

lumière & vie

reconnaisances

théologiques

à travers

l'africaine noire

159

o. bimwenyi kweshi

m. dujarier

f. kabasélé

b. ndiaye

e.j. penoukou

e. sambou

s. semporé

**paraît
cinq fois
par an**

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Ivan ALMEIDA, Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Michel DEMAISON, Christiane DIÉTERLÉ, Christian DUFOUR, Emile GRANGER, François MARTIN.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1983

	France	Etranger
Normal	132 f.	150 f.
Solidarité	150 f.	180 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office International de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, CH 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 Lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

reconnaisances théologiques à travers l'africaine noire

2 lumière et vie	affluents du grand fleuve noir
5 oscar bimwenyi kweshi	reconnaître dieu
15 benjamin ndlaye	jésus, parole régénératrice
29 ernest sambou	une voie réaliste pour l'ecclésiologie
43 sidbe semporé	le défi des églises afro-chrétiennes
61 françois kabasélé	nouveaux rites, foi naissante
75 efoé julien penoukou	eschatologie en terre africaine
89 michel dujarier	chemins de rencontre
97 bruno chenu	notice bibliographique

les livres

101 **comptes rendus**

affluents du grand fleuve noir

Qui part en reconnaissance sait qu'il n'aura qu'une vue partielle du terrain. Même limités à l'activité de théologiens catholiques francophones de l'Afrique subsaharienne, les parcours présentés ici n'en proposent ni un bilan, ni un survol panoramique. Pour tenir compte des lecteurs en très grande majorité européens, le parti a été pris d'engager directement la réflexion théologique négro-africaine sur les points cardinaux de la foi. Les bénéfices de cette option sont clairs : on n'en reste pas aux démarches préalables autour des conditions de possibilité d'un discours qui se formule à partir d'une autre culture ; on travaille à égalité des questions qui mettent aussi les théologiens occidentaux en état d'alerte ; on peut repérer sur le vif les processus complexes qui constituent le phénomène appelé de nos jours inculturation. Un tel choix a pourtant ses limites : en servant de cadre, l'architecture classique de la dogmatique risque d'induire les auteurs à être plus soucieux de réassumer le donné traditionnel de chaque thème que de le reprendre à nouveaux frais ; de plus, une remise en cause de ce modèle d'organisation qui, comme tel, n'appartient pas à la révélation ne s'en trouve guère encouragée. Les collaborateurs pressentis ont accepté le projet sous cette forme et l'ont utilisé comme un moyen commode de se situer par rapport au savoir théologique qu'ils ont eux-mêmes reçu et dont certains ont eu une approche plus « scientifique » au cours d'études spécialisées en tel ou tel institut européen.

Ces jalons, simples affluents du grand fleuve noir, font néanmoins pressentir que l'avenir de la théologie chrétienne, comme celui du christianisme d'ailleurs, se décidera de moins en moins en Occident seulement. Bien loin d'être exotiques, les questions qu'ils soulèvent sur le sens des énoncés concernant Dieu et le Christ, sur la place de l'Ancien Testament, sur les implications de la langue utilisée, sur le rôle fondateur de la communauté et la nécessité de célébrations vivantes, sur l'articulation de l'histoire et de l'eschatologie, toutes ont pour enjeu global la foi dans l'espace et dans le temps ; en particulier, toutes renvoient le lecteur occidental à s'interroger sur la portée de la détermination par la culture gréco-latine d'une révélation qui se veut universelle. Il est significatif que l'existence des Eglises indépendantes puisse être au mieux caractérisée comme un « afro-christianisme », en référence au judéo-christianisme du premier siècle : en elle se manifeste d'une manière éclatante le moment critique inhérent à toute mission, celui du lien entre la religion annoncée comme dernière et la (ou les) précédente(s). Le problème est souvent évoqué ici, non pas tant dans une visée spéculative qu'à l'occasion de réflexions étroitement liées à la vie de l'Eglise : comment s'effectue en ses multiples points de jonction concrets l'opération de greffe, aux harmoniques botaniques et chirurgicales, qui s'analyse, entre autres, à l'aide des couples accomplissement/dépassement, héritage/rupture, reconnaissance/renaissance ?

Bien qu'elle s'affirme moins violemment qu'en Afrique du Sud, dont la situation spécifique n'est pas abordée dans ce cahier, ou qu'en Amérique latine, une certitude soutient les ouvriers d'un christianisme pleinement autochtone : la double rencontre de leurs cultures ancestrales avec la récente foi venue d'Europe et des jeunes Eglises négro-africaines avec une religion aux traditions bimillénaires n'échappe pas plus que lors de la colonisation à l'évolution des rapports de forces qui opposent un continent massivement sous-développé et des nations industrialisées aux ambitions aussi impérialistes que naguère, fussent-elles plus subtilement conduites. Même si le mot libération n'est pas repris en slogan, la chose travaille par mille canaux souterrains un christianisme qui, s'il s'incarne, devient à chaque étape de son histoire le même et différent. L'engendrement de la Bonne Nouvelle par les communautés africaines ne se réalisera pas sans déchirements, sans révoltes contre les structures de domination extérieure et leurs complicités à l'intérieur. Mais il se découvrira aussi des solidarités inattendues et déliera des forces neuves qui pourraient revenir jusqu'aux rivages du Nord en libératrices.

Ont collaboré à ce numéro

Oscar BIMWENYI KWESHI, secrétaire général de la Conférence épiscopale du Zaïre, professeur à la Faculté de théologie catholique, Kinshasa

Michel DUJARIER, responsable du secteur pastoral d'Allada (Bénin), professeur à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan

François KABASÉLÉ, prêtre zaïrois, étudiant à l'Institut catholique, en service à la paroisse St. Médard, Paris

Benjamin NDIAYE, vicaire à la Cathédrale, Dakar

Efoé Julien PENOUKOU, théologien et sociologue, professeur à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan

Ernest SAMBOU, prêtre sénégalais, étudiant à la Faculté de théologie de l'Institut catholique, Toulouse

Sidbe SEMPORÉ, dominicain, chargé de ministère auprès des étudiants, Cotonou

reconnaître dieu

L'évangélisation de l'Afrique au sud du Sahara a généralement été critiquée pour la manière souvent iconoclaste, toujours polémique, dont elle a abordé l'expérience religieuse négro-africaine (superstitions, idolâtrie, culte des ancêtres, paganisme, etc.) comme une sorte de dérive et d'errance de peuples entiers. Mais en même temps, et de façon surprenante, l'acteur religieux chrétien a eu recours, pour dire le Dieu judéo-chrétien, au corpus impressionnant de noms et titres secrétés par cette même expérience religieuse africaine locale, recours qui n'eut pas lieu dans l'univers polythéiste méditerranéen. C'était là reconnaître la pertinence et la valeur religieuse de cette expérience et de ce segment de langage qui l'articule. Les noms et titres divins judéo-chrétiens coexistent avec les noms et titres négro-africains, sans les réduire à n'être que de simples doublets redondants. Les uns et les autres mettent en lumière des profils différents, voire complémentaires, de l'inépuisable mystère du Dieu ineffable. L'évangéliste et l'évangélisé sont tous deux concernés, chacun faisant comme un nouveau pas en avant dans la découverte de l'inattendu du Dieu incernable. Évangélisation réciproque, en somme. Du fait de sa validité reconnue, cette expérience africaine de Dieu peut être prise comme point de départ dans l'évangélisation comme dans l'élaboration théologique.

Au cours du 5^e colloque de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers Monde tenu à New Delhi du 17 au 29 août 1981, une des constatations majeures aura sans doute été le fait que « l'irruption du Tiers Monde », perçue comme « un défi à la théologie » chrétienne, est, en même temps, « irruption des religions non chrétiennes »¹. L'Amérique latine est, certes, quasi entièrement baptisée, l'Afrique, largement, tandis que l'Asie l'est à peine. Mis ensemble, les trois continents demeurent, de façon écrasante, majoritairement non chrétiens. Même en tenant compte des baptisés du premier et du deuxième monde, la majorité de l'humanité se retrouve dans le Tiers Monde et chemine vers Dieu selon des voies autres que chrétiennes.

1. Voir le communiqué final dans **Bulletin de Théologie Africaine (B. T. A.)** IV/7 (janv.-juin 1982), pp. 142-157.

o. bimwenyi

de l'arrogance à l'humilité

Cette constatation massive a fortement impressionné l'assemblée et soulevé bien des questions qui, si elles n'ont pu être suffisamment approfondies sur le champ, ne resteront pas sans écho dans les recherches théologiques sur « l'autre côté de l'histoire ». On s'est demandé, entre autres, si Dieu n'avait pas été présent à ces peuples depuis tant de millénaires, s'il n'avait pas cheminé avec eux. Comment la réponse aurait-elle pu être négative ? Et s'il est acquis que Dieu a marché avec tous ces peuples, quels seraient les signes et traces de sa présence, sur lesquels les théologiens devraient se pencher sans tarder ? On s'est demandé en outre si de tels signes et traces ne pouvaient vraiment rien apporter aux chrétiens. L'étroitesse de ces derniers est parfois telle qu'ils estiment que, sur Dieu, tout a été dit et qu'il n'y a plus rien de neuf à apprendre, surtout de la part des peuples « païens ». Comme si on connaissait à fond « la pensée du Seigneur » ; comme si quiconque avait été « son conseiller » (cf. Rm 11, 34 et 35).

Arrogance et démesure des chrétiens. A ceux qui ressassaient d'antiques lieux communs du genre : « la religion chrétienne est une religion *historique*, les religions des autres sont des religions *mythiques* », un collègue asiatique posa cette simple question : « Et où mettez-vous l'humilité en tout cela ? ». Comment peut-on prétendre dialoguer avec les adeptes des autres religions quand on croit monopoliser la vérité, la vertu, la sainteté, quand on est si sûr que Dieu n'a plus de surprise à nous faire et que de la « Nazareth » des nations, rien ne peut sortir de bon ? Et si Dieu avait suscité pour nous d'autres Melchisédek chez les nations (le patriarche Abram s'était bien incliné devant l'un d'eux) ? Et s'il avait prévu des catéchistes inattendus chez les « païens » pour instruire les chrétiens (cf. Ac 10, 30-35) ? Entre mortels, l'évangélisation n'est pas et ne sera jamais unilatérale².

Notre propos n'est certes pas de traiter ici toutes ces questions fondamentales. Sans les neutraliser purement et simplement, il s'agira surtout, dans les limites imposées à cette petite étude, de montrer pourquoi, dans l'évangélisation comme en théologie africaine, il est normal, comme disent certains, de « miser sur le Dieu africain pour prêcher le christianisme ». Nous envisagerons surtout les communautés chrétiennes

2. Voir notre « Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », en « Aspects du catholicisme au Zaïre », *Cahiers des Religions Africaines* (C. R. A.), XIV/27-28, janvier - juillet 1980, pp. 54-55 ; cf. aussi B. T. A., III/5, janvier-juin 1981, pp. 11-12.

africaines subsahariennes et, en particulier, celles, très nombreuses, qui séjournent dans le Christ en Afrique Centrale et au Zaïre. Deux points retiendront notre attention : le préalable et son incidence sur l'intelligence africaine de la foi³.

connaissance préalable et re-connaissance

Il nous semble que l'itinéraire historique d'une communauté, avec ses variables politique, économique, culturelle, religieuse, le long duquel elle chemine durant des siècles, se présente comme le lieu, pour elle, de toute rencontre avec ce ou celui qui pourrait venir d'ailleurs. Et c'est à partir des significations majeures développées dans ce lieu propre, comme horizon ou univers de sens, que se comprend et se re-connaît ce qui se peut comprendre et reconnaître de ce qui y survient. Cela est particulièrement vrai du domaine religieux où le mortel est concerné de façon vitale relativement à sa destinée dernière.

la reprise de noms divins est un fait remarquable

Les conceptions de *muntu* (personne, être humain, homme), de *moyo* (vie, salut, santé...), de *Mulopo Maweeja Nangila* (Seigneur Dieu aimant), de *bankambwa* (ancêtres), etc., et l'organisation des relations entre les mondes visible et invisible constituent des données préalables dont on ne peut faire table rase sans rendre l'aventure chrétienne ou sa proposition inintelligibles pour les habitants d'un tel univers. Il ne s'agit évidemment pas de réduire a priori le mystère chrétien aux dimensions particulières qui sont immanentes à l'univers religieux et éthique négro-africain. Mais ce mystère n'aurait aucun sens pour ceux qu'abrite l'univers africain, si celui-ci était purement et simplement aboli, l'Africain étant alors comme amputé de ses antennes, des radars que lui fournissent sa sensibilité, sa forme de pensée, sa mémoire.

3. « Prêcher le christianisme » est, pour nous, une expression parfaitement inadéquate, car elle tend à télescoper plusieurs niveaux de la réalité chrétienne et donne à croire que le « christianisme » signifierait indifféremment « Christ », « message » ou « bonne nouvelle », etc., ce qui est loin d'être établi. Voir à ce propos notre esquisse intitulée « Emergence », B. T. A., 1/2, juillet-décembre 1979, pp. 195-203 ; 196-201. Voir de même notre *Discours théologique négro-africain, Problème des fondements*, Ed. Présence Africaine, Paris, 1981, pp. 241, 272 ; 292.

o. bimwenyi

En réalité, l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne a généralement respecté et souvent repris les noms et titres sous lesquels les peuples de cette région invoquent « Dieu » depuis des siècles, et une telle opération ne s'était guère réalisée lors de l'évangélisation des peuples méditerranéens et occidentaux. Or ces noms et titres, loin de n'être que de simples étiquettes, évoquent tout un univers de relations entre les mortels et celui qui est pour eux la source universelle d'où tout surgit.

Ils sont, comme on dit, significatifs. Ils commémorent et transmettent de génération en génération des profils du mystère de Dieu éprouvés par la communauté ; ils amènent au langage, pour l'y fixer, ce qui se peut dire de celui qui défie tout dire, le *Musangana-Mwena-pu*, le Trouvé-maître-du-là, *qui crée en incantant* et parle son œuvre⁴, celui dont « le temps infini » est « la demeure »⁵.

Ce corpus de noms et de titres, en tant que significatif, fournit au mortel une large information sur Dieu dans la relation religieuse où il se découvre comme le tard venu face au Trouvé-maître-du-là et de toutes choses, comme le fils-créé face au Père-Créateur, Eau-origine-du-sel, comme la fragilité face à la Présence sustentatrice qui assure la cohésion de la totalité. Proximité et éloignement tant sur le plan constitutif des choses que sur celui de leur ordonnancement, de leur déploiement et de leur protection. Cette multiplicité de désignations ne fournit certes pas une description de l'être de Dieu, mais permet de connaître ses principales fonctions en direction des mortels et du cosmos, ainsi que les relations fondamentales qui associent ce Dieu et les hommes.

le sens de ce fait

La survie de ces noms et de ces titres divins dans l'évangélisation et la catéchèse — et ceci dès le début — est un témoignage éloquent de la valeur tant informative que religieuse qui a été reconnue à ces documents et à l'expérience fondamentale qu'ils tentent d'articuler et d'organiser.

Cette *connaissance préalable* n'est pas close, car les ancêtres n'ont jamais prétendu avoir dit le dernier mot sur ce qu'est *Citeebwa mukana* (Celui

4. Voir T. FOURCHE et H. MORLIGHEM, *Une Bible noire*, Bruxelles, Max Arnold éditeur, 1973, p. 40.

5. On peut lire à ce propos un récit de la création enseigné aux initiands pendant leur retraite (au cours de leur 21^e année) : A. HAMPATE BA, « La tradition vivante », en *Histoire Générale de l'Afrique*, t. I : *Méthodologie et préhistoire africaine*, sous la direction de J. KI-ZERBO, Paris, Ed. Jeune Afrique, Ed. Stock. Ed. Unesco, 1980, pp. 191-230, notamment p. 194.

dont la bouche aime à épeler les noms innombrables) et sur la relation religieuse entre lui et les mortels.

C'est à partir de cette connaissance et de cette relation préalables qu'il devient possible pour les peuples concernés de *re-connaître* le même Dieu dans le nouveau corpus, judéo-chrétien, survenu grâce à la proclamation du message du Christ. Les deux corpus ou « *litanies ne se répètent pas purement et simplement comme des doublets redondants ; mais... toutes deux pertinentes, elles visent chacune à sa façon, la même réalité fondamentale du Dieu ineffable* »⁶. Pour les évangélisateurs comme pour les évangélisés se produit, ici, quelque chose comme l'expérience de Moïse au buisson ardent. En accédant à la connaissance des nouveaux noms de Dieu, chacun progresse dans la connaissance de celui qu'il reconnaît comme étant le même. « *Le dévoilement des noms et titres nouveaux, inédits, est avènement de la révélation* », tant pour les auditeurs africains que pour les évangélisateurs venus du Nord. Il y a comme « *un lever de voile sur de nouvelles dimensions, insoupçonnées, du mystère de Dieu.. Non pas changement de Dieu ! Non pas nouveau Dieu ! Mais progrès, bond qualitatif en avant dans la connaissance du même, par accès à ses autres et nouveaux noms* ».

Or le corpus ou litanie négro-africaine des titres de Dieu relève d'un univers religieux particulier et de son langage propre, dont il n'est qu'un segment. Il devient ainsi le lieu à partir duquel un nouveau langage théologique sur Dieu peut prendre son envol, faisant fond sur l'ancien tout en s'ouvrant au nouveau, s'enrichissant sans se détruire.

II

la quête africaine du dieu indicible

Ce qui précède permet de comprendre pourquoi le théologien africain se doit de chercher l'intelligence de ce que recouvre le mot Dieu, non pas à partir de la métaphysique grecque, mais à partir de l'itinéraire religieux négro-africain en tant qu'il est tourné vers Dieu (théotrope). Le long de

6. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain, op. cit.*, pp. 49-50. Pour les chrétiens comme pour les adeptes des religions africaines, il y a ici révélation de nouveaux noms de Dieu, donnant accès à de nouveaux profils de son mystère toujours inépuisable. Pour se révéler aux uns et aux autres, Dieu recourt au ministère des uns et des autres, rendant ainsi l'évangélisation fondamentalement bilatérale.

o. bimwenyi

cet itinéraire, comme condition de possibilité, il rencontre et, éventuellement, accueille l'Étranger d'Emmaüs, débouchant sur une nouvelle proximité de *Maweeja Nangila*, le Dieu-tourné-vers-l'homme.

un discours polyphonique

« Pour les Négro-africains..., vivant selon le cheminement spirituel de leurs Ancêtres, le Dieu auquel vont leurs prières, leurs offrandes, n'est nullement un Moteur immobile, un Être suprême devant lequel on ne peut ni chanter ni danser, c'est-à-dire sans valeur religieuse. Pour eux, ce n'est pas à partir du Dieu des philosophes qu'ils re-connaissent le Père de Jésus-Christ. Aussi n'ont-ils que faire, de ce point de vue, du Moteur immobile ou de l'Être suprême... C'est à partir d'un autre lieu, d'une autre expérience humaine et religieuse fondamentale que s'opère pour eux la rencontre du Christ et qu'ils sont appelés à penser, critiqueusement et avec rigueur et profondeur, cette rencontre bipolaire »⁷.

Cette expérience est repérable, entre autres, à travers différentes prières et invocations adressées à *Nzambi wa Kuulu* (Dieu d'en haut) et à d'autres instances invisibles, elle l'est aussi dans l'impressionnante constellation de noms et de titres divins, de proverbes et de documents de différents genres littéraires, sans oublier les objets d'art et les autres supports du sens.

Si l'évangéliste du début s'est acharné à démanteler le culte des ancêtres et d'autres croyances et institutions socio-religieuses africaines, il n'a généralement trouvé rien de mieux que de recourir à ce trésor d'appellations divines négro-africaines, pour désigner le Père de Jésus-Christ, sinon Jésus-Christ lui-même. Ces noms et ces titres, utilisés à profusion dans la frémissante liturgie africaine, ne sont pas déconnectés ou débranchés de leur champ sémantique ni de leur univers référentiel propre, où ils sont pertinents et où ils révèlent des profils dicibles d'un Dieu indicible, en les articulant langagièrement.

Car *« cette multiplicité est un vœu de saisir et un aveu du hiatus entre chacun des noms ou titres et la réalité incernable de Dieu. Chacun dit quelque chose de ce qui demeure indicible et comme un défi à tout dire. La polyphonie du discours négro-africain sur Dieu assaille le mystère du Très-Haut et en même temps le préserve. L'inadéquation de chacun des noms et titres condamne ce discours à un inachèvement perpétuel, à une ouverture obligatoire ! De nouveaux noms peuvent toujours advenir et*

7. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, op. cit., p. 443.

allonger la litanie, ajouter leur voix au chœur en action. Le corpus des noms et titres de Dieu constitue un inventaire ouvert »⁸.

dieu tourné vers l'homme

Malgré ses aspects iconoclastes, l'évangélisation en contexte colonial est généralement partie de ce socle préalable de l'expérience *religieuse* négro-africaine de la relation du mortel avec l'Improbable. Percue et vécue comme réelle, cette relation est à la fois tournée vers l'homme (androtrope) et tournée vers Dieu (théotrope). On ne peut mieux illustrer la polarisation de cette relation vers l'homme qu'en citant ce fragment d'un récit africain de création :

« L'Être-Un se donna le nom de Maa Ngala.

Alors il créa Fan,

Un Œuf merveilleux comportant neuf divisions, et y introduisit les neuf états fondamentaux de l'existence.

Quand cet Œuf primordial vint à éclore, il donna naissance à vingt êtres fabuleux qui constituaient la totalité de l'univers, la totalité des forces existantes de la connaissance possible.

Mais hélas ! aucune de ces vingt premières créatures ne se révéla apte à devenir l'interlocuteur (Kuma-nyon) que Maa Ngala avait désiré pour lui-même.

Alors, il préleva une parcelle sur chacune des vingt créatures existantes, les mélangea, puis, soufflant dans ce mélange une étincelle de son propre souffle igné, créa un nouvel Être, l'Homme, auquel il donna une partie de son propre nom : Maa. De sorte que ce nouvel être contenait, de par son nom et l'étincelle divine introduite en lui, quelque chose de Maa Ngala lui-même »⁹.

Sans épiloguer sur cette conception suggestive de l'Œuf primordial, relevons avec A. Hampaté Ba que ce récit fondamental et initiatique « révèle que lorsque Maa Ngala éprouva la nostalgie d'un interlocuteur, il créa le premier homme : Maa ». Comme « synthèse de tout ce qui existe, réceptacle par excellence de la Force suprême en même temps que confluent de toutes les forces existantes, Maa, l'Homme », porteur d'une « étincelle du propre souffle igné » de Dieu ainsi que de la moitié du

8. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, op. cit., p. 49.
9. HAMPATÉ BA, « La tradition vivante », op. cit., p. 194. Souligné dans le texte.

o. bimwenyi

nom de celui-ci, « *reçut en héritage une parcelle de la puissance créatrice divine, le don de l'Esprit et de la Parole* »¹⁰.

« *Lorsque Maa Ngala eut créé son interlocuteur Maa, il lui parla et, en même temps, le doua de la faculté de répondre. Un dialogue s'engagea entre Maa Ngala, créateur de toutes choses, et Maa, symbiose de toutes choses. En descendant de Maa Ngala vers l'homme, les paroles étaient divines parce que non encore entrées en contact avec la matérialité. Après leur contact avec la corporéité, elles perdirent un peu de leur divinité, mais se chargèrent de sacralité. Ainsi sacralisée par la Parole divine, la corporéité émit à son tour des vibrations sacrées qui établirent la relation avec Maa Ngala. La tradition africaine conçoit donc la parole comme un don de Dieu; elle est à la fois divine dans le sens descendant et sacrée dans le sens remontant* »¹¹.

Sans entrer dans le détail, on ne peut toutefois passer sous silence la teneur ontologique de ce texte fondamental. Il s'agit ici d'une expérience de haute portée ontologique et religieuse où la relation à Dieu est perçue et vécue comme réelle, dialogale, entre *Maa Ngala* (Dieu) et sa moitié, *Maa* (l'Homme), son « *interlocuteur désiré* », à qui il confie les secrets de son œuvre¹² : « *Maa Ngala enseigna à Maa, son interlocuteur, les lois d'après lesquelles tous les éléments du cosmos furent formés et continuent d'exister. Il l'instaura gardien de son Univers et le chargea de veiller au maintien de l'Harmonie universelle. C'est pourquoi, conclut Hampaté Ba, il est lourd d'être Maa* »¹³.

On ne peut mieux dire et la grandeur de l'homme et l'étendue de sa responsabilité : « *il est lourd d'être Maa* ». Relation andropolaire, d'un Dieu nostalgique de l'homme, tourné vers lui : *cyenda-nanyî-mumucima*, qui-me-porte-dans-son-cœur (en luba : qui-marche-avec-moi-dans-son-foie), qui-est-amoureux-de-moi.

l'homme fait pour dieu

Mais cette relation est en même temps tournée vers Dieu dans la mesure où *Maa* n'est jamais que *moitié de Maa Ngala* ; moitié qui, sans son autre,

10. Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, op. cit., pp. 513-524.

11. HAMPATE BA, « La Tradition vivante », op. cit., p. 195. Ce qui est souligné l'est dans le texte.

12. On est loin ici d'une relation purement « de raison » entre le Moteur Immobile autosuffisant et la créature contingente, radicalement dépendante.

13. HAMPATE BA, « La Tradition vivante », op. cit., p. 194.

est catastrophe du sens, risque de non-sens ; moitié qui, en tant que telle, est *ouverture* non facultative à l'Improbable.

Augustin n'a pas dit autre chose dans la célèbre interpellation des *Confessions* : « Tu nous as faits pour toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se trouve pas en toi ». La révélation dans le Christ manifeste cette relation des deux et, dans cette relation, chacun des deux. Elle est toujours déjà une forme, une structure, un tissu de relations et non un point dans le vide ¹⁴.

Dans la relation bipolaire (théo-androtrope) mise en valeur par l'expérience religieuse négro-africaine, le mortel effectue une double compréhension, celle de son Dieu dont il découvre, émerveillé, des profils inattendus, celle de lui-même dont il approfondit quelques existentiels fondamentaux : « Antérieur/tard-venu, Artiste/chef-d'œuvre, Père / fils, Soutien/soutenu, Céleste/terrestre, Bienfaiteur/bénéficiaire... La relation bipolaire, théopolaire et andropolaire, est donc, du point de vue de l'expérience religieuse africaine, le lieu propre de dévoilement de ce qui se peut voir de Dieu et aussi, en même temps, du sens de l'existence humaine » ¹⁵.



Bien des choses pourraient encore venir au langage. Elles y viendront, mais il faut pour le moment s'arrêter ici et laisser en pointillé une trajectoire religieuse dont les racines se perdent dans la nuit des temps et dont le destin ultérieur demeure imprévisible. Notre objectif serait atteint si cette étude a pu aider à comprendre tant soit peu, pourquoi l'évangélisation comme la théologie africaines ne peuvent parler de Dieu qu'à partir du Dieu de l'expérience religieuse négro-africaine dont l'impressionnant corpus de noms et de titres est informativement pertinent, donc révélant, sans être clos.

oscar bimwenyi kweshi

14. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, op. cit., pp. 418-419, note 7.

