la fois protestant et catholique – et les tensions entre les deux visages du christianisme sont parfois violentes. Le missionnaire dit à l'Africain qu'il doit se débarrasser de ses amulettes, parce que c'est l'œuvre du démon. Mais l'Africain constate que le Blanc l'exhorte à porter sur lui un chapelet ou une médaille de la vierge, d'un saint, pour se protéger contre le démon. Le Blanc pille et ravit tous les masques et les statues qui représentent les ancêtres de l'Africain, parce que c'est de l'idolâtrie. Mais l'Africain

¹⁰²². Parmi les écrits de la dialectique africaine, on peut citer le livre de F. Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, ou de Patrice Ndédi Penda, *Le fusil*, les belles spéculations du Professeur Ebénézer Njoh Mouellé dans l'ensemble de ses textes: *De la médiocrité à l'excellence*, *Jalons I et II*, *Développer la richesse humaine*, les lamentations suicidaires de M. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, et toutes les autres littératures de même espèce dont le but avait été d'effleurer l'histoire africaine sans l'égratigner.

¹⁰²³. Cette chanson a eu un grand succès auprès des autorités politiques du Zaïre qui préparait le pays à l'authenticité et à la zaïrianisation. Mais elle a été condamnée, puis interdite par la Conférence épiscopale du Zaïre.

constate que ces statues et masques sont conservés dans des musées en Europe. De plus, les églises catholiques, tenues par le Blanc, sont remplies des statues des saints blancs – les ancêtres du Blanc. Ce dernier affirme sans vergogne que garder la statue de la Vierge Marie chez soi apporte bonheur. Le Blanc interdit à l'Africain de se badigeonner de terre prélevée des tombes de ses ancêtres pour s'attirer de la chance. Mais l'Africain constate que le Blanc utilise de l'eau bénite pour chasser les mauvais esprits, etc. Comment dès lors l'Africain pourrait-il croire au message libérateur annoncé par un christianisme divisé et dévastateur de ses valeurs traditionnelles, alors que le Dieu de ses ancêtres est unique et respectueux du monde et de la culture¹⁰²⁴ ?

Selon les dialecticiens africains, la révolution de l'essence du soi doit donc tendre au moins à l'identification au Blanc pour que le combat se fasse à armes égales. Certes, en situation impérialiste, il n'y a pas d'égalité entre le Noir et le Blanc. L'Européen serait le supérieur et l'Africain l'inférieur. Mais l'auteur africain use de tous les artifices du discours, de toutes les recettes de la rhétorique pour faire croire qu'il y a égalité. D'ailleurs, selon certains écrivains comme Senghor, c'est la corruption de l'essence du moi africain qui justifierait sa défaite et non autre chose. L'Africain serait donc lui-même, selon Senghor, l'aspect principal de la contradiction dont la conséquence est sa défaite historique et sa dépendance actuelle vis-à-vis de l'Européen¹⁰²⁵.

Mais cette façon de procéder de la dialectique, qui prétend faire de la philosophie-science, a été critiquée et rejetée par Niamkey Koffi, au cours d'un séminaire sur la philosophie africaine, tenu à Addis-Abeba en décembre 1976¹⁰²⁶. Cet auteur pense qu'il ne s'agit là rien d'autre que d'une philosophie populaire. Finalement, selon N. Koffi, la dialectique africaine défend une position politique de classe, une position élitiste. Elle s'aligne sur les

¹⁰²⁴. Cf. F. EBOUSSI BOULAGO, *Christianisme sans fétiche*, 219 p. On peut lire avec grand intérêt le roman d'Alexandre Biyidi Awala, dit MONGO BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, éd. Robert Laffont, 1956, 350 p. La parution de ce roman fait scandale par la description satirique qui est faite du monde missionnaire et colonial. Son livre *Main basse sur le Cameroun, autopsie d'une décolonisation* (1972) sera interdit à sa parution par un arrêté du ministre de l'Intérieur français, Raymond Marcellin, sur la demande, suscitée par Jacques Foccart, du gouvernement camerounais, représenté à Paris par l'ambassadeur Ferdinand Oyono. Après une longue procédure judiciaire, Mongo Beti et son éditeur François Maspéro obtiennent en 1976 l'annulation de l'arrêté d'interdiction de *Main basse*.

¹⁰²⁵. Cf. L. S. SENGHOR, *Liberté III, Négritude et civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 268. Senghor montre qu'il est convaincu de l'infériorité du Noir par rapport au Blanc à qui il reconnaît le monopole de la raison pour ne laisser au Nègre que l'émotion, l'instinct et la danse. Selon lui, l'adaptation du Nègre à l'univers scientifico-technique doit passer par le métissage biologique, par la greffe du « scion européen » sur le « sauvageon » africain (voir M. TOWA, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, éd. Clé, 1971, p. 99-115).

¹⁰²⁶. Cf. M. P. HEBGA, *o.c.*, p. 119.

pensées dominantes et dominatrices, et écrase de son mépris les pensées dominées. C'est une attitude élitiste et aliénée¹⁰²⁷.

Bref, la dialectique africaine pose des questions pertinentes sur l'identité africaine et remet ainsi en question le discours du christianisme colonial. C'est ce qui va rendre cette méthode plaisante dans les milieux de jeunes penseurs et des politiques qui apprécient ce genre littéraire. Mais c'est là aussi que réside son impasse. Car, en s'attaquant au christianisme colonial du missionnaire, la dialectique africaine s'attaque aussi implicitement à la Parole de Dieu que ce christianisme est censé annoncer.

6.5.1.3. La méthode de la mutation sociologique

Elle tient compte de la perspective de la mutation sociologique de l'Afrique. Parler de l'Afrique, c'est parler de ses profondes mutations qui s'y sont opérés. Il faut tenir compte d'une part des traditions, mais aussi des modernités.

Cette perspective sociologique ne peut être intéressante que dans la mesure où elle dépasse le pur sociologisme, qui consisterait à se cantonner sur les réalités sociales de l'Afrique, en oubliant la part de la tradition. La problématique théologique doit être présentée comme allant de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique contemporaine et de celle-ci à l'événement médiatisé par la tradition.

C'est là la double problématique de l'inculturation de l'Afrique qui rencontre l'évangélisation occidentale. Cette problématique doit être résolue par une méthode qui prenne au sérieux les sciences humaines qui ont contribué à faire connaître l'Afrique : l'anthropologie culturelle, la linguistique, la psychanalyse, la sociologie...

Comme modèle, nous citerons Mgr Anselme Titianma Sanon, archevêque de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso. Dans son livre *Tierce Église ma mère* (1972), Mgr Sanon part des études sur l'initiation des jeunes de sa tribu. Il en conclut que cette initiation introduit les jeunes dans la communauté. De là, il traite de l'initiation baptismale et il montre que les jeunes africains initiés traditionnellement ont accueilli le Christ, qui est pourtant un étranger, et ce Christ a opéré un véritable changement chez ces jeunes pour les avoir initié à sa propre vie par sa mort et sa résurrection. Ainsi, par cette initiation chrétienne, ces jeunes entrent dans une nouvelle communauté qu'est l'Église. C'est cette communauté baptismale qui devient la

¹⁰²⁷. Cf. *ibidem*, p. 120.

tierce Église qui est notre mère. Mgr Sanon fait, en quelque sorte, une étude herméneutique de l'initiation africaine¹⁰²⁸.

La méthode de la mutation sociologique nous paraît plus intéressante que les précédentes, car elle cherche à comprendre la Parole de Dieu. Cependant, en jouant sur le clavier de la comparaison entre les cultures africaines et le christianisme, elle aboutit à des adaptations dont le risque serait d'édulcorer le message chrétien. Adapter c'est déformer la réalité, c'est travailler sur une copie, non sur l'original. Ainsi, par exemple, il est hasardeux de qualifier le Christ d'ancêtre, d'initié et d'initiateur¹⁰²⁹.

Plus récemment, on a trouvé qu'une telle idée n'était qu'une prétention qui s'efforçait de rechercher dans les traditions africaines des correspondances aux valeurs occidentales en vue d'obtenir une reconnaissance. La nouveauté fut alors de trouver une théologie qui prenne en compte les valeurs positives de la modernité comprise comme incontournable, pour que le continent entre dans le nouveau monde. Le risque avéré d'une telle recherche est cependant l'élaboration d'une théologie qui «réduise le passé africain en cendres», au profit d'une théologie « prophétique ».

6.5.1.4. Synthèse sur l'ethnophilosophie

Même si sa croissance paraît normale, la théologie africaine des ethnophilosophes a connu un mauvais départ. L'ethnophilosophie procède des valeurs traditionnelles africaines. Le but visé est de montrer que l'Afrique regorge aussi des valeurs positives. L'Évangile du Christ n'apparaît dans ce discours que pour appuyer les thèses avancées par ces auteurs. C'est un discours obligé par la violence coloniale à chercher dans le passé de l'Afrique les éléments qui correspondent aux valeurs culturelles de l'Occident, afin d'obtenir par là la reconnaissance de l'humanité de l'Africain. L'ethnophilosophie se fait par mimétisme.

Selon le Père Chenu, la théologie procède de la Parole de Dieu, non des valeurs traditionnelles. La Parole de Dieu ne peut pas être au service des valeurs culturelles¹⁰³⁰. C'est

¹⁰²⁸. Lire le résumé de sa thèse, A. T. SANON, *Enraciner l'Évangile en Terre africaine et pédagogie de la foi (Rite et Symbole)*, Paris, Cerf, Paris, 1982.

¹⁰²⁹. Cf. N. DIATTA, *Jésus-Christ : initié et initiateur*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 137-154.

¹⁰³⁰. Cf. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 102-103.

d'ailleurs la position du magistère qui soutient qu'on ne peut élaborer la doctrine de la foi à partir des traditions africaines¹⁰³¹.

D'une manière générale, l'ethnophilosophie ne prend pas suffisamment en compte les questions que se pose l'homme africain au quotidien. Les ethnophilosophes fonctionnent comme des étrangers au continent africain. Ils n'ont pas suffisamment été à l'écoute des sciences humaines et d'autres structures que celles de l'Église, qui sont pourtant à l'œuvre et opèrent pratiquement des herméneutiques existentielles réductrices, comme l'herméneutique marxiste. L'incapacité de saisir le mode de fonctionnement des sciences humaines a fait que l'ethnophilosophie procède par mimétisme – la scolastique africaine – et par auto-justification – la dialectique. Cette attitude semble donner raison à ceux qui pensent que les destinataires de la théologie africaine ne sont pas avant tout les Africains, mais les Européens¹⁰³². Metogo qualifie cette attitude qui consiste à dépendre de schèmes de pensée et de stratégies pastorales du christianisme missionnaire de « situation de sous-développement théologique »¹⁰³³.

La théologie africaine doit avant tout intéresser les Africains et se faire en harmonie avec l'évolution des sociétés africaines¹⁰³⁴. L'indifférence de la théologie africaine de l'inculturation aux réalités de la vie de l'Africain a presque donné raison à ceux qui pensent que « faire allusion à des responsabilités politiques ou sociales, c'est du communisme, quelque chose de démoniaque ; c'est de la subversion, de l'athéisme »¹⁰³⁵. Pour beaucoup d'Africains, en effet, l'Église est devenue une oasis de refuge où l'on va pour oublier les angoisses de tous les jours, à la recherche de paix et d'amour ; c'est le lieu de la détente. Ainsi, comme on ne sait plus organiser des fêtes en familles, la vie étant devenue intenable, on va faire la fête à l'Église : danse, défoulement, brouhaha indescriptible. Alors qu'en réalité, le temps passé à l'Église ne procure qu'une fausse quiétude et un pseudo-bonheur.

En somme, l'ethnophilosophie semble bien loin de répondre aux directives du magistère et aux aspirations du Père Chenu. Elle doit davantage s'engager aux côtés des peuples africains pour expliciter la valeur du travail, de la justice et de la paix. Jean-Paul II insiste sur l'élan créateur de valeurs et de références pour le bonheur et l'épanouissement de l'homme à travers une action commune et responsable dans l'histoire¹⁰³⁶. C'est dans ce domaine que la

¹⁰³¹. Cf. JEAN-PAUL II, *Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Église*, n°8-11 ; cf. aussi M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 66.

¹⁰³². Cf. M. P. HEBGA, *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, p. 123.

¹⁰³³. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 111.

¹⁰³⁴. Cf. *Ecclesia in Africa*, n°69.

¹⁰³⁵. J. COMBLIN, *o.c.*, p. 292.

¹⁰³⁶. Cf. JEAN-PAUL II, *Le dialogue entre le message évangélique et les cultures*, n°5.

théologie africaine doit se montrer plus compétitive. Le pluralisme théologique ne naîtra pas de l'affirmation tautologique des valeurs et de l'identité africaines ni de l'adaptation des rites, mais d'une étude historique et critique des sources du christianisme¹⁰³⁷.

6.5.2. L'HERMÉNEUTIQUE AFRICAINE OU L'ÂGE DE LA MATURITÉ

Le Synode africain a été un moment exceptionnel dans la vie des Églises locales africaines. Les Pères synodaux s'y sont préparés pendant cinq ans et ils ont eu le temps de passer au peigne fin les différents problèmes de la vie sociale et ecclésiale de l'Afrique. En relisant leurs interventions, J. M. Ela découvre que « les évêques d'Afrique ne sont pas de purs répétiteurs (...) Beaucoup ont su investir leur temps de parole pour aborder les problèmes de fond »¹⁰³⁸.

Le Synode africain a permis aux théologiens africains de mettre enfin en application ce que l'on a découvert et mis en œuvre depuis la clôture de Vatican II, après beaucoup de tâtonnements et d'incertitudes : la prise de conscience de l'inculturation et du problème de la justice et de la paix¹⁰³⁹.

Cette période se caractérise par la découverte de la méthode herméneutique en théologie africaine. Cette dernière se caractérise par la prise en compte de l'expérience religieuse des peuples africains dans sa structure théandrique – Dieu et homme. Elle pose le problème du double fondement du langage théologique africain : le fondement de la révélation de Dieu qui a pris l'initiative de s'auto-communiquer aux Africains dans sa parole vivante – Jésus-Christ – et, d'autre part, le fondement anthropologique de la parole de la foi des Africains qui entrent en dialogue avec le Dieu de l'Alliance¹⁰⁴⁰.

Comme toute théologie chrétienne, la théologie africaine doit être un effort de compréhension de la révélation de Dieu aux Africains. C'est à partir de cette révélation portant le Christ comme centre que les Africains apprécieront l'expérience religieuse ancestrale, ainsi

¹⁰³⁷. Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 53. « On peut même craindre, par exemple, écrit Metogo, que l'introduction hâtive en ecclésiologie de certaines figures traditionnelles comme l'ancêtre, le chef, ne renforce le pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique et ne nous éloigne définitivement des perspectives nouvelles ouvertes par Vatican II » (E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 111).

¹⁰³⁸. Cité dans R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, p. 215.

¹⁰³⁹. Cf. *Ecclesia in Africa*, n°69; cf. aussi R. LUNEAU, *o.c.*, p. 215.

¹⁰⁴⁰. Cf. *Message final du Synode africain*, n°28 ; cf. aussi M.-D. CHENU, *Les événements et le royaume de Dieu*, 1965, p. 18-19 ; lire aussi O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Louvain, éd. Ateliers artisanaux du Manoir, 1977, 796 p.

que toute la sphère du sens où les Africains essaient de dire Dieu, de se dire eux-mêmes et de dire le monde¹⁰⁴¹.

Il nous semble que les herméneutes africains travaillent de plus en plus dans ce sens. Selon ces nouveaux maîtres africains, l'objet de la théologie africaine est donc la relation réciproque fondamentale du Dieu tourné vers l'homme et de l'homme tourné vers Dieu¹⁰⁴². La théologie africaine, dans un même geste humble et grandiose, saisit la double intelligence de Dieu et de l'homme¹⁰⁴³.

En saisissant cela, la théologie africaine transgresse la logique de la science et échappe ainsi au dictat de la scolastique. De fait, le Père Chenu relativise les conclusions dogmatiques, parce que la théologie est une science imparfaite. Contrairement aux sciences naturelles qui saisissent directement leur objet formel, la théologie, elle, croit les principes reçus d'un objet mystérieux et totalement inaccessible à la raison. L'accès à cet objet n'est rendu possible que par la foi. Les vérités de la foi débordent le pouvoir de la raison humaine, elles ne peuvent se limiter à être formulées d'une manière claire et définitive. C'est pourquoi il n'est pas possible d'ériger la théologie en « système ». La théologie est dynamique et doit constamment revoir sa méthodologie.

L'avenir des peuples africains constitue l'horizon fondamental de l'herméneutique africaine du christianisme. Le problème des peuples se situe actuellement au niveau de la libération totale. L'herméneutique prend conscience de la fragilité d'un « christianisme de la catastrophe et de la puissance »¹⁰⁴⁴, selon une expression de Kā Mana, qui a été imposé aux africains, christianisme où seul l'évangéliste a le monopole de la vérité et le droit à la parole.

L'irruption de l'herméneutique dans la théologie africaine marque un tournant décisif pour cette science. Cette dernière ne s'élabore plus sur un fond uniquement culturel ou identitaire, mais elle commence à se poser de vraies questions sur le drame des peuples africains et jette les bases d'une théologie de la vie de l'homme africain.

¹⁰⁴¹. Cf. C. NYAMITI, *Évaluation critique de certaines problématiques dans la théologie africaine d'aujourd'hui*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspective*, p. 211-224. Il y a des tendances, surtout en Afrique de l'Est, de considérer comme matière de la théologie africaine uniquement les religions traditionnelles. Niamiti corrige donc la conception et montre que la théologie africaine doit étudier la rencontre entre le Christ et ces religions.

¹⁰⁴². Cf. J. M. ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 197-218.

¹⁰⁴³. Cf. M. P. HEBGA, *o.c.*, p. 154-167.

¹⁰⁴⁴. Cf. KĀ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, p. 83-90.

Bref, l'herméneutique africaine sonne le glas d'une théologie africaine qui se fait par mimétisme et à la défensive. Les herméneutes africains inaugurent une nouvelle ère pour un christianisme africain à la hauteur de ses propres rêves. Le théologien africain a grandi. Aujourd'hui, il n'est plus possible de confiner la théologie africaine dans des considérations purement religieuses ou culturelles. Les herméneutes africains lancent un signal clair pour la défense des pauvres et la reconstruction du continent africain, à la lumière du message chrétien.

6.5.2.1. L'herméneutique africaine par rapport aux directives du magistère

La théologie africaine ne serait pas possible sans la libération de la théologie. Seule l'étude approfondie de l'histoire du christianisme, de ses doctrines et de ses institutions, peut permettre aux Africains de relativiser l'apport du christianisme missionnaire souvent présenté à tort comme l'unique et vrai christianisme, universel et éternel¹⁰⁴⁵.

C'est ce que l'herméneutique africaine, semble comprendre, cinquante ans après. *Repenser la théologie africaine* (2001) de J. M. Ela est le prototype de cette méthode. Ela propose de « repenser la théologie africaine » et s'inscrit dans le combat pour la libération de la théologie africaine et de l'Africain¹⁰⁴⁶. Il affirme : « Jusqu'ici l'Église a beaucoup parlé de la justice et des droits de l'homme. Il ne suffit pas d'affirmer 'que l'Église en Afrique, conformément à sa vocation, se situe résolument du côté des opprimés, des peuples sans voix et marginalisés'. Il lui faut passer de la Parole à l'acte » p. 419). Le théologien camerounais envisage même une « pastorale des mains sales » (p. 419).

Chez Ela, on aperçoit manifestation la volonté de procéder de la double fidélité enseignée par le magistère. Il écrit : « En ce qui nous concerne, si l'on veut résister à la tentation de l'exotisme, il n'y a pas d'Église-famille de Dieu en Afrique si les petites communautés chrétiennes ne peuvent faire mémoire de Jésus-Christ » (p. 419). Quand on lit attentivement *Repenser la théologie africaine*, on se rend vite compte que l'auteur maîtrise la béance de l'esprit scientifique critique. Sa théologie va à la rencontre des sciences humaines et épouse leur rigueur critique¹⁰⁴⁷. L'auteur se met volontiers à l'écoute de l'actualité africaine et étrangère (p. 215-236). L'ouvrage de J. M. Ela montre qu'un dialogue entre l'Évangile et l'Africain est possible, dans une foi qui rende compte de l'espérance des peuples africains.

¹⁰⁴⁵. Cf. *ibidem*, p. 111.

¹⁰⁴⁶. Cf. *Ecclesia in Africa*, n°14.

¹⁰⁴⁷. Lire la première partie du livre, *Évangile et libération*, plus précisément le chapitre 2.

De plus, le nombre des versets bibliques cités dans l'ouvrage de J. M. Ela prouve que sa théologie s'inspire principalement de la Parole de Dieu. L'auteur se réfère constamment aux textes du magistère – tant des évêques africains que des papes, surtout de Jean-Paul II. On peut dire qu'avec J. M. Ela, la théologie africaine est devenue attentive à tout ce qui peut contribuer à une meilleure approche des textes sacrés qui, tout en étant fondamentaux pour le théologien, ne livrent pas les données dans leur pureté, sans médiation dévoilante et voilante.

Bref, comme le Père Chenu, l'herméneute africain procède de la Parole de Dieu et des réalités de la vie de l'homme africain. Mais, il lui manque encore une méthode appropriée pour la pratique de sa théologie. Il doit maintenant chercher comment s'engager concrètement aux côtés des peuples africains pour la construction du continent¹⁰⁴⁸.

6.5.3. CONCLUSION SUR LES MÉTHODES EN THÉOLOGIE AFRICAINE

D'abord, soulignons que la dispute sur les méthodes en théologie africaine est un signe évident de sa vitalité. On a vu, par exemple, les dialecticiens critiquer les scolastiques. C'est aussi le signe que la théologie africaine reste une science ouverte.

La prise de conscience de procéder à partir de la Parole de Dieu et à partir du drame des peuples africains est un enjeu remarquable pour la théologie africaine. L'Africain est invité au contact du christianisme à dépasser la dialectique de la négation – pauvreté ontologique et économique –, à transcender l'altérité négative où l'a placé l'expérience historique de l'esclavagisme, du colonialisme et de toute forme d'oppression. C'est pourquoi le théologien africain doit dépasser l'interprétation du drame africain à partir de son imagination. Il doit plutôt élaborer une herméneutique topologique, c'est-à-dire une herméneutique qui consiste à aborder la tradition et le quotidien des peuples africains en partant du milieu concret – *topos* – de l'histoire, de la rencontre entre l'Afrique et l'Occident, c'est-à-dire qu'il doit élaborer sa théologie à l'intérieur d'une communauté bien précise¹⁰⁴⁹.

La méthode que nous proposons pour la théologie africaine doit faire de la foi de l'homme africain son nouveau point de départ, du moins pour la théologie africaine de la vie.

¹⁰⁴⁸. Nous sommes conscients de difficultés que cette dernière phase du processus théologique – orthopraxis – nécessite dans le contexte africain. Plusieurs pays africains ne sont pas encore de bons élèves en démocratie. Cette situation fait que des grands théologiens africains, à l'instar de J. M. Ela, sont contraints de quitter la terre de leurs ancêtres pour aller vivre, malgré eux, en terre d'exil. Il est vrai que le théologien africain n'a pas toujours les moyens de sa politique. L'Afrique est encore loin de la France du Père Chenu. Mais, pour gagner le combat pour un christianisme africain qui fait vivre, il y a certainement des risques que le théologien africain doit savoir prendre.

¹⁰⁴⁹. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 218.

En fonction des préoccupations présentes on en retient la recherche du salut en ce monde et non uniquement dans l'au-delà, et une grande sobriété théologique dans la manière de parler de Dieu¹⁰⁵⁰. Ainsi, l'herméneutique topologique africaine doit faire de la question de la conversion et de l'intégration communautaire sa préoccupation centrale, et elle devient par le fait même une herméneutique dialogale topologique. C'est ce que nous appelons la méthode de l'intégration communautaire. Celle-ci rompt avec la forme de pensée dialectique négative qu'Hegel a enseignée en Occident et qui régit les sciences humaines dans la perspective de l'idéologie marxiste – idéologie de la lutte des classes. Les hommes sont tous frères. En fait, dans le concept d'« intégration » il y a le mot « intègre » ou « intégrité », c'est-à-dire que tout homme appartient à part entière dans la structure originale de l'humanité. Il a donc le devoir de contribuer au renforcement de la vie communautaire et le droit d'être écouté et d'être considéré dans la gestion de notre bien commun : l'Évangile.

En définitive, une théologie africaine culpabilisante ou apologétique est une honte dans le contexte actuel de l'Afrique. Le christianisme a dépassé tous les petits impérialismes qui l'ont vu naître et qu'il verra mourir. Il est donc urgent pour la théologie africaine de disposer d'un élément efficace de référence pour lutter contre ce vague complexe de parent pauvre dans l'Église de Dieu¹⁰⁵¹.

La mission des théologiens africains est d'être aujourd'hui des semeurs de joie et d'enthousiasme chrétien. Ils doivent repenser le problème de la méthodologie en théologie africaine : problème de l'intégration de toutes les forces vives du continent africain, mais aussi d'ailleurs, en vue de susciter un dialogue « vrai et sincère » entre le message chrétien et le quotidien des Africaines et Africains. C'est donc dans cette perspective du dialogue entre le Christ et les réalités sociales africaines qu'il est intéressant de s'inspirer du programme théologique du Père Chenu.