15. *Ibid.*, p. 584.

bibliographie sélective

- O. BIMWENYI, « Le Dieu de nos ancêtres », **Cahiers des religions africaines** (C. R. A.) II/8, juillet 1970, pp. 137-151 ; *Ibid.* V/9, janvier 1971, pp. 59-112.
- ID., **Discours théologique négro-africain. Problème des fondements**, Paris, Ed. Présence africaine, 1981, en particulier pp. 513-610.
- A. KAGAME, « La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu », **C. R. A.** II/4, juillet 1968, pp. 214-222 ; *Ibid.* III/5, janvier 1969, pp. 5-11.
- KAMAINDA, o. p., « Deux conceptions monothéistes dans l'Uélé », **Approches du non-chrétien**. XXXIV^e semaine missiologique de Louvain, Paris, 1964, pp. 45-55.
- P. KANYAMACHUMBI, « Réflexion théologique sur la religion des ancêtres en Afrique centrale », **Colloque sur la théologie africaine**, Mayidi, Ed. R.C.A., 1969, pp. 259-293.
- S. G. KIBICHO, « The interaction of traditional kikuyu concept of God with biblical concept », **C. R. A.** II/4, juillet 1968, pp. 223-238.
- F.M. LUFULUABO, **Vers une théodicée bantu** (Documents et recherches), Ed. Eglise vivante, 1962.
- ID., « La conception bantoue face au christianisme », **Personnalité africaine et catholicisme**, Paris, Ed. Présence africaine, 1963, pp. 115-130.
- ID., « Mentalité africaine et christianisme », **Le Dieu de nos pères**. III^e semaine théologique de Kinshasa, Mayidi, Ed. R.C.A., 1976, pp. 88-111.
- J. S. MBITI, **Concepts of God in Africa**, London, S. P. C. K., 1970.
- V. MULAGO, « Le Dieu des Bantu », **C. R. A.** II/3, janvier 1968, pp. 23-64.
- ID., **La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde** (Bibliothèque du CERA), Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973.
- Th. TSHIBANGU, « Problématique d'une pensée religieuse africaine », **C.R.A.** II/3, janvier 1968, pp. 11-21.
- R. VAN CAENEGHEM, **La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai** (Mémoires A.R.S.C. IX/2), Bruxelles, 1956.
- J. VANSINA, « Les croyances religieuses des Kuba », **Zaïre** XII/7, 1958, pp. 725-758.
- J. VAN WING, **Etudes Bakongo**. 2^e éd. (Museum Iessianum), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1959.
- D. ZAHAN, **Les sociétés d'initiation chez les Bambara. Le N'domo et le Korè**, Paris, Ed. Mouton et C^o, 1960.
- ID., **La dialectique du verbe chez les Bambara** (Le Monde d'Outre-Mer, 1^{re} série/XVIII), Paris, La Haye, Ed. Mouton et C^o, 1963.
- ID., **Religion, spiritualité et pensée africaines** (Bibliothèque scientifique), Paris, Ed. Payot, 1970.
- Pour une théologie africaine**. Rencontre de théologiens africains, Ibadan, éd. par A. DICKSON et P. ELLINGWORTH (Collection théologique), Yaoundé, Ed. Clé, 1967.
- Colloque sur les religions**, Abidjan, 5-12 avril 1961, Paris, Ed. Présence africaine, 1962.
- Les religions africaines traditionnelles**. Rencontres internationales de Bouaké, Paris, Ed. du Seuil, 1965.
- Les religions africaines comme source de valeurs et de civilisations**. Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Paris, Ed. Présence africaine, 1972.
- Religions africaines et christianisme**. Colloque du CERA international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, 2 vol., Kinshasa, C. E. R. A., 1979.

B. K.

jésus, parole régénératrice

Ces quelques jalons prennent leur origine dans un présupposé : l'anthropologie est une référence obligée pour toute compréhension théologique. C'est par rapport à des hommes en situation qu'il faut concevoir l'explicitation de la révélation chrétienne qui postule elle-même des capacités d'accueil au niveau du sujet. Que peuvent alors suggérer les réalités socio-culturelles de l'Afrique pour une approche du mystère du Christ ? Deux sources de réflexion seront proposées. La première part de la guérison qui est, pour l'Africain, toujours associée à une « bonne parole » (la maladie étant une mauvaise parole) : d'où l'interprétation des guérisons des évangiles comme sacrements d'une force vitale que le Christ possède en plénitude. Il est lui-même la « Bonne parole », totalement efficace, à laquelle il faut s'ouvrir pour guérir et exister. Prolongeant cette ligne, le développement d'une théologie africaine du Verbe partira d'éléments de cosmogonies bambara et dogon qui soulignent le caractère divin de la parole. Ce ne sont là que des pistes semées d'interrogations : elles reflètent au moins les attentes de chrétiens qui cherchent à rendre compte de leur foi en Jésus-Christ, Verbe de Dieu, avec des moyens hérités de leur tradition africaine et encore signifiants dans une société éclatée.

« Le Christ lui-même, dans les membres de son corps, est africain. »
Quelles peuvent être les implications de cette profession de foi du pape Jean-Paul II, lors de son premier voyage missionnaire en Afrique ?

Il y a le passé colonial de l'Eglise, toujours plus ou moins paralysant. Il y a aussi le choc inhérent à tout contact de l'Evangile avec une culture donnée.

L'incarnation africaine du message chrétien requiert, comme un de ses corollaires essentiels, l'assainissement de la communication missionnaire, dans la perception et la présentation mêmes du Christ, en regard des situations des chrétiens africains.

La personnalité du Christ est d'une richesse infinie. Les méthodes d'approche de son mystère, tout en prenant appui sur la Révélation, doivent assumer les conditions nécessaires pour une rencontre *christique* dans telle culture. Dieu *s'est dit, et se dit* encore aujourd'hui en Jésus-Christ. Comment le chrétien africain peut-il avantagusement percevoir et rencontrer cette *Parole*, s'il ne prend lui-même appui sur le tremplin de sa tradition ?

découverte du dieu guérisseur

L'influence du rationalisme dans la théologie occidentale a rendu suspecte la référence au miracle, comme s'il s'agissait d'un retour intolérable à une mentalité pré-scientifique dépassée. Il demeure certes nécessaire, aujourd'hui comme hier, de discerner les fonctions diverses des miracles de Jésus. Dans le contexte culturel de l'Afrique, il m'apparaît cependant que le chrétien a tout intérêt à exercer son regard de foi sur *Jésus-Christ Guérisseur* : « *Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs pour qu'ils se convertissent* » (Lc 5, 31-32).

à la rencontre de l'humus traditionnel

Revenant d'une tournée missionnaire qui l'a conduit jusqu'à Tyr et Sidon, Jésus arrive dans le territoire païen de la Décapole. On lui amène alors un sourd-bègue, et on le prie de lui imposer les mains, en vue de le guérir, évidemment (Mc 7, 31-37).

Marc, qui est seul à rapporter l'épisode, décrit la scène avec un réalisme digne des séances médicales des guérisseurs africains : Jésus prend le malade à l'écart, lui met les doigts dans les oreilles et, avec sa salive, lui touche la langue ; puis, dans une attitude d'imploration, les yeux levés au ciel, il pousse un gémissement et lui dit « *Ephphata* » (« *ouvre-toi* »). Et aussitôt les oreilles du sourd s'ouvrent, le lien de sa langue se dénoue et il parle correctement.

En vrai et bon guérisseur, Jésus *traite* la maladie à l'abri du regard curieux. Il agit avec ses doigts, avec sa salive¹ ; il prie, il parle. Sa parole et ses gestes sont efficaces : ils guérissent et font sauter les obstacles à la communication. Et le bénéficiaire est un païen qui va pouvoir s'ouvrir à l'Évangile. Sa guérison signifie, en effet, une aptitude à recevoir désormais la Révélation apportée par Jésus. Par delà la matérialité physique du miracle, il y a une brèche ouverte dans le mur de l'incommunication, un élan donné à *un nouvel ordre de la communication évangélique*.

1. Cf. Mc 8, 23 ; Jn 9, 6 sv. La salive semble être dotée de vertus curatives. Mais dans la conception africaine, cet attribut repose certainement sur d'autres présupposés : c'est l'eau qui donne sa fécondité à la parole ; l'eau est symbole de transparence, de sincérité et de vérité. Cf. D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, Ed. Mouton & Co, 1963, p. 21.

Ce miracle de guérison, très concret dans son processus de réalisation, parle éloquentement à la mentalité africaine qui ne dissocie pas maladie et malheur de l'expérience religieuse. Le guérisseur africain, dont les capacités allient don de prophétie, possibilité de conjurer le mauvais sort, connaissance des plantes curatives, est à la fois un psychologue et un charismatique. Sa compétence plurielle rassure, fait réussir dans la vie, prévient le malheur. Il appartient au paysage humain de l'Afrique². Son influence est telle que des gens dits évolués n'hésitent pas à recourir à sa compétence pour leur réussite sociale, professionnelle, politique, voire économique, pour écarter toutes sortes de maléfices, pour guérir d'une maladie, pour neutraliser l'influence néfaste des *bouches*³.

C'est dire que l'homme africain d'aujourd'hui laisse généralement cohabiter en lui deux mondes : le monde de la tradition et celui de la modernité. Mais dans sa psychologie, le monde traditionnel est sans doute plus présent, plus prégnant qu'on ne veut parfois le laisser croire. Les bouleversements et les cassures apportés par la vie moderne ont accentué la vulnérabilité de l'Africain et rendu plus impérieux le besoin de sécurités nouvelles dans des situations inédites.

Dans ce contexte, la tradition demeure le *déjà-acquis* sécurisant auquel on revient nécessairement en temps de crise, tout en tentant des irruptions parallèles dans la modernité. Ce phénomène se vérifie plus particulièrement dans le domaine de la santé⁴.

2. Cf. J. MBITI, *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, Ed. Clé, pp. 180-181 : « Le guérisseur est l'un des spécialistes dont la profession va certainement se perpétuer en Afrique pour de nombreuses générations encore, en particulier parce que les difficultés des gens augmentent sous la pression des changements modernes ; le guérisseur déplace son activité dans les centres urbains où ces difficultés sont particulièrement denses ».

3. L'Africain a de la bouche une conception qui lui attribue un pouvoir gigantesque. Aussi juge-t-il nécessaire de prendre des précautions pour éviter que ne s'instaure par elle le règne du mal. Comparer avec Sl 28, 12-26; Jc 3, 2 b-12.

4. Cf. J. MBITI, *Religions et philosophies africaines*, op. cit., p. 179 : « Les hôpitaux modernes peuvent traiter l'aspect physique des maladies, mais ils ne se préoccupent pas de la dimension religieuse de la souffrance ; c'est pourquoi de nombreux patients s'adressent à la fois aux hôpitaux et aux guérisseurs sans éprouver le moindre sentiment de contradiction. Pourtant, s'ils sont chrétiens ou "instruits", ils n'iront peut-être chez le guérisseur qu'en secret ».

b. ndlaye

l'importance des guérisons dans l'évangile

Evangeliser cet homme pris en tenailles suppose de lui faire rencontrer réellement le Christ Guérisseur que les évangiles décrivent à plusieurs reprises en action de guérir.

La conception africaine de la maladie est assez proche de celle de la Bible pour permettre d'éviter tout hiatus en la matière. La guérison est une victoire sur la mort, parce que le malade est toujours quelqu'un dont la vie est menacée. Dieu Dispensateur de Vie est celui qui protège la vie, qui guérit de la maladie qui la menace (cf. Ex 15, 26 ; Ps 6, 3 ; 41, 5 ; Si 38, 9 ; Jr 17, 14 ; 30, 17...). La maladie se rencontre dans le message biblique comme une expérience douloureuse à laquelle Dieu veut répondre positivement en *re-donnant* la santé, le salut. La guérison y apparaît comme un gage de « résurrection » en acte (cf. Is 38, 1-20 : maladie et guérison du roi Ezéchias).

Jésus lui-même annonce l'ouverture des temps messianiques par de multiples signes de guérison. Aux émissaires de Jean-Baptiste venus lui demander : « *Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ?* », il répond : « *Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » (Lc 7, 20-22). L'annonce de la Bonne Nouvelle, on le voit, est intimement associée aux signes de vie, de guérison, de résurrection, qui viennent authentifier l'inauguration de l'ère messianique.

Aux soixante-douze disciples qu'il envoie en mission, Jésus fait cette recommandation : « *Guérissez les malades, et dites-leur : le Règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous* » (Lc 10, 9). La guérison corporelle devient sacrement d'une guérison plus profonde, la guérison spirituelle, elle-même liée à l'annonce évangélique (cf. guérison du paralysé : Lc 5, 17-26), comme le montre l'expression consécutive à plusieurs miracles de guérison : « *Va, ta foi t'a sauvé* » (Lc 7,50 ; 8, 48 ; 17, 19 ; 18, 42 ; Jc 5, 14-15).

En ce sens, l'héritage traditionnel de l'homme africain, qui ne dissocie pas maladie et expérience religieuse, constitue un humus favorable à l'évangélisation. Son parallélisme avec la conception biblique est une invitation à prendre au sérieux la tradition évangélique du Christ Médecin, qui est une certaine manière de proclamer le salut qu'il apporte. Rencontrer le Christ Guérisseur, c'est prendre racine dans le mystère pascal de mort et de résurrection.

en guérissant, Jésus ouvre au salut

A. Duprez a montré dans une monographie admirable comment le récit johannique de la guérison du paralytique prouve le talent de Jésus Guérisseur en face de la concurrence des dieux païens guérisseurs (cultes d'Asclépios, Sérapis, etc.)⁵. Or la lutte qui oppose le christianisme naissant au panthéon des dieux guérisseurs païens trouve son pendant dans le tiraillement du chrétien africain, d'une part terrorisé par les anathèmes d'une prédication missionnaire fondée sur la *tabula rasa*, et d'autre part assoiffé de sécurités nouvelles auxquelles seul semble pouvoir répondre le guérisseur traditionnel qu'il connaît depuis toujours.

Combien sont-ils encore aujourd'hui, ces chrétiens africains qui, malgré les dissuasions et les menaces des missionnaires, consultent en cachette des marabouts, des guérisseurs et des charlatans dont les pouvoirs occultes doivent les immuniser contre les dangers, les guérir de la maladie, les protéger contre des forces hostiles, ou tout simplement les aider à résoudre leurs problèmes de survie dans une société éclatée⁶.

Entendons-nous bien cependant. Il ne s'agit pas tant de rivaliser avec des guérisseurs dont les pouvoirs, parfois bien ambigus d'ailleurs, relèvent d'une compétence et d'un savoir autres, que de faire droit aux angoisses auxquelles le chrétien africain est livré dans une société en pleine mutation, et auxquelles le Christ, Maître de la vie, entend bien répondre en Guérisseur dont la parole et le geste sont pleinement efficaces.

On pourra objecter que les guérisons opérées par Jésus avaient un rôle circonstanciel : authentifier l'inauguration de l'ère messianique. Il demeure que cette figure particulière du Christ ne m'apparaît nullement caduque. Le Serviteur souffrant selon Isaïe auquel Jésus s'est identifié confirme qu'il a pris sur lui nos infirmités et qu'il s'est chargé de nos maladies (Mt 8, 16-17). Ce dont témoigne, par ailleurs, l'épisode du sourd-bègue, c'est que la guérison apportée par Jésus comporte plusieurs dimensions. Au delà de l'acte salutaire dont peut bénéficier un malade en son corps par le signe miraculeux, il y a toujours cet influx nouveau donné à la

5. Cf. A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jn 5* (Cahiers de la Revue Biblique), Paris, Ed. Gabalda, 1970.

6. La multiplicité des Eglises indépendantes en Afrique, plus de cinq mille d'après des statistiques récentes, rend compte de l'impératif d'une évangélisation fertilisée par l'humus traditionnel. Il est reconnu en effet que, dans ces Eglises, la prophétie et le don de guérison jouent un rôle primordial pour la prédication. Leurs fondateurs se sont généralement imposés à la fois comme prophètes et comme guérisseurs (Cf. pp. 43 sv. de ce numéro).

b. ndiaye

communication évangélique du salut de Dieu. Pour l'Africain qui va à sa rencontre, il faut une actualisation qui lui permette de s'ouvrir à cette Bonne Nouvelle. L'entrée dans le mystère de Jésus, Verbe de Dieu, ne peut se faire qu'au confluent du génie africain de la parole et des données de la révélation.

II

bref parcours anthropologique

La parole est une expression de la personne. L'individu qui parle se dévoile, dit ses sentiments, ses pensées. Il se projette au dehors, par le choix de ses mots, par son style, par la permanence des thèmes abordés. Sa parole n'est pas neutre. Elle est engagée, parce qu'elle l'engage lui-même. Le passage de la pensée à la parole permet de saisir celui qui parle, de le comprendre. La parole est relation, communication. Elle engage les individus qui dialoguent. Elle les établit dans un courant d'échange. La parole adressée à autrui le campe dans son individualité, même en cas de conflit. Refuser d'adresser la parole à quelqu'un, c'est donc le mépriser, lui dénier le droit d'exister pour soi. Car c'est dans le dialogue que s'établit et se vit la réciprocité. Puisque l'homme s'exprime à travers sa parole, le dialogue est véritablement une reconnaissance de l'altérité, un appel à la communion. Comme la navette du tisserand, il faut que la parole aille et vienne.

efficacité de la parole humaine

La parole est toujours habillée, non seulement parce qu'elle est humaine et qu'elle relève d'un art régi par le rythme, la tonalité, le genre (poème, chanson, proverbe, conte, épopée), mais encore parce qu'elle a une dimension écologique qui lui donne sa valeur suggestive⁷. Le conte africain, par exemple, est habillé par la nuit, le jour étant jugé non propice à l'éclosion du monde des rêves auquel le conteur talentueux et imaginatif doit conduire son auditoire. C'est donc le contexte, avec ses composantes humaines et spatio-temporelles, qui habille la parole, qui lui donne son

7. Cf. A. R. NDIAYE, *La notion de parole chez les Sereer (Sénégal)*, thèse ronéotypée de doctorat de 3^e cycle, sous la direction de G. Calame-Griaule, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Institut National des langues et civilisations orientales, Paris, 1981, pp. 458-463 : « Les temps forts du flux surnaturel ».

efficience. A chaque situation doit répondre une parole appropriée ou, parfois, une non-parole⁸.

La parole est véhicule de connaissance, expression de sagesse et art de vivre. Dans une civilisation essentiellement marquée par l'oralité, elle construit la mémoire historique comme trait d'union entre le passé et le présent⁹. Mais la parole demeure une réalité ambivalente. La bouche qui la profère est une puissance bénéfique ou maléfique, selon les cas. Dans la conception africaine, la parole représente *un vecteur* chargé de la force vitale de son auteur. On pense, par exemple, qu'il y a une conséquence directe de ce que dit la bouche envieuse sur la personne enviée. Une bouche peut porter préjudice, et de loin, à la situation d'un homme¹⁰. Aussi l'individu qui émerge, d'une façon ou d'une autre, du groupe social, ressent-il l'opportunité d'une purification (bain rituel, port de talisman, etc.) pour se prémunir contre le pouvoir dissolvant des paroles véhiculées par les bouches.

Si la parole est si efficace, on comprend que la société africaine qui en perçoit tout l'impact dans la vie du groupe, entende statuer sur son usage, selon un double mouvement d'amplification et de restriction, voire de neutralisation, au gré des situations et des enjeux. Mais d'où vient cette importance accordée à la parole ? Quelle est sa genèse ?

illustration par la cosmogonie bambara

Dans la pensée bambara, toute l'organisation du monde est perçue sous l'angle de la parole¹¹.

L'origine et la genèse du monde s'expliquent par la parole divine de Bemba. C'est lui, le Dieu Bemba, qui est aux sources de la parole, parce

8. Certaines situations requièrent le silence pour éviter de compromettre les enjeux : il s'agit de ne pas déchaîner des forces hostiles qui pourraient mettre en péril le but poursuivi. Un romancier africain, Camara Laye (*L'Enfant Noir*), évoque la consigne de silence donnée aux nouveaux circoncis : ils ne doivent pas parler ouvertement de guérison, et encore moins de leur propre guérison ; cela n'est pas prudent.

9. Par exemple, le griot, sorte de poète et de musicien ambulant jouissant d'une grande autorité morale, joue, dans la société africaine, le rôle de mémoire vivante.

10. Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau* (rééd.), Paris, Ed. Fayard, 1966, p. 109 : « En jetant la parole, l'orateur projette certes une force qui provient de lui... Mais cette force ne fait que préfigurer celle de l'invoqué, elle l'informe, elle la met en voix. Et cette forme, qui sera la meilleure pour l'appelé, va comme piéger sa force vitale, va l'obliger à comparaître, à surgir à la voix. »

11. Cf. D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, op. cit.

b. ndlaye

qu'il est la parole initiale. Sa parole demeure cependant inaudible. Bemba va la rendre audible en collaborant avec trois personnages primitivement intégrés à lui : il s'agit de Faro, face visible de Bemba, de Nyalé ou Muso Koroni, qui est de sexe féminin, et de N'domadyiri, qui est de sexe masculin. Ces trois personnages constituent la main-d'œuvre fondamentale de la création. Leur rôle primordial est de rendre possible l'avènement de la parole. Si Bemba est à la source du verbe, c'est à Faro qu'il revient de le rendre audible, à Nyalé (Muso Koroni) de le rendre intelligible en l'organisant en différents sons, et à N'domadyiri de donner un sens, une portée aux sons, par les procédés de la tonalité, de l'accentuation, de la pause...

Dans la constitution même du verbe, quatre éléments interviennent : l'air, le feu, l'eau et la terre, mais non point de façon indépendante. Ils se rattachent en effet aux trois collaborateurs de Bemba : l'air et le feu, à Nyalé ; la terre, à N'domadyiri ; l'eau, à Faro.

Le fonctionnement de l'avènement de la parole peut se résumer comme suit : le verbe jailli de Bemba et rendu audible par Faro, reçoit une première qualification par l'élément air commandé par Nyalé et qui lui donne son caractère insaisissable, immatériel ; une deuxième qualification, par l'élément feu toujours commandé par Nyalé, qui lui communique sa chaleur, son âme ; une troisième qualification, par l'élément eau commandé par Faro, qui lui injecte sa fluidité, sa fécondité ; une quatrième qualification, par l'élément terre commandé par N'domadyiri, qui lui imprime sa texture, sa base matérielle de signification, son poids.

Ce verbe divin créateur devient apte à l'utilisation humaine selon un processus qui emprunte le circuit psycho-physiologique de l'homme. Le corps humain tout entier participe à l'élaboration de la parole, et la caractérise au dehors selon le rôle plus ou moins prépondérant joué par tel ou tel organe à tel niveau du processus d'élaboration¹². C'est dire que lorsque l'homme parle, tout parle en lui. La genèse de la parole humaine est toute intérieure, à l'image de celle de la divinité, avant que de paraître au dehors. Le verbe, produit de la quintessence de Bemba, le créateur, fait de l'homme un créateur. L'entité divine de la parole devient une réalité humaine qui participe à la configuration du monde.

12. Une parole est par exemple plus ou moins amère selon le taux de bile sécrétée au niveau du foie : cf. A. R. NDIAYE, *La notion de parole chez les Sereer*, op. cit., pp. 174-177.

le mythe dogon de la parole

La pensée dogon témoigne d'une autre civilisation africaine du verbe. L'intuition métaphysique qui en commande toute l'élaboration est la révélation mythique de la parole.

*« Eternel et incréé, Amma est le maître absolu des êtres et des choses ; c'est à lui qu'appartient le verbe avant toute création ; c'est par sa " parole " qu'il forme le placenta originel et le féconde. Il semble qu'à ce stade divin, il faille interpréter cette " parole " comme " intérieure ", c'est-à-dire comme pensée, encore informulée mais prenant corps dans la matière qu'elle invente. »*¹³

Pour rendre opérationnelle cette parole muette, Amma fait intervenir son fils créé Nommo. C'est à Nommo, d'abord descendu sur terre avec l'arche contenant les premiers hommes, que revient la mission de faire sortir la parole, de la transmettre aux hommes, pour organiser et réorganiser le monde.

Car selon le mythe dogon, non seulement Nommo doit annihiler les agissements maléfiques de son rival utérin (Renard Pâle), mais il lui faut encore répondre aux besoins vitaux des humains. Or l'humanité, dans son « enfance », ne connaissait pas l'usage de la parole. *« Le mythe décrit ainsi cette " enfance " de l'humanité : semblables à de petits enfants, ou à des sourds-muets, les premiers hommes s'exprimaient par gestes, sons inarticulés et grognements, parvenant ainsi à un système de relations sociales très rudimentaires. »*¹⁴ Il a donc fallu une intervention divine pour rendre réellement possible la communication par le don de la parole élaborée.

Mais, toujours selon le mythe dogon, cette parole n'est pas isolée. Elle est, si on veut, habillée, tissée, puisque sa révélation s'accompagne de celle des modalités de son usage multiple. La parole dogon est perçue dans une interaction de forces, dans une sorte de navette universelle. Elle ne peut être laissée au hasard, à cause de son poids qui entraîne toujours un déplacement de forces. C'est elle qui réalise l'union entre les êtres. *« La parole, dit Ogotemméli, est pour tous en ce monde ; il faut l'échanger, qu'elle aille et vienne, car il est bon de donner et de recevoir les forces de vie »*¹⁵. La parole divine révélée aux hommes établit les relations

13. G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage. La Parole chez les Dogon*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 94.

14. G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage, op. cit.*, p. 96.

15. M. GRIAULE, *Dieu d'eau, op. cit.*, p. 130.

b. ndiaye

interpersonnelles, véhicule le progrès et fonde l'organisation sociale, puisqu'elle est codifiée pour répondre aux besoins vitaux des individus.

L'expérience humaine de la parole et les illustrations culturelles qu'elle est susceptible de recevoir dans des cosmogonies africaines invitent le théologien, dans son approche du mystère du Christ Verbe de Dieu, à prendre appui sur ces pierres d'attente qui sont en effet le présupposé anthropologique nécessaire à toute révélation. C'est ainsi que les travaux de l'école ethnolinguistique de Marcel Griaule, ou d'autres, représentent un tremplin exploratoire pour une réflexion chrétienne qui veut répondre au génie particulier d'un peuple. Le théologien africain doit tenir compte des intuitions métaphysiques dogon, bambara ou autres, qui affirment le fondement divin de la parole. Ne sommes-nous pas là en effet en face d'un « Ancien testament » qui nous campe aux portes du Nouveau ?