¹⁰⁵⁰. Cf. E. MESSI METOGO, *o.c.*, p. 116.

¹⁰⁵¹. Affirmer que le Christ est venu pour les peuples africains, comme pour tous les hommes et les femmes de bonne volonté, et qu'il doit être chez lui en Afrique comme il est ailleurs, n'est pas le fait d'un sentiment raciste. Le ton agressif de certaines critiques de théologiens, la mise en cause du type de présence et d'action des missionnaires étrangers, les interrogations sans complaisance sur nos rapports d'Églises locales avec le Saint-Siège, tout cela a porté certains observateurs à voir dans la requête d'un « christianisme africain », pour reprendre les termes mêmes de Paul VI à Kampala en 1969, le désir d'une revanche de l'histoire, ou même un phénomène raciste. Il nous semble que le véritable racisme, c'est en fait vouloir réduire les autres à soi, à sa manière de voir et de savoir, à sa culture propre ; et en religion le racisme serait de vouloir obliger les peuples d'autres cultures à croire, à adorer et à célébrer le Dieu de Jésus-Christ dans une seule et même culture, avec ses seules catégories et ses seules représentations symboliques. Par contre, il n'y a pas rien de raciste à vouloir adhérer au Christ avec toute sa « race », comme d'autres l'ont fait ; à débarrasser le Christ de tout ce qui défigure son vrai visage, et qui empêche de percevoir son vrai message (cf. E. J. PENOUKOU, *o.c.*, p. 46-47).

6.6. PROPOSITIONS POUR UNE THÉOLOGIE AFRICAINE DE LA VIE À LA LUMIÈRE DE CHENU

À présent, nous proposons quelques éléments, à la lumière de la théologie de Chenu, qui pourraient être indispensables pour la construction d'une théologie africaine qui fait vivre les peuples africains. Ainsi, nos propositions se concentrent sur les axes ci-après : penser la vie, avoir une Église bien structurée qui intègre la spiritualité.

Pour illustrer notre propos, nous pouvons recourir à certaines histoires et à quelques éléments que nous tenons de notre expérience personnelle comme curé des paroisses et formateur au grand séminaire. Nous sollicitons l'indulgence de ceux et de celles qui voudraient des preuves ou des statistiques sur les histoires et les éléments que nous rapportons ici. Nous sommes conscient de ce que nous affirmons. Il y a d'autres prêtres africains qui le vivent comme nous.

6.6.1. *PENSER UNE ÉGLISE VIVANTE ET STRUCTURÉE INTÉGRANT UNE ACTION SPIRITUELLE*

Selon le Père Chenu, il n'y a pas de déploiement purement intellectuel de la vérité du Christ dans un système philosophico-théologique, mais « celui qui *fait* la vérité vient à la lumière » (Jn 3, 21). Non seulement un jugement vrai, mais la vérité est un événement libérateur. L'orthodoxie ne vaut pas en soi. Le message doit être vécu, porté, pour être compris, pour être « vrai »¹⁰⁵². Tel est le message essentiel que le Père Chenu adresse aux théologiens africains.

L'Église de demain sera caractérisée par une « structure »¹⁰⁵³ – nous employons volontairement ce terme de structure, qui dit peut-être moins que « théorique » au sens aristotélicien, mais bien plus en tout cas qu'accident, c'est-à-dire une Église contingente. Cette structure implique des incidences théologiques. Non pas que les théologiens commandent ces structures et cette Église nouvelle ou qu'ils les construisent.

Sans doute, il n'appartient ni au théologien ni à la hiérarchie de l'Église de diriger la cité, au risque d'oublier l'essentiel de leur mission¹⁰⁵⁴. C'est une erreur platonicienne de

¹⁰⁵². Cf. M.-D. CHENU, *Orthodoxie-orthopraxie*, 1974, p. 59-60.

¹⁰⁵³. Nous entendons par là une Église qui est elle-même organisée, où chacun a sa place et où elle-même a une place dans la société, c'est-à-dire une Église bien organisée socialement.

¹⁰⁵⁴. Des évêques africains qui président aux travaux des conférences nationales souveraines en Afrique vers les années quatre-vingt-dix, mais qui n'ont pas toujours réussi à réconcilier les frères et les sœurs d'un même pays ; l'Abbé Fulbert Youlou qui devient président du Congo-Brazzaville à l'indépendance, mais qui n'a pas su

confier au philosophe le gouvernement des cités. Mais nous pensons que le théologien doit travailler dans ces structures de la cité et dans cette Église-Peuple de Dieu qui est y intégrée. Le théologien n'est pas politicien, mais comme témoin de la vérité, il participe à la vie de la cité. La théologie africaine de la vie n'est pas à concevoir dans le sens de l'égoïsme ou de la peur. Elle doit être orientée vers une vie généreuse qui pourra le conduire parfois jusqu'au sacrifice suprême. Le Père Chenu avait pris des risques en voulant défendre les droits des travailleurs ou des prêtres-ouvriers. Nous pensons qu'il y a une dimension subversive dans la mission du théologien et de la théologienne.

L'Église entière est témoin de la vérité qui se vit dans le monde. Mais la hiérarchie ecclésiastique ne doit pas chercher à remplacer les gouvernements. Le choix des mandataires des États revient aux peuples qui le feront en toute conscience. Notons que la politique est un « art noble » qui permet aux fidèles laïcs de répondre à leur vocation spécifique de gérer le temporel selon Dieu et, à la manière du ferment dans la pâte, de transformer le monde dans lequel ils sont appelés à vivre¹⁰⁵⁵.

Nous pensons que sans les structures politiques, économiques et sociales éclairées par l'Évangile, le théologien africain ne pourra rien faire ou presque ; car l'homme ne vit pas d'air pur et d'eau fraîche. Son action spirituelle suppose l'action temporelle des autres. De même, sans l'action spirituelle du théologien africain comme sans l'action d'autres théologiens et d'autres hommes de science, l'industrialisation, le standard de vie, l'indépendance politique ne maintiendraient pas chez l'Africain cet optimisme devant la vie. L'action spirituelle du théologien ne s'oppose pas à son engagement social.

Ainsi dit, notre dessein ici n'est pas de dire pourquoi l'Afrique a sombré dans une situation aussi chaotique que celle d'aujourd'hui. Des penseurs et des politiciens africains ont souvent réussi à faire un diagnostic sans complaisance de cette situation calamiteuse de l'Afrique. Kā Mana, par exemple, pense, à tort ou à raison, que le « christianisme de la catastrophe » de la période coloniale n'est pas étranger au drame africain¹⁰⁵⁶. C'est-à-dire qu'un christianisme africain fondé sur le despotisme, l'exclusion et la division, la gabegie financière

épargner son pays de la philosophie socialiste et du régime marxiste, pourtant incompatible avec l'âme bantoue ; ou encore tout récemment, le Père Bertrand Aristide qui laisse derrière lui un Haïti plongé dans un chaos indescriptible... Tous ces exemples illustrent bien que l'Église n'est pas nécessairement la gestionnaire idéale du monde.

¹⁰⁵⁵. Cf. *Gaudium et Spes*, n°75. Il n'est pas normal que le théologien et la théologienne se taisent, lorsque les responsables politiques et financiers développent pour la société des idéologies, un projet de société et un programme gouvernemental contraires à la foi et aux bonnes mœurs. Se taire dans ce cas pourrait devenir une trahison de l'Évangile.

¹⁰⁵⁶. KĀ MANA, *o.c.*, p. 83 s.

et le clientélisme est un contre-témoignage évangélique. Cette position de Kā Mana mérite qu'on y réfléchisse profondément. Car la plupart des cadres africains ont été formés dans des écoles et universités chrétiennes. Il y a donc lieu de douter du genre de formation qu'ils y ont reçue pour qu'ils conduisent les institutions dont ils sont gestionnaires à la faillite.

Il nous semble cependant que c'est un peu caricatural de toujours culpabiliser les missionnaires blancs et les colons dans les drames des peuples africains. Kā Mana ne parle presque pas de la gestion mitigée des acquis du christianisme par les cadres africains eux-mêmes. L'Afrique est un continent affecté par les guerres, la famine, la dette extérieure, le chômage, la pauvreté, un bas niveau d'éducation, le Sida et diverses maladies, des grèves et d'autres maux sociaux. Qu'ont fait les responsables africains de leurs frères et sœurs ?

Essayons d'énumérer quelques problèmes. Ce ne sera du reste qu'une simple énumération commentée. Nous nous en tiendrons à quelques problèmes proprement théologiques. Nous laissons de côté les problèmes para-théologiques : psychologiques, pédagogiques, anthropologiques, sociaux, etc. Ces questions relèvent des spécialistes dont il faudrait certes la présence dans chaque Église locale africaine.

6.6.1.1. Dans l'ordre des structures pastorales

Touchons d'abord les problèmes qui concernent le Peuple de Dieu dans son ensemble. Nous commencerons par les plus humbles, nous entendons par les plus humbles en valeur théologique : car ils sont apparemment pratico-pratiques. Mais ils sont déjà pleins de sens et nous mèneront d'implications en implications jusqu'au plus profond de la foi en action.

6.6.1.1.1. Les foyers du Père Chenu rappellent les communautés ecclésiales de base.

Le Père Chenu a un côté prophétique : pour mesurer l'authenticité de sa théologie, il avait fondé des petits foyers qui, en réalité, ressemblent à nos communautés ecclésiales de base actuelles, avec cette nuance que le Père Chenu n'excluait personne de ces foyers. Chrétiens et athées y trouvaient leur place. Les petits foyers du pasteur Chenu étaient aussi l'école de la vie du théologien Chenu. En effet, suivant la vision du théologien dominicain, les communautés ecclésiales de base sont appelées à devenir, en quelque sorte, des lieux de naissance de théologien(e)s africain(e)s et l'étude des sources théologiques doit être le lait essentiel dont ils auront besoin pour leur croissance.

Écoutons le témoignage de l'Abbé Peticolas, un des témoins de cette école de la vie : « Le plus souvent, nous commençons par déjeuner ; c'est le moment où chacun livre ses

réactions, voire ses soucis de santé, mais bien vite, régulièrement nous posons la question : ‘Père Chenu, dites-nous ce que vous pensez des derniers événements. Où en sont les travaux du Concile ?’ Puis nous passions au travail. Le Père alors se tait, écoute nos balbutiements, souligne fortement un mot sur son papier. Dans une heure nous lui donnerons la parole. Alors, avec lui, les éléments épars de notre recherche prendront sens et consistance, et notre vision s’élargira aux dimensions du monde »¹⁰⁵⁷.

Tout le monde au foyer avait son petit temps de parole. Personne, même pas le savant Chenu, ne s’estimait supérieur à d’autres. Ainsi s’y sentait-on valorisé. Le but de ces foyers est d’aider les hommes et les femmes à rester fidèles à l’Église et à garder le goût de vivre.

L’Abbé Peticolas poursuit : « avec lui [le théologien Chenu], nous sortons des données abstraites de la théologie et des problèmes théoriques pour nous mettre résolument face au monde des hommes, nos frères, et reconnaître en eux le travail de l’Esprit. Avec lui nous franchissons les limites d’une certaine chrétienté, persuadés que ‘le vrai, quelle que soit la bouche qui le profère, vient du Saint-Esprit’ – Ambroise... Dépassant dès lors un ministère de suppléance, nous prenons l’habitude d’aller à l’essentiel : nous laisser sensibiliser par la réalité présente, entrer dans le réel concret pour y déceler une Présence qui en relie les éléments, leur donner sens »¹⁰⁵⁸.

On retrouve dans l’organisation des foyers du Père Chenu l’une des forces et des espérances de l’idée africaine de la famille revalorisée à travers la notion d’Église-famille de Dieu. L’idée de faire église sur le modèle de la famille africaine est bonne, à condition d’exorciser le concept « famille » des deux dangers qui risquent de maintenir le continent africain dans la léthargie : une certaine conception ambiguë du pouvoir – le pouvoir est sacré : il est traditionnel, communautaire, intégral et conservateur – et une solidarité « étouffante » où la personne qui a des moyens financiers ou le pouvoir doit prendre en charge tout le clan.

La constitution de celle-ci : l’instauration des communautés chrétiennes vivantes qui seraient de vraies familles pour leurs membres, des lieux d’épanouissement pour les talents que Dieu donne à chaque personne au profit de toute la communauté. À l’instar du Père Chenu et de ses petits foyers, le théologien africain doit trouver dans les communautés ecclésiales vivantes de base le lieu d’une vie nouvelle, « où désormais chacun est solidaire de tous, où chacun est responsable de chacun, où chacun est gardien de son frère »¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁷. A. PETICOLAS, *Une ferveur communicative*, dans *L’hommage différé au Père Chenu*, p. 91.

¹⁰⁵⁸. *Ibidem*, p. 91-92.

¹⁰⁵⁹. KÄ MANA, *o.c.*, p. 155.

En s'intégrant dans la vie des communautés ecclésiales de base, le théologien africain communie aux questions des hommes et des femmes, à leurs souffrances, et cherche à faire de leur expérience humaine une expérience spirituelle. De plus, travailler à partir des communautés ecclésiales de base, comme Chenu l'a fait, permet au théologien africain de porter aux peuples africains, non tant la grâce de Dieu qui déborde largement les frontières de l'Église visible, que le langage de Dieu, pour une prise de conscience du don de Dieu. Il travaillera ainsi avec les laïcs pour réaliser ensemble le projet de Dieu. Il s'agit là d'un inépuisable trésor à partir duquel le théologien africain peut désormais élaborer sa science.

L'Église-famille de Dieu qu'on rêve de construire en Afrique ne se réalisera pas tant que l'on ne prendra pas au sérieux l'action des laïcs dans le monde. La foi en Dieu créateur, rédempteur et inspireur, que le Père Chenu manifeste sous une forme si vraie, si vive, si profonde, n'altère en rien la tendresse immense et respectueuse qu'il éprouve à l'égard de tout homme, lieu choisi de l'incarnation. Toute l'action du Père Chenu consiste à faire le passage de Dieu à l'homme par la foi vécue, incarnée, mais à l'homme tel qu'il est, dans la situation où il se trouve et qu'il doit tenter de rendre la plus fraternelle et la plus juste possible¹⁰⁶⁰.

Devant cette innovation de l'Église-famille, il faut chercher à combler l'insuffisance du clergé africain. Le Père Chenu accepte le laïc tel qu'il est et le monde profane dans son autonomie. Il se contente, en tant que prêtre, mais c'est la plus haute ambition, d'intégrer là-dedans, c'est-à-dire dans l'humanité telle qu'elle est en situation historique aujourd'hui, les valeurs de l'Évangile. Nous disons bien « intégrer ».

De fait, nous ne pensons pas d'abord à une insuffisance quantitative du clergé, mais plutôt qualitative. Et nous précisons : l'institution ecclésiale africaine dans son ensemble doit être bien structurée. Car on a encore des structures beaucoup plus pyramidales où des évêques ou des curés décident seuls sans se soucier des laïcs qui pourtant constituent la majorité dans l'Église. Il ne s'agit pas simplement d'une meilleure répartition des services ou des forces, mais nous pensons que les membres du clergé doivent apprendre à travailler en collaboration avec les laïcs. Reconnaissons qu'il y a une partie du clergé qui n'est pas encore prête à renoncer à son pouvoir abusif et au contre-témoignage, tels que favoriser les proches ou les membres de sa tribu, le détournement du patrimoine de l'Église, les pots-de-vin...¹⁰⁶¹. Le chemin qui conduit à l'Église-famille est encore long.

¹⁰⁶⁰. Cf. G. HOURDIN, *Dieu a besoin des hommes*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 106.

¹⁰⁶¹. Par exemple, au diocèse de Boma, en 1996, 26 prêtres avaient signé un mémorandum destiné à l'évêque diocésain. Ils lui reprochaient entre autres quelques-unes de ces pratiques. L'affaire avait tellement inquiété la communauté chrétienne qu'un enquêteur pontifical, en la personne du cardinal Tumi, archevêque de Douala, fut

Pour y parvenir, il faut commencer par « libérer » le clergé de vieilles habitudes acquises pendant la formation – tout attendre de l'extérieur, des subsides romains, par exemple. Cela se fera par petits coups, sous la contrainte des réalités. C'est une espèce d'abandon, de certaines formes territoriales, rituelles, etc. Ce n'est pas une simple question de dispositifs de droit canonique, ou des procédés de conquêtes pastorales. Il s'agit de faire redécouvrir aux membres du clergé la valeur des structures par lesquelles la grâce de Dieu est communiquée au peuple de Dieu – la vie familiale, la liturgie, les sacrements, par exemple. Dieu a emprunté la voie d'une pauvre famille de Nazareth pour venir jusqu'à nous. Or, cette vie a des lois – les dix commandements, par exemple. De même l'économie du salut doit se modeler suivant les structures non seulement des individus, mais des groupes humains. Car si le salut est personnel, ses voies sont collectives.

Or, le clergé africain est en tel état de précarité qu'il ne rencontre plus ces groupes humains. C'est dans une telle optique que le Père Chenu a pu étudier ce que les prêtres séculiers ont fait au 13^{ème} siècle, dans une crise analogue. Aujourd'hui, l'on crie au miracle parce l'évêque de tel diocèse ordonne douze ou vingt prêtres. Quand on précipite des jeunes gens à l'ordination sacerdotale, le diable doit sourire : le risque est grand que le prêtre succombe à la tentation du pouvoir et du prestige.

Pour illustrer notre propos, nous voulons raconter une histoire : un jeune prêtre vient d'être nommé curé de paroisse, après un an de ministère. Issu d'une famille très pauvre, il a atterri dans son poste de travail avec presque rien. Prenant conscience des difficultés matérielles de leur pasteur, les paroissiens se sont décidés de se cotiser et sont parvenus à acheter une camionnette pour la paroisse. Un jour, sous une forte pluie, le curé sortait, seul dans la camionnette. À cinq kilomètres de la cure, il voit deux de ses paroissiennes, lourdement chargées et complètement trempées. Apercevant la camionnette de la paroisse, elles se mettent presque sur la route pour qu'il les prenne à bord, comme ils allaient dans la même direction. Le curé accéléra de plus belle et les abandonna. Deux cents mètres à peine, un gros arbre est tombé sur la route, empêchant la camionnette de passer. Le curé attend et aperçoit à

dépêché à Boma. Après enquête, et en réponse aux revendications des prêtres, le pape Jean-Paul II avait nommé un évêque auxiliaire, muni des facultés spéciales, à qui est confié la gestion du clergé et les questions économiques et financières du diocèse. Aujourd'hui, l'évêque auxiliaire a fini par remplacer l'évêque mis en cause. De plus, il n'est pas rare qu'un curé nouvellement désigné à la tête d'une paroisse ne trouve ni lit ni matelas à la paroisse, cet équipement ayant été emporté par son prédécesseur. Nous avons vécu nous-même cette expérience malheureuse en 1992, lorsque nous étions nommé à la paroisse de Maduda.

son tour les deux paroissiennes à qui il s'empresse de demander de l'aider à dégager la route. Contournant l'arbre, elles ont continué leur chemin¹⁰⁶².

Il s'agit là d'une histoire vraie. Des exemples de ce genre sont malheureusement nombreux. Beaucoup de pasteurs africains considèrent leur ministère comme un privilège ou une promotion et voient les laïcs comme des chrétiens de seconde zone dont la tâche principale ne consisterait qu'à financer et à pourvoir des besoins de l'Église¹⁰⁶³.

On peut comprendre pourquoi le cardinal Malula était très préoccupé du domaine des ministères des laïcs : « Dans notre pastorale d'évangélisation de la ville de Kinshasa, dit-il, deux points font l'objet de notre profonde inquiétude : la famille zaïroise et les intellectuels zaïrois. C'est pourquoi nous voulons que le Conseil Épiscopal envisage très sérieusement l'organisation de la pastorale de la famille chrétienne et aussi l'organisation de la pastorale des intellectuels qui risquent de vivre en marge de l'action de l'Église, tout en se déclarant chrétiens »¹⁰⁶⁴.

Pour remédier, non seulement de façon pragmatique, mais aussi doctrinale, à la défaillance d'une conception ecclésiologique tronquée, nous pensons que les responsables des Églises locales et les théologiens africains doivent comprendre que les solidarités terrestres sont des lieux de grâce, elles offrent une possibilité d'incarnation. Il nous semble que partout où un bien humain est mis en commun, que ce soit par similitude de conditions économiques, similitude de train de vie ou similitude de fonctions sociales, se trouve un lieu de chrétienté, parce que la grâce atteint et saisit l'être humain dans et par toutes les ressources humaines. La vie communautaire est comme terreau de la vie de la grâce. Ici se présente, selon la conception théologique de Chenu, le point d'effervescence « révolutionnaire » le plus symptomatique, là où pourtant nous rencontrons une thèse classique, s'il en est une : l'être humain est, par nature, social.

C'est cette réalité que l'on met aujourd'hui sous le nom de communauté, mot déjà usé du fait de vils slogans et d'une odieuse exploitation par le communisme. Usé avant que les chrétiens en aient saisi le contenu, le dynamisme, mais qui cache un phénomène humain de première grandeur. Inventer une théologie de l'Église-famille, c'est avoir une nouvelle

¹⁰⁶². Nous avons vécu la scène nous-même, puisque le jeune curé en difficulté nous a envoyé quelqu'un venir nous chercher à la cure pour aller le dépanner. De plus, les femmes dont il s'agit ici ont raconté leur histoire, aussitôt revenues de leur voyage.

¹⁰⁶³. Nous en voulons pour preuve la place qu'occupe la collecte des offrandes dans les célébrations liturgiques. Le temps réservé aux offrandes est le plus animé et le plus bruyant des cérémonies liturgiques.

¹⁰⁶⁴. *Œuvres complètes du cardinal Malula*, rassemblées et présentées par L. DE SAINT-MOULIN, vol. 2. *Textes biographiques et généraux*, Kinshasa, FCK, 1997, p. 305.

conception de l'être humain, une nouvelle conception de la société se manifestant dans des solidarités formidables, qui captent toutes les forces vives dans lesquelles l'humanité se construit. Et dans la mesure où la grâce ne rejoint pas ces forces, cela devient du socialisme athée pur et simple.

Mais pour construire le christianisme africain selon le modèle d'une Église-famille ou des communautés ecclésiales de base, on n'a pas seulement besoin d'un clergé spécialisé, nouveau style, comme on en a eu à l'époque de Chenu – Mission de France, prêtres-ouvriers... – mais encore et surtout on a besoin de l'accession du laïc à une conscience chrétienne active, dont l'expression est l'apostolat, comme lors des réveils évangéliques du 13^{ème} siècle. Il faut que les Églises locales africaines accordent aux laïcs la place qui est la leur dans l'institution. Les laïcs sont des partenaires de la mission, ils ne sont pas des subalternes.

Les mouvements d'action catholique comme la Légion de Marie ou les Ligues du Sacré-Cœur de Jésus, pour ne citer que ces deux mouvements, ne sont pas seulement une expérience, ils font l'objet de directives officielles dans certains diocèses, tel celui de Boma. Il s'agit là certainement de magnifiques perceptions stratégiques de nos Églises locales. En tout cas, les mouvements de laïcs peuvent donner pleine confiance dans l'avenir de l'Église africaine à ceux et à celles qui sont aujourd'hui découragés par certains abus commis par les responsables des Églises, toutes tendances confondues.

Mais que de problèmes théologiques sont impliqués là ! Comment concevoir la vie chrétienne qui englobe l'entièreté de la vie laïque ? Doit-on chercher à la cléricaiser ? Bien sûr que non. Le Père Chenu ne faisait pas de différence entre le prêtre et le laïc. Il n'avait pas eu la moindre tentation de cléricaiser ses petits foyers. De même, le prêtre-ouvrier n'avait pas l'intention de vouloir transformer son camarade ouvrier laïc en prêtre. Il se pose ici le problème de la spiritualité des laïcs sur laquelle on n'a pas encore assez sérieusement réfléchi dans les Églises locales africaines. Et le problème est surtout redoutable quand il met en question la vie en commun des laïcs, qui si facilement prend valeur religieuse et s'exalte dans des mythes.

Enfin, signalons un autre problème assez grave : « la perfection » des laïcs. On insiste souvent sur la perfection basée sur des règles plutôt que sur l'amour et la charité. Une maman légionnaire, jeune mariée – d'une formation chrétienne profonde – nous disait l'autre jour et nous en étions bouleversés : « On nous demande d'emblée la perfection de la chasteté conjugale, mais personne ne nous demande la perfection de la charité. On nous situe encore

moins la chasteté conjugale dans la poursuite de la charité. Il faudrait nous faire voir les fautes mêmes contre le mariage dans le dynamisme d'une ferveur chrétienne »¹⁰⁶⁵.