III

de la parole au verbe de dieu

Les récits de la création, dans le livre de la *Genèse*, soulignent l'efficacité de la parole de Dieu. Dieu parle, et le monde existe (cf. Ps 33, 6 ; Sg 9, 1-13). Sa parole est action, création et elle véhicule sa puissance : *« De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission »* (Is 55, 10-11).

la parole créatrice

Ce que Dieu veut, il l'exprime dans sa parole. Et puisque Dieu est cet Etre parfait dont la parole s'identifie à l'action, il n'existe pas de fossé, de contradiction, entre son vouloir exprimé dans son dire et son agir. La parole de Dieu est une activité causale pleinement efficace, concomitante de son vouloir. Par le Verbe, tout a été fait et rien ne fut sans lui (Jn 1, 3).

La parole divine est également créatrice d'alliance. C'est par une parole d'élection, qui est en même temps une parole de fidélité, que Dieu s'engage à l'égard d'Abraham et de son peuple : *« Point ne profanerai mon*

Jésus, parole régénératrice

alliance, ne dédirai le souffle de mes lèvres ; une fois j'ai juré par ma sainteté : mentir à David, jamais ! » (Ps 89, 35-36).

Lorsqu'elle retentit à travers la bouche des prophètes, c'est en vue de re-créeer un peuple, en le ramenant dans les clauses de l'alliance, quelle que soit la modalité nécessaire pour y parvenir : renouvellement ou rupture par rapport à l'Ancienne Alliance.

Mais, comme l'écrit l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (1, 1-2 a). Le Verbe, qui était à l'œuvre lors de la création du monde, s'est fait chair, conduisant l'humanité au sommet de la révélation divine par une nouvelle genèse.

Jésus, artisan de la parole

La première parole de Jésus, c'est son incarnation, événement parlant qui vient sceller l'alliance de Dieu avec les hommes et jeter entre le ciel et la terre une nouvelle échelle de Jacob (cf. Gn 28, 10-17 ; Jn 1, 51). Son incarnation, c'est en effet l'irruption dynamique et transformante de Dieu dans l'humanité. Jésus parle au cœur des hommes par son ministère d'acteur de la Nouvelle Alliance, qui s'inaugure dès sa naissance. Il a aussi parlé par des gestes au cours de son ministère public : par des miracles, par sa prédilection pour les petits, les pécheurs, par son attitude à l'égard de la Loi. Ce sont ces gestes qui ont authentifié sa parole et sa mission.

Mais Jésus a aussi usé de la parole qui représentait un instrument privilégié pour la transmission de son message. Jésus savait tenir les foules en haleine et les captiver par ses paraboles imagées au goût du terroir, par la limpidité et la fougue de ses interpellations, par l'efficacité de ce qu'il disait. Par sa simple parole, il remettait les péchés et guérissait un malade (Lc 5, 23-25).

En fin de compte, si la parole de Jésus est une Bonne Nouvelle, capable de transformer la vie, c'est parce qu'elle révèle à l'homme le sens de sa vie : la communion avec Dieu. On connaît le pouvoir transformant de toute bonne nouvelle : donner la joie et la paix que les Africains se souhaitent à longueur de journée. La parole de Jésus, parce qu'elle annonce l'avènement du Règne de Dieu, et par conséquent notre salut, nous remplit de joie, de paix, et nous atteint jusqu'au plus profond de nous-mêmes.

b. ndiaye

Jésus, parole qui est dieu

Jésus est parole de Dieu, non seulement parce qu'il nous transmet un message reçu de Dieu, l'accompagnant de gestes merveilleux pour se faire accréditer comme messenger, ainsi que le ferait un prophète, mais parce qu'il est la Voix par laquelle Dieu en personne s'adresse directement à nous. L'envoi du Fils est l'expression parfaite, la parole définitive du Père pour dire son amour aux hommes et accomplir sa volonté salvifique. Jésus réalise jusqu'au bout la volonté du Père (Mt 26, 42 ; Jn 4, 34 ; 6, 39), au point que, en lui, parole et action de Dieu se rejoignent dans une identité qui nous parle. Au delà même du discours, Dieu parle en son Fils Jésus qui dit le Père. Il est son Verbe.

Ainsi, en nous révélant par sa parole qui il est, Jésus nous révèle aussi le Père : sa parole fraie pour nous comme un passage de l'intériorité de Dieu à son extériorité. A l'image de Faro, selon le mythe bambara, ou de Nommo dans le mythe dogon, qui rendent audible la parole initiale, Jésus se pose en Vecteur indispensable de la parole de Dieu. Les Dogon, comme les Bambara, affirment le fondement divin de la parole : c'est la divinité qui la donne et qui guérit les humains du handicap de la surdité et du mutisme. C'est Faro, face visible de Bemba, qui accorde fluidité et fécondité à la parole ; c'est Nommo, fils créé de Amma, qui la fait sortir pour la transmettre aux hommes. Pour les chrétiens, en Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de se dire à nous.

Or si la parole est l'expression de l'individu, c'est qu'en définitive l'individu lui-même est parole. Il l'est dans la mesure où tout son être participe à cette élaboration (cf. le circuit psycho-physiologique de la parole dans la cosmogonie bambara). Si donc Jésus est parole de Dieu, ce n'est pas seulement comme porteur d'un message du Père, mais plus profondément parce que son dire est l'expression de son être de Fils. Sa parole est intimement liée à un exister divin. Action et parole sont deux pôles de sa personne de Fils qui dit oui à la volonté du Père. Le Christ est parole de Dieu, parce qu'il est la voix, l'*amen* de Dieu (2 Co 1, 19-20).

la parole médiatrice

Comme réalité sociale et instrument de communication, la parole montre aussi que la personne est relation. Par le dialogue, les hommes entrent en rapport, vivent l'altérité, manifestent leur soif de communion. Ils aspirent à trouver ou à retrouver une unité. N'est-ce pas là le signe d'une tension vers quelque chose de divin qui est au fondement de toute parole ?

Les Dogon, comme les Bambara, insistent sur la nécessité de l'échange comme lieu d'existence, comme moyen de donner une nouvelle configuration au monde humain qui est lui-même pris intégralement dans le tissu des relations sociales. Dans leurs cosmogonies, le concours d'autres « divinités », indispensable à l'avènement de la parole, rend compte de sa dimension essentiellement relationnelle. C'est le courant d'échange qui existe en Dieu, qui est traduit dans les récits humains par l'entremise des « envoyés » et, pour les chrétiens, par les rapports entre Jésus et son Père : entre eux existe une union telle que Jésus ne peut être que Dieu pour nous révéler le Père authentiquement. Cette unité foncière, il l'a affirmée à plusieurs reprises : « *Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même : mais le Père demeurant en moi fait ses œuvres* » (Jn 14, 10 b). Le glissement des paroles aux œuvres est ici encore significatif de la communion parfaite qui unit Jésus à Dieu.

Les Bambara et les Dogon ont eu l'intuition exceptionnelle de reconnaître à la parole une origine divine. Elaborée par la divinité, révélée par elle, la parole a engagé les hommes dans la voie de la maturité relationnelle. Son efficience lui vient donc de sa connotation divine. Ainsi, dans l'expérience humaine, la parole normative poursuivra comme visée ultime la configuration à la divinité, source du verbe. C'est à cela précisément que nous convie le Christ, en tant qu'il est Verbe de Dieu.

A cause du lien vital que crée et qu'exprime la parole, nous pouvons nous dire contemporains de la parole du Christ dans l'Eglise aujourd'hui. Par cette mémoire vivante, nous sommes appelés à participer communautairement à la sagesse divine et nous accédons à cette connaissance de Dieu que donne l'esprit de filiation.

Les Dogon préconisent la circulation de la parole pour favoriser « le mouvement des forces ». Pour l'Africain, très sensible au caractère engagé de la parole, une authentique rencontre avec le Christ doit être source de régénération : en recevant sa parole, c'est quelque chose de sa vie et de son esprit qu'on reçoit. De plus, la cosmogonie dogon insiste sur le rôle d'organisation et de réorganisation dévolu à Nommo, artisan de la sortie de la parole divine. C'est aussi la mission du Christ de réorganiser notre vie, en nous réconciliant avec Dieu et en fondant la Nouvelle Alliance. Enfin, si d'après les Bambara et les Dogon la puissance du verbe provient de ses origines divines, la parole fécondante, créatrice et créatrice de Jésus est, selon la révélation chrétienne, plus qu'une parole humaine : c'est Dieu qui parle en son Fils Jésus-Christ et l'efficacité de cette parole, c'est l'efficacité de Dieu lui-même.

benjamin ndiaye

SOCIAL COMPASS

revue internationale de sociologie de la religion

Social Compass, Vol. XXIX, 1982/2

A PROPOS DE LA THÉORIE DU CHARISME

Jean SÉGUY : Charisme, sacerdoce, fondation : autour de L.G. de Montfort

Roy WALLIS : The Social Construction of Charisma

Danièle LÉGER : Charisma, Utopia and Communal Life - The Case of Neurural Apocalyptic Communes in France

Jean BAUBÉROT : Nathan Söderblom : un réformateur religieux ?

Guy-Olivier FAURE : Charisme et réforme sociale en Inde

.....

COMMANDES : SOCIAL COMPASS

Place Montesquieu, 1/Boîte 21

B-1348 OTTIGNIES - LOUVAIN-LA-NEUVE (Belgique)

C.C.P. : Louvain-la-Neuve 000-0342033-11

Banque : Crédit Communal de Belgique n° 068-0406480-77

ECONOMIE ET HUMANISME

N° 267 - septembre-octobre 1982

L'AGRO-ALIMENTAIRE EN QUESTION

M. MARLOIE : Inverser le modèle d'intégration internationale

G. BRAUN : L'alimentation des nourrissons. Un code à respecter

J. P. BERLAN : Semences : extension de la propriété privée et tendance à la monopolisation

J. L. POGET : La bataille des protéines végétales texturées

J. ROCHER : Consommateurs... solidaires du Tiers Monde

.....

HUYNH'CAO TRI : Du « lettré » traditionnel à l'intellectuel moderne

J. M. SERVET : Les taux d'intérêt ? Boucs émissaires de la crise

D. GALLIANO : Politique industrielle et sous-traitance : le cas de l'aéronautique midi-pyrénéenne

Faits et Tendances - Chronique bibliographique - Les livres

Commandes à

ECONOMIE ET HUMANISME - 14, rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cédex 08

Tél. : (7) 861.32.23 - C.C.P. Lyon 1529-16 L

Prix du numéro : 35 F T.T.C.

une voie réaliste pour l'ecclésiologie

Bien qu'on se refuse, non sans raison, à la considérer comme un traité autonome, l'ecclésiologie a tout de même un long chemin derrière elle. Elle a surtout été l'affaire de spécialistes européens. Aujourd'hui, l'arrivée de la petite vague de théologiens africains modifiera-t-elle ses méthodes et son contenu? Une théologie africaine de l'Eglise devrait-elle emprunter les mêmes voies et la même démarche que celles qui ont marqué la doctrine et la pratique européennes depuis des siècles? Il faut d'abord faire état de l'embarras du théologien africain : en plus de la difficulté inhérente à tout discours sur une réalité aussi complexe que celle de l'Eglise, à la fois institution humaine et sacrement du salut, il rencontre le lourd handicap de la dissociation qui sépare sa culture originelle de la langue qu'il est tenu d'employer. Compte tenu des nouvelles données qui marquent l'histoire actuelle de l'Eglise sur tous les continents, le propre d'une ecclésiologie africaine est de s'engager dans une voie réaliste, d'une part en se voyant toute entière dépendante du seul Jésus-Christ, son fondateur et son fondement, d'autre part en se comprenant à la lumière du concept de communauté, si riche de sens et de conséquences pratiques pour les Africains. A partir de là, il est possible de saisir l'essentiel de l'Eglise, œuvre du Christ et de son Esprit, et lieu de solidarité, d'intégration et de partage pour les chrétiens et pour le monde.

La doctrine sur l'Eglise a toujours posé des questions au théologien, elle en pose aujourd'hui tout particulièrement au théologien africain. A dire vrai, il a toujours été difficile de déterminer de façon claire la place exacte de l'Eglise dans l'ensemble de la théologie. C'est pourquoi l'ecclésiologie n'a jamais été, à proprement parler, un traité autonome : la réalité ecclésiale ne se perçoit et ne se comprend que par rapport à Jésus-Christ, son fondateur et son fondement. C'est parce qu'elle est dite fondée sur le Christ, Verbe incarné et rédempteur, que sa nature spécifique, au delà de sa pesanteur institutionnelle, est d'être surnaturelle. Ainsi l'ecclésiologie ne peut-elle s'effectuer sans l'indispensable éclairage christologique et sans ses prolongements dans la doctrine de l'eucharistie et des sacrements en général. Or, la répartition des thèmes de ce numéro distingue nettement christologie et ecclésiologie. Quoi qu'il en soit de ses avantages, une telle séparation reste épineuse au plan théologique. Il

e. sambou

nous arrivera donc de parler du Christ, ce que nous tâcherons de faire le plus sobrement possible.

l'éclairage nécessaire de la sociologie

Le terme « ecclésiologie » comporte une ambiguïté. La terminaison « logie » signifie discours sur une réalité, étude méthodique, théorie. En fait, l'Eglise peut être l'objet d'une étude rigoureuse, scientifique, au sens où l'on entend ce terme dans les sciences humaines. En tant que *Corps* (du Christ), elle intéresse la sociologie qui s'occupe de tout ce qui apparaît comme groupe structuré et fonctionnel. Le corps, quelle que soit la connotation qu'il comporte, offre toujours une analogie de la société où entrent en jeu à la fois l'unité et la diversité des éléments constitutifs. Le sociologue s'occupera alors de l'aspect organique visible de l'Eglise : organisation hiérarchique, fonctionnement, répartition des rôles, exercice des fonctions, rites, lois et règlements internes, rapports avec les sociétés humaines, etc. Il porte son attention sur l'institution qui rassemble des hommes, qui constitue un groupe particulier à l'intérieur de la grande société humaine et à laquelle se posent des problèmes semblables à ceux des autres groupes sociaux : l'autorité, l'éducation, les rapports entre les membres, les critères d'incorporation et de rejet, la tolérance et l'intolérance. Ces phénomènes, observables à l'intérieur de l'Eglise comme dans ses rapports avec les autres, la situent nécessairement dans le sillage des sociétés humaines et font d'elle un champ privilégié d'étude et d'investigation scientifiques.

L'apport sociologique doit conduire à une meilleure compréhension, entre autres, des conditionnements sociaux. Nul doute, par exemple, que l'Eglise catholique ait été fortement influencée par la société romaine « centralisatrice », de tradition plus juridique que philosophique. On peut d'ailleurs se demander légitimement : pourquoi Rome et non Jérusalem ? N'est-ce pas là un conditionnement social et historique de l'Eglise dont la volonté, explicite ou non, était de se mettre à la place centrale qu'avait occupée la Rome éternelle, « centre du monde » ? En sens inverse, les sociétés de l'Europe ont été, pour la plupart, façonnées et imprégnées de la civilisation chrétienne, influencées par la pensée et les modèles que prodiguait l'Eglise dans ses monastères, ses universités, ses centres de formation et d'éducation. Cette tendance a même été, à certaines époques comme le Moyen Age français, jusqu'à vouloir une pure et simple coïncidence entre Eglise et société. Ainsi la structuration de l'Eglise comme institution dépend-elle, pour une grande part, du contexte socio-politique et culturel,

tout en exerçant à son tour une influence sur les sociétés au long de l'histoire, comme sur certaines communautés d'aujourd'hui.

Le travail sociologique apporte un concours précieux à l'ecclésiologie dans la mesure où il permet de mieux saisir la face institutionnelle de l'Eglise, son conditionnement par d'autres groupes et son rôle de modèle ou d'inspiration auprès d'eux. Mais, en tant que dépositaire de la Parole révélée, l'Eglise ne se réduit pas à sa réalité visible de l'extérieur, elle reste *le signe du geste et du don divins* en faveur du monde. C'est ici que la théologie, tout en tenant compte de l'apport des sociologues, se doit de suivre une voie différente : c'est la tâche difficile qui tend à clarifier, avec des moyens de toute façon limités, ce qui la dépasse, à savoir la dimension surnaturelle de l'Eglise, Corps « mystique » du Christ¹.

Mais hélas ! l'ecclésiologie s'est le plus souvent contentée d'une apologétique qui s'efforçait de fournir la preuve historique, voire pré-historique, de la fondation de l'Eglise par Jésus-Christ afin que soient établies son autorité enseignante et la reconnaissance des principales caractéristiques de cette autorité : hiérarchie, magistère, papauté, infailibilité. Les témoignages historiques donnaient la matière pour élaborer la doctrine et asseoir le dogme. Devint alors enseignement de foi ce qu'on a appelé « les notes de l'Eglise », à savoir l'unité (et même l'unicité), la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. De manière générale, cette démarche de type apologétique a inéluctablement retardé le développement d'un authentique traité théologique sur l'Eglise, de sorte qu'il est encore impossible d'en parler de nos jours.

embarras du théologien africain

Le théologien africain se trouve dans un véritable embarras dès qu'il s'agit de la théologie de l'Eglise. Doit-il entrer dans le cadre classique de l'apologétique ? Voie tentante, puisque la plupart d'entre nous vivent à proximité de musulmans ou d'animistes. La tentation serait de vouloir, à tout prix, montrer un beau visage de l'Eglise, en dissimulant tout ce qui apparaîtrait comme peu constructif, voire honteux. On retomberait alors dans le travers d'autrefois au détriment d'une réflexion plus exigeante sur le mystère ecclésial. Ce ne serait en outre d'aucun intérêt pour la théologie africaine qui doit de toute urgence s'orienter vers une autre voie : recher-

1. 1 Co 6, 15 sv. ; Ep 1, 22 sv. ; Col 1, 24.

e. sambou

cher et mettre en valeur les chances spécifiques de l'Afrique noire pour vivre, aujourd'hui et demain, une vraie *vie ecclésiale*.

Pour prendre conscience du mystère de l'Eglise et pour comprendre sa particularité, il faut, comme on l'a noté, partir du mystère du Christ, son fondateur. Or, dans la plupart des pays africains, la première urgence théologique consiste à découvrir le vrai visage de Jésus-Christ, pour que les chrétiens puissent le vivre en profondeur et selon leur génie propre. Il n'y aura d'ecclésiologie vraiment « africaine », si l'on peut parler ainsi, que lorsque la christologie aura atteint son niveau de plein développement. Sinon elle se ramènera à une recension interminable de ce qui se fait ou à une détermination sans cesse reprise des conditions dans lesquelles elle pourrait s'effectuer. S'il est vrai que toute ecclésiologie présuppose une christologie, la nécessité de référer au Christ la réflexion africaine sur l'Eglise est d'autant plus impérieuse que les conditions dans lesquelles sont nées nos communautés ont été, comme on le sait, souvent regrettables.

dissociation entre la langue et la culture

En raison de la langue qu'il utilise (la plupart du temps, elle est européenne), le théologien africain a inévitablement des lecteurs européens en majorité. Pour se faire comprendre dans la langue utilisée ou pour plaire, il succombe parfois à la tentation de ne traiter que les questions qui intéressent ce public au détriment de celles qui lui tiennent à cœur, ou de celles qu'il considère comme trop liées au contexte négro-africain et qui risquent, de ce fait, d'être inintéressantes pour d'autres. Or sa tâche devrait être de clarifier tout ce qui peut favoriser à la fois l'élaboration d'une ecclésiologie et l'édification de la foi de ses frères et sœurs africains. En réalité, le théologien négro-africain vit un tiraillement hors pair qui naît de la non-utilisation de sa langue maternelle et du mariage obligé entre sa culture et une langue étrangère. Grâce à l'appartenance de la linguistique, on sait que la langue n'est pas un simple répertoire de mots ni une nomenclature ; au contraire, elle reste étroitement liée à « *une organisation des données de l'expérience de chaque peuple* »... « *Ainsi, apprendre une autre langue, ce n'est pas mettre de nouvelles étiquettes sur des objets connus* »². La langue, dans ce cas, bien loin d'être un calque de la réalité, est le condensé de la culture d'un peuple.

2. A. MARTINET, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Ed. Armand Colin, 1967, p. 12.

Chaque homme emploie, ou devrait employer, sa langue pour s'exprimer, c'est-à-dire pour analyser ce qu'il voit, ce qu'il touche, ce qu'il ressent, en un mot, ce qu'il vit. Langue et culture sont intrinsèquement liées. Mais on sait que la culture est déterminée, dans un contexte donné, par des conditions objectives qui en font une réalité sociale bien concrète et vivante. Pour cette raison, elle apparaît comme une certaine manière, propre à chaque peuple, de sentir et de penser, de s'exprimer et d'agir, somme toute, une certaine manière de vivre et de mourir³. On comprend dès lors qu'aucun théologien africain, dans la mesure où il est obligé de conduire sa réflexion dans une langue étrangère, n'échappe à la dure dissociation de sa culture et de sa langue. Il ressent cette difficulté davantage encore en eccésiologie parce que son Eglise, même si elle comporte toujours des éléments étrangers, est imprégnée malgré tout du fonds culturel des pays d'Afrique noire, en tant que communauté de personnes nourries de ce fonds. C'est pourquoi la nature de l'Eglise comme Corps du Christ ne peut être saisie qu'au carrefour de la christologie et de la culture africaine dont les langues vernaculaires sont le véhicule le plus approprié.

nouvelles données

On connaît l'importance capitale du concile de Trente, aux plans dogmatique et disciplinaire. Pourtant, dans son souci de contre-réforme, il avait cherché à enfermer l'Eglise dans un monde presque clos, à l'abri des dangers qui la menaçaient de toutes parts, à commencer par la contestation luthérienne qui la sommait de revenir à l'Ecriture seule et à la foi comme œuvre de Dieu, la hiérarchie et la papauté n'étant que créations purement humaines. Il faut ajouter le coup dur qui lui vint de la science dont les nouvelles découvertes ébranlèrent le support métaphysique de la théologie. Enfin, de son côté, la philosophie redevenue autonome soumit la foi religieuse à une critique rigoureuse par ses nouvelles interrogations. Devant ces dangers, l'Eglise a donc décidé de se protéger et de se défendre par des condamnations fort nombreuses qui marquèrent le concile de Trente et produisirent encore longtemps leurs effets.

Toute autre est la démarche du concile de Vatican II. Consciente de sa solidarité avec l'humanité toute entière, l'Eglise a voulu montrer comment tout ce qui est humain retentit nécessairement dans la communauté des

3. A. M. M'BOW, « Voici l'Afrique », **Le nouveau dossier Afrique**, Verviers (Belgique), Ed. Marabout Université, 1975, p. 22.

e. sambou

disciples du Christ auxquels, en particulier, la situation des pauvres et de ceux qui souffrent n'est pas étrangère. La volonté explicite d'ouverture, de compréhension et de solidarité ecclésiales manifestée par le concile a ouvert une nouvelle voie à l'ecclésiologie. On ne peut plus, à moins d'un refus grave de cet apport, se cantonner dans une apologétique à la longue stérile. Pour la théologie africaine, le plus important n'est pas de revenir encore sur la constitution ou sur les notes de l'Eglise, du moment que Vatican II, outre sa réforme liturgique, a déjà commencé un travail de décléricalisation interne et a établi de nouveaux rapports avec le monde et avec les Etats. En se décléricalisant, l'Eglise a pris un tournant décisif qui doit renouveler l'ecclésiologie actuelle, aussi bien dans sa méthode que dans son contenu.

Une autre donnée entre en ligne de compte dans la réflexion africaine : le processus accéléré de « minorisation » des Eglises européennes qui entraînera certainement un éclatement du centre ecclésial. Pendant longtemps, l'Europe chrétienne a été le centre de la chrétienté pour plusieurs raisons : elle avait le plus grand nombre de chrétiens ; l'organisation et l'animation des communautés lui étaient presque exclusivement réservées ; le pouvoir et l'autorité étaient entre ses mains. De ce fait, la formulation des dogmes et leur interprétation, de même que les décisions disciplinaires, avaient une coloration européenne assez marquée.

Aujourd'hui il doit en être autrement. En effet, minée par une déchristianisation progressive et incessante, l'Eglise européenne, jadis florissante et majoritaire, est en train de devenir numériquement minoritaire par rapport au Tiers monde, où le nombre de chrétiens croît continuellement⁴. Cette évolution fait que l'Eglise universelle sera amenée un jour ou l'autre à tenir compte de cette donnée numérique, force réelle du Tiers monde, dans ses enseignements de foi comme dans ses réflexions théologiques ou dans ses décisions pastorales et liturgiques. Cela n'ira pas sans difficulté, car les présupposés culturels de la théologie et de la pratique ecclésiales ont été pendant longtemps quasi exclusivement européens.

4. W. BULLMANN, *La tierce Eglise est là*, Kinshasa, Ed. Saint-Paul, 1978, pp. 32-33.

II

s'engager dans une voie réaliste

Nous avons essayé jusqu'ici de déceler à la fois les difficultés que rencontre dans son élaboration une théologie africaine de l'Eglise et la responsabilité qui lui incombe de prendre une orientation différente de celles qui ont prévalu le plus souvent dans l'ecclésiologie occidentale. Cette théologie portera nécessairement sur la réalité ecclésiale africaine soumise au double éclairage de la christologie et de l'apport sociologique, voire ethnologique ; cela doit permettre d'éviter les discours vagues et inconsistants et d'apprécier à quel point cette Eglise est ou n'est pas fidèle à son fondateur et à l'esprit de l'Evangile. Une telle articulation exprime la prise de conscience tant de l'aspect spirituel de l'Eglise que de son inscription dans des structures sociologiques objectives qui la déterminent et elle fait droit à la double appartenance des chrétiens qui sont à la fois membres du Corps du Christ et membres de leur société d'origine. La théologie africaine s'oriente ainsi vers une *voie réaliste* qui interroge l'Eglise dans ce qui la détermine et la structure comme groupe social et dans ce qui fait d'elle une société différente, en tant qu'elle est sacrement du salut.

des notes problématiques

On s'aperçoit alors que certaines des « notes » déjà mentionnées posent de sérieuses questions à une théologie pratique de l'Eglise. Nous pensons spécialement à l'unité et à la catholicité. Il est vrai que dans les pays dits de mission sa sainteté est parfois mise en doute à cause des méthodes de l'évangélisation, de la violence qui a été utilisée au plan culturel et qu'aurait récusée, à coup sûr, Jésus-Christ, Agneau innocent, lui-même victime de la violence des hommes. Mais il faut reconnaître que l'on s'interroge davantage sur l'unité et l'universalité de l'Eglise dans la pratique africaine.

La confession catholique se considère comme la seule à être investie de la mission de réaliser l'Eglise une et unique. Sous son aspect visible, elle entend aussi jouir de l'unité de sacrement, de culte et de gouvernement grâce à l'unité de foi. Cette unité n'est d'ailleurs pas une simple recommandation, mais une exigence évangélique, un ordre du Christ à ses disciples (Jn 17, 20-21 ; 23). Quant à la catholicité, elle tient au fait que l'incarnation du Christ est ordonnée au salut du genre humain. L'Eglise, dépositaire de ce don nécessaire au salut de tous les hommes, est donc

e. sambou

universelle dans l'ordre du salut. Tous ceux qui professent la foi de leur baptême, lui reconnaissent ces deux notes.