On parle abondamment de chasteté conjugale ou de célibat du prêtre – non pas que ces vertus soient négligeables –, mais il y a un manque considérable d'appels à la perfection de l'amour et de la charité. La première encyclique *Deus caritas est* de Benoît XVI sur l'amour et la charité, signée le mercredi 25 janvier 2006, tombe bien à propos, dans un monde où l'on associe parfois la vengeance au nom de Dieu, ou même le devoir de la haine et de la violence¹⁰⁶⁶. En insistant sur l'amour et la charité, la lettre du pape a une grande actualité et une signification concrète. Nous pensons que la foi ou la crise de la foi s'accompagne ou plutôt n'est qu'une conséquence du manque d'amour dans tous les sens. Le pape écrit par exemple : « L'amour comprend la totalité de l'existence dans toutes ses dimensions, y compris celle du temps. Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité. Oui, l'amour est 'extase', mais extase non pas dans le sens d'un moment d'ivresse, mais extase comme chemin, comme exode permanent allant du je enfermé sur lui-même vers sa libération dans le don de soi, et précisément ainsi vers la découverte de soi-même, plus encore vers la découverte de Dieu : ... »¹⁰⁶⁷. Nous citons volontiers ce passage, car nous y trouvons précisément la dimension de l'histoire qui définit l'homme dans ce monde en quête de Dieu.

6.6.1.2. La formation de théologiens et de théologiennes africain(e)s

6.6.1.2.1. Prêtre et théologien : même mission ?

La formation théologique est capitale pour la vie de l'Église en général, particulièrement en Afrique où la majorité de la population est analphabète. On peut comprendre l'attention que les évêques africains y portent. Mais, beaucoup de nos compatriotes ne savent pas ce que c'est un théologien. Ou alors ils s'imaginent que c'est un « mystique », « toujours enfermé dans un cabinet, qui étudie des textes anciens et ergote sur les virgules »¹⁰⁶⁸.

À ceux et à celles qui s'interrogent sur l'identité du théologien ou de la théologienne, nous pouvons répondre avec le Père Chenu qu'un théologien est un professionnel, une

¹⁰⁶⁵. Il s'agit de maman Charlotte Mbumba, présidente de la *Curia* « *Mama ya ba ngrasia* » – « Marie, mère des grâces » – de la paroisse Saint-Charles Lwanga à Boma/Kabondo.

¹⁰⁶⁶. *Deus caritas est*, n°1.

¹⁰⁶⁷. *Ibidem*, n°6, §2.

¹⁰⁶⁸. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 7.

personne qui « exerce son métier, son ministère si l'on préfère, à l'intérieur d'un groupe humain qui s'appelle la communauté des croyants »¹⁰⁶⁹. Néanmoins, l'activité du théologien ou de la théologienne, paraît encore aux yeux de beaucoup d'Africains et d'Africaines trop ésotérique pour être qualifiée de métier. Un biologiste, un chimiste, un psychologue, un sociologue, chacun voit le rôle qu'ils jouent. Le théologien ou la théologienne, non. Pourtant, c'est un homme ou une femme de science, de connaissance, comme les premiers cités.

Cependant, il y a quelques années le métier du théologien – il n'y avait pas encore de théologiennes en fonction – se confondait avec celui du prêtre. Des laïcs cherchaient le prêtre plus que le théologien. Ainsi, le théologien gagnait en prestige parce qu'il était prêtre. Mais le fait que le théologien est prêtre crée une confusion dans les têtes des gens qui ne savent pas toujours faire la part des choses. D'ailleurs, la majorité des peuples africains considèrent tous les prêtres, à tort ou à raison, comme des « intellectuels ». Chenu le reconnaît : « C'est que dans leur séminaire, dit-il, ils avaient fait une théologie dont ils ne voulaient plus. La théologie qu'on y enseignait était... séparée, à huis clos. Les études étaient livresques et d'un grand conservatisme intellectuel ; elles rebutaient les jeunes prêtres engagés dans les vraies batailles. Pour eux, la théologie était une discipline abstraite, aristocratique, une discipline scolaire. Bien sûr, il y avait de bons théologiens, il y en a toujours eu »¹⁰⁷⁰.

D'une manière générale, la formation des ecclésiastiques – ce sont eux qui ont systématisé le métier du théologien en Afrique – a fini par susciter la méfiance d'une population de plus en plus pauvre à l'égard du « prêtre-théologien » qui, à la fin des études, n'a plus besoin, ou presque, de choses de sa communauté d'origine, « ses besoins étant pour l'essentiel pris en charge par son diocèse et plus encore par les organismes d'Église chargés de pourvoir à la formation des futurs clercs »¹⁰⁷¹.

Des étudiants bourgeois, formés selon le modèle occidental – trois repas par jour, temps de sieste assuré, collation et loisirs au programme – ne pouvaient que s'attirer la haine des étudiants d'autres maisons de formation, continuellement en grève par manque de subvention. Aujourd'hui, les diocèses n'ont plus assez de moyens financiers, certaines maisons de formation d'ecclésiastiques éprouvent d'énormes difficultés pour atteindre norma-

¹⁰⁶⁹. *Ibidem*, p. 7.

¹⁰⁷⁰. *Ibidem*, p. 10.

¹⁰⁷¹. R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p. 128. Les maisons de formation des ecclésiastiques sont pour le moment les seules maisons où les études sont gratuites, où les étudiants sont logés, nourris et blanchis. Cette situation serait un appât indéniable pour des milliers des jeunes qui ne savent pas toujours trouver une place à l'Université nationale, faute de moyens.

lement la fin d'une année académique. Et un laisser-aller se fait sentir dans la formation des futurs cadres de l'Église¹⁰⁷².

6.6.1.2.2. Exigences de formation théologique selon Th. Tshibangu et O. Bimwenyi

Pour tenter de surmonter les lacunes dans la formation théologique, Mgr Tshibangu Tshishiku donnera quelques orientations¹⁰⁷³. Il pense que pour assurer une meilleure formation la théologie doit répondre à une double exigence fondamentale : d'une part, l'exigence de la connaissance formellement théologique. Il s'agit ici de l'objet formel de la théologie qui permet au théologien d'accéder à la connaissance. Il s'agit de la raison, mais illuminée par la foi – *ratio fide illustrata* ; d'autre part, l'exigence de la connaissance scientifique de l'être humain et de ses conditionnements¹⁰⁷⁴.

Selon Mgr Tshibangu, la théologie est un acte scientifique d'engagement spirituel. Il n'y a pas acte théologique sans mise en cause de soi : mise en cause du destin spirituel des peuples auxquels on est lié, et de son propre destin. Le théologien africain doit être conscient de cette condition d'engagement réel dans les problèmes, les soucis de son temps et son milieu¹⁰⁷⁵.

Il importe de signaler que les critères de Tshibangu sont à inscrire dans le contexte post-colonial. De fait, les Églises locales africaines n'avaient pas encore des cadres bien formés en théologie comme on en a aujourd'hui. On peut comprendre que cet auteur s'intéresse d'une façon particulière à la formation « de solides théologiens, c'est-à-dire des savants qui auront acquis le véritable esprit théologique, tout en possédant et maîtrisant de manière rigoureuse les spécialisations requises sur le plan des sciences humaines et des disciplines fondamentales »¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷². Il n'est pas rare que les portes d'un grand séminaire s'ouvrent vers la fin du mois de novembre et se referment vers fin mai, ce qui fait six ou sept mois pour une année académique, auxquels il faudrait soustraire deux semaines de ministère pastoral de Noël et de Pâques. Le rythme accéléré des cours ne permet pas souvent aux étudiants d'assimiler leurs matières. Comment pourrait-on prétendre mieux assimiler, par exemple, un cours de 60 heures en une semaine ? (Pendant les années que nous avons passé au grand séminaire interdiocésain de Mayidi comme formateur, nous avons été nous-même quelques fois contraint de suspendre un enseignement, parce que les séminaristes devaient rentrer chez eux par manque de subsides).

¹⁰⁷³. Cf. TSHIBANGU TSHISHIKU (Mgr), *La théologie africaine : manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, postface de G. Thils, Kinshasa, éd. Saint-Paul Afrique, 1987, 158 p.

¹⁰⁷⁴. Cf. *ibidem*, p. 81.

¹⁰⁷⁵. Cf. *ibidem*, p. 82.

¹⁰⁷⁶. A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, éd. L'Harmattan, 1989, p. 76.

Ainsi, en vue de réaliser cet objectif, Tshibangu accorde moins d'attention aux capacités théologiens d'intégration communautaire des candidats théologiens. Sa préoccupation est de fixer des critères académiques pour l'obtention de certains grades universitaires – licence, maîtrise, D.E.S., doctorat –, notamment « avoir possédé préalablement au moins un diplôme strict et rigoureux en sciences ou dans une discipline de science naturelle »¹⁰⁷⁷.

Néanmoins, bien que judicieux, le programme de Tshibangu nous semble quelque peu élitiste. Il est vrai que la théologie africaine qui est une herméneutique de la parole de Dieu et de la situation de la foi vécue par les peuples africains, dans des conditions économiques et sociales déterminées, doit nécessairement mettre en valeur des études et des méthodes d'analyse et d'interprétation des conditionnements économiques et sociaux. Nous pensons que ce programme est incomplet, car il omet de prendre en compte le témoignage de la foi qui est une vérité entre le théologien et la communauté dans laquelle il doit vivre.

Il nous semble qu'O. Bimwenyi a voulu faire du témoignage de la foi une des exigences fondamentales pour la formation théologique en Afrique. Ainsi propose-t-il d'écrire une théologie africaine fondamentale, c'est-à-dire une approche théologique des caractères fondamentaux du discours théologique négro-africain¹⁰⁷⁸.

En effet, Bimwenyi est porté par une double confiance : confiance en l'homme négro-africain, confiance en Jésus-Christ. Il montre comment « la théologie vit en osmose avec la société et l'histoire au cœur desquelles elle s'élabore et se développe. Cet auteur pense la théologie africaine en terme « d'un service ordinaire de la communauté croyante, une de ses responsabilités imprescriptibles, une exigence d'intelligibilité inhérente à la démarche même de la foi. Ainsi, en Afrique, écrit-il, la théologie sera africaine ou elle ne sera pas »¹⁰⁷⁹.

La conception de la formation théologique de Bimwenyi nous paraît plus intéressant, car elle vise « à faire une théologie africaine compréhensive et explicative, une théologie où la culture africaine n'est pas seulement décrite, mais intégrée à un ensemble conceptuel plus vaste, permettant une reprise critique des données fondamentales de la révélation chrétienne »¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁷. *Ibidem*, p. 76. On peut trouver d'autres conditions à remplir pour obtenir des diplômes en théologie dans TSHIBANGU TSHISIKU, *o.c.*, p. 83-84.

¹⁰⁷⁸. *Ibidem*, p. 77.

¹⁰⁷⁹. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Louvain, éd. Ateliers artisanaux du Manoir, 1977, p. XXII.

¹⁰⁸⁰. A. NGINDU MUSHETE, *o.c.*, p. 86.

De fait, nous pensons que la tâche d'une théologie située est d'assumer réellement les ressources de la culture où elle se développe, mais de manière à rester entièrement liée à la régulation de la foi. Le théologien africain doit être à même de saisir très profondément la problématique des questions qui se posent dans une communauté et des situations de vie de ses contemporains. Il doit être attentif aux signes des temps, dirait Chenu.

Ainsi, pensons-nous, le théologien africain sera pleinement engagé dans le devenir de sa communauté. Il doit en outre cultiver la double fidélité à la vérité ecclésiale et à la recherche par les vertus de courage et de risque dans les réflexions et l'expression des conclusions théologiques auxquelles il aboutit au bout d'un effort loyal. Comme science herméneutique, la théologie se distingue, d'une part, des sciences déductives, et d'autre part de sciences empirico-formelles. Cela par le fait que son objet est le déchiffrement des textes écrits ou simplement verbaux dont le sens n'apparaît pas d'emblée avec évidence. La théologie ne part pas des vérités imaginaires.

Mais Bimwenyi n'explicite pas assez comment il entend concilier les études en théologie et l'engagement social du théologien. La dimension de la foi de l'Église est aussi l'horizon de la théologie africaine comme science herméneutique. Mais le théologien doit recourir aussi aux disciplines scientifiques particulières engagées dans la découverte du sens du message de la révélation divine à l'homme : la littérature, l'histoire, les sciences humaines et même les sciences de la nature, par exemple le problème de la bioéthique.

Il y a donc une impasse dans le programme de la formation théologique de Tshibangu et de Bimwenyi : l'un met l'accent sur la formation intellectuelle du théologien, et l'autre insiste sur sa formation humaine. Le programme du Père Chenu a réussi à rapprocher ces deux aspects de la formation théologique.

6.6.1.2.3. La formation théologique à la lumière de Chenu

Rappelons que, selon le Père Chenu, la théologie doit être élaborée et constituée à partir de l'expérience religieuse d'un peuple, et non plus seulement dans les seules catégories abstraites. Les requêtes méthodologiques de la théologie africaine comme herméneutique sont de deux ordres différents et complémentaires : l'orthodoxie et l'orthopraxie. La théologie africaine n'a pas pour seule tâche d'annoncer, sur le sol africain, une vérité sans racines dans l'âme des peuples africains, mais de permettre aux Africains de rencontrer Jésus-Christ dans la profondeur de la vie et des valeurs africaines. Et cette rencontre ne se fera pas par un enseignement d'ordre dogmatique ou purement idéologique.