Cependant, il n'est que juste de souligner combien il y eut dans le temps, avec des conséquences qui durent encore, une véritable confusion entre unité et conformisme. Très longtemps, unité a signifié conformité dans les gestes et les paroles. Il a fallu le II^e concile du Vatican pour se rendre compte que beaucoup d'éléments tenus pour indispensables à la préservation et au maintien de l'unité ecclésiale étaient tirés de la culture européenne, notamment helléno-latine et occidentale, et qu'ils gardaient donc des liens plus ou moins explicites avec ces cultures. L'exemple le plus éloquent est celui de l'adoption du latin comme « langue d'Eglise ». On aperçoit ainsi la tendance à vouloir parfois hisser au rang d'universel ce qui est né des circonstances et des besoins vitaux, c'est-à-dire, en fait, du contexte politico-social et culturel. Le relativisme culturel et axiologique, de nos jours indéniable, rend assez délicat l'usage des concepts d'unité et d'universalité qui semblent exclure la pluralité et la diversité ; or l'unité ne peut se faire que dans la pluralité et l'universalité ne peut surgir que de la diversité.

L'ecclésiologie africaine veut aller à la source de l'unité et de la catholicité : il n'y a qu'un seul objet de la foi, Jésus-Christ, Verbe incarné et rédempteur de tous les hommes. Ce qui est important, en dernière analyse, ce n'est pas l'unité de sacrement, de culte et de gouvernement, mais l'unité de foi ; mieux, l'unité et l'unicité de l'objet de la foi. Ce souci de se référer au seul Christ, fondement de l'Eglise, traduit le désir de libération des peuples chrétiens d'Afrique noire et il serait trahi par une ecclésiologie qui se contenterait d'élucubrations stériles, sans lien avec les réalités africaines, alors qu'elle doit aider à comprendre comment le Christ libère et sauve les hommes concrets.

le recours aux images

Qu'elle se serve, pour ce faire, d'images telles que « mère » et « communauté » — l'Eglise apparaissant comme une mère qui engendre une communauté — n'est certes pas une innovation. Depuis longtemps on a comparé l'Eglise à une mère à cause de la nouvelle naissance qu'elle donne aux baptisés ; on l'a présentée comme une communauté parce qu'elle rassemble le peuple de Dieu aux jours festifs. Pourtant, ces deux images prennent une autre valeur, beaucoup plus palpable, en Afrique. La mère signifie la présence discrète, mais attentive et efficace, tendre et compréhensive ; elle est cette intelligence pénétrante, ce cœur aimant prompt à

pardonnier. Voilà des qualités qu'attendent de l'Eglise les pays dont les conditions de christianisation n'ont pas toujours été conformes à l'esprit évangélique. Pour eux, il est requis qu'elle soit une mère, au sens que nous venons de préciser, afin qu'ils ne s'y sentent jamais comme des « étrangers » qui ne partageraient pas l'amour maternel.

Le concept de communauté, lui aussi fort intéressant, semble correspondre davantage aux réalités africaines actuelles. Jusqu'à présent, l'Afrique noire s'est caractérisée par un sens très développé de la vie communautaire. Il est presque superflu de rappeler que l'homme y est plus communauté qu'individu, sans pour autant dire, comme on le fait parfois de façon exagérée, que la conscience individuelle y fait défaut. Il n'en est pas ainsi. Mais il est vrai que la communauté a beaucoup plus de valeur que l'individu pris comme tel ; il faudrait plutôt dire : la vie communautaire l'emporte sur la vie individuelle. Elle est d'un prix inestimable. L'usage de l'analogie organique de l'Eglise comme communauté des croyants en Jésus-Christ est donc fondamentale pour l'Africain : elle lui permet de rendre compte de la double nature de l'Eglise, à la fois surnaturelle et institutionnelle.

Il faut ici remarquer que l'Eglise demeure une réalité qu'on ne pourra jamais comprendre parfaitement. Si la coutume s'est imposée dès l'origine d'user d'images pour en avoir une idée plus claire, c'est parce qu'elle relève d'une connaissance plus symbolique que scientifique. Son accomplissement étant du domaine de l'eschatologie, elle ne se laisse pas saisir de façon exhaustive, mais seulement partielle au long de l'histoire. C'est en ce sens que le recours aux images et aux analogies est inévitable : le symbole ne dit pas tout de la réalité qu'il représente, il en suggère quelque chose qui reste insaisissable à la raison et au discours humain.

l'universalité au commencement et à la fin

Pour les Africains, la paternité de Dieu comme la fraternité de tous les êtres humains tirent leur origine et leur sens de l'œuvre créatrice. Tous créés par le même Dieu, les hommes sont considérés comme des enfants et des frères d'une seule grande famille constituée par l'humanité toute entière, œuvre d'un seul Créateur. Mais le terme de famille, au sens africain, ne recouvre pas exactement celui de la famille européenne nucléaire composée du père, de la mère et des enfants vivant sous le même toit. En Afrique, il s'agit de la famille au sens large, qui englobe toute une chaîne de personnes apparentées en qui circule le même sang issu du premier chaînon fécond des générations.

e. sambou

On pourrait dire que « la première Eglise », la plus vaste, est « l'Eglise familiale » qui a commencé avec la grande famille humaine, à la création. C'est l'Eglise initiale à laquelle appartiennent tous les hommes sans exception, en tant que créatures de Dieu. User de ces images « Eglise familiale » ou « Eglise, famille de Dieu », c'est reconnaître la création comme source de l'Eglise du Christ, celle de la rédemption. L'Eglise initiale de la création se compose de tous les êtres humains en qui brille l'image de Dieu, quelle que soit leur appartenance raciale, religieuse, politique ou culturelle, alors que celle de la rédemption est constituée par la communauté des croyants en Jésus-Christ.

La communauté, en Afrique noire, est le groupe social dont les membres se réclament d'un même ancêtre fondateur de leur clan. Comparée à une communauté au sens africain, l'Eglise apparaît comme une assemblée dont les membres se reconnaissent disciples du Christ par leur foi et leur baptême, voies d'accès à l'Eglise communautaire. Telle la communauté clanique qui n'a de sens que reliée à son ancêtre fondateur, l'Eglise du salut serait absurde si elle se coupait du Christ rédempteur, son fondateur. Elle se doit donc de garder ce lien absolument nécessaire à sa vie.

Rassemblant les croyants en Jésus-Christ, elle est dans l'ordre du salut l'accomplissement imprévisible du germe qu'était l'Eglise « familiale » née de la création, composée de toute l'humanité. Que l'Eglise de la rédemption soit destinée à s'étendre aux dimensions de l'univers ne l'empêche pas d'être, sous son aspect visible, ce groupe aux structures particulières, cette communauté qui se fonde sur un *bien commun*, Jésus-Christ.

l'intégration et ses conséquences

Il convient maintenant d'indiquer quelques implications du concept de communauté quand on l'emploie dans le milieu africain. Avec la communauté joue constamment le phénomène d'intégration ou d'incorporation. Tout nouveau-né est l'objet d'une première intégration dite *clanique* qui fait du petit d'homme un membre à part entière du clan. Elle s'effectue au moyen de rites d'intégration : l'enfant qui naît, en effet, bien qu'il soit lié à ses parents par le lien parental, est toujours considéré comme un étranger venu d'ailleurs : du monde des ancêtres. Les rites d'intégration permettent de l'incorporer au groupe parental, mieux, à la communauté clanique, tout en consolidant ses liens avec le monde ancestral. On remarque ici la double fonction de ces rites : ils insèrent l'enfant dans son clan et le rattachent en même temps aux ancêtres fondateurs. Mais l'intégration la plus importante est l'initiation par laquelle on vise

La maturation et la réalisation humaines de l'individu pour l'incorporer au groupe des hommes courageux capables de se défendre et de protéger leurs champs, leurs femmes, leurs enfants et leur communauté. C'est une fois initié que l'individu devient vraiment un adulte. Il peut alors prendre une femme et assurer la survie de son clan et de sa communauté par la procréation. Le mariage coutumier devient un moyen de continuer la lignée parentale, mais aussi une voie d'incorporation dans la communauté villageoise.

Le phénomène de l'intégration entraîne des conséquences importantes, à savoir *la relation, la solidarité et le partage*.

L'intégration de l'enfant dans la communauté lignagère et clanique fait de lui un être relationnel, désormais lié, une fois pour toutes, à tous les membres de son lignage et de son clan. Il est à présent un *être communautaire* dont la valeur dépend entièrement de son lien avec les membres de sa communauté, ainsi qu'avec ses ancêtres. Au fur et à mesure que l'enfant grandit, on l'aide à prendre conscience de son état relationnel. Mais c'est surtout à l'initiation qu'il en saura davantage, afin d'en assumer les conséquences.

Une deuxième exigence découlant de l'intégration est la *solidarité*. L'intégré devient non seulement un être relationnel, communautaire, mais encore solidaire de tous les membres de son lignage et de son clan. Au sein de la communauté lignagère et clanique, la solidarité est de rigueur : l'orphelin est vite accueilli par l'un des membres du lignage. Le vieillard est assisté. Le pauvre est secouru. Le malade est aidé et soigné. Cependant cette solidarité dépasse le niveau des besoins vitaux. Elle se situe aussi au niveau moral, de sorte qu'un innocent peut être puni par les dieux au nom de la solidarité. Tout le monde peut subir la punition divine pour les fautes de l'un de ses ascendants. Cette solidarité relève du lien communautaire. Elle peut provoquer une certaine indignation dans la mesure où l'innocent est susceptible de souffrir, non seulement au même titre que le coupable, mais encore à sa place.

La dernière conséquence de l'intégration est le *partage*. Comme la solidarité, on le retrouve aussi au niveau du mal. Tout membre du lignage peut avoir sa part de la punition divine appelée par les fautes de l'un de ses consanguins. Mais le partage, à dire vrai, se manifeste davantage au niveau du bien. L'intégré a droit au partage de tout ce que la communauté distribue à ses membres : biens matériels, tels les champs, le riz ou autres céréales ; biens culturels : révélation des secrets de la tradition au cours des rites initiatiques.

une pratique ecclésiale vécue à la base

On comprend que la conception de l'Eglise comme communauté, au sens africain du terme, devrait être lourde de conséquences pour l'ecclésiologie en général et pour la pratique ecclésiale dans les pays d'Afrique noire. Certes, le catholicisme a toujours accordé, à l'instar de la communauté clanique, une grande importance aux rites d'incorporation et d'initiation. Qu'on pense au baptême par lequel l'Eglise intègre de nouveaux membres en les reliant à Jésus-Christ, son fondateur ; à l'eucharistie, repas communautaire où la manducation du Corps du Christ manifeste la communion mystique des convives ; au rite de confirmation qui, plus tard, engagera le baptisé à être responsable de sa foi et de celle des membres de sa communauté devant le monde. L'Eglise enseigne donc que le salut qu'elle annonce est foncièrement communautaire, qu'il implique une solidarité de tous ses membres et qu'il engage au partage. Relié au Christ, le chrétien est par le fait même lié à tous les croyants. La communion avec la Tête de l'Eglise fonde celle qui relie tous les membres entre eux.

Cependant, dans l'histoire de l'Eglise catholique, on n'a peut-être pas assez mesuré l'importance et les exigences de cette solidarité *au plan pratique*, alors qu'elle était fortement affirmée, par le dogme et par la théologie, dans le salut et aussi dans le péché par la faute originelle. Combien de fois la solidarité a-t-elle été oubliée, bafouée ! Les chrétiens sont allés jusqu'à se massacrer entre eux, sans même voir qu'ils détruisaient ainsi le Corps du Christ. Leur oubli ou leur aveuglement ont pesé lourdement sur l'histoire du christianisme. La solidarité ne peut se contenter d'être une affirmation théologique, elle est aussi et surtout une exigence pratique. C'est à cela que l'Evangile appelle les chrétiens : être solidaires entre eux, parce que membres du même Christ, et avec tous les hommes, parce qu'enfants du même Dieu.

La pratique africaine, fondée sur le principe que l'Eglise est avant tout communauté, apportera certainement un souffle nouveau à une ecclésiologie qui a été jusqu'ici étroitement liée au contexte européen. De plus en plus, des Eglises se « reconstruisent » à partir des réalités africaines, leur première implantation s'étant effectuée dans les conditions historiques qui étaient celles de la colonisation. L'effort tend à bâtir une Eglise communautaire en partant des *communautés chrétiennes de base* : c'est en elles qu'on trouve actuellement les vrais foyers de vitalité, les sources de spiritualité, les lieux de responsabilité des laïcs, les ferments de décléricalisation et de libération ; c'est en elles que le baptisé trouve les conditions d'une authentique intégration, en liaison et solidarité avec les autres.

C'est en elles que s'effectue le partage des biens tant matériels que spirituels. Peut-être un jour verra-t-il se réaliser la parole prophétique de Robert Delavignette : « *Dans les villages chrétiens, il naîtra une coutume qui aura une valeur de vitalisme africain* »⁵.

Une théologie africaine de l'Eglise n'a de sens que si elle porte toute son attention à ces Eglises « se faisant » à la lumière du Christ et de son Evangile. A cette condition, elle pourra prétendre être différente de celles qui ont été jusqu'ici élaborées et pratiquées. Dire qu'elle est *réaliste*, cela signifie qu'elle ne doit pas décoller de son objet propre, les Eglises africaines, communautés de vie des chrétiens, car « *nous ne pouvons être vraiment chrétiens que dans la mesure où nous sommes vraiment Africains* »⁶. Il n'y a pas d'ecclésiologie et de pratique ecclésiale africaine en dehors de cette problématique.

ernest sambou

5. J.-M. SEDES, *Histoire des missions françaises*, Paris, PUF, 1950, p. 5.

6. Colloque d'Accra, *Libération ou adaptation. La théologie africaine s'interroge*, Paris, Ed. de l'Harmattan, 1979, p. 78.

ÉTVDES

OCTOBRE 1982

Le terrorisme italien

An 2 de la nouvelle majorité

Jacques Lacan

Ricci et la rencontre des cultures

Thérèse d'Avila, docteur de l'Eglise

15, rue Monsieur - 75007 Paris - Tél. 734-74-77
Le n° 18 F (étranger 20 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

VOUS AVEZ DIT CULTURE TECHNIQUE ?

Yan de Kerorguen : Introduction

Jocelyn de Noblet : La technique dans la culture

Véronique Schwab : Apprendre les techniques

Entretien avec le peintre Morio Matsui : Art et technique

Pierre-Noël Denieul : Cheminements ethno-technologiques

Boris Eizykman : Eloge de la polytechnique

Christian Weckerlé : Les « primitifs » de l'électronique

Christian Weckerlé : Technologies et lien social

Lewis Caillat : La machine à faire des ronds de fumée de Gaston Lagaffe

Yan de Kerorguen : Voyages dans les maisons de la science

.....
Catherine Durandin : Roumanie, le totalitarisme et l'histoire

Robert Mazzocco : Clint Eastwood, portrait du justicier en héros reaganien

Philippe Cibois : Le nationalisme national

André Lemoyne : De la génétique à l'éthique

CHRONIQUES

Eric Audinet : Notes sur le tennis : Roland Garros joue et perd

Dominique Boursel, Jürgen Habermas : Gershom Scholem

Pierre Sansot : Chronique de l'imaginaire III

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. 1154-51 w - Tél. 633.25.45					
Abonnements	France	Ordinaire	330 F	Etranger	340 F
		Soutien	500 F		500 F
Ce numéro		Etudiants	264 F		272 F
			37 F		40 F

le défi des églises afro-chrétiennes

L'ecclésiologie africaine est tenue de prendre en considération le phénomène de la naissance et de la croissance de multiples Eglises autochtones. Réparties sur tout le continent autour de trois pôles : Afrique du Sud, Afrique centrale (surtout Zaïre) et Afrique occidentale (surtout Nigéria), elles se démarquent des Eglises missionnaires par une plus grande adaptation aux réalités et à la sensibilité africaines, par l'importance accordée aux leaders charismatiques dans la vie quotidienne, par une réhabilitation de l'Ancien Testament dans le culte et dans la morale, par une sobriété et une souplesse dans l'énoncé dogmatique, par une indépendance de jure et de facto vis-à-vis des Eglises blanches. Parmi elles, l'Eglise — d'origine béninoise — du « Christianisme Céleste » interpelle de façon particulièrement vigoureuse les Eglises missionnaires d'Afrique, du simple fait qu'elle draine un flot continu de catholiques et de protestants déçus ou défaits par un christianisme qui a pris des formes à maints égards aliénantes.

On les appelle tantôt *sectes* ou groupements *synchrétistes*, tantôt Eglises *séparatistes*, *dissidentes* ou *indépendantes*, tantôt encore mouvements *messianiques* ou *prophétiques* : autant de termes qui prétendent cerner le phénomène d'éclosion continue, par germination ou par scissiparité, de nouvelles entités chrétiennes nées de l'initiative exclusivement africaine¹. Ce phénomène a donné lieu, depuis une trentaine d'années, à une floraison d'études et de monographies tant en Afrique même qu'à l'étranger². Il s'agira ici de voir comment ces Eglises typiquement africaines défient et interpellent les autres, que nous appellerons missionnaires.

1. Il est clair que cette terminologie n'est pas neutre. Un jugement de valeur perce sous chacune de ces appellations, exprimant selon les cas une nuance de mépris (« sectes »), de suffisance (« synchrétisme »), de condescendance ou de narcissisme (« Eglises indépendantes »).

2. Il existe aujourd'hui sur le sujet plus de trois mille articles, livres et rapports publiés dans une trentaine de langues. Quant au nombre des Eglises, mouvements et groupements chrétiens nés en Afrique, D. B. Barrett en dénombrait six mille en 1968. L'analogie existant entre le judéo-christianisme et le christianisme né en Afrique permet de désigner celui-ci comme un « afro-christianisme ». De préférence à la terminologie en cours, je ne parlerai donc ici que d'Eglises « afro-chrétiennes » ou « autochtones ».

types d'églises afro-chrétiennes

Pour mieux se repérer dans ce foisonnement de groupements, on peut les classer, selon des critères sociologiques et religieux, en quatre familles :

les églises « éthiopiennes ».

Elles sont toutes nées en Afrique australe. La première fut fondée en Afrique du Sud par un pasteur méthodiste, Mangena Mokono, qui se sépara en 1892 de sa Congrégation à cause de la ségrégation raciale qui s'y pratiquait. Toutes les Eglises qui, à la suite de celle de Mokono, choisirent de s'appeler « éthiopiennes » en référence à la fois à la *Bible* où « Ethiopie » désigne l'Afrique, et à l'*Ethiopie*, alors seul pays négro-africain jouissant de l'indépendance politique et de l'autonomie religieuse, sont nées d'un mouvement de *protestation* contre le sort réservé aux Noirs dans la société et dans les communautés ecclésiales sud-africaines. Elles insistent, en conséquence, sur l'émancipation religieuse et politique des Noirs, tout en conservant une bonne part de la doctrine et des structures des Eglises blanches.

les églises « sionistes »

Elles se situent toujours en Afrique australe. Mais à la différence des « éthiopiennes », les Eglises « sionistes » ne naissent pas toutes d'une scission ou d'une sécession, mais de l'initiative d'un *leader charismatique* agissant sous l'inspiration d'une révélation ou d'une vision. Dans ces communautés prolifiques et populaires, l'accent est mis, non plus sur une opposition explicite à la politique ou à l'enseignement des Eglises blanches, mais sur des réalités bibliques ou africaines telles que les charismes spirituels, la prière efficace, la guérison, la pratique du baptême par immersion, la confession publique, les exorcismes, la danse...

les églises « messianiques »

On désigne de la sorte celles qui attribuent au fondateur un rôle plus ou moins messianique. Celui-ci ne prend certes pas la place du Christ reconnu comme le seul rédempteur des hommes. Mais il est vénéré comme un envoyé extraordinaire de Dieu, investi de la mission d'apporter le salut aux Noirs dans un contexte historique précis. Prophète puissant en parole et en œuvres durant sa vie, le fondateur est souvent invoqué après

sa mort comme un intermédiaire dont l'intercession auprès de Dieu procure le salut. Dans la plupart des cas, ces prophètes messianisés sont passés par la persécution ou le martyre, ce qui contribue à auréoler leur figure d'un prestige unique. L'exemple le plus connu est celui de Simon Kimbangu au Zaïre. Membre de l'Eglise baptiste du Congo, Kimbangu (1889-1951), après une vision un jour de 1921, se met à parcourir les villages en enseignant et en guérissant les malades. Son succès est immense et bientôt, ne suffisant plus à la tâche, il s'adjoint douze disciples et ouvre des chapelles et des écoles. Mais l'administration belge craint la rébellion et le fait arrêter, juger et condamner. Kimbangu réussit à s'évader, mais se rend peu après et, condamné à mort, voit sa peine commuée en détention à vie. Il restera trente ans en prison et y mourra, laissant derrière lui ce qui allait devenir la plus importante Eglise afro-chrétienne, avec aujourd'hui plus de trois millions de fidèles³. Parmi les prophètes messianisés, on peut citer encore André Matswa (1899-1942) au Congo, Simon-Pierre Mpadi (né en 1909) au Zaïre, et surtout William W. Harris (1850-1928) qui, toute sa vie, se défendit de fonder une Eglise, mais dont les fidèles, répartis sur la Côte d'Ivoire, le Ghana et le Libéria, se réclament comme d'un messie providentiel.

les églises aladura

Les Eglises aladura, ou des « priants », sont nées principalement au Nigéria après la première Guerre mondiale. Les plus connues — elles se comptent par centaines — sont : la *Société des Chérubins et des Séraphins* (1925), l'*Eglise du Seigneur* (1930), l'*Eglise Apostolique du Christ* (1941), l'*Eglise du Christianisme Céleste* (1947). L'impact du mouvement aladura sur les populations du Golfe du Bénin est tel qu'on ne peut plus traiter de la vitalité religieuse ouest-africaine sans s'y arrêter. D'ores et déjà on relèvera une similitude d'inspiration entre les Eglises aladura d'Afrique de l'Ouest, les « sionistes » d'Afrique australe et les « pentecôtistes » d'Europe et d'Amérique : l'Esprit Saint, la prière et les dons charismatiques tiennent une place de premier plan dans leur vie. Cependant, les caractéristiques propres du mouvement aladura en font un foyer de communautés dont l'audience et l'originalité forcent le respect et invitent à la réflexion. Nous décrivons donc plus précisément l'une des plus représentatives d'entre elles.

3. L'Eglise Kimbanguiste, dont le nom officiel est « l'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu », fut la première à s'être affiliée au Conseil œcuménique des Eglises en 1971 comme membre de plein droit.

l'église du christianisme céleste

L'Eglise du Christianisme Céleste, de Joseph Oschoffa, est celle qui, présentement, exerce la plus forte attirance sur les hésitants et les désespérés de toute provenance.

Samuel Biléou Joseph Oschoffa est né en 1909 à Porto-Novo, capitale du Bénin. Formé par un catéchiste et un pasteur méthodistes, il exerce un temps le métier de menuisier-charpentier jusqu'au jour où il disparaît pendant trois mois dans la forêt avec la Bible. Là, au cours d'une expérience mystique, il reçoit de Dieu la mission de « *fonder une religion dont les hommes n'adoreront que Dieu* ». Avec quelques compagnons, il fonde en septembre 1947 l'Eglise du Christianisme Céleste qui compte aujourd'hui des dizaines de milliers d'adhérents à travers le Bénin, le Nigéria, le Togo, la Côte d'Ivoire... et jusqu'à Londres et New-York. En juillet 1981, l'influence et la puissance de cette Eglise née au Bénin étaient devenues telles que le gouvernement béninois a pris un décret fermant ses lieux de culte et interdisant ses activités sur toute l'étendue du territoire, obligeant ainsi le pasteur-prophète Oschoffa à se replier sur le Nigéria voisin. Aux dires des observateurs nigériens, elle est devenue la plus dynamique et la plus populaire des Eglises aladura du pays.

l'adura, ou la puissance de la prière

La première Eglise aladura, la Société des Chérubins et des Séraphins, fut fondée au Nigéria en 1925. Oschoffa la connaissait bien et il s'en est inspiré pour structurer sa propre communauté. Un des traits principaux qui les caractérisent est l'*adura*⁴ : il s'agit de la prière pratiquée comme une activité aux contours résolument bibliques et africains. En définissant la prière chrétienne comme une « élévation de l'âme vers Dieu », les Eglises missionnaires ne réalisaient pas que l'abstraction et l'irréalisme d'une telle définition ne rencontraient que peu d'écho chez la plupart des néophytes africains. Dans la prière africaine de toujours, l'homme n'est point soumis à la lévitation d'une âme se servant du corps et des réalités terrestres comme d'un tremplin pour s'élancer vers le divin.

4. *Adura* signifie en langue yoruba (Nigéria) *prière*, et *aladura*, la personne qui prie, l'orant. *Adura* vient en fait de l'arabe *'adoua* qui signifie la prière de demande.

Le malentendu est donc complet entre une certaine conception de l'oraison venue du christianisme oriental et occidental, et la pratique africaine de la prière. D'un côté, on pense ascension, effort de l'homme happé par la grâce et tendu vers les sommets. La doctrine de la prière véhiculée par les missionnaires se ressent des orientations et des accents de la mystique d'Orient et d'Occident. Tandis que du côté africain, la prière est vécue comme une incarnation, une descente ou une épiphanie du divin en plein cœur des réalités humaines. Le contact avec le divin est conçu — et vécu — comme une *manifestation de puissance*. Loin d'être un acte lénifiant qui défait l'homme pour l'abîmer en Dieu, la prière se vit comme une activité tonifiante qui galvanise les forces et épure l'existence par l'irruption du divin.

l'adura et la vision africaine de l'univers

L'adura, comme la prière traditionnelle, s'enracine dans la vision africaine de l'univers. L'homme y apparaît comme un être relié existentiellement au monde du visible et de l'invisible, à un inextricable réseau de forces et de puissances en perpétuelle interaction. Entre les mondes, les règnes et les êtres, il n'y a pas étanchéité, mais porosité. Cette perméabilité ontologique de l'univers permet la communication et l'interaction à tous les échelons, et l'homme, enjeu et cible d'une lutte titanesque entre les puissances, se trouve continuellement placé au point d'intersection de réseaux et de circuits où il risque son être⁵. Que la tension devienne trop haute ou trop basse et l'homme, littéralement court-circuité, périt par explosion ou dépérit par implosion. La vie consiste à assurer en soi et autour de soi un équilibre dynamique et une maîtrise de plus en plus confirmée des forces en interaction.

Le salut, pour l'individu comme pour le groupe, passe par la négociation et l'alliance avec les puissances réductibles qui, moyennant l'aveu de l'infraction et l'allégeance du sacrifice, consentiront à prendre le parti de l'homme et à brouiller les pistes des puissances irréductibles. Quant à Dieu, recours suprême de l'homme, il s'incarne constamment sous les traits du sauveur inespéré dont la connivence et la partialité suffisent à garantir la victoire ou à assurer l'impunité. La prière, sous la forme de l'invocation ou du sacrifice, vise à s'assurer cette connivence et cette partialité divines qui cuirassent l'homme contre les puissances versatiles.