Ainsi, pour le Père Chenu, le schéma de la formation en théologie doit aller de l'orthopraxie à l'orthodoxie, non l'inverse. C'est l'originalité du Père Chenu. La théologie, selon Chenu, a comme point de départ la foi, c'est-à-dire le témoignage de l'Écriture. La formation du théologien doit être envisagée en termes d'initiation aux problèmes de l'homme africain de ce temps. Nous apprécions à sa juste valeur la conception du cardinal Malula qui considère les maisons de formation des théologiens comme « des véritables cases initiatiques où les cadres formateurs par l'exemple et le témoignage de vie de sainteté, forment des personnalités humaines et spirituelles accomplies, prêtes à assumer d'une manière fiable les tâches ecclésiales et sociales »¹⁰⁸¹.

Nous savons que dans la case d'initiation n'y entre que la personne qui est prête à assurer la continuité du clan. Et c'est par l'apparition de certains signes qui témoignent de la maturité de l'adolescent – les seins ou les règles pour la jeune fille ; le changement de la voix ou l'efficacité aux travaux des champs pour le garçon – que l'on juge de son admissibilité à l'initiation. Le jeune exprime sa volonté d'entrée dans la case, mais c'est toute la communauté qui s'engage à l'initier à la vie.

Aussi est-il important, selon le schéma de formation du Père Chenu, que le candidat théologien commence par s'intégrer dans une communauté, afin d'y vivre l'expérience du message chrétien en confrontation avec les questions que les gens se posent. C'est à partir de cette expérience qu'il pourra choisir pour telle ou telle autre discipline théologique. Dans ce cas, il y a beaucoup de chances que son projet corresponde aux attentes de la communauté chrétienne qui, du reste, peut se montrer prête à soutenir sa formation et son projet théologique.

L'un des axiomes du Père Chenu est que « la foi est une connaissance libre ». Écoutons-le : « Qu'une connaissance soit libre, c'est scandaleux pour certain rationalisme, même clérical. Mais, s'agissant de la foi, c'est vrai. Si je ne suis pas libre en entrant dans ce domaine de la foi, cette foi s'atrophie. Le travail de ma raison à l'intérieur de ma foi est libre lui aussi. Par conséquent, la recherche intérieure de la théologie lui devient co-essentielle »¹⁰⁸².

Beaucoup d'athées souhaiteraient aussi que les chrétiens apportent des preuves de l'existence de Dieu. La crainte est que beaucoup de catholiques soient incapables aujourd'hui de justifier rationnellement leur foi, et cela peut paraître grave aux yeux des détracteurs de la

¹⁰⁸¹. *Œuvres complètes du cardinal Malula*, p. 305 ; cf. *Catechesi tradendae*, n°20 ; *Evangelii nuntiandi*, n°24.

¹⁰⁸². M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 43.

foi catholique, reconnaissons-le. Il est urgent de requérir des preuves, car, jusque dans ses instincts, naturels ou religieux, l'homme est raison, reste rationnel, et incline toujours à intellectualiser ses options. Mais, pour que cette justification rationnelle soit légitime et vraie, il faut qu'il y ait, auparavant, un témoignage. Autrement dit, la foi est plus profonde que les arguments apportés, et auxquels elle donne un sens.

Voilà pourquoi Chenu pense qu'il est nécessaire d'affermir d'abord la foi du candidat théologien en l'intégrant dans la vie active de la communauté, afin qu'il y fasse l'expérience de la foi avant l'apprentissage de l'orthodoxie¹⁰⁸³. L'analyse des problèmes rencontrés dans sa communauté éveillera la conscience et la curiosité scientifique de l'étudiant. C'est ainsi que se dévoile clairement son intention d'exercer librement le métier de théologien. Il s'agit pour le futur théologien de choisir de faire de la théologie par conviction et non par accident ou comme un ministère de suppléance¹⁰⁸⁴. L'intégration du candidat théologien au sein d'une communauté avant de se laisser initier à la science théologique est une phase capitale.

Cette méthode de formation par immersion a l'avantage d'aiguillonner le futur théologien pour un choix plus conséquent et une foi engagée. La formation du théologien doit se faire en fonction des besoins religieux réels de la communauté. Il est donc nécessaire que le candidat théologien soit préalablement initié aux vrais problèmes de société, en vue de bien orienter l'acte théologique. Former des théologiens, c'est bien. Mais à quoi serviraient-ils s'ils restent complètement étrangers aux réalités de la vie de la société ? À quoi serviraient des traducteurs du message chrétien s'il n'est pas compréhensible par ses destinataires ? C'est ici que doit entrer en jeu l'orthopraxie.

Nos quelques années de ministère pastoral nous ont permis de nous rendre réellement compte d'une certaine inefficacité du système actuel de formation du théologien. En effet, les effectifs des séminaristes variaient entre cent et deux cents jeunes gens, tous en parfaite santé.

¹⁰⁸³. Rappelons que le régent Chenu envoyait ses étudiants en stage, si on peut le dire, au milieu des ouvriers miniers, pour ceux que l'on préparait à devenir aumôniers des mouvements d'action catholique, ou encore dans des communautés musulmanes en Égypte, « pour l'étude scientifique de l'islam et pour prendre contact avec les maîtres ès sciences islamiques » (cf. G. C. ANAWATI, *Le Père Chenu et l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 64). Très attentif aux mouvements des idées, à l'animation des cultures, aux possibilités enrichissantes des échanges culturels, ayant mesuré l'importance actuelle d'une religion comme l'islam, qui a un passé tellement lié aux destins de l'Occident, le Père Chenu saisit immédiatement le rôle que devaient jouer les dominicains dans ce domaine.

¹⁰⁸⁴. Beaucoup de jeunes Africains font la théologie par manque d'autres opportunités de faire des études universitaires, non par conviction, soit qu'il n'y ait pas de moyens financiers, soit que le grand séminaire ou le noviciat soient les seules institutions de formation supérieure disponibles dans la région ; alors on y va pour tenter sa chance. On entend souvent des grands séminaristes parler dans ce sens : « Je vais au séminaire parce que là je n'aurai pas de problèmes de frais académiques, puis on mange bien ». Cela ne veut pas dire que l'on n'y trouve pas de vraies vocations sacerdotales.

Mais, il arrivait bien souvent que nous manquions de légumes, alors que le séminaire est entouré d'une forêt dont la terre est plus que généreuse. On se contentait d'épuiser les subsides, puis l'on devait faire vite et fermer le séminaire. Plus tard, lorsque j'étais curé de paroisse, l'évêque m'a envoyé un étudiant en théologie qui se préparait au diaconat. Pendant que le vicaire et moi-même étions occupés à instruire les enfants de catéchisme, on avait amené un malade à la cure. Il était quatorze heures. Nos visiteurs s'étaient rendu compte que les deux prêtres étaient occupés à la catéchèse, ils s'étaient alors décidés d'aller frapper à la porte du futur diacre dont la réponse fut sans équivoque : « C'est l'heure de la sieste. La sieste est sacrée pour moi » !

Certes, il faut vaincre le sous-développement théologique par l'étude des diverses sciences humaines – spécialement la sociologie et l'histoire. Mais il est important que le candidat se forme tout d'abord aux problèmes actuels de la vie : respect de la vie, sens de la culpabilité, de la mort... Le théologien est un professionnel de la foi. Il nous semble que la seule compétence scientifique ne suffit pas. Accompagnateur, conseiller des hommes dans leur tâche de reconstruction du monde, le théologien doit aussi acquérir une compétence dans la vie. Il doit être à la fois expert en théologie et expert en humanité.

Selon le schéma du Père Chenu, la formation du candidat théologien commence par son intégration dans la communauté chrétienne où il doit faire l'expérience de la foi et de la vie. Ensuite, à partir de l'expérience acquise par son engagement social, le candidat se décide de faire l'apprentissage des méthodes et de la science théologique, suivant le projet théologique qu'il voudra développer. Une fois formé à la contemplation des vérités théologiques, le théologien s'intègre de nouveau dans la communauté qui, en fait, est le lieu d'application de la théologie. Il doit y avoir, en quelque sorte, une complicité entre les formateurs du candidat théologien et la communauté d'où il est originaire. Bref, l'orthopraxie conduit à une orthodoxie, et l'orthodoxie nourrit l'orthopraxie. Chez le Père Chenu, les deux pôles sont complémentaires.

Parce que c'est la communauté des croyants qui est destinataire de la Parole de Dieu, que le théologien doit expliciter pour elle, il nous paraît normal que le théologien reçoive mandat d'elle et qu'il rende aussi compte devant elle. C'est pourquoi, selon Chenu, un bon théologien doit aussi être un bon pasteur.

Puisque l'Église a conscience d'appartenir au monde, et puisque les êtres humains qui vivent dans ce monde sont partie prenante de la conscience de l'Église, la théologie doit se séculariser – au bon sens du mot. On peut se demander s'il est nécessaire de continuer à

concevoir des maisons de formation cloîtrées, alors que c'est la lutte pour la survie qui domine partout en Afrique. Ainsi que l'on procédait au Saulchoir des Pères Gardeil et Chenu, les institutions chargées de la formation des théologiens africains doivent s'ouvrir aussi à la formation des laïcs et des agents de l'évangélisation¹⁰⁸⁵. Il y a déjà la présence de théologiens laïcs aux Facultés Catholiques de Kinshasa ; que l'on encourage davantage la formation des théologiennes, car les femmes sont les plus actives dans la société africaine.

Dans la mesure où l'Église s'est intéressée de plus en plus aux problèmes du monde et au développement des sciences humaines, elle n'est plus enfermée dans sa tour d'ivoire ; elle est entourée de tout un appareil de sciences religieuses : la sociologie religieuse, la psychologie, l'ethnologie, etc. Le Père Chenu se retrouvait comme théologien, dans des groupes d'études de savants, qui étaient parfois incroyants, mais que leurs disciplines incitaient à étudier le phénomène religieux qu'ils considéraient comme important. Naturellement il ne faut pas annexer ces hommes-là, et ils doivent se protéger contre une mainmise inconsciente des théologiens. Mais, grâce à leurs sciences, la théologie retrouve un sol humain qu'elle avait un peu perdu, même si ces sciences la remettent quelque peu en question¹⁰⁸⁶.

Dans le contexte actuel du continent africain, il n'est plus possible que les Églises locales africaines continuent de former leurs théologiens, ces professionnels de l'intelligence de la foi, comme si l'on était encore à l'époque missionnaire. On ne peut plus faire de la théologie en ignorant que la désacralisation s'est aussi accélérée en Afrique, conférant aux savoirs, à la culture, à la vie sociale, au moindre de nos comportements, leur consistance interne, sans que joue une référence explicite à la divinité. On ne peut plus former des théologiens africains en éliminant d'avance les incroyants. Les orientations théologiques doivent tenir compte de leurs opinions et de celles du monde africain dans toute sa réalité. L'analyse directe de la réalité du monde et de son devenir, l'analyse psychologique, sociologique, culturelle, est porteuse des « signes des temps » en immanence secrète de l'Évangile¹⁰⁸⁷.

De ce fait, les maisons de formation en théologie doivent rester attentives au mouvement de l'histoire. En réalité, ce mouvement implique la présence de l'Esprit, le travail de

¹⁰⁸⁵. Cf. *Catechesi tradendae*, n°71; *Ecclesia in Africa*, n°53-54.

¹⁰⁸⁶. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 11.

¹⁰⁸⁷. Cf. *ibidem*, p. 172. La formation universitaire héritée de la colonisation ne répond plus aux besoins exprimés sur le marché de travail. Cette formation devrait permettre aux cadres nationaux de diluer les théories classiques dans les réalités de la vie quotidienne et d'exploiter rationnellement les richesses naturelles disponibles dans le pays. L'universitaire africain a montré ses limites et n'a rien de particulier à opposer aux autres classes de la société. La formation scolaire ou académique dispensée en Afrique, particulièrement en RD-Congo, a un aspect théorique qui la met en marge des réalités professionnelles.

l'Esprit, dans le monde. De sorte qu'il faut non seulement une habileté technique de sociologue-historien, mais une perception de foi pour saisir ce qu'on appelle les « signes des temps ». D'où la nécessité d'intégrer les différentes sensibilités des peuples africains dans les programmes des cours de théologie africaine.

6.6.1.3. La théologie africaine doit se réconcilier avec les peuples africains.

Le chemin de la foi est une aventure parsemée d'embûches. Et il n'existe « aucun peuple ni aucune culture, pour qui l'appartenance au Crucifié-Ressuscité ait été sans problèmes ni épreuves ; il n'en existe pas non plus, qui, pour féconder et mûrir en Christ ses vraies valeurs culturelles et humaines, n'ait eu à se mettre sans cesse en question, à se défaire de ses ambiguïtés et de ses sécurités dérisoires »¹⁰⁸⁸.