5. Cette vision tragique de l'homme rejoint celle de la plupart des peuples qui hypostasient sous des formes multiples et diverses la Jalousie mystérieuse dont l'humanité serait l'objet dès les origines.

s. semporé

L'adura, tout comme la prière africaine traditionnelle, met simultanément en scène l'homme, les puissances et Dieu.

la pratique de l'adura

Avant d'entrer en adura, le Chrétien Céleste se *déchausse* : geste biblique d'allégeance au Dieu Saint, geste africain de quiconque pénètre dans la cour du roi ou dans l'aire sacrée. Pour l'adura, le pied chaussé représente la condition pécheresse de l'homme dont les pas sèment le péché et agglutinent la faute⁶. Par ce geste préliminaire, l'adura se resitue face à Dieu et assume sa condition par une confession implicite de son péché. Cette confession se prolongera dans le culte par la récitation fréquente du *Psaume 51*. La *robe blanche* que revêt le fidèle symbolise, non point la pureté ou l'innocence, mais la force et la protection d'En-Haut. Cet habit de prière, dont le port est obligatoire pour le Chrétien Céleste, est considéré en effet comme un support matériel de la force du Saint-Esprit, et on s'en revêt comme d'une cuirasse contre les traits enflammés du Mauvais et des puissances. Le fidèle se sent plongé dans une condition nouvelle qui fait de lui un militant de type nouveau, semblable aux combattants victorieux de l'*Apocalypse*. Le port de cet habit blanc campe le priant en virtuel vainqueur, face aux forces adverses de déséquilibre ou de destruction dont il se sent menacé⁷. Un des effets secondaires de cette uniformisation dans l'habillement est l'abolition, devant Dieu, des barrières et des différenciations sociales. Drapés de la même manière, le riche et le pauvre renoncent à transposer dans le culte le contentieux qui les oppose dans la vie⁸.

Le culte dure en moyenne trois heures durant lesquelles l'assemblée, par les lectures bibliques, les prières, les chants, la danse, les visions, et par l'usage de symboles et d'oblations tels que bougies, parfums, eau de mer,

6. L'habit de prière, béni et sanctifié, est désacralisé si le fidèle le revêt sans s'être auparavant déchaussé.

7. La femme qui a ses règles ou vient d'accoucher, ainsi que l'homme et la femme qui ne se sont pas purifiés après l'acte sexuel, ne peuvent en aucun cas porter l'habit de prière. Une telle prescription relève à la fois des interdits bibliques et des tabous sexuels du milieu africain. Il ne s'agit pas d'une impureté d'ordre moral, mais bien plutôt d'une ir-régularité, d'une dys-rythmie, d'une rupture de l'équilibre vital et du circuit des forces qui investissent l'homme. L'être humain est mis en état d'asthénie par ces ruptures de cycle, et il n'est plus habilité à affronter les puissances.

8. Il y a là un trait constant de la piété africaine qui se refuse à la politisation du culte, et exprime son malaise face à certains textes liturgiques ou à certaines prières « engagées » venus d'autres dieux. Tentation d'angélisme ou volonté de tolérance ?

œufs, fruits, savons, etc., exprime ses requêtes et chante sa reconnaissance. De l'universitaire au paysan, tous ceux qui sont là invoquent Dieu à partir d'une conception africaine de la vie que n'ont entamée ni la science acquise dans les académies, ni la catéchisation et la pratique des Eglises conventionnelles, ni le règne de la technique, ni la modernité.

La société des *Anges* qui, sous les ordres de Michel, Gabriel, Raphaël et Uriel, veille aux quatre points cardinaux de l'église et de l'univers mental du fidèle, prend opportunément la place de la cohorte traumatisante des puissances versatiles contre lesquelles l'arsenal des talismans et les recettes de la magie traditionnelle se sont révélés inefficaces. Le *crucifix*, omniprésent, n'est plus seulement le symbole ou le vestige d'un drame passé, mais l'instrument efficace d'une victoire sans cesse répétée et réactualisée sur les forces du mal. Le fidèle s'identifie plus spontanément et plus profondément au Christ pendu sur la Croix, investi de toutes parts par les puissances adverses dont il triomphe par la lutte et par le recours confiant à Dieu⁹.

L'adura repose sur une confiance sans borne en l'exaucement de la prière dans la perspective maintes fois invoquée de l'épître de Jacques (5, 16-17), selon laquelle la prière du juste « agit avec beaucoup de force », comme celle d'Elie qui « était un homme comme nous ». L'assemblée cultuelle est le lieu où Dieu révèle sa puissance et sa domination sur les forces du mal par l'exaucement qui éclate en guérisons et en visions, et qui se manifeste aussi par la paix retrouvée, la réconciliation avec son milieu, le bonheur au foyer, la maîtrise des passions, le succès dans les entreprises... Mais l'adura est une véritable école de patience : l'insistance et la persévérance dans la prière conduisent souvent le Chrétien Céleste à entreprendre des « circuits », sorte de pérégrinations orantes, de paroisses en paroisses, qui ont pour but de solliciter les suffrages des fidèles du lieu, ou à effectuer des « expositions » durant lesquelles l'orant, allongé dans le temple, attend dans la prière personnelle et avec l'assistance spirituelle d'un visionnaire, le passage du Seigneur et son message de salut¹⁰.

9. Le besoin de protections efficaces, ainsi que l'identification secrète au Christ combattant, prototype de l'homme aux prises avec les puissances, poussent les catholiques africains à privilégier la cérémonie des Cendres, la liturgie des Rameaux et la célébration du Chemin de Croix et de la Passion.

10. Cette forme d'incubation, vieille comme le monde, se pratiquait dans les sanctuaires chrétiens ou sur les tombeaux des saints au temps de saint Augustin. On la retrouve dans certains sanctuaires traditionnels d'Afrique où des adeptes d'une divinité viennent chercher l'oracle. En milieu chrétien, certains groupes de prière recréent systématiquement l'ambiance nocturne et adoptent des postures qui miment l'incubation.

s. semporé

la vision

A l'origine de toute Eglise aladura, il y a la *vision*. C'est le don de vision qui la constitue : il est au cœur de l'expérience religieuse du fondateur et de sa communauté. La Charte des Chrétiens Célestes consacre de longs développements à la vision, « don de Dieu à son Eglise ». Le visionnaire (*woli* en langue yoruba, c'est-à-dire voyant) est comparé tour à tour à Balaam, l'homme au regard perçant, et à Moïse, l'instrument de la consultation de Yahvé (Ex 33, 7). A propos de la vision et du visionnaire, la Charte note que « *la vision est une lumière qui permet à notre Eglise, ainsi qu'à tous les fidèles, d'avancer avec assurance dans la foi... Le visionnaire est celui qui entend les paroles de Dieu et qui les transmet aux hommes, celui qui est agité par l'Esprit de Dieu. Car Dieu se laisse consulter par les hommes... Dieu s'adresse à nous par l'intermédiaire de visionnaires qu'il choisit dans nos rangs* ». Le texte des *Actes des Apôtres* (2, 17-8), réactualisant la prophétie de Joël sur l'effusion de l'Esprit, est invoqué à l'appui.

Le visionnaire apparaît comme celui qui, grâce au charisme de la vision, assure au sein de l'Eglise le ministère prophétique de la *voyance* et de la *consultation*. Il est astreint à participer chaque vendredi au culte de la « sanctification des visionnaires ». Il ne doit jamais se faire rétribuer pour son ministère, et avant de délivrer un oracle, il doit prêter serment, une main levée vers la Croix et l'autre tenant la Bible. Enfin, tout visionnaire est soumis au contrôle des « surveillants de visionnaires » qui ont pour rôle de vérifier l'authenticité des visions.

Le charisme de la vision est très apprécié par le Christianisme Céleste parce qu'il répond à un triple besoin :

- le besoin d'une *présence agissante* du divin, d'une manifestation de puissance, selon la perspective inhérente à l'adura et à la vision africaine du monde ;
- le besoin de *consulter*, besoin humain s'il en est¹¹, qui pousse les riches et les pauvres, les chrétiens et les non-chrétiens, les croyants et les non-croyants à assiéger les devins pour interroger, décoder et dédramatiser le destin, afin de trouver sens et sécurité à la vie et afin d'en infléchir le cours éventuellement ;
- le besoin de maîtriser l'irrationnel qui se manifeste dans le *rêve*. Il existe une classe spéciale de visionnaires dotés du charisme d'interpréter

11. Rien qu'en France, on comptait en 1979 quelque quinze mille mages déclarés accordant un total de trente millions de consultations par an.

les songes. Dans la mesure où le rêve en Afrique a valeur de révélation et de prémonition, les interprètes jouissent de la vénération et de la confiance totale des consultants.

la guérison

La troisième caractéristique des Eglises aladura, après l'adura et la vision, est l'importance accordée à la *guérison* par la foi et la prière. Certaines communautés sont composées à 90 % de fidèles qui y ont adhéré à la suite d'une guérison ou d'un soulagement substantiel de leurs maux. Si bien que les Eglises aladura sont considérées comme guérisseuses, tant par leurs adeptes que par l'opinion publique.

Pour les Chrétiens Célestes, le ministère de la guérison est un charisme reçu de l'Esprit Saint, d'abord par le Pasteur-Prophète, puis par toute l'Eglise. Ce ministère s'adresse en tout premier lieu aux victimes de la « maladie africaine ». Cette maladie se manifeste par une déperdition de force, une extinction progressive de l'énergie vitale provoquée par la jalousie des puissances invisibles, l'irritation des ancêtres, la méchanceté de l'entourage ou les maléfices des jeteurs de sorts. Le malade est atteint à la fois dans son *être* physiologique et dans sa *relation* avec l'entourage visible et invisible.

Or, dans le diagnostic comme dans la thérapeutique, la médecine de type occidental qui régit les hôpitaux, les cliniques et les dispensaires, s'avère unidimensionnelle et s'avoue incompétente pour soigner la *relation*. Le rare et cher recours aux spécialistes du psychisme souligne la juxtaposition et la dualité des thérapies, caractéristiques de ce système. Ainsi, le médecin africain est formé dans les facultés pour la détection et le traitement des maladies microbiennes qui ne constituent, dans le cas de la maladie africaine, que la partie visible de l'iceberg. Le bloc immergé où les fissures et les lézards menacent définitivement l'être n'est vraiment pris en considération que par le guérisseur ou le tradi-praticien qui, avant d'appliquer ses feuilles et de prescrire son traitement, prend le temps d'ausculter l'invisible, de déparasiter les circuits, de déconnecter les interférences. L'univers mental du malade est d'emblée pris au sérieux, car il est, par un biais ou par un autre, atteint par la maladie. La guérison africaine exige, outre le soulagement des maux, la réinsertion du malade dans les dimensions cardinales de son univers. L'hospitalisation, nécessaire dans certains cas, traumatise le patient par les arrachements qu'elle occasionne, par les ruptures qu'elle aggrave, par le défaut de communication et le manque de compréhension qui caractérisent les rapports du malade avec le corps médical.

s. semporé

Il est nécessaire d'avoir cet arrière-plan présent à l'esprit pour comprendre les raccourcis auxquels recourent les Chrétiens Célestes qui non seulement prônent la guérison par la prière et la puissance de l'Esprit Saint, mais recommandent d'éviter l'hospitalisation si possible, tout en administrant éventuellement eux-mêmes des potions décoctées selon les recettes de la science médicale traditionnelle. Les imprécations déblatérées contre les puissances invisibles, le sort fait aux fétiches, ainsi que la panoplie des moyens de protection quasi sacramentels dont ils revêtent le malade, montrent qu'ils s'investissent franchement dans son univers psychique pour un accompagnement dans la voie de la guérison. Une fois remis, le patient opte de rester au sein de cette Eglise comme « con-valescent », celui-qui-est-bien-avec, et qui attend de la communauté sa réinsertion progressive dans la société et dans l'univers.

III

le défi permanent des églises afro-chrétiennes

La présentation rapide du Christianisme Céleste et l'évocation des mille autres types d'Eglises afro-chrétiennes qui bourgeonnent sur le sol africain soulèvent un certain nombre de questions qui constituent autant de défis lancés au christianisme missionnaire. Certes ces Eglises surgies du génie africain recèlent des ambiguïtés et des limites, et elles ne répondent que partiellement aux aspirations profondes de l'Africain d'aujourd'hui. Leur ambition excessivement réduite et leur horizon volontairement rabattu ne les qualifient pas toujours pour certains enjeux planétaires de notre monde en fusion. Choissant de ne point s'occuper du lendemain, elles sont souvent prises de court — et obligées d'improviser — devant l'ampleur des bouleversements causés par le choc des cultures, des idéologies et des techniques. Cependant, sur un certain nombre de points importants, elles interpellent vigoureusement les Eglises conventionnelles.

la religion des ancêtres

Bien que rejetant — comme le fit jadis saint Paul — le « fétichisme » et le « paganisme » assimilés à l'idolâtrie condamnée par la Bible, le christianisme autochtone se meut cependant dans l'armature spirituelle léguée par les ancêtres, moyennant de subtiles transpositions qui font frémir les vieilles Eglises. Sans le dire, et tout en s'en défendant, il valide, en les adoptant, un certain nombre de mythes, de croyances et d'attitudes

venus des religions ancestrales dont le substrat demeure vivace malgré le charriage de l'ère missionnaire.

Or, ni la théologie ni la pastorale d'importation n'accordent de fait la moindre légitimité chrétienne aux religions ancestrales ravalées et confinées au rôle servile de fournisseuses de « pierres d'attente ». La vivisection pratiquée sur ces religions pour en extraire les éléments décrétés christianisables souligne le mépris et l'irrespect dans lesquels elles sont tenues. Et il se pourrait que la lente destruction des institutions religieuses africaines par le soin des chrétiens demeure l'écharde accusatrice fichée au flanc du christianisme missionnaire. Car il n'est pas sûr que, pour s'incarner dans un peuple, l'Évangile exige le suicide des religions ou leur anéantissement. Peut-être faut-il inverser les perspectives et souhaiter l'émergence d'Eglises nées de l'hospitalité accordée à l'Évangile par des religions matrices. L'impact de l'Évangile transformera, de l'intérieur, les croyances et les pratiques selon la pédagogie constante du Christ qui n'abolit que quand il ne peut pas accomplir. La démarche traditionnelle de l'évangélisation ne peut que conduire nos communautés à de douloureuses impasses ou à de stériles querelles de rites.

Il ne s'agit plus de considérer les religions ancestrales comme « anonymement chrétiennes » et chrétiennement exploitables. Il s'agit d'admettre la possibilité d'une *conversion chrétienne des religions*, le Christ entrant dans la mentalité et les gestes religieux des peuples pour y apposer son sceau libérateur. L'audace d'une telle perspective et les difficultés qu'elle peut receler ne doivent point l'écartier d'un débat théologique où la théorie condescendante de l'« incarnation » et de l'« inculturation » sert de panacée universelle à la christianisation galopante de l'Afrique. Le baptême des nations (Mt 28, 19), tout comme celui des cultures (*Gaudium et spes, Evangelii nuntiandi*), passe par le baptême des religions.

la dimension physique du salut

L'afro-christianisme développe une sotériologie selon laquelle l'éon futur coïncide *presque* parfaitement avec l'éon actuel : la vie éternelle est, pour une part essentielle, déjà vérifiée et anticipée par la vie présente. Epousant la vision africaine du monde qui fusionne ciel et terre, corps et âme, vie et mort, passé et présent, en-deçà et au-delà, les Eglises autochtones réinterprètent et réactualisent le geste du Christ avec une intensité toute nouvelle. Il y a identité parfaite entre le bonheur total de l'homme et les biens messianiques, ceux-ci étant destinés à l'homme dans toutes les sphères de sa condition et de son être. L'Eglise ne devient signe du salut

s. semporé

acquis par le Christ que lorsqu'elle introduit l'homme tout entier dans l'aire d'accès aux biens messianiques.

Selon le principe africain de la gémellité de toute chose, le bonheur apporté par le Christ ici et maintenant comporte *une face visible et une face cachée*. La densité physique du salut, qui se révèle dans la jouissance des biens de la santé, de la paix avec l'entourage visible et invisible, du travail fructueux et de l'amour fécond, apparaît comme une résultante et une constante de la rédemption. L'insistance lancinante chez les aladura sur la connaturalité étymologique et salvifique qui régit *salut* et *santé*, témoigne chez eux du refus instinctif de dichotomiser le réel en en déconnectant les pôles.

La sotériologie classique, parce qu'elle part d'une vision dualiste, anti-thétique et hiérarchisante des réalités et des valeurs, engendre de graves frustrations et fait de nos Eglises des communautés du salut platonique, ce qui explique l'exode continu des fidèles vers des cieux plus cléments. Pour ces « transfuges », le catholicisme ou le protestantisme sous leur forme actuelle n'apparaissent pas comme promoteurs de bonheur ou porteurs de Bonne Nouvelle. Leur conception du péché, leur théologie de la grâce, leur doctrine du salut, leur interprétation des sacrements et leur pratique de la prière se ressentent d'une vision que la Bible et l'Afrique ne peuvent guère soutenir ou reprendre à leur compte. Une pastorale du salut et de la santé, dans la perspective globale conforme à la conception biblique et africaine, imposerait des changements radicaux dans la manière de conceptualiser et de traduire la sotériologie et l'eschatologie dans la doctrine et dans la catéchèse.

une solidarité de salut

Les Afro-chrétiens ont à cœur d'organiser leurs communautés un peu sur le modèle social traditionnel. Les « paroisses », de taille volontairement limitée pour permettre l'intercommunication entre les membres, se créent autour de leaders reconnus et essaient dès qu'elles dépassent deux cents adhérents. La vitalité d'une « paroisse » se vérifie non seulement à la participation aux cultes hebdomadaires, mais aussi à l'active sollicitude des leaders et au souci constant des fidèles pour le bien-être des personnes physiquement et socialement handicapées. Le partage est une obligation religieuse, à laquelle personne ne doit se soustraire : partage des biens matériels, partage des responsabilités, partage des charismes.

Il y a, dans l'organisation des communautés afro-chrétiennes, une commémoration de la vie des premiers chrétiens, et une adaptation implicite des

structures sociales du village où la précarité des conditions de vie incite à un partage plus serré des chances et des biens, ainsi qu'à des concertations régulières. Le sentiment d'appartenance, qui s'exprime aussi bien dans la relation au leader que dans les formes concrètes de solidarité, responsabilise le croyant et motive sa démarche. Le salut devient solidaire dans la prise en charge mutuelle.

Le christianisme missionnaire, en s'alliant à la civilisation de l'air et du feu (Icare et Prométhée) contre celle de la terre et de l'eau, justifie implicitement l'universalisation de l'individualisme et de la violence comme clés de la réussite, du progrès et de la grandeur. Même la sainteté y apparaît comme une sortie de la condition commune, une rupture de solidarité, et le saint surgit sans père ni mère, tel Melchisédech. Les communautés se désagrègent sous le gigantisme ou s'étiolent faute de leaders reconnus et intégrés. Le risque est grand de retirer la Parole et de fermer la bouche aux fidèles par des communions de consommation. Sur le point de la solidarité conçue comme chemin obligé du salut qui est d'essence communautaire, l'interpellation est vive et stimulante ; elle concerne aussi bien la structuration de nos Eglises et le statut des fidèles que le rôle des leaders, la pratique des sacrements, le partage des biens et des responsabilités.

comme s'ils voyaient l'invisible

Les premiers missionnaires ont été surpris de se voir littéralement pris d'assaut par la foule des néophytes en quête de « conseils » pour eux-mêmes et pour les leurs. Voyant s'obstruer toutes les issues traditionnelles de la consultation, ces chrétiens de la première heure se sont spontanément tournés vers le missionnaire comme vers un devin d'un genre nouveau, capable d'éclairer leur voie et de débrouiller l'écheveau des événements. Mais la méconnaissance des réalités profondes vécues par les néophytes, la distance culturelle et l'indisponibilité à l'écoute due à une pastorale haletante ont tôt fait de révéler l'inaptitude foncière des missionnaires à entrer dans la psychologie des convertis et à assumer, au moins en partie, le rôle indispensable rempli par le devin au sein des communautés villageoises pour l'équilibre des individus et du groupe.

Aujourd'hui, devant le réel besoin de consulter qui habite les chrétiens de toutes confessions, l'incapacité des Eglises missionnaires à trouver une forme chrétienne de divination qui réponde à l'attente toujours croissante pousse les fidèles par milliers vers des devins confirmés, des voyants expé-

s. semporé

rimentés, ou vers des charlatans et des exploiters peu scrupuleux¹². Sous la pression des foules, les prophètes et les visionnaires afro-chrétiens essaient d'assumer cette tâche de divination qui bipolarise le regard en le qualifiant pour une appréhension véloce de l'invisible et pour une compréhension profonde des réalités humaines.

Un *ministère chrétien de la consultation* réclame des prophètes, des inspirés, des clair-voyants qui ne réservent pas à des privilégiés de haute vertu les secours d'une « direction spirituelle », mais qui, partant de la situation réelle des consultants, acceptent d'entrer dans leur univers pour leur prêter secours. La perspicacité humaine, étayée par la vie de foi et la lumière de l'Évangile, est certes capable d'éclairer, de guider et de dédramatiser les vies¹³. La situation des chrétiens et la pratique des communautés autochtones invitent instamment nos Églises à instaurer un ministère de la consultation et à en investir ceux qui, par vocation, par inspiration ou par profession, seront à la totale disposition des consultants pour une lecture chrétienne et responsable des événements de leur vie et du temps.

ils ne sont pas comme les anges

« Dans la vie sexuelle se manifeste non seulement ce que nous tenons de la nature, mais aussi ce que nous apporte la culture », disait Lénine à Clara Zetkin. Et Lévi-Strauss de renchérir : « La sexualité est à l'intersection de la nature et de la culture ». Dans la mesure où les Églises missionnaires ont méconnu la culture des peuples d'Afrique, elles ont par le fait même mésestimé la sexualité africaine. Elles vivent encore, en fait de sexualité et de mariage, de la morale qui vient du froid et qui, prétendue universelle, n'est que la systématisation et la codification des mœurs d'une région particulière du globe. La sexualité, dans ses expressions, est nécessairement située et diverse. Elle est phantasmée et vécue différemment

12. Qu'ils soient africains, européens, arabes ou asiatiques, ces marchands de bonheur sont toujours assurés du succès de leur entreprise, la demande ne cessant de croître sur tous les continents.

13. Depuis Moïse et les prophètes jusqu'aux grands marabouts d'Afrique en passant par le Curé d'Ars, Padre Pio, Marthe Robin et les voyants hindous, la lignée des « hommes de Dieu », des devins et des consultants témoigne d'un phénomène dont la permanence mérite attention. Les Églises missionnaires, en refoulant dans la clandestinité une pratique sociale et religieuse aussi importante que la voyance et la consultation, n'ont pas pour autant su faire face aux problèmes de la maladie, de la misère, de l'angoisse, de l'insécurité, de l'ignorance, de la violence ou de l'injustice.

selon les latitudes et les cultures. La brèche évangélique ne vise pas à détruire la nature et la culture, ni à niveler au cordeau les expressions de la sexualité.

Des pratiques et des conventions socio-culturelles telles que la circoncision, l'excision, la polygamie, la monogamie, la dot, l'initiation, les règles de la pudeur, de la décence ou de l'affinité représentent, pour la plupart, des *moments* de l'évolution historique des peuples, des coutumes que le Christ n'a ni canonisées ni condamnées¹⁴. L'Évangile ne les juge éventuellement que sur leur aptitude à exprimer le respect de la dignité humaine et l'amour du prochain. Mais il ne se prononce pas sur la valeur des *formes concrètes* par lesquelles les peuples conçoivent et vivent leur sexualité, et il n'institue aucun modèle particulier de vie sexuelle.

Le malentendu séculaire qui règne sur ce point entre l'évangélisation et les cultures africaines explique à la fois le décalage traumatisant entre la morale reçue et les réalités vécues, et le déphasage navrant du modèle sacramentel unique imposé par le christianisme missionnaire en matière d'union matrimoniale. La sacramentalité du mariage est définie et codifiée de façon si unilatérale qu'elle fait violence à des institutions humaines qui, malgré leurs limites, constituent pour des masses d'hommes le seul lieu d'expérimentation et de maîtrise des réalités sexuelles¹⁵. Par leur ouverture au contexte culturel et religieux de l'Afrique, les Églises afro-chrétiennes invitent tacitement les nôtres à plus d'humilité et de respect vis-à-vis des conceptions et des expressions de la sexualité africaine, et à moins d'intolérance dans la dispensation des biens sacramentels et dans l'appréciation des situations et des institutions.

14. Tout comme l'organisation politique ou les systèmes économiques, ces institutions socio-culturelles sont des réalités mouvantes dont les formes évoluent, régressent ou disparaissent sous l'influence de facteurs historiques endogènes ou sous la pression de civilisations allogènes.

15. Sans dogmatiser sur la polygamie, maintes Églises afro-chrétiennes admettent les polygames comme membres à part entière de la communauté des sauvés. Ainsi la Charte des Chrétiens Célestes justifie cette position : « *Le Bon Dieu ne fait pas acception de personnes. C'est pourquoi nous acceptons au sein de notre religion monogames et polygames. En effet, nous pensons que le contact avec la vérité évangélique rendra meilleurs les uns aussi bien que les autres* » (p. 34).

s. semporé

ouvrir les voies d'une fructueuse autonomie

L'existence même d'Eglises afro-chrétiennes montre qu'il est possible à des communautés chrétiennes africaines de subsister et de croître sans avoir à dépendre structurellement, doctrinalement, juridictionnellement et financièrement d'instances étrangères suzeraines. En ce sens, ce sont véritablement des Eglises indépendantes, autonomes, tout en contraste avec celles qui sont dépendantes et hétéronomes. Ne pouvant compter ni sur la générosité d'une Louve nourricière, ni sur la sécurité d'une Tradition multiséculaire, ni sur la complicité d'une Civilisation planétaire, l'afro-christianisme « se débrouille » sur les plans essentiels avec les moyens du bord, naviguant à l'étoile de la Croix et dans le sillage des ancêtres. Ce faisant, il constitue une critique tenace des types d'organisation ecclésiale qui ne peuvent survivre que dans la dépendance et l'extraversion. L'Eglise catholique d'Afrique, plus exposée que d'autres au danger de la vassalité, n'a pas encore entamé avec Rome le dialogue qui, impliquant des ruptures et conduisant au sevrage, lui ouvrirait les voies d'une fructueuse autonomie.

D'autre part, le mépris dans lequel sont tenues les Eglises autochtones provient du fait qu'elles sont considérées comme des caravansérails de pécheurs et des marchés noirs où l'on brade les articles de foi. En effet, dans ces « religions de contrebande », dans ces églises du « maquis »¹⁶, où l'on côtoie l'innocent et l'homme de sang, les gens honnêtes et les proxénètes, les vierges sages et les folles de nuit, on fait véritablement bon accueil au pécheur, et cela constitue un délit aux yeux d'institutions habituées à lier et rechignant à délier. Même si une certaine tolérance vis-à-vis du pécheur et une certaine apathie doctrinale peuvent sembler une prime accordée au péché et à l'ignorance, il est juste de reconnaître que ces Eglises publicaines, qui pourraient toutes adopter cette devise de l'une d'entre elles : « *Ici on pratique la ségrégation : seuls les pécheurs sont admis* », ouvrent la voie au règne de la miséricorde.

Dans la mesure où, grâce à elles, l'Evangile devient une Bonne Nouvelle pour des millions d'hommes, dans la mesure où elles sont une invitation providentielle à réviser radicalement nos positions théologiques et nos

16. **Les religions de contrebande** est le titre d'un livre de H. Desroche. Le maquis, c'est la rébellion. En langage ivoirien, le « maquis » désigne un restaurant africain non déclaré. Ainsi soustrait à la fiscalité, le « maquis » opère dans une relative clandestinité et draine une large clientèle de gagne-petit, heureuse d'y trouver un menu accordé à son goût et à sa bourse.

pratiques ecclésiales, il est bon qu'il y ait des divisions (1 Co 11, 19), et la parole de Jésus au sujet du maquisard de la foi prend tout son relief : « Ne l'en empêchez pas, car qui n'est pas contre vous est pour vous » (Lc 9, 50).

sidbe semporé

bibliographie

Elle est immense. A titre indicatif, on ne retiendra ici qu'un échantillon :

1. Ouvrages en anglais sur le sujet :

- B. SUNDKLER, *Bantu Prophets In South Africa*, London, O. U. P., 1948, 1961.
- H. W. TURNER, *African Independent Church*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1967.
- D. B. BARRETT, *Schism and Renewal In Africa*, Nairobi, O. U. P., 1968.
- J. D. Y. PEEL, *Aladura : a religious movement among the Yoruba*, London, O. U. P., 1968.

2. Pour le lecteur francophone, quelques titres accessibles :

- V. LANTERNARI, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Ed. Maspéro, 1962.
- B. HOLAS, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris, P. U. F., 1965.
- J. C. FROELICH, *Nouveaux dieux d'Afrique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1969.
- H. DESROCHE, *L'homme et ses religions*, Paris, Ed. du Cerf, 1972.
- Id., *Les religions de contrebande*, Tours, Ed. Mame, 1974.
- M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Ed. Payot, 1972.
- M. AUGE, R. BUREAU, ..., *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Ed. Hermann, 1975.
- J. VERNETTE, *Sectes et réveil religieux*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1976.
- E. ORTIGUES, *Religions du livre, Religions de la coutume*. Paris, Ed. du Sycomore, 1981.
- XXX, *Graines d'Évangile : Aperçu des Eglises Indépendantes africaines*, Yaoundé, CLE, 1973.
- XXX, « Réveil religieux et sectes », *Le Supplément*, n° 126, 1978.
- Lumière sur le Christianisme Céleste*, Porto-Novo, 1972, 87 p.

CROIRE AUJOURD'HUI

OCTOBRE 1982

Les premiers chrétiens
La foi et la vie
Valeurs morales et spirituelles
Croire : décider et risquer

Pierre VALLIN
Gaston PIETRI
Vincent COSMAO
Marie-Louise GONDAL

CROIRE AUJOURD'HUI, 12, rue d'Assas - 75006 PARIS

C.C.P. 10.439.65 A Paris - Tél. 548.17.16

Abonnement France : 92 F Etranger : 112 F (tarifs 1982)

Soutien temporaire 115 F Etranger : 140 F

Le numéro France : 9 F Etranger : 11 F

ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

N° 4/1982

A RENE H. ESNAULT POUR SES QUATRE-VINGTS ANS

Michel BOUTTIER. Dédicace

Jean ANSALDI et P. PELISSERO. Le De Homme de Luther

Albert GRENER. Luther en français

Danièle FISCHER. La notion de martyr dans la théologie de Luther

Richard STAUFFER. L'instauration du royaume de Münster

Bernard ROUSSEL. La Bible d'Olivétan : Habacq

Pierre PETIT. Notes sur l'histoire en protestantisme aujourd'hui

Daniel LYS et Jacques PONS. Bulletin d'Ancien Testament (IV)

Jean SAPIN. Archéologie juive et chrétienne

TABLES DU TOME 57

Etudes Théologiques et Religieuses

Faculté de théologie protestante 13 rue Louis-Perrier F 34000 Montpellier

Ce n° : 30 F - Abonnement (4 numéros) : France 75 F - Etranger 90 F

C.C.P. Montpellier 268.00 B

nouveaux rites, foi naissante

Si en Afrique, depuis une vingtaine d'années, des communautés chrétiennes sont à la recherche de nouvelles manières de célébrer, c'est à cause du dynamisme de leur foi. Appelées à se donner à Dieu en apportant tout ce qui fait leur vie, tout ce qui a tissé leur histoire, elles n'exprimeront en vérité leur adhésion à la foi qu'en utilisant leur conception du monde et leurs propres manières d'entrer en relation avec les choses, les humains et l'au-delà. Les limites de cet article obligent à un choix aussi bien géographique que liturgique. Trois expériences zairoises ont été retenues : la célébration eucharistique commençant par l'invocation des ancêtres, l'ordination sacerdotale avec l'entrechoquement des fronts et différents rituels de consécration religieuse dans lesquels interviennent des pactes de sang et des symboles traditionnels qui expriment le sérieux et les harmoniques cosmiques de cet engagement solennel. A travers ces exemples, on pressent qu'un christianisme africain est en train de naître et qu'il ne grandira que s'il peut dire et vivre sa foi avec son langage, sa culture et son histoire.

Dans la présente contribution, nous essayons de montrer comment à travers des rites et des recherches sur le culte en Afrique noire, un christianisme africain est déjà né.

Nous n'avons pas fait le tour du Zaïre, encore moins celui de l'Afrique ; mais des congrès nationaux et internationaux, des rencontres avec d'autres pasteurs soucieux d'une foi adulte dans leurs communautés, à Kinshasa, à Yaoundé, à Abidjan, etc., nous ont fait sentir que les problèmes sont essentiellement les mêmes pour les Eglises d'Afrique noire. Il n'est donc pas indispensable, pour le sujet présent, de faire un panorama de tout ce qui se fait dans ces pays ; il suffira de mettre la main sur quelques expériences culturelles qui apportent la preuve qu'un autre christianisme est en jeu.

Dans la liturgie des communautés chrétiennes au Zaïre, en particulier au Shaba, au Kasai et à Kinshasa, nous avons choisi des rites qui comportent quelque originalité et ont connu l'épreuve du temps : l'invocation des ancêtres dans le rite eucharistique, l'introduction de certains rites initiatiques dans l'ordination presbytérale et dans la consécration religieuse. Nous ne nous contenterons pas de décrire ces pratiques ; à chaque fois,

f. kabasélé

nous tâcherons de les situer dans le milieu culturel qui les a vu naître ; et nous signalerons, à l'occasion, de nouvelles perspectives théologiques, sans toujours les élaborer.

Dans un premier temps, nous aborderons brièvement le problème des rapports entre foi et rites, car il donne une clé pour comprendre le mouvement qui ébranle nos Eglises d'Afrique depuis une vingtaine d'années. En deuxième lieu, nous exposerons quelques expériences nouvelles, en réservant un développement plus ample à la consécration religieuse, à cause de la richesse et de la complexité de ses symboles.

foi et rites

« *Lex orandi, lex credendi* » (règle de la prière, règle de la foi). Cette expression évoque le binôme qui a toujours présidé à l'évolution conjointe de la piété et de la théologie, déterminant leurs rapports dans un sens comme dans l'autre : tantôt c'est le rite qui prépare la voie d'une réflexion théologique, tantôt c'est la « règle de foi » qui détermine ou influence le culte.

L'enracinement biblique de la liturgie chrétienne le montre déjà¹. Le vocabulaire cultuel de l'Ancienne Alliance est d'abord puisé dans la Torah : les prêtres bénissent le peuple selon ce que Yahvé avait révélé à Moïse. La liturgie de la Nouvelle Alliance, malgré les réserves qu'elle gardera face à l'Ancienne, suivra cette règle : les *Psalmes*, la lecture de textes bibliques, structurent nos offices ; et les termes importants de nos rituels, tels que consacrer, bénir, rendre grâce, louer, ne se comprennent qu'à la lumière du sens qu'ils ont reçu tout au long des Ecritures².

Les Pères ont explicité ce lien dans leurs prédications et leurs écrits. Pour Basile de Césarée, réaliser l'Evangile, c'est baptiser, et la lecture de l'Evangile n'est pas autre chose que la pratique de l'Eglise ; cela découle, selon lui, de la finale de l'évangile de Matthieu : « *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* » (Mt 28, 19) ; on croit comme on est baptisé et on glorifie comme on croit³. Cette réflexion de Basile illustre le rapport du rite non seulement avec l'Ecriture, mais aussi avec l'expression de foi. Le baptême par immersion est un geste qui exprime la mort (dans la

1. B. BOTTE, « Les anaphores syriennes orientales », *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II, Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 19-20.

2. H. CAZELLES, « L'anaphore et l'Ancien Testament », *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. I, Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 12-21.

3. BASILE DE CESAREE, *Traité du Saint Esprit* (Sources chrétiennes), Paris, Ed. du Cerf 1966, pp. 239 et sv.

plongée), la purification et régénération (dans le bain qui lave), et la résurrection (dans la remontée des eaux). Ce geste présente un condensé de la théologie chrétienne du baptême comme mort au péché, entrée dans une vie nouvelle avec le Christ (Rm 6 et 7). Si une seule immersion suffit, pourquoi les premiers chrétiens en sont-ils arrivés à la répéter trois fois ? Parmi tous les éléments qui y ont contribué, celui-ci ne peut avoir manqué : la réflexion chrétienne a pris conscience que l'acte baptismal accomplit la volonté salvifique du Père par le Christ et que cette œuvre du Christ se poursuit dans l'Esprit Saint.

Le principe des catéchèses mystagogiques est une application de cette corrélation entre foi et liturgie ; les Pères n'enseignaient l'essentiel du Credo qu'après avoir fait passer les néophytes par les rites, lesquels donnent seuls, estimaient-ils, les moyens de comprendre : *« Vous avez été consacrés en état de comprendre les mystères plus divins qui concernent le divin et vivifiant baptême ; puisque donc désormais il faut dresser la table des enseignements de l'initiation parfaite, eh bien laissez-nous vous donner cette instruction exacte, afin que vous sachiez le sens de ce qui s'est passé pour vous en cette soirée baptismale »*⁴.

Mais c'est surtout dans la synaxe eucharistique et dans la composition même de l'assemblée que foi et rites apparaissent indissociables : en sont exclus ceux qui n'ont pas la même foi, et on tient à refaire ce que Jésus avait fait et ce qui est dit dans les évangiles. Justin écrivait : *« Personne ne doit prendre part à l'eucharistie sinon celui qui croit à la vérité de notre doctrine, qui a été baptisé pour obtenir le pardon des péchés et la nouvelle naissance, et qui vit selon l'enseignement que le Christ nous a transmis »*⁵. Saint Irénée le rappelait contre les hérétiques : *« Notre façon de penser Jésus-Christ s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser »*⁶. Pour Origène, *« sans l'Évangile l'eucharistie est muette, et sans l'eucharistie l'Évangile est sans force »* (Hom. 25).

Dans toute cette dialectique, se trouve un élément intermédiaire très important : la communauté où vit l'individu. Le croyant ne vit pas sa foi dans l'immédiateté d'un rapport individuel avec Dieu. Ainsi les questions relatives au culte et aux célébrations ne se posent pas au seul niveau de la conscience et des idées sur la foi. L'Église n'est pas un groupe qui

4. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (Sources chrétiennes) Paris, Ed. du Cerf, 1966, p. 85.

5. JUSTIN, *Apologie* 1, 66, trad. G. Kruger.

6. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies* (Sources chrétiennes), t. II, Paris, Ed. du Cerf, 1965, p. 611.

f. kabasélé

aurait pour but de rationaliser et de moraliser au bénéfice des individus. Pour ce qui concerne le problème des rites nouveaux en Afrique, ce troisième terme qu'est la communauté présente deux pôles : d'abord la communauté socio-culturelle véhiculant une conception du monde et une manière de s'exprimer, d'entrer en relation ; ensuite le groupe social qui a accueilli Jésus-Christ et son message, par le canal des étrangers et dans des catégories étrangères. Voilà un foyer ardent de conflits, car les symboles ne fonctionnent pas indépendamment des sociétés ; et même ceux qui sont universels sont toujours interprétés suivant une culture et selon le cheminement historique d'un peuple. Voyons comment ce problème est posé et traité à travers des expériences culturelles au Zaïre.

I

la célébration eucharistique

Les premières négociations entre le milieu culturel et la liturgie chrétienne telle qu'elle avait été apportée par les missionnaires, eurent lieu à propos de la célébration eucharistique.

D'abord, le mode de participation et la relation entre les membres d'une assemblée ont progressivement changé avec l'introduction de la langue vernaculaire et des chants locaux. Chez les Bantu, si un rite rassemble plusieurs personnes, celles-ci se sentent liées intimement par le « sacré » qui est là : d'où une certaine propension à communiquer avec le voisin, à entrer en contact, dans la joie d'être ensemble. Ensuite l'usage, actuellement répandu, d'ornements typiquement africains pour les ministres de l'autel, ornements aux couleurs qui évoquent des symboles de la tradition, l'usage aussi des rythmes africains et surtout de la danse, ont bouleversé les critères de sacralité et de « piété culturelle » forgés par le christianisme occidental.

Enfin, ces changements qui affectent le corps, la musique, les ornements se sont révélés insatisfaisants ; ils invitaient à aller plus loin. Passer de la langue latine au « ciluba », c'est, en effet, jeter des ponts entre la culture latine et la culture « luba ». C'est ce long travail qui est en cours ; il se fait progressivement grâce aux initiatives privées des communautés, soutenues çà et là par quelques évêques, mais souvent dédaignées par ceux qui sont plus soucieux de fidélité à la romanité que d'incarnation du Christ dans nos cultures.

l'intégration des ancêtres

Outre la danse, le costume, le rythme et les airs typiquement africains, deux originalités se sont imposées dans les célébrations eucharistiques au Zaïre. La plus importante jusqu'à présent reste l'invocation des ancêtres, insérée dans l'invocation des saints. Voici une des formes sous lesquelles elle se fait.

Après la procession d'entrée, le célébrant entonne une longue invocation à ceux qui sont au Ciel pour qu'ils s'unissent à l'offrande présente et que tous ne forment qu'un seul corps.

« Célébrant : *Saints du Ciel, vous qui voyez Dieu, soyez avec nous, soyez avec tous ceux qui célèbrent la messe en ce moment.*

Tous : *Soyez avec nous, soyez avec eux tous* ».

Le célébrant continue en invoquant Marie et d'autres saints et finit par les ancêtres :

« Célébrant : *Et vous nos ancêtres, vous dont nous prolongeons la vie, vous qui avez favorisé la communion et l'entente parmi les hommes, vous dont l'exemple de vie a marqué nos sociétés, vous avez servi Dieu en toute honnêteté ; voici que Jésus, Fils de ce Dieu, est venu chez nous, et nous l'avons reçu, et il a renforcé notre vie, cette vie à laquelle vous ne cessez d'être présents ; soyez donc avec nous au moment de célébrer cet événement, soyez avec tous les nôtres qui le célèbrent en ce moment.*

Tous : *Soyez avec nous, soyez avec eux tous* »⁷.

Sous-jacentes à cette invocation, deux idées sont à remarquer : les ancêtres se trouveraient parmi les saints, et ils occupent une place importante dans la vie du chrétien Muntu. Il n'est pas rare de rencontrer des chrétiens Bantu qui réclament que leurs ancêtres soient reconnus comme saints. A la théologie africaine de poursuivre et d'élaborer une réflexion à ce sujet. Quant à la place que les ancêtres occupent dans la vie présente du chrétien Muntu, son importance pourrait avoir des conséquences non négligeables dans l'invention des rites. Chez nous les Bantu, n'importe quel défunt n'est pas ancêtre : seuls le deviennent ceux qui ont laissé une progéniture, qui ont favorisé et créé la communion autour d'eux dans la société au service d'une vie pleine et qui, enfin, sont « bien » morts, c'est-à-dire d'une mort naturelle, entourés des leurs, recevant une sépulture. Ceux-là sont présents à notre vie terrestre et nous nous sentons

7. Commission épiscopale de l'évangélisation, *Vers une messe africaine*, Kinshasa, Ed. C.E.P., 1974.

f. kabasélé

reliés à eux par la vie que nous tenons d'eux. Les événements importants qui nous frappent, ils les vivent avec nous. Ainsi le salut apporté par Jésus : du moment qu'il nous concerne et nous atteint avec tout ce qui nous tisse, il les concerne aussi. Chrétiens Bantu, nous affirmons la médiation unique du Christ et nous maintenons un certain recours aux ancêtres ; et nous croyons que ni le Christ, ni les ancêtres ne s'en trouvent lésés : ni le Christ, car le recours aux ancêtres n'est jamais considéré chez nous comme ultime ; ni les ancêtres, car le Christ vient d'en haut et il vient au service de la vie.

L'eucharistie est un événement si important pour les chrétiens Bantu qu'ils ne peuvent pas ne pas y invoquer leurs ancêtres. On a même essayé de les associer au geste de communion eucharistique par une libation, en versant une goutte du vin consacré dans un pot de terre à eux réservé. L'urgence et la nécessité de cette forme d'association aux rites ne sont certes pas évidentes ; mais le geste n'est pas dépourvu de fondement. Sans doute, l'eucharistie est l'aliment des « initiés », des baptisés ; mais qui pourrait prétendre que la grâce divine de la filiation est strictement limitée aux bénéficiaires du rite chrétien ? Depuis les premiers siècles, l'eucharistie a été célébrée et pour les vivants et pour les morts. Pourquoi le chrétien Muntu n'y associerait-il pas ses ancêtres, en partageant avec eux, symboliquement, la « coupe de bénédiction » ? Il reste que, même si de plus amples considérations s'imposent à ce sujet, de telles initiatives interpellent les théologiens africains.

la réécriture des oraisons

Toujours dans la célébration eucharistique, une deuxième originalité est apparue dans les oraisons du missel. Pour mieux se rendre compte de l'écart, il suffit de prendre une oraison et de la lire successivement dans le missel romain, puis dans le missel luba par exemple, en la comparant avec les différents vocables sous lesquels Dieu était invoqué chez les Bantu. Prenons la prière des offrandes du 4^e dimanche ordinaire :

Romain

« Pour te servir, Seigneur, nous déposons nos offrandes sur ton autel : accueille-les avec indulgence, pour qu'elles deviennent le sacrement de notre salut. Par Jésus-Christ... »

Luba

« Maweja de Cyame, ouragan qui dévêt ceux qui portent les "madiba" (raphia), vent qui fait tourbillonner les herbes, voici notre don, mais où est le tien ? Nous t'attendons, maintenant et pour les jours à venir. Amen. »

Dans la religion traditionnelle des Bantu, on retrouve ce registre d'invocation de Dieu comme « Maweja de Cyame » renfermant une note de tendresse, et comme « ouragan... » marquant sa puissance et son omniprésence. Notons également cette tradition ancienne d'offrande des prémisses à Dieu : « Voici ta part, où est la nôtre ? ». Le missel luba a uni les deux traditions et les a conclues par une affirmation chrétienne selon laquelle Dieu est le don suprême, le véritable bien de l'homme : « Nous t'attendons ».

II

l'ordination sacerdotale

L'ordination sacerdotale d'un jeune homme constitue un événement important pour son clan et sa région : outre le rang social auquel il accédait dans la société coloniale, leur fils était investi de pouvoirs spéciaux et nouveaux qui le faisaient participer d'une nouvelle façon aux puissances de l'Au-delà. Voilà pourquoi l'ordination concerne tout le clan et même ceux qui ne sont pas chrétiens ; ils sont solidaires par les liens de parenté, et, par ce canal, se sentent « exposés », dans l'interaction des forces de l'univers, à cause de la puissance acquise par un des leurs (c'est la conception Bantu du monde qui affleure). C'est pourquoi, dans certains diocèses du Kasai, au Zaïre, la préface est remplacée par le « kasala », un chant héroïque, jouant un rôle de mémorial⁸. On y proclame la généalogie de l'intéressé pour lui rappeler tous ceux qui luttent à ses côtés, les alliés sur qui il peut compter, tant dans l'Au-delà que sur cette terre.

Tout pouvoir dans nos traditions Bantu est une participation au sacré ; en effet, c'est Dieu et les ancêtres qui conduisent ce monde. Ainsi tout pouvoir se conférera par initiation. Un des gestes typiques de cette initiation est celui qu'on appelle « geste des fronts » : l'initié et le néophyte entrechoquent leurs fronts et se secouent fortement en se tenant par les épaules. L'évêque qui ordonne et les prêtres qui l'assistent ont adopté ce geste et le posent avant l'imposition des mains. Pas besoin de l'expliquer par un commentaire, le peuple le comprend immédiatement, comme par osmose.

8. FANK-NZUJI, *Kasala (chant héroïque luba)*, Lubumbashi, Presses Universitaires du Zaïre, 1974.

la consécration religieuse

Parmi tous les lieux où s'est opéré un essai d'incarnation des rites chrétiens dans notre culture, la consécration religieuse est actuellement celui où la recherche est la plus originale et la plus avancée. On le comprend d'autant plus facilement que, dans l'Eglise, les religieux ont toujours été de ceux qui « se pressent », pour reprendre les termes de saint Benoît⁹. A cela il faut ajouter que les religieux sont plus libres dans l'aménagement de leurs rites que l'ensemble des fidèles.

le pacte de sang

Trois essais se sont stabilisés depuis quelques années : le rite des Sœurs Thérésiennes de Kinshasa inauguré par le Cardinal Malula, le rite des Sœurs de la Charité et celui des Mères de Béthanie à Ngandanjika au Kasai. Du formulaire proposé par la réforme de Vatican II, les trois rites n'ont retenu que l'essentiel, c'est-à-dire la profession des trois vœux par la candidate, et la bénédiction solennelle par l'évêque. Kinshasa a inséré dans son rituel une pièce nouvelle et qui polarise tout le rite : le pacte de sang. La candidate se fait piquer au doigt et pose une goutte de sang sur un linge d'autel ; ce linge sera conservé sur l'autel de la maison-mère pour toujours, portant les taches de sang apposées par les différentes générations.

Pour expliquer le rite, voici les paroles de l'évêque : « Vous allez aujourd'hui vous consacrer à Dieu. Vous savez très bien ce que comporte la consécration de l'âme à Dieu dans la vie religieuse. D'une part, vous acceptez librement de renoncer à l'amour humain en vue du mariage, d'autre part, vous faites l'offrande de toute votre vie à Dieu et vous appartenez définitivement au Christ dans la charité pour le service de son Eglise. C'est pourquoi vous allez, maintenant, offrir une goutte de votre sang sur ce linge blanc. Ce linge maculé de votre sang pur, sera placé à côté de la pierre d'autel et restera là, définitivement, pour symboliser l'offrande quotidienne de votre vie au service de la gloire de Dieu, notre Père, et des hommes, nos frères. Au moment de la communion, le Christ vous donnera aussi son sang très saint et très pur ; vous le boirez. Ainsi

9. Règle de Saint Benoît, trad. H. Rochais, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1980, p. 5.

le pacte d'amitié entre vous et le Christ est conclu. Que Dieu vous accorde de rester fidèle à cette amitié toute votre vie. Amen »¹⁰.

le rôle de la famille

Le rite des Soeurs de la Charité a fait une grande place aux parents et aux aînés : ce qui correspond à la ligne de nos traditions relatives à la place importante des ancêtres et donc de leurs représentants qui sont les parents et les aînés, dans la vie des « terrestres ». Le rite s'ouvre sur un dialogue entre les parents et l'évêque, au sujet de leurs dispositions à l'égard du projet de leur fille. Avant de faire le pas de l'engagement définitif, celle-ci reçoit d'eux la bénédiction.

Au Kasai, cette bénédiction se donne avec application du kaolin blanc (de la chaux) sur le front et les joues de la candidate par sa mère, tandis que le père lui en fait une aspersion du bout des doigts, en disant : « *Mon enfant, les ancêtres ont dit : l'insecte qui détruit la graine de haricot, c'est celui qui se trouve à l'intérieur de la graine. Nous qui sommes de ta famille, nous ne t'en voulons pas, nous te laissons partir, sans regrets ; que ton chemin soit blanc comme ce kaolin ; ne piétine ni scorpion ni serpent ; qu'on ne trouve sous ton pied que la terre molle et douce* ».

A Matadi, dans le Bas-Zaïre, et toujours dans la même congrégation, la bénédiction des parents se fait avec une noix de kola, du vin de palme, un mouvement des bras vers le haut, et la parole du père. Voici le récit d'une de celles qui ont connu ce rite : « *A genoux devant mes parents, je tendis les mains ouvertes vers papa, de qui je devais recevoir la bénédiction. Me prenant les deux mains, il me fit prendre conscience du sérieux de l'appel que le Seigneur m'adresse, de la mission qu'il me confie et de ma réponse libre. Il exprima sa joie, celle de maman et de toute la famille pour cette grande grâce et m'exhorta à la fidélité de tous les jours. Ensuite, il invoqua l'Être Suprême d'abord, puis tous les ancêtres de notre lignée afin qu'ils s'unissent à lui et qu'eux aussi fassent descendre leur bénédiction sur moi. Conscient de leur présence, papa remémora brièvement notre généalogie. De plus, maman lui donna un morceau de noix de kola ; il le mâcha et m'en répandit sur les mains. Par trois fois, il tira mes mains vers le haut en prononçant la bénédiction : " sambuka, kinda, siama ". A son tour, ma jeune sœur lui donna le verre de vin de palme dont il but une partie, et de sa bouche, il répandit le reste sur mes mains. De nouveau par*

10. J. MALULA, *Cérémonial, prise d'habit et profession religieuse*, Kinshasa, Ed. C.E.P., 1970.

f. kabasélé

trois fois, il éleva mes mains vers le ciel en prononçant la bénédiction et je répondis : "yobo", ce qui veut dire : qu'il en soit ainsi »¹¹.