Le Père Chenu en avait fait l'expérience douloureuse. Au nom de sa foi en Jésus-Christ, en son Église et en l'homme, ce visionnaire avait été condamné à deux reprises : en 1942 et 1954. Le concile Vatican II, auquel il n'a pas été étranger, avait rejeté cela à la préhistoire. Nous pensons qu'il faut avoir beaucoup d'humour pour mieux faire théologie. Le théologien et la théologienne africain(e)s doivent s'embarquer dans le train de la vie. C'est là qu'ils doivent se trouver. Ils ne seront pas toujours compris ni par des évêques, souvent accrochés à leur pouvoir, ni par des laïcs dont les conditions de vie deviennent de plus en plus insupportables. Mais c'est en restant solidaires avec les uns et les autres qu'ils réussiront leur mission.

En 1980, lors de son premier voyage au Zaïre, Jean-Paul II rappelait dans son discours adressé aux évêques la nécessité d'une cohésion parfaite entre eux. En effet, chaque Église locale a ses problèmes, mais partout c'est l'unité qui est la source des forces spirituelles. Une telle solidarité vaut dans tous les domaines : ceux de la recherche, de grandes éditions pastorales, de l'estime mutuelle dans la vie exemplaire qui nous est demandée et qui peut exiger des monitions fraternelles¹⁰⁸⁹.

Une œuvre réalisée en équipe a beaucoup plus de chances d'être objective, cohérente et crédible. Le Père Chenu insistait beaucoup sur la cohésion de l'équipe du Saulchoir : « J'attache une importance majeure à cette communion de travail, au Saulchoir, dit-il : c'est la

¹⁰⁸⁸. *Ibidem*, p. 155.

¹⁰⁸⁹. Cf. JEAN-PAUL II, *Discours aux évêques*, n°6.

preuve que notre théologie n'était pas l'affaire des aristocrates intellectuels vivant en marge du monde : de tout simples apôtres y ont trouvé une parfaite consistance »¹⁰⁹⁰.

Il y a une dynamique de l'unité dans la diversité¹⁰⁹¹. L'Église entière est appelée à coopérer à la mission et à témoigner de l'entraide fraternelle en esprit de service. Ce qui a fait la gloire du Saulchoir de Chenu, c'est l'attitude de franche collaboration qui y régnait. Si l'on veut changer le visage du christianisme africain, la même attitude doit régner dans les rapports entre les évêques, les théologiens et les théologiennes, les laïcs, les prêtres et les religieux par un dépassement du cléricalisme hérité du passé. Il faut en effet permettre aux laïcs compétents et imprégnés d'Évangile de déployer leur pleine capacité souvent bafouée et asphyxiée¹⁰⁹².

La pratique de la réconciliation signifie aussi le rétablissement de la communion entre ceux et celles qui ont déjà, dans la foi, accueilli Jésus-Christ comme Seigneur de miséricorde qui libère les êtres humains et les unit dans l'esprit d'amour et de vérité. Voilà un témoignage qu'on attend des théologiens et des théologiennes, des évêques et des laïcs africains. Saint Paul leur adresse cette exhortation : « Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres, comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu » (1 P 4, 10).

Pour arriver à construire une théologie africaine de la Vie, il faut que les peuples africains – croyants et non croyants – se rassemblent sous l'arbre à palabre et qu'ils cessent de se jeter la pierre sur la responsabilité de la destruction du continent. Il nous semble que chacun, sans doute à différent degré, a une part de responsabilité. Au contraire, ils doivent apprendre à dialoguer. Rien d'authentiquement chrétien ni d'africain ne pourra se réaliser au sein de nos communautés sans dialogue. « Rien n'est pire que le dogmatisme », répétait Marie-Dominique Chenu.

Écoutons plutôt cette histoire racontée par le maître du Saulchoir : « C'est l'histoire d'un démon qui a fait une tournée d'inspection dans le monde et qui revient faire son rapport

¹⁰⁹⁰. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 57.

¹⁰⁹¹. Chenu racontera plus tard : « Je me souviens d'un conflit au Saulchoir, au début du siècle, entre le Père Gardeil, qui était recteur des études, et le Père Janvier, qui était prieur, révéla-t-il. Janvier était très conservateur, d'une sensibilité très proche de l'*Action française* : ils se sont opposés vigoureusement. C'est le prieur qui est parti : on ne le voyait jamais plus au couvent, il prêchait un peu partout. Ils ont continué à correspondre entre eux, une correspondance très dure, dit-on, dans laquelle Janvier blâmait Gardeil. Je n'ai jamais lu ces lettres, et personne ne pourra les lire, car ils les ont détruites d'un commun accord quand ils se sont fraternellement réconciliés » (M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 52-53).

¹⁰⁹². Cf. *Evangelii nuntiandi*, n°10.

à son chef Satan. 'Tu sais, lui dit-il, les hommes finissent par trouver la vérité'. Et Satan lui répond : 'Ne t'inquiète pas, je vais tourner leur vérité en dogme' »¹⁰⁹³.

Précisons que cette anecdote n'envisage pas un refus de l'usage du dogme. Celle-ci fait partie de l'intellectualité de l'Église et, d'une certaine manière, se produit en toute société. Mais, ce que le théologien dominicain veut souligner, c'est qu'il faut en mesurer les risques et situer le dogme à sa place, dans l'économie de la foi. Voilà ce que le Père Chenu veut dire en parlant des lois du dialogue. On voit alors que celui-ci n'est pas une manière d'exercer un apostolat ; il n'est pas fait pour « convertir », mais pour alimenter la solidarité des hommes en quête de vérité dans la communication personnelle et sociale : l'humanisme chrétien et l'humanisme athée s'enrichissent mutuellement en partant de positions de prime abord opposées¹⁰⁹⁴.

Bref, la découverte des besoins des peuples africains doit mobiliser toutes les énergies disponibles pour enfin inventer les voies du salut. Le développement du continent africain ne se fera pas dans l'arrogance et dans l'exclusion. On ne peut parler de Dieu qu'avec crainte et tremblement (cf. Ps 2, 11)

6.6.3. DANS L'ORDRE ECCLÉSIOLOGIQUE

L'ordre ecclésiologique a sa source dans l'ordre christologique. En effet, la communauté chrétienne, construite de sacrements, émane de la grâce du Christ. Aujourd'hui, il faut que les responsables pastoraux des Églises locales africaines replacent le Christ au centre de leur action. La racine principale de l'Église est le Christ lui-même. Voyons-en brièvement les implications théologiques.

1. Besoin de rééquilibrer la notion de l'Église en ses deux éléments : le corps mystique et la société visible. Beaucoup ne voient, ou du moins ne mettent en avant que ce dernier élément¹⁰⁹⁵. Cette nouvelle mise en équilibre est requise par cette aspiration communautaire et mystique. C'est une nouvelle conjoncture du social et du mystique après

¹⁰⁹³. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 169-170.

¹⁰⁹⁴. Cf. *ibidem*, p. 170.

¹⁰⁹⁵. Écoutons ce qu'en pense le Père Hebga : « l'Église est le corps mystique du Christ dont lui seul est le Chef ou la Tête. J'avoue ne pas comprendre pourquoi certains catholiques, d'ailleurs à cent lieues de tout culte idolâtrique des dignitaires ecclésiastiques, ressentent un malaise à entendre une profession de foi telle que : 'c'est en Jésus-Christ que je crois, et non au pape ou à l'évêque' » (M. P. HEBGA, *o.c.*, p. 201). Nous pensons qu'il s'agit là d'une confusion qui mériterait d'être élucidée. Nous pensons que le ministère du pape ou de l'évêque n'est pas en contradiction avec la foi en Jésus-Christ. Ici encore il y a le danger du dualisme qui veut que le pape et l'évêque soient « terrestres » et que le Christ soit « céleste ».

que ce dernier a disparu, s'est dissout dans l'individualisme¹⁰⁹⁶. Beaucoup de chrétiens se posent des questions sur des forces invisibles qui sont à l'œuvre dans le monde. On ne trouve dans aucun manuel la réponse programmée à l'ensemble des questions qui travaillent des villages, des quartiers populaires ou, les élites au pouvoir qui miment un mode de vie étranger sans cesser de consulter les marchands d'illusions, les guérisseurs individuels ou les marabouts.

2. Dans cette implication Christ-Église s'inscrit la relation Christ-chrétien. C'est la question du chrétien, membre du Christ. Reste que l'incarnation de l'homme dans le monde suit l'Incarnation du Christ, qui est un engagement de tout l'homme et par l'homme de tout le cosmos. C'est la récapitulation dont parle saint Paul dans Ep 1, 10 – « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ ».
3. Parce que social, le christianisme implique le temps. Cette « corporation » spirituelle est, selon Chenu, historique et donc l'Église s'incarne dans différentes manifestations de la vie chrétienne. Cela explique que la croissance collective du Christ dans les âmes soit solidaire des conjonctures de civilisations et de transformations sociales.
4. Le problème des rapports entre le spirituel et le temporel, qui a fortement préoccupé le Père Chenu, se trouve posé d'une manière toute nouvelle. Ceci permet de combler le fossé trop grand qui existe entre laïcs – assimilés au temporel – et prêtres – assimilés au spirituel. Il s'agit d'engager le spirituel en le maintenant dans sa pureté, de l'engager d'autant plus qu'il est plus pur. C'est que, saisies à grande profondeur, les réalités humaines ne se prêtent pas à une entière séparation du profane et du sacré ; là où l'homme se sent l'instrument de la divinité, là où il devine la présence de l'absolu dans les conjonctures les plus relatives des besoins quotidiens, il éprouve le sentiment du mystère. Et très vite, il l'éprouve en commun ; et surtout, ce sentiment s'exprime dans des gestes et des symboles. D'où l'efficacité religieuse propre à certaines actions constitutives de la vie en commun. Ou nous verrons des communautés chrétiennes vivant avec leurs cadres et leurs rites, des communautés sacramentalisées, ou bien nous verrons un état totalitaire à base mystique. Ainsi, le sens de la catholicité tend à se renouveler, contre une vue courte dans l'espace et dans le temps.

¹⁰⁹⁶. Le mot de vie intérieure comporterait un danger si on le tournait dans un sens purement subjectif. Il y a bien vrai qu'il y a lieu de se retirer des objets distrayants et de se recueillir en soi-même. Cependant on ne le fait qu'afin de s'occuper d'autres objets, ceux qui nourriront l'âme au lieu de la dissiper. Faute de ceux-là, on ne tarderait pas à languir. De fait, l'Église est signe dans la mesure où elle tend à se rapprocher de la réalité qu'elle figure, à savoir le Christ dans sa charité universelle. Plus elle réfléchit le Christ avec fidélité, comme un pur miroir, plus la sainteté de l'Épouse tend à reproduire celle de l'Époux, plus aussi elle signifie et attire.

6.6.4. DANS L'ORDRE THÉOLOGAL

Beaucoup de pasteurs des Églises africaines du réveil affirment avoir reçu l'onction du Saint-Esprit et accusent par le fait même d'autres, particulièrement les prêtres catholiques, de « cacher » la vérité. Laquelle ? Personne ne sait le dire exactement.

On peut voir dans ce comportement un certain détournement du théologal¹⁰⁹⁷ derrière l'onction. Il y a un abus de l'évocation à l'Esprit-Saint. Ainsi, nous pensons qu'il est nécessaire que le Christ théologique cadre le théologal dans le christianisme. Quand on se réfère au Christ, on voit qu'il est à l'œuvre¹⁰⁹⁸. De même, c'est par son engagement social et la célébration des sacrements que l'Église chrétienne africaine deviendra en ce monde le signe visible de l'unité, et la servante de la paix. C'est ce que saint Paul affirme : « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12,7).

Il faut donc trouver un bon équilibre de la dimension christologique et ne pas abuser de la dimension pneumologique aux dépens de la dimension christologique. Dieu ne donne pas son Esprit à un homme pour qu'il devienne une *super star* ou qu'il fasse des démonstrations de puissance, de miracle de guérison dans les stades et les lieux publics, comme c'est souvent le cas dans certaines Églises de réveil au Congo. Même s'il en était ainsi, il faudrait souligner que c'est le Christ qui agit, qui guérit. Ce n'est donc pas le pasteur, en dépit de l'« onction » reçue. De ce fait, le pasteur ou le théologien ne doivent pas chercher à s'approprier Dieu. Dieu sera proche de l'être humain, mais il ne doit pas s'aliéner. Il doit se retirer, mais pas se réfugier dans les nuages.