Ce rituel de bénédiction est entièrement puisé dans la tradition des Bamboma où la salive est employée pour remettre la parole et l'esprit à celui qui reçoit la bénédiction. Dans la même tradition, la noix de kola qui est un stimulant naturel du pèlerin sert dans ce contexte à écarter et à chasser tous dangers et mauvais esprits pouvant se trouver sur la route, tandis que le vin de palme est signe de joie.

l'intégration de symboles traditionnels

Le rite des Mères de Béthanie à Ngandanjika a davantage poussé ses racines dans les traditions ancestrales. Il a inséré une intervention des parents avec kaolin blanc ou avec une tige de l'arbre « muabi » : c'est un arbre à écorce blanche que les parents plantent dans la cour de leur fils ou fille qui se marie, en vue de lui souhaiter bonheur et fécondité. Ainsi, dans la ligne du même symbolisme, les parents de celle qui va se consacrer lui remettent une branche de cet arbre. La profession des trois vœux s'accompagne de la présentation des trois symboles de ces vœux, symboles pris dans la tradition Bantu : un collier de perles, un bout de corde qui sert à attacher les chèvres, une lanière d'étoffe blanche jointe à une touffe de feuilles de bananier. Le collier symbolise le détachement des biens d'ici-bas ; la corde est un symbole d'obéissance stricte ; la lanière d'étoffe rappelle le linge intime que la femme portait traditionnellement pour s'interdire tout rapport sexuel, en signe de fidélité à son époux absent, en voyage ou en guerre. Voici comment les religieuses évoquent elles-mêmes cela dans le rituel de l'engagement :

« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (elles se signent). Devant toi, notre évêque..., moi..., en toute liberté d'esprit et de cœur, je me lie par serment à Dieu et à la Sainte Vierge Marie, serment d'enlever mon cœur aux choses de la terre (elle montre un collier), serment de mettre mon linge entre mes jambes, en vue de me garder uniquement pour mon Seigneur, Lui, tenant le léopard, moi, tenant le bananier (elle montre une touffe de feuilles de bananier jointe à une lanière d'étoffe), serment de disposer mon cœur à obéir, comme une chèvre qui jamais ne refuse la corde, quelque rude qu'elle fût (elle montre un bout de corde), selon la

11. *Sœurs de la Charité, La vie chez nous*, n° 27, janvier-février 1982 (Kinshasa), p. 2.

*règle des Mères de Béthanie ; serment fait ce... »*¹². Ces religieuses ont mis de côté le mot « vœu » qui n'a aucun poids, ni dans notre langue, ni dans notre culture ; elles ont préféré la notion de « serment solennel d'engagement ».

Ce choix a entraîné deux éléments rituels qui interviennent dans tous les serments solennels, parce qu'ils sont des appels à la vie et à la hiérarchie sacrée de l'univers : le bananier et le léopard. En effet, le léopard chez les Bantu est considéré comme chef parmi les animaux et incarne la hiérarchie sacrée ; non pas qu'il soit le plus fort, car il ne peut tenir tête ni au lion ni à l'éléphant ; mais à ceux-ci il manque cette dignité royale et sacrée : le lion est brutal et méchant, l'éléphant est énorme et sale, tandis que la peau du léopard est belle et reluisante. Quand il attrape une proie, il grimpe sur une branche d'arbre et c'est là-haut qu'il prend souvent ses repas. Le sang d'une proie a-t-il giclé et sali son pelage, il l'abandonne et en cherche une autre, selon les récits des chasseurs. Tous les grands chefs sont investis sur la peau de léopard, et ils en conservent une pièce qu'ils portent sur eux ostensiblement pour les sorties officielles.

Pour les Mères de Béthanie, le Christ est le chef par excellence et le crucifix posé sur cette peau de léopard, devant lequel elles s'engagent, est le symbole de cette seigneurie. La chasteté qu'elles gardent est orientée vers le triomphe de cette seigneurie, tout comme les femmes luba gardent la continence pendant que leur mari est en guerre. Sans doute, le Christ a déjà vaincu, et nous jouissons déjà des prémices du Royaume ; mais nous aspirons encore avec la création toute entière à la libération définitive (Rm 8, 22-23).

Les feuilles de bananier sont une évocation de la vie. En effet, le bananier est l'arbre qui, dans nos pays tropicaux, conserve sa verdure et donne des fruits toute l'année. Dans tous les rites où la vie est évoquée, les femmes portent une guirlande de feuilles de bananier. Lors de grandes calamités publiques ou d'intempéries, les femmes sortent très tôt le matin, les tiges de bananier en mains, sillonnant les rues avec incantations, faisant appel aux forces de la vie. Ainsi, en tenant une touffe de feuilles de bananier, les religieuses veulent symboliser que leur engagement est au service de la vie pleine et féconde.

12. Le rituel est en langue « luba », et c'est moi-même qui traduis.

f. kabasélé

le sens des rites de sang

Enfin, le rite s'achève à la communion par le pacte de sang : la religieuse, après s'être fait piquer au doigt, verse une goutte de son sang dans le calice que lui tend le prêtre et boit le mélange ; ou bien elle imprègne de son sang l'hostie et l'avale aussitôt. Pendant ce temps, les chantres entonnent ce refrain significatif : « *Voici le sang de l'homme mêlé à celui de Jésus ; j'ai contracté un pacte, j'ai fait serment de liaison avec Dieu pour toujours* ».

Le pacte de sang n'est pas un rite spécial à l'Afrique. Hérodote en fait des descriptions pour l'Orient, et à l'époque romaine, Salluste rapporte que les conjurés de Catilina s'étaient liés par serment en buvant leur sang mêlé au vin¹³. Mais si la coutume se trouve encore actuellement en vigueur en Afrique, ce n'est pas parce que les populations n'auraient pas « évolué », mais c'est d'abord parce que, pour ces civilisations, la relation humaine est primordiale et joue le rôle de critère des autres valeurs ; ensuite c'est par conformité à leur philosophie de la vie conçue comme une lutte acharnée entre les forces de la vie et celles de la mort¹⁴. Dans cette lutte, il n'y a qu'une arme efficace et durable pour que la vie triomphe : l'amour, la solidarité, l'alliance.

L'actualité de ces rites de sang, ainsi que le sérieux qu'ils impliquent, ont séduit nos religieuses qui, tout en étant effrayées par les châtements que la rupture du pacte entraînerait, sont davantage attirées par la force de l'expression symbolique et par la portée du don d'elles-mêmes¹⁵. En adoptant ce symbole, les filles de mon peuple ont préféré exprimer la vie religieuse comme une alliance avec Dieu pour le triomphe de la vie, laissant ainsi dans l'ombre les thèmes classiques de la consécration religieuse comme second baptême et comme épousailles avec le Christ.

A mon avis, le rite de sang dans ce contexte précis jouit de trois atouts considérables : d'abord celui de signifier un engagement sérieux, solennel et définitif ; ensuite celui d'être en continuité avec la ligne biblique de l'Alliance et de l'accentuer dans la vie religieuse ; enfin celui d'être « parlant » pour notre culture.

13. SALLUSTE, *Catilina*, chap. XXII.

14. MOKAKA MWA BOMUNGA, « Ndeko, le pacte du sang », *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 13, n° 26, juillet 1979, pp. 231-267.

15. Z. BWANGA, « Le pacte de sang africain, pour un rite communautaire d'alliance avec Dieu et de fraternité », *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 14, n° 27-28, janvier-juillet 1980, pp. 151-190.

A son égard, on a souvent formulé l'objection : « Ces religieuses tiendront-elles jusqu'au bout ? ». Mais on oublie que s'engager définitivement envers Dieu n'appartient qu'à la seule logique de la foi, laquelle pousse l'homme faible et infidèle à se donner tout entier à son Créateur, ne comptant que sur la fidélité de celui qui appelle. En outre, le fait que la tradition bantu prévoit des cas de rupture du pacte et une possibilité de réparation rejoint le message du Dieu de l'Evangile qui ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion.



Le rite exprime et influence la foi et réciproquement. C'est dans la mesure où l'homme croira de tout lui-même et avec tout lui-même que sa foi s'épanouira et sera une véritable foi. Mais s'il continue de croire « par délégation », en ne se référant qu'aux registres symboliques d'autres civilisations et d'autres cheminements vers Dieu, cette foi dépérira. Nous en avons déjà eu une démonstration dans l'histoire encore brève certes, mais déjà suffisamment éloquente, de ces dernières années d'une Afrique « indépendante » à la recherche de son identité.

Il n'y a pas de foi « universelle », même si l'objet central de cette foi est la même personne, Jésus-Christ ; car les chemins que nous faisons vers lui ne nous font pas passer par les mêmes paysages : certains traverseront rivières et forêts, tandis que d'autres ne connaîtront que le sable brûlant du désert ; leurs rites ne peuvent qu'épouser la diversité de ces paysages. Dans toutes les expériences culturelles qui ont cours en Afrique, plus qu'une annonce, plus qu'une indication de perspectives nouvelles, il y a déjà, me semble-t-il, la naissance d'un christianisme africain. Mais devant ce nouveau-né, une longue route s'ouvre, dont nous ne pouvons savoir d'avance ni les côtes, ni les vallées. Il n'y a qu'une chose que nous sachions de cette route : c'est sur elle que Jésus-Christ nous attend et il la fera avec nous.

françois kabasélé

CENTRE SAINT-DOMINIQUE

**HIVER
PRINTEMPS 1983**

CONNAISSANCE DE LA BIBLE

17-21 janvier : Lire Saint Matthieu

7-11 mars : Langage des Psaumes et expérience des croyants

21-25 mars : Les évangiles de Pâques

RÉFLEXION CHRÉTIENNE

24-28 janvier : Approches évangéliques de la morale

31 janvier-4 février : Lire les Psaumes avec Saint Augustin

14-18 mars : Jésus-Christ, visage humain de Dieu

21-25 mars : La vie religieuse, chemin de liberté

25-29 avril : Impasses du développement et voies nouvelles

ANIMATION LITURGIQUE

31 janvier - 4 février : Célébrer le Carême

7-11 mars : Célébrer le temps pascal

ART DE VIVRE

10-14 janvier : Dans l'esprit du Zen

24-28 janvier : Communiquer et animer

9-13 mai : Animation des groupes du troisième âge

RETRAITE PASCALE

28 mars - 1^{er} avril : Entrer dans la Pâque du Christ

CENTRE SAINT-DOMINIQUE - La Tourette - Evéux - B.P. 110 - 69210 L'ARBRESLE
Tél. (74) 01.22.74

CULTURES ET FOI

N° 86 - Septembre-Octobre 1982

François FOURNIER

A contre-courant ?

Emile GRANGER

Et je me suis laissé séduire

Louis de VAUCELLES

Transformation et effritement du catholicisme intransigeant (1919-1975).
IV. L'Action catholique

Chantiers de théologie — Torture et religion, à propos de l'affaire Pellecer.

Ce cahier : 15 F - Abonnement France 100 F - Etranger 110 F

« Education permanente - Cultures et Foi », 5 rue Sainte-Hélène 69002 Lyon

Tél. : (7) 842.72.46

CCP Lyon 102 03 N

eschatologie en terre africaine

A la question de la destinée ultime du monde, les cultures africaines essaient de répondre à partir de leurs propres conceptions qui considèrent que l'homme est pris dans un réseau global d'interactions entre l'univers visible et invisible, entre le passé et le futur : les êtres humains assument leur vocation eschatologique en vivant une relation harmonieuse avec Dieu et avec leur milieu socio-cosmique, telle qu'elle était voulue dès l'origine. Recoupant cette vision très unifiante, l'eschatologie venue de la tradition biblique et chrétienne se charge de significations concrètes et de conséquences décisives. Pour les Africains en situation d'appauvrissement humain, l'espérance chrétienne ne porte pas sur l'imaginaire d'un au-delà lointain ; elle n'a de réalité que dans l'engagement responsable pour rendre actuelle la victoire du Ressuscité sur toutes les forces mortifères qui étouffent l'avenir des peuples. Nourris depuis toujours par la certitude qu'il n'y a de salut que collectif, les chrétiens d'Afrique sont prêts à voir dans le Christ le ferment des solidarités historiques et le principe du Royaume eschatologique et à travailler à un ordre de justice et de fraternité dont ils savent que l'accomplissement dernier ne peut advenir que comme don de Dieu.

Parler de lecture africaine de l'eschatologie chrétienne étonnera sans doute plus d'un esprit tellement habitué à sa propre lecture culturelle de la foi, qu'il lui semble difficile d'en imaginer une autre qui serait plus pertinente et plus parlante aux modes de penser, de vivre, de croire de peuples différents. Pourtant, la chose est possible, légitime et nécessaire, pour la simple raison que le message du Christ, dont nulle culture n'a le monopole, ne saurait prétendre sauver tout l'homme et tous les hommes, sans prendre en charge le contenu ou le projet de leurs aspirations humaines. L'eschatologie chrétienne fait partie intégrante de ce message ; elle en constitue même la raison d'être. Car la preuve que le Christ sauve réellement réside dans sa capacité d'assumer de manière *définitive* la destinée humaine. On voit qu'il s'agit d'une dimension fondamentale du salut et que l'Africain, ici plus qu'ailleurs, a le droit et le devoir de dire comment il la comprend et l'accueille dans sa démarche de foi.

source biblique et théologie occidentale

Le mot *eschatologie* signifie en rigueur de terme « discours ou doctrine sur les choses dernières ». Comme tel, ce mot n'appartient pas au vocabulaire de la Bible, mais la traduction grecque emploie plusieurs fois l'adjectif « eschatos », notamment pour rendre des expressions hébraïques ou araméennes en rapport avec les perspectives d'avenir.

« Eschatos » n'a pourtant pas rendu à chaque fois le sens exact des expressions hébraïques employées. La version grecque des textes bibliques a été effectuée à un moment où les perspectives d'avenir et les formes d'espérance n'étaient plus les mêmes qu'à l'époque des anciens narrateurs et des prophètes. Aussi, loin de rendre servilement la littéralité des textes, les traducteurs ont-ils voulu substituer au cliché vague de l'avenir, propre aux anciens, des représentations liées à la réflexion théologique de leur époque qui définissait l'eschatologie comme un point d'aboutissement vers lequel chemine le temps.

Ainsi, pris globalement, les textes bibliques présentent une conception finaliste de l'histoire. Ils font apparaître l'eschatologie déjà ici, non pas comme le récit anticipé d'événements « prévus » seulement pour les derniers jours du monde, mais comme la marche en avant d'une histoire qui trouvera son accomplissement total à la fin des temps. Avec Jésus-Christ, l'eschatologie se présente et se précise comme une histoire de salut, un futur définitif inscrit dans la dynamique du présent. Elle concerne l'avenir et le devenir de l'homme et du monde en Jésus-Christ qui donne déjà au vécu actuel sa pleine signification future. Sur ce point, le message du Nouveau Testament tourne autour de son retour glorieux, que les synoptiques, tout comme les premières lettres de Paul, conçoivent comme une sorte de récapitulation dramatique, au sens étymologique, de l'agir du Crucifié-Ressuscité, l'espérance eschatologique étant fondée et fécondée par la résurrection de Jésus.

les rapports entre histoire et eschatologie

Portant traditionnellement sur les « choses ultimes », le scénario final de l'histoire humaine, l'eschatologie dans la théologie occidentale constituait un traité généralement divisé en deux parties : eschatologie individuelle ou personnelle (mort, jugement particulier, purgatoire, enfer, ciel), et eschatologie collective ou universelle (résurrection des morts, parousie, jugement universel et instauration définitive du règne de Dieu

et du Christ). L'enseignement officiel de l'Eglise sur ces différentes « étapes » des fins dernières est plus ou moins fécond en détails parfois pittoresques selon les époques, s'inspirant généralement de passages de la Bible, tout comme de croyances populaires d'origine juive ou grecque. Mais il faut reconnaître que l'Écriture ne nous renseigne pas tellement sur la condition provisoire ou définitive des morts, et que, sur ce point en particulier, beaucoup d'éléments de la doctrine catholique doivent être soumis à une réflexion théologique plus poussée.

La question du rapport entre histoire et eschatologie intéresse au plus haut point le chrétien africain, pour la simple raison, comme nous le verrons tout à l'heure, que dans les sociétés africaines, il n'y a guère de dichotomie entre l'ici-bas et l'au-delà, le passé et l'avenir, le sacré et le profane.

Le Nouveau Testament n'établit pas, comme ont tendance à le faire aujourd'hui certains courants théologiques, un rapport évident de continuité ou de rupture, de convergence ou d'opposition entre histoire et eschatologie. L'apocalyptique juive, dont s'inspire largement le discours néo-testamentaire, ne pose pas comme tel ce type de problème. Elle insiste davantage sur la transcendance du siècle futur qui *ad-venit* selon l'initiative et la logique de la sagesse divine et qui présente quelque chose de radicalement autre par rapport à l'histoire des hommes.

Pourtant le Nouveau Testament n'ignore pas l'idée d'une continuité entre le monde présent et le siècle futur. En s'insérant dans l'histoire des hommes, en assumant « *la chair du péché* » (2 Co 5, 21), en souffrant la mort de notre « race déchue » en Adam, le Dieu fait homme a expérimenté jusqu'au bout l'histoire brisée et inachevée d'une humanité dissociée. Il révèle surtout, en transformant cette histoire de perdition en histoire de rédemption, « *selon les Écritures* » (1 Co 15, 3), que l'événement de salut s'inscrit dans un plan d'achèvement de l'humanité. Ce qui se réalisera lors du jour du Seigneur est déjà accordé en mystère dans le présent.

orientations actuelles

C'est dans cette perspective que sont conduites les réflexions théologiques actuelles sur l'eschatologie : elles s'intéressent moins aux « choses dernières » qu'aux réalités « avant-dernières », le présent historique et sa signification ultime pour l'expérience de foi. On a parlé de « théologie de l'espérance » à propos de la rencontre nécessaire de l'espérance chrétienne avec les diverses formes d'« eschatologie immanente » propre aux cultures européennes.

Par « eschatologie immanente », on entend les espérances intra-mondaines, les messianismes terrestres, réduits aux horizons du monde et de son histoire. L'exemple le plus connu est celui du marxisme, axé sur un avenir qui sera, selon Marx et ses exégètes, dépassement définitif de l'aliénation déshumanisante du présent. Par son sens des conditionnements matériels de l'histoire, par sa volonté, au moins théorique, de transformer l'homme exploité et opprimé en sujet libre et créateur, il a influencé la naissance d'une « théologie d'en-bas ». Davantage préoccupée par la signification salvifique des événements humains, cette visée eschatologique réagit contre l'autre tendance extrême, spiritualiste et individualiste, qui est hostile et imperméable aux espérances terrestres. A force de laisser croire que la vie du Ciel n'avait rien à voir avec les préoccupations pour la terre, combien de luttes de libération, légitimes et nécessaires, ont été menées en marge de la foi chrétienne ou contre elle !

C'est pourquoi les réflexions théologiques actuelles tentent de redécouvrir à la lumière de l'événement Jésus-Christ, les vrais rapports entre eschatologie et histoire. Le concile de Vatican II a opéré à ce propos un retournement épistémologique d'envergure¹. Dans plus d'un document, il pose en termes dialectiques le rapport entre l'histoire présente et la réalité à venir : « *Le renouvellement du monde est irrévocablement acquis, et en toute réalité anticipé dès maintenant...* ». Autant dire que « *l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller...* ». Il y a donc un sens et une place dans le Royaume de Dieu pour le progrès terrestre ; mieux, le véritable progrès terrestre doit pouvoir être « sacrement » de la croissance du Règne de Dieu. Cela signifie, souligne le concile, que le monde à venir comportera, à son avènement, l'histoire présente, purifiée et transfigurée. Le Royaume de Dieu sera fait de la liberté, de la justice, de la fraternité que nous aurons construites ici dans l'histoire, malgré nos limites et nos ambiguïtés.

Voilà où en est aujourd'hui la pensée théologique sur l'eschatologie. Ce rapide survol voulait simplement situer les positions traditionnelles en Occident, afin de mettre davantage en relief les traits caractéristiques des croyances eschatologiques négro-africaines. Il s'agit, en d'autres termes, de relire maintenant en langage africain les données de la foi sur la destinée de l'homme et de l'univers.

1. Voir la **Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps**, nn. 38, 39, 93 ; la **Constitution dogmatique sur l'Eglise**, nn. 2, 5, 6, 7, 8, 9, 48, 49, 51, 68, etc.

II

la foi africaine en ses dimensions eschatologiques

Le chrétien africain ne saurait poser de manière pertinente le problème du devenir de l'homme et de l'univers, sans partir de la vision de l'histoire qui est propre à sa culture ; cette vision unitaire et globale a pour caractéristique fondamentale d'établir un rapport corrélatif et interactif entre l'espace et le temps, le passé et l'avenir, l'au-delà et l'ici-bas, les vivants et les morts-vivants, le monde des esprits, des « choses » et des hommes. Cela paraît sans doute absurde et « scientifiquement » arbitraire pour la mentalité occidentale, celle en tout cas des rationalistes cartésiens, des informaticiens et autres techno-physiciens. Il semble cependant que le regain d'intérêt manifesté aujourd'hui en Europe et aux Etats-Unis pour certains courants mystiques, pour les phénomènes qui demeurent « mystérieux », parfois qualifiés de « parapsychologiques », devrait aider à comprendre cette approche africaine de la réalité.

une vision globale de l'histoire

Dans les sociétés africaines, l'homme n'est pas un élément insolite, en chute libre dans l'espace et le temps ; il appartient à un système de relations et d'interactions, qui déterminent à la fois sa présence à l'histoire et son insertion dans une méta-histoire. Nous verrons plus loin la nature et les structures de ce système de relations, par exemple dans le cas des vivants et des morts-vivants. Pour l'heure, il faut en indiquer rapidement les fondements théoriques, ceux qui font que l'Africain ne considère pas l'histoire sous l'aspect d'une historicité particulière et passagère, mais toujours comme histoire globale, à la fois passé, présent et futur : elle est inséparablement *proto*-logie et *eschato*-logie².

La vision africaine de l'histoire a pour base théorique l'affirmation, dans les mythes, les rites et les symboles, d'une *relation tripolaire* spécifique entre l'Être suprême, l'homme et l'univers socio-cosmique. Je qualifie une telle relation de *cosmo-thé-andrique*. En effet, beaucoup de récits sur l'origine et l'ordonnance première du cosmos affirment la dépendance

2. Je reprends ici ce que j'ai exposé dans « Religion africaine et foi chrétienne comme sources de relations interpersonnelles d'intégration et de transformation », *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*. Actes du colloque international d'Abidjan, 16-20 septembre 1980, Abidjan, Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, pp. 453-488.

J. penoukou

totale des êtres visibles et invisibles à l'égard de l'Être suprême, et par voie de conséquence, une solidarité étroite entre eux. Cet Être suprême n'est autre que le Dieu créateur, dont l'Africain, convaincu que sans lui il ne peut rien faire, implore constamment l'aide et la bénédiction pour le succès de ses entreprises. Le Dieu créateur apparaît ainsi comme le principe ultime de cohésion et de cohérence de toutes choses, leur sens normatif englobant, en qui se déploie et se constitue l'histoire solidaire de toutes créatures.

Ainsi, la relation cosmothéandrique originelle est essentiellement une relation *harmonieuse* qui sera malheureusement perturbée plus tard par le drame de la liberté des créatures (hommes ou animaux), comme le soulignent plusieurs récits du début. Cette relation cosmothéandrique originellement harmonieuse reste cependant la toile de fond nostalgique que tentent de reconstituer les diverses formes d'organisations et de significations sociales, et, de manière plus particulière, les divers rites et cultes religieux. Elle implique par conséquent, pour le thème qui nous intéresse ici, les données théoriques suivantes.

les conceptions de l'histoire, du temps et de l'espace sont eschatologiques

L'histoire, selon la vision africaine, représente le mouvement global qui réalise le projet existentiel établi dès l'origine par le Créateur. Elle n'est pas un « événement » isolable, mais l'élément structurel de ce projet. Définie en terme de relation cosmothéandrique, cette histoire est *en rapport dialectique* avec l'eschatologie. En effet, pour beaucoup de sociétés africaines, ce que l'homme est et sera *définitivement* lui est *déjà* donné au départ (le « destin ») par le Créateur, mais en même temps il sera *réellement dans l'au-delà* ce qu'il aura fait de son « destin » *ici-bas*, en relation avec son univers socio-cosmique.

La conception du statut des morts est sur ce point sans équivoque dans plus d'une culture africaine : ceux qui auront mal vécu sur terre, pour avoir enfreint les coutumes et autres ordres des dieux, resteront sans fin à genoux dans le Pays des morts devant les ancêtres ; tandis que les hommes droits et honnêtes vivront à jamais en leur compagnie. L'eschatologie s'inscrit ainsi au cœur de l'histoire qu'elle détermine constamment dans son déploiement, tout comme l'histoire se trouve assumée au sein de la destinée ultime : en Afrique, les morts ne sont pas morts, ils revivent pleinement dans l'au-delà les relations ethno-sociales et les projets existentiels élaborés ici-bas. Leur histoire, pourrait-on dire, continue.

Il en ressort que *le temps* et *l'espace* sont conçus de manière eschatologique. Dans la perspective de la relation cosmothéandrique, ils apparaissent non plus comme *un* moment et *un* lieu transitoires, mais comme le cadre indéfini d'une histoire globale en déploiement continu.

On a souvent reproché aux Africains de vivre plus dans le passé des ancêtres et des traditions que dans un présent ouvert à un avenir sans cesse à réinventer. On peut se demander si ce triptyque du temps propre à certaines cultures est applicable tel quel à la conception africaine selon laquelle l'histoire ne se réduit pas à la succession d'un présent et d'un avenir ; elle représente plutôt un projet existentiel global, communiqué par les dieux, interprété et entamé par les ancêtres-fondateurs. Ceux-ci, pourrait-on dire, n'ont pas pu jouer *pleinement* ici-bas toutes les cartes de leur vie particulière, pas plus qu'à eux seuls ils n'ont épuisé celles de toute l'histoire du groupe social. Les générations à venir, comme dit le proverbe, devront aussi tisser à leur tour une nouvelle corde tout au bout de la vieille corde des ancêtres. Voilà pourquoi le temps des ancêtres continue de déterminer le présent et l'avenir, tout comme leur espace vital pénètre sans cesse celui de leurs descendants.

Voilà aussi pourquoi la conception africaine de l'espace est eschatologique ; il représente moins le *lieu* que le *milieu* permanent où se joue le temps indéfini de l'histoire. L'espace africain, habité et constitué par les êtres visibles et invisibles, les vivants et les morts-vivants, détermine la destinée de l'univers socio-cosmique. C'est lui qui nous précède et nous engendre (la terre-mère, le groupe social), comme c'est lui qui nous réalise (le monde des esprits, le Pays des morts). Bref, un espace qui n'est en rien anonyme et individualiste, mais *personnel* et *communautaire*, organe et témoin de l'espérance créatrice qui anime la conscience de l'histoire. Cet espace, aussi bien que le temps africain, englobe dès lors l'ici-bas et l'au-delà, le maintenant et le toujours. L'un et l'autre se définissent comme des données eschatologiques.

Dieu est au cœur de la destinée des hommes

C'est ainsi qu'apparaît une *vision originale* de Dieu, de l'homme et de sa destinée. J'ai déjà relevé dans le cadre de la relation cosmothéandrique la dépendance totale des créatures vis-à-vis du Créateur. Il s'agit là d'une conviction profondément ancrée dans les mentalités ; et plusieurs termes africains, désignant ou qualifiant l'Être suprême, affirment sa main-mise sur l'homme et l'histoire. Le Dieu africain est un Dieu *transcendamment immanent*, comme le révèlent les croyances et diverses attitudes religieuses.