Un approfondissement de la Trinité permet d'équilibrer le théologal et de l'empêcher de dévier dans une spiritualité trop éthérée. Le lien que la théologie chrétienne a toujours établi entre la parole créatrice de Dieu, la destinée historique de Jésus-Christ et la puissance de l'Esprit constitue la grille de lecture la plus adéquate pour comprendre la dynamique de la vie que le projet divin représente pour l'humanité¹⁰⁹⁹.

Les peuples africains ont redécouvert la foi. C'est une étrange ivresse que de croire, de se donner en esprit et d'y trouver une force déconcertante. Il suffit de se promener un

¹⁰⁹⁷. « Théologal » évoque les actes et les principes d'activité (vertus) qui visent immédiatement Dieu et qui découlent de la grâce de Dieu dans l'âme.

¹⁰⁹⁸. Cf. Lc 4, 40-41 : « Au coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades atteints de maux divers les lui amenèrent, et lui, imposant les mains à chacun d'eux, ils les guérissait. D'un grand nombre aussi sortaient des démons, qui vociféraient en disant : 'Tu es le Fils de Dieu !' Mais, les menaçant, il ne leur permettait pas de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ ».

¹⁰⁹⁹. Cf. KÄ MANA, *o.c.*, p. 182.

dimanche dans les rues des quartiers peuplés de Kinshasa ou de Lagos pour s'en rendre vraiment compte. Certains ne manquent pas de qualifier cette religiosité d'idolâtrie, mais il y a là une vraie découverte de la foi et de son mystère malgré l'abus que l'on fait du mot. Il nous semble que c'est cette vraie foi qui a fait vivre le peuple congolais jusqu'aujourd'hui.

En définitive, cet engendrement de la foi et des solidarités humaines observé chez beaucoup de peuples africains rencontre et pose des problèmes théologiques très délicats que la théologie africaine se doit d'examiner sérieusement. Il ne s'agit peut-être pas de nouvelles réalités ; les réalités sont les mêmes. Il s'agit plutôt pour la théologie africaine d'intensifier la lumière de l'Évangile sur des réalités de la vie, telles que la foi, les solidarités humaines, la souffrance, la charité. La foi en Jésus-Christ, lumière vivante, toujours active, doit toujours pénétrer les réalités qui hors d'elle demeurent un simple formulaire. La théologie spéculative se distingue de la théologie de la vie qui se veut pratique, mais ces deux fonctions – orthodoxie et orthopraxie – doivent demeurer dans l'unité du savoir théologique.

6.7. CONCLUSION

On peut affirmer qu'avec Chenu, on est passé d'une Église assiégée à une Église qui écoute et qui dialogue. On ne peut pas construire une Église par la domination. Un christianisme de puissance est un viol de la liberté des peuples. Dialoguer est différent de négocier. Dans le dialogue toutes les parties sont gagnantes, alors que dans le négoce, il y a toujours un perdant.

Les théologiens et les théologiennes africain(e)s peuvent gagner davantage s'ils savent mettre à profit les nouvelles questions qui surgissent des querelles d'écoles. Chaque école a son approche et ses techniques de travail. Mais ce sont les conflits d'interprétation qui font avancer la science. Toutefois, la théologie africaine ne doit pas se faire à la défensive, en se justifiant. Elle doit se faire. Autrement dit, elle doit s'engager dans le combat pour la vie des peuples africains. C'est-à-dire elle doit aider à nourrir et à comprendre l'expérience de la foi des peuples africains. En fait, si la théologie africaine s'engage à partir du quotidien des gens, elle ne pourra que gagner la confiance des Africains et des Africaines. Partir du point de vue de l'être humain, non de Dieu, pour faire de la théologie, c'est ce que le Père Chenu a tout simplement fait.

Dans le contexte actuel de l'Afrique, il est temps que les théologiens et les théologiennes africain(e)s sortent du «bosquet initiatique» – l'expression est de O. Bimwenyi

Kweshi – qui, malgré l’ouverture de l’Afrique au monde extérieur et l’avènement de la mondialisation, enferme encore quelques nostalgiques dans un culturalisme caricatural. Ils doivent apprendre à faire théologie par eux-mêmes, à partir des vraies questions que se posent les peuples africains.

Nous remarquons que la première génération des théologiens africains, celle d’avant le Synode africain, courtoisement qualifiés des « théologiens et théologiennes de l’inculturation », s’acharne encore sur les questions de l’identité et des valeurs traditionnelles africaines. Aujourd’hui, ce courant semble présenter d’inquiétants signes d’essoufflement. Nous pensons qu’une des causes de cet essoufflement serait leur point de départ qui n’est plus d’actualité : le contexte indépendantiste. Quant à la génération actuelle, celle des herméneutes africains, son point de départ nous semble intéressant : la foi de l’Africain. Car c’est à partir de la foi de l’Africain qu’il est beaucoup plus captivant de s’inspirer de la démarche théologique du Père Chenu. La foi en Afrique ne s’essouffle pas. Que l’on qualifie le phénomène d’idole ou de religiosité, on constate que les Églises locales africaines, toutes tendances confondues, ne désemplassent pas, au contraire. La théologie africaine doit partir de cette foi, aussi fragile ou naïve soit-elle. Cela peut servir de détonateur pour enfin examiner la profondeur réelle de l’âme du peuple africain.

La théologie africaine est aujourd’hui le témoin de l’adhésion massive des peuples africains à la Personne de Jésus-Christ. Un discours théologique bien compris, doit, à notre sens, être une exigence de cette foi pour la rendre plus claire à elle-même, plus vive comme foi. Il ne s’agit pas d’élaborer un discours élitiste et universitaire qui, à l’occasion, se réclamera de tel ou de tel autre courant de pensée. Le lieu de l’émergence du discours théologique africain doit être les réalités sociales des peuples africains, croyants ou non croyants, mais d’une façon particulière de l’engagement dans l’histoire du chrétien et de la chrétienne africain(e), fidèle à la mémoire de Jésus-Christ qui l’a suscité.

La foi, la liberté et l’engagement dans la communauté sont des acquis essentiels que la théologie africaine pourrait hériter de la théologie du Père Chenu. Ce dernier a beaucoup parlé de la foi en action dans le monde et de l’obéissance du théologien à la Parole de Dieu, laquelle obéissance lui assure la liberté. Sans la foi, il y a de quoi vraiment se décourager, au train où va l’Église chrétienne. À observer la crise profonde de la foi en Europe, l’on pourrait dire que l’Église ne subsistera pas. Mais cette crise que traverse l’Église de Jésus-Christ en Occident doit rendre le théologien ou la théologienne africain(e) plus vigilant et l’obliger à radicaliser sa foi. Ce qui a sauvé le Père Chenu, c’est qu’il croyait – et c’est là l’objet de la foi du théologien et de la théologienne – que si Dieu est venu dans l’histoire, s’il travaille dans l’histoire,

son Église ne mourra pas. La foi n'est pas l'objet d'un pari. C'est une certitude. Le théologien et la théologienne africain(e)s ont intérêt à bien discerner l'objet de sa foi. La foi du théologien et de la théologienne les garde du pessimisme.

Voilà pourquoi ils doivent s'intégrer davantage dans toutes les solidarités collectives et y travailler pour que les peuples africains comprennent les contextes historiques et le sens de leur foi. Les Églises locales africaines doivent sortir de l'obscurantisme et de vaines querelles qui ne font qu'aggraver la misère des peuples. Nous sommes à contre-courant d'un ensemble qui reste encore appesanti par son passé, mais qui peut se transformer dans une conscience collective.

Aujourd'hui, on peut affirmer que la théologie de Marie-Dominique Chenu appartient à ce que Paul VI a appelé le patrimoine de la tradition et de la théologie¹¹⁰⁰. Il n'y a donc pas de honte pour un théologien africain à s'inspirer du trésor de sagesse que le théologien dominicain a légué à l'Église du Christ et aux théologiens chrétiens. Nous pensons qu'il est presque impossible de concevoir une pensée *ex nihilo*. Les grands esprits du monde se rencontrent quelque part, dit-on. Il nous paraît important de savoir ce qui a déjà été fait avant nous et comment cela a été fait, afin de mieux nous placer dans l'histoire et apprendre à être vraiment nous-même.

Le théologien et la théologienne africain(e)s apprécieront toute méthode théologique à sa capacité à promouvoir la compréhension actuelle de la foi. Le programme théologique du Père Chenu peut être intéressant pour la théologie africaine, non parce qu'il est le meilleur, mais parce que sa théologie fait vivre : la J.O.C. ou les prêtres-ouvriers s'en nourrissaient quand ils en avaient besoin. De plus, le Père Chenu est un théologien charnière, il est témoin d'une époque très agitée de l'histoire du christianisme, comme en cette période de l'histoire africaine.

Toutefois, la théologie africaine pourrait éviter, par exemple, quelques excès d'humanisme observés chez le théologien dominicain. Car, il est dangereux sous prétexte de conquêtes de faire croire aux peuples africains que le christianisme viendra combler dans leur ligne propre leurs aspirations, alors qu'il est avant tout une révélation de salut. La rédemption est le nœud du christianisme. La question essentielle de la mission consiste à voir comment le théologien et la théologienne africain(e) doivent incarner l'avenir de Dieu dans l'aujourd'hui de l'être humain. Une théologie du monde doit déboucher sur l'espérance.

¹¹⁰⁰. Cf. PAUL VI, *Allocution au symposium des évêques d'Afrique*, dans DC 1546 (7 septembre 1969), p. 763-765.

En outre, si l'on s'en tenait à l'engagement temporel, sans fondement scientifique, il est vrai que l'on serait coincé entre les spécialistes profanes – sociologues, psychologues, etc. – et les théologiens ; mais il ne faut pas s'en tenir là. Entre les principes venant d'en haut et l'observation humaine, il y a des éléments que n'intègrent pas une science, mais qui sont des éléments de vie intellectuelle. Reconnaissons que le champ d'observation du Père Chenu est tellement vaste pour qu'on dépasse ici l'ingénieur. S'engager comme il l'a fait risquerait d'être commandé dès lors par la sensibilité. C'est aussi une particularité méthodologique du Père Chenu : être à l'aise tant dans le traitement de l'opinion que de la science proprement dite¹¹⁰¹. En effet, chez le Père Chenu, induction et déduction se complètent. Il ne faut pas opposer ces deux méthodes, mais les appuyer l'une sur l'autre.

Quoi qu'il en coûte, le théologien et la théologienne africain(e)s seront les grands bénéficiaires s'ils optent pour l'intégration de l'histoire, du quotidien des hommes et des femmes dans leur réflexion et dans leur recherche. Comme le Père Chenu, ils doivent apprendre à parler à partir de leurs conditions socio-historiques concrètes, sous peine de tenir un discours impersonnel, désincarné et dépourvu de sens. Les peuples d'Afrique n'ont pas besoin qu'on les abreuve de discours de propagande bien orchestrée et de leurres. Ils ont tout simplement besoin de paix et de vivre dignement. Il nous manque aujourd'hui une pastorale d'accompagnement des peuples africains dans la tâche de la construction du continent¹¹⁰². Il faudrait que le théologien et la théologienne africain(e)s nous la donnent, en omettant ce travail à la science de Dieu proprement dite. Un tel reclassement qui serait très fécond, aurait du être opéré depuis longtemps.

En définitive, le christianisme porteur des catastrophes dont parlent certains théologiens africains, tel que Kā Mana, aurait pu être évité. Mais aux victimes de l'impuissance africaine nous n'avons à opposer qu'un christianisme tout statique de communions pascales. Nous pensons que la théologie africaine serait à reprendre dans un sens dynamique. Il ne s'agit pas de pure question de sensibilité. Les faits sont là, il nous suffit d'ouvrir les yeux. Il est poignant de sentir la force instinctive de certains mouvements et la faiblesse des éclaircissements théologiques. Le théologien africain devrait pouvoir juger et guider s'il se peut.

¹¹⁰¹. Cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 108 ; cf. aussi IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 69.

¹¹⁰². Il est vrai que les Églises locales africaines ont parfois de grands pasteurs. Le cardinal Malula, Mgr Sanon et d'autres ont fait ou font encore de la pastorale, et on voit que cela a payé – pour parler en termes d'économie –, probablement aussi au diocèse de Boma, dans bien des domaines, par exemple dans la pastorale des vocations et en liturgie, etc. Mais c'est souvent lié au charisme personnel. D'une manière générale, la pastorale n'est pas bien structurée.

« L'important n'est pas d'être ceci ou de ne pas croire cela. Seule vaut la manière de n'être point ou de ne pas croire »¹¹⁰³. Les peuples africains sont en général optimistes et enthousiastes. Après tout, ce qui compte, c'est la capacité que doivent avoir le théologien et la théologienne africain(e)s de les accompagner dans la construction d'un continent merveilleux où il fait bon vivre.

¹¹⁰³. F. EBOUSSI BOULAGA, *Épilogue*, dans *Christianisme sans fétiche*.