J. penoukou

Les dieux, gestionnaires de l'histoire, sont les « sacrements » du Dieu créateur de toutes choses, qui a inscrit en l'homme un « destin » qui n'est rien d'autre que son processus d'hominisation. Cela signifie que l'homme ne se fait pas sa propre vérité, il la reçoit d'ailleurs. En interrogeant sans cesse les dieux par l'intermédiaire des devins, l'Africain se met en quête de cette vérité, de ce projet de sens existentiel qu'il a moins à inventer qu'à découvrir et à réaliser. Autant dire que pour lui la destinée eschatologique n'est pas le produit d'un imaginaire dérisoire, ni le résultat d'un sursaut volontariste, mais la pratique d'un message qui traverse l'espace et le temps. Comme disent les Ewe-Mina du Sud-Togo, on devient « homme » (*unsu*) et « ancêtre » (*togbe*) pour avoir assumé son « destin » (*sé*) offert par le Dieu créateur (*Mawu e nu wo doto*).

Toutes ces considérations représentent des lieux théologiques certains pour une relecture africaine de l'eschatologie chrétienne. Ainsi, le problème fondamental du rapport entre histoire et eschatologie, comme il se trouve posé par l'événement Jésus-Christ, les cultures africaines le reformulent en termes originaux dans le cadre de la relation cosmothéandrique. L'Être suprême, qui ne cesse de transiter par les divinités tutélaires, est au cœur de l'histoire de l'homme et de l'univers. Il n'apparaît pas seulement à la « fin des temps », comme pour régler ses comptes avec les créatures écervelées ; il est un Dieu qui agit et qui régit l'histoire au sein de son éternel acte d'ordonnance ; un Dieu qui donne à tout être de devenir déjà ici-bas ce qu'il sera pleinement en lui dans l'au-delà. Les sociétés africaines n'ont jamais évacué Dieu de leur vie quotidienne ni de leur vouloir-vivre-sans-fin ; elles ne croient pas à un Dieu abstrait et indifférent à la destinée de l'homme. La mosaïque des dieux et des esprits représente autant de tentatives d'incarnation du divin dans l'humain, de l'au-delà dans l'ici-bas.

le christ accomplit l'espérance eschatologique des hommes

L'avènement du Christ, crucifié, ressuscité et glorifié, est à même de prendre en compte et en charge ces croyances des cultures africaines. Le Christ, Verbe de Dieu et Dieu lui-même, en qui et par qui tout a été fait, apparaît pour le chrétien africain comme celui qui révèle, rend véritablement immanent et agissant l'Être suprême dans l'histoire. C'est lui, à la fois le message et le messager du Créateur, qui vient accomplir parfaitement son projet sur l'univers socio-cosmique. Il incarne l'humain et le divin, et relie l'ici-bas et l'au-delà, le maintenant et le toujours, faisant ainsi ad-venir parmi nous le Royaume des Cieux. Bref, c'est lui

qui fait la vérité sur l'homme et le libère de tout ce qui l'empêche de réaliser son « destin ». Ce mystère du salut concret et ultime en Christ, confronté aux croyances eschatologiques africaines, devra insister entre autres sur trois points.

1. La destinée eschatologique que révèle et réalise le Christ est irréductible à toute élaboration culturelle, si spirituelle soit-elle ; elle s'insère dans une histoire atteinte par le péché, qu'elle renouvelle et transforme. L'au-delà en Christ ne saurait par conséquent être le simple doublet des expériences et des significations que les individus ou les collectivités vivent ici-bas. Aussi, contrairement à certaines croyances africaines, pour le chrétien le Pays des morts ne fait pas que prolonger la vie sur terre, pas plus que l'échec de l'homme qui meurt dans le malheur n'est le signe de sa perdition eschatologique³. Le Christ est venu guérir et sauver ce qui était perdu ; comme disait Luther, devant lui nous ne sommes tous que de pauvres mendiants.

2. L'avènement eschatologique du Christ appelle donc nos consciences à une démarche de *conversion*, à une mise en question des ambiguïtés qui traversent souvent nos aspirations, même les plus légitimes. Il s'agira de voir, par exemple, si l'Africain n'érige pas des dieux qui l'enferment dans un anthropocentrisme stérile, l'empêchant justement de dépasser ses sécurités dérisoires ; pour découvrir et adorer le seul vrai Dieu, le Christ est désormais l'unique médiateur, celui qui libère des peurs et des leurres, et dont l'espérance ne déçoit pas (Rm 5, 5).

3. L'eschatologie assume l'histoire, conformément à l'acte éternel par lequel Dieu, transcendant et immanent, gouverne le monde. L'espérance eschatologique des peuples africains dominés, déracinés et humainement appauvris, ne peut se complaire dans des considérations abstraites et sans impact sur la réalité. Le combat pour une vie plus humaine commence dès ici-bas et c'est au nom d'un tel « destin », révélé et réalisé en Christ, que le chrétien africain devra s'engager à transformer les conditions infra-humaines qui étouffent l'avenir de son peuple. L'expérience authentique du salut en Christ se fait, non pas dans la soumission à une misère déshumanisante, mais dans le vécu de la victoire déjà effective sur toutes les forces mortifères.

3. Je fais ici allusion à la croyance propre à beaucoup de sociétés africaines qui considèrent les « mauvaises morts » (noyade, incendie, morsure de serpent, accident de chasse ou de circulation, etc.) comme des signes de punition et de malédiction. De tels défunts ne doivent pas être pleurés, ni bénéficier des funérailles qui introduisent dans la béatitude des ancêtres.

**solidarité des vivants et des morts
dans l'unique destinée eschatologique**

L'Africain croit que la vie vaincra la mort, laquelle est l'obstacle majeur au « destin » de l'univers socio-cosmique ; il l'affirme par son attitude face à la mort, les « noces » funèbres dont il entoure le défunt, les relations privilégiées qu'il établit avec les vivants, etc. Je voudrais insister ici sur les structures et la nature de ces relations qui indiquent à elles seules le double caractère, solidaire et communautaire, des croyances eschatologiques africaines. Ces relations entre vivants et morts-vivants sont généralement de deux types : les rites d'intégration et le culte des ancêtres.

Les rites d'intégration sont les funérailles, immédiates ou lointaines, qui visent à intégrer le défunt dans le Pays et la Communauté des ancêtres. Ces rites varient selon les sociétés, mais aussi, dans la même société, selon le genre de décès, le rang social et la valeur morale du défunt. Ils sont, dans tous les cas, fondés sur une croyance fortement ancrée dans les mentalités, à savoir : celui qui meurt ne peut « entrer en Dieu », comme le disent certaines langues africaines, et reposer dans la paix des ancêtres qu'après avoir bénéficié de toutes les cérémonies funèbres du groupe ethno-social. En Afrique, comme dans d'autres cultures, on parle à ce propos de « fleuve » que ne peut traverser le mort sans l'aide de ses parents et des proches vivants. Cette aide consiste à payer avec des cauris symboliques le piroguier macabre, passeur du fleuve, mais aussi à entretenir les forces du défunt sur sa route vers la demeure des ancêtres : route fort longue, et c'est pourquoi les vivants ne se laisseront pas, dans des rites privés ou grandioses, d'offrir périodiquement à leur mort libations et nourritures.

Je me rappelle encore cette Française qui, au retour de son premier voyage en Afrique noire, me demandait avec étonnement à Paris : « ... et pourquoi donnez-vous tant à manger à vos morts ? ». Et moi de lui répondre : « Et pourquoi tant de fleurs sur vos tombes ? ». En fait, chaque culture ou chaque peuple élabore un ensemble de symboles dont il dispose pour exprimer le type de ses rapports avec les morts-vivants et pour affirmer combien, les uns et les autres, nous sommes engagés dans la même « barque » eschatologique.

Les Africains croient profondément que leurs morts ne sont pas morts et qu'ils vivent même très près des vivants. « *L'humanité est peuplée de plus de morts que de vivants* », écrivait A. Comte. Cela signifie pour l'Africain, non seulement que les morts « survivent » par leurs réalisations artistiques ou quelque invention, mais qu'ils vivent en relation avec les

vivants, d'une présence agissante et efficace. En disant que les morts sont présents partout et visibles nulle part, que leur statut définitif dans le Pays des ancêtres dépend du soutien rituel des vivants, en affirmant que certains se réincarnent dans leurs petits-fils, ou encore que, devenus à présent êtres spirituels et doués désormais de facultés supérieures, ils peuvent provoquer heur et malheur chez les vivants, les peuples africains affirment à leur manière un type de rapport spécifique entre les êtres humains, vivants ou morts, à savoir : l'origine et la nature communes à tous les hommes au sein de la relation cosmothéandrique impliquent leur communauté de destin et entraînent une relation solidaire plus étroite entre les membres d'un même groupe ethno-social. Il faut écouter, dans plus d'une société, les noms de personnes, les proverbes, les sentences, les chants, etc., ayant trait à la mort, ou tout simplement observer le culte des ancêtres, pour apprécier la portée d'une telle conviction.

le pouvoir des ancêtres et leur invocation

Le concept africain d'ancêtre recouvre les hautes figures historiques qui ont présidé à la genèse et à la croissance du groupe familial ou ethno-social. On parle habituellement d'ancêtre-fondateur et d'ancêtre-générateur, générateurs de vie collective ou individuelle. Ce qui définit le statut d'ancêtre dans le Pays des morts, c'est la force vitale, c'est-à-dire la capacité, pour un honorable ancien qui meurt, de fournir à de nombreux nouveaux-nés l'énergie vitale nécessaire à leur apparition, ou encore d'assurer une présence efficace dans la vie du lignage. On voue pour cela aux ancêtres un culte particulier, qui n'est autre qu'un ensemble de relations ritualisées, allant jusqu'à la déification des plus illustres. Ainsi, pour symboliser la présence des mânes ancestrales et organiser à leur adresse des rites de vénération, on érige ici des parasols métalliques (les « Asen » des Adja-fon du Bénin), là des tabourets de bois à cinq pieds (les « Togbui-Zikpui » des Ewe-Mina du Togo), toutes choses qui matérialisent un lien intime et permanent entre les ancêtres et leurs descendants.

Voilà pourquoi, en Afrique, la vie des morts se situe à toutes les étapes importantes de l'existence humaine : naissances, rites initiatiques, mariages, funérailles, rien de décisif ne se célèbre et ne s'entreprind sans relation avec les morts-vivants, avec les ancêtres en particulier, qui ne cessent de féconder la vie des vivants. Au rythme des circonstances et des événements, sacrifices et libations se célébreront à leur adresse, afin qu'ils pro-

J. penoukou

curent santé, fécondité et paix familiale, et qu'ils accueillent, en leur sein, les nouveaux défunts.

Pour ne retenir que ce qui est essentiel à notre propos, le culte des ancêtres affirme à chaque fois combien les vivants et les morts-vivants et par extension l'univers socio-cosmique, partagent la même destinée ultime, définie en terme de relations interpersonnelles harmonieuses, de solidarité et de communauté.

Il ne fait nul doute que l'eschatologie solidaire et communautaire propre aux croyances africaines représente une sotériologie collective qui a les ancêtres pour fondements et leurs traditions pour conditions. Ce sont les ancêtres qui, sous l'inspiration et la bénédiction des dieux tutélaires, ont donné naissance au groupe, ont défini ses facteurs d'identification, tout comme les conditions de son épanouissement et de son « salut ».

le christ, principe de solidarité historique et du royaume eschatologique

Il me semble que la solidarité vécue dans le Christ et proposée à tous les hommes de bonne volonté, pour constituer une même communauté humaine, trouve ici un terrain privilégié de dialogue. J'ai indiqué rapidement plus haut comment l'Emmanuel, figure parfaite du Dieu d'alliance, porte et assume en lui notre histoire, dissociée et brisée. Devenu, par sa résurrection, principe de résurrection de tous les morts, il comble désormais nos espérances.

L'apôtre Paul emploie à ce propos le terme de « *prémices* » (1 Co 15, 20), qui désigne le premier d'une série, lequel représente et entraîne l'ensemble de ceux qui le suivent ou « *qui lui appartiennent* ». Avec l'acte baptismal, précise Paul, s'opère comme une soudure ontologique (en grec, « *sumphutos* ») du baptisé avec le Crucifié-Ressuscité, comme une union initiatique de l'être-homme à l'être même du Christ, qui nous régénère dans la relation cosmothéandrique originellement harmonieuse. Car, par la rédemption, le Christ recrée l'homme et son univers à l'image de Dieu, donc en conformité avec le projet créateur initial. Il prend ainsi, pour l'Africain, figure d'ancêtre à la fois géniteur et fondateur, initiateur d'un nouveau mode de relations interpersonnelles entre l'homme et son univers.

Il faut introduire ici un élément décisif et propre à l'événement Jésus-Christ : le don de filiation divine offert à tous les hommes qui les entraîne dans un même mouvement de solidarité et de communion. Fils et filles

adoptifs d'un même Dieu et Père, nous devenons frères et sœurs de tous ceux avec qui nous cheminons en humanité. L'homme est mon partenaire à la même table de l'amour de Dieu.

Les conséquences de cette donnée de foi sont décisives pour les croyances eschatologiques africaines. Elle implique d'abord que la solidarité et la communauté dans la même destinée humaine ne peuvent se réduire à des relations claniques ou tribales. Le clan des ancêtres-fondateurs et géniteurs de la tribu éclate devant la solidarité universelle créée en Christ. Pour avoir aimé tous les hommes jusqu'au don de sa vie, pour les avoir sauvés réellement par cette force d'amour, le Christ constitue pour eux la source du salut et les rassemble tous dans une vraie communion. Ce faisant, il rejoint et assume le désir profond de fraternité, de solidarité et de vie communautaire, qui est caractéristique des cultures africaines.

Sur les terres hospitalières d'Afrique, on est toujours frère ou sœur, fils ou fille, oncle ou tante, père ou mère de quelqu'un. Le projet eschatologique de la vie en Christ vise-t-il en définitive autre chose qu'une telle convivialité? Ce n'est pas l'évangile de Matthieu qui nous contredira, lui qui indique dans son évocation du jugement dernier que notre qualité d'humanité sera mesurée dans le Royaume en fonction de notre communion dans l'amour (Mt 25, 31-46).



Poser le problème de la destinée humaine, c'est s'interroger sur la vision que l'homme a de lui-même et de son univers, sur le sens ultime qu'il donne à son existence. Les croyances eschatologiques africaines ont, pour leur part, élaboré un projet de sens et de bonheur essentiellement *communautaire* : l'homme n'est et ne sera heureux qu'en tant que *relation* ; fruit de relations d'amour créateur et conjugal, mûri au sein de relations sociales normatives, il acquiert son achèvement authentique dans la communion définitive de toutes les créatures en Dieu. Dans cet univers culturel, devenir « personne », c'est-à-dire sujet responsable et accompli, est un projet commun. En se conformant aux lois et coutumes du groupe, en intériorisant à bon escient leurs valeurs religieuses, morales et humaines, l'individu assure la cohérence et la cohésion d'une société qui l'aide ainsi à assumer son propre destin.

J. penoukou

Il me semble qu'aujourd'hui plus que jamais, la rencontre des cultures devra se situer sur ce terrain de la reconnaissance de l'autre, éveiller la conscience que le bonheur ne peut être que collectif. Nul ne peut se sauver seul, aucun peuple, aucune race ne saurait vivre heureux en créant malheur et misère chez les autres. Récemment, dans un village allemand, j'ai été rejoint dans la rue par un homme qui, visiblement, voulait discuter avec moi. Je revois son visage tourmenté, lorsqu'il me demandait : « Avez-vous en Afrique les mêmes problèmes que nous ici ? Vraiment, nous, nous ne savons pas où nous allons avec notre " miracle économique " qui sécrète la crise... ». Mais si les individus et les civilisations sont en situation de crise, n'est-ce pas parce qu'ils n'acceptent pas de créer un autre ordre de relations humaines, qui serait basé, non plus sur l'exploitation et l'oppression des autres, mais sur une volonté de justice, de solidarité, de fraternité universelles ? C'est en ces termes que s'écrit la vraie destinée eschatologique de l'humanité, celle que le Christ a réalisée en germe et qu'il nous donne de vivre dès maintenant en espérance.

efoé julien penoukou

LA REVUE NOUVELLE

n° 10, octobre 1982

○ QUI VEUT LA PAIX...

- Introduction
- Les scientifiques devant l'arme nucléaire, par **Auguste Meessen**
- Mouvement pacifiste et logique politique, par **Christian Franck et Georges Thill**
- L'Appel de Krefeld et ses objectifs, entretien avec **Helmut Ridder**
- Justifier les euromissiles ? Débats éthiques et amalgames, par **Pierre Watté**
- Groupes et mouvements : quelques adresses.
- Pologne : l'invasion totalitaire et la réalité de la division, par **Luc Dardenne**
- Une certaine image de la Flandre... et nous, par **Yves Delvaux**
- Livres : La résistance dans les camps nazis, par **Jean Delfosse**

Ce numéro : 165 FB / 25 FF

Abonnement annuel : Belgique, Luxembourg : 1 320 FB

France : 230 FF - Canada, USA : 65 \$ - Autres : 1 630 FB

La Revue Nouvelle : rue des Mouchérons 3 - B 1000 Bruxelles

Caisse Générale d'Epargne et de Retraite - Bruxelles : n° 001-0107311-08

chemins de rencontre

Imaginer que la rencontre des cultures est une entreprise aisée relève d'une illusion aussi grave que de la considérer comme une utopie. Entrer dans une culture différente de la sienne est une entreprise de longue haleine qui suppose une volonté de reconnaître autrui dans sa différence et ses valeurs propres. Alors peut s'opérer un véritable échange qui devient enrichissement réciproque. Telle est l'expérience d'un prêtre français qui travaille au Bénin depuis 1961 : après avoir été longtemps responsable de paroisse dans la banlieue de Cotonou, il est maintenant curé-doyen d'une zone rurale ; de 1966 à 1982, il a été secrétaire de la commission épiscopale de catéchèse et de liturgie pour l'Ouest africain francophone et il enseigne la patristique depuis 1968 à l'Institut catholique d'Abidjan. Une présence de plus de vingt ans a fondé sa conviction que la rencontre du christianisme avec les cultures africaines ne se fera qu'à la base. L'africanisation des Eglises n'est pas l'œuvre de spécialistes ; elle naîtra de la vie même des communautés et au rythme de leur croissance, à condition toutefois que leur soit reconnu le plein droit d'exprimer par elles-mêmes les richesses de leur foi. Quant aux animateurs, qu'ils soient originaires du pays ou non, il leur revient de susciter et d'accompagner des groupes de croyants assez libres et convaincus pour être authentiquement créateurs au souffle de l'Esprit.

L'aventure de la rencontre entre peuples de cultures différentes s'avère à la longue beaucoup moins simple qu'elle ne paraît.

illusions

L'Européen qui arrive en Afrique est tenté de se sentir assez vite à l'aise, comme s'il était « chez lui ». Utilisant les grandes langues de communication que sont l'anglais et le français, il n'est pas trop dépaysé de prime abord, car il a l'impression de pouvoir comprendre et être compris. Accueilli selon les usages d'une hospitalité très délicate, il se voit déjà en situation d'échange. Et pour peu qu'il ait une fonction qui l'invite à apporter quelque chose à d'autres qui sont en situation de besoin, il se persuade facilement qu'il est inséré dans le pays. Malheur à lui s'il ne sort pas de cette illusion. La plupart du temps, les événements l'obligeront heureusement à se découvrir peu à peu comme l'étranger qu'il demeure en réalité. Il le sentira d'autant plus qu'il cherchera davantage à connaître l'autre, d'autant moins qu'il s'enfermera définitivement dans son univers.

michel dujarier

A l'opposé, mais du même type, est l'illusion de l'Européen qui, restant chez lui, juge et tranche la question avec d'autant plus de facilité qu'il ne l'a jamais expérimentée dans sa propre vie. De loin, il joue au docteur et dicte les lois de la rencontre à ceux qui risquent l'aventure. A ses yeux, tout est simple : il suffit d'apprendre la langue et de pénétrer la culture. Alors suivront nécessairement la découverte des richesses d'autrui et l'enrichissement réciproque automatique. Les principes sont faciles à énoncer tant qu'on en reste aux discours, mais la réalité suit des chemins inattendus, toujours plus longs qu'on ne l'imaginait.

S'il est vrai qu'une réelle rencontre des cultures est possible et même bienfaisante, c'est à la condition de ne pas croire qu'elle pourra s'opérer par des discours. Elle se fait à travers des hommes concrets qui acceptent de mettre ensemble tout ce qu'ils sont comme personnes. Mystère de la vie, car il ne suffit pas de parler une langue pour découvrir une culture, il faut en vivre. Mystère des personnes, car il ne suffit pas de les connaître intellectuellement pour les rencontrer : la communion suppose un amour toujours plus exigeant.

différences

Chaque pays a sa façon de parler, de sentir et de penser. Celui qui veut entrer dans une culture différente de la sienne doit donc nécessairement commencer par apprendre la langue, les coutumes et la philosophie de ce peuple. Et avant de prétendre y être parvenu, il reconnaîtra que l'entreprise n'est jamais finie.

La difficulté radicale se situe dans ma qualité d'étranger déjà formé par ma langue, mes coutumes et ma philosophie. Adulte, je n'ai plus la capacité d'écoute et d'assimilation du bébé qui reçoit tout du milieu où il grandit. Ce handicap n'est surmontable que moyennant des efforts soutenus et une grande aptitude au dépouillement de soi et à l'accueil de l'autre. A l'ami qui, par délicatesse, me dit : « Tu connais bien notre langue », je réponds : « Oui, j'essaie de bien la parler, mais il me reste encore beaucoup à apprendre ». En effet, les natifs eux-mêmes ont conscience de n'avoir jamais achevé de pénétrer les finesses de leur langue : nettement plus que ceux d'Europe, les langages africains, loin de se réduire à un vocabulaire et à une grammaire, sont des parlers aux richesses inépuisables.

A plus forte raison, l'étranger n'a-t-il jamais fini de découvrir coutumes et pratiques et surtout de les comprendre. Tout rite est porteur de mul-

tiples significations qui ne sont pas lisibles d'emblée. Et même si je les perçois, il reste à savoir comment je les vis et les ressens. Ainsi, par exemple, je peux assister aux cérémonies coutumières de la « sortie de l'enfant », de la « recherche de son destin » ou de sa « présentation à la lune », sans en dégager ni le vrai sens ni les racines vitales. Bien des autochtones qui les pratiquent et s'y investissent intensément, ne sont pas pour autant capables de les expliquer. Et l'évolution actuelle des usages, jointe à l'arrivée de besoins modernes différemment assimilés, rend encore plus incertaines la compréhension et l'interprétation des rites et des coutumes.

Il en va de même pour la philosophie, d'ordinaire plus vécue que thématifiée, ce qui a longtemps fait dire à certains étrangers qu'il n'y a pas de philosophie en Afrique, mais seulement des manières de vivre et des mentalités. A l'inverse, aujourd'hui, beaucoup de chercheurs s'essaient à retrouver les fondements des civilisations noires, sans toujours parvenir à les faire apparaître clairement. Si l'effort, qui doit être poursuivi, n'atteint pas encore les résultats escomptés, les faits ne s'en imposent pas moins : langages et coutumes s'enracinent dans une manière spécifique de voir, de sentir et de se représenter le monde, selon laquelle la vie des hommes est faite d'un réseau de relations avec l'univers visible et invisible et avec les autres humains. Si ce réseau est difficile à analyser, il est néanmoins indispensable d'en connaître l'existence pour comprendre ce qu'est la vie pour un Africain et comment il la vit. Si l'on prend par exemple les célébrations de funérailles, si importantes pour lui, qui peut prétendre saisir pleinement la force vitale qu'elles développent et la philosophie qu'elles présupposent ?

Cette recherche jamais achevée pour cerner le sens de l'existence, la sagesse béninoise l'exprime par ces mots : « *Su wè e no su vo, e no nyo ni vo a* » (« en taille, on cesse de grandir, mais on ne cesse jamais de grandir en connaissance »). Ce qui est vrai de l'autochtone l'est a fortiori pour l'étranger. Dans la mesure même où il est poussé à connaître autrui davantage, par amour, il ressent de plus en plus à quel point cette entreprise n'est jamais terminée.

complémentarités

Tout en avançant sur le chemin de la connaissance, se découvre progressivement la nécessité de la re-connaissance. A quoi servirait-il de vouloir comprendre l'autre, si ce n'était pour l'accueillir tel qu'il est et le reconnaître en toutes ses richesses ? C'est là que va s'opérer la vraie rencontre,

celle qui permet aux uns et aux autres de se percevoir comme personnes, différentes mais complémentaires.

Ce domaine est plus difficile à décrire que le précédent, car il se situe dans une zone invisible, celle du cœur. « *Ayi wè nyi gbèto* », dit-on en fon, la principale langue parlée au Sud du Bénin : « C'est le cœur qui est l'homme ». En effet, les valeurs ne se voient pas ; on en discerne des manifestations extérieures, mais elles ne s'imposent qu'au sens intérieur, pour parler comme Origène, théologien égyptien du III^e siècle, qui écrivait qu'à nos cinq sens physiques correspondent en nous cinq sens spirituels que nous devons développer et qui nous permettent de comprendre le fond des choses.

Connaître autrui, c'est d'abord l'accueillir tel qu'il est. En fon, aimer se dit « *yi wan nu mè* » (littéralement : « recevoir l'odeur pour la personne »). S'il n'y a de rencontre possible que dans l'amour, il n'y a d'amour que dans l'ouverture à tout ce que l'autre vit, même si cela nous étonne ou nous échappe, tout comme l'hospitalité traditionnelle s'exerce à l'égard de tous ceux qui se présentent. C'est la condition pour pouvoir percevoir un jour les valeurs dont chacun est porteur. L'accueil conduit alors à l'estime et au respect : étymologiquement, respecter est synonyme de re-connaître, avec la nuance du regard posé. Or, en fait de regard, celui qui va le plus loin est celui de l'amour.

L'obstacle majeur qui s'interpose ici vient de cet égocentrisme qui, consciemment ou inconsciemment, nous fait tout juger à l'échelle de nos propres critères et, ce qui est plus grave, à partir d'idées toutes faites et souvent fausses. Que de conceptions a priori, que d'appréciations péjoratives nous habitent ! Il suffit parfois d'un peu d'attention, de bienveillance et de respect pour commencer à les modifier. Ainsi, naguère une littérature abondante a dénigré avec simplisme les dépenses exagérées des funérailles, le commerce de la dot, le parasitisme familial, les déchéances de la polygamie, les vaines croyances aux esprits, et combien d'autres coutumes.

Plutôt que de tout condamner et rejeter en bloc, la première tâche est d'apprécier avec discernement et d'essayer de comprendre ce qui est nouveau, différent, voire insaisissable. Alors seulement se découvriront peu à peu des valeurs insoupçonnées, même si des points d'interrogation demeurent et même s'il faut admettre l'existence de déviations. L'exemple de la cuisine, bien que banal, est éclairant : celui qui rejette un nouveau plat sans le goûter, à cause de sa seule apparence, se prive souvent d'une agréable découverte. Comme les prospecteurs miniers, c'est avec le désir de trouver qu'il faut partir.

Cette volonté de découvrir l'autre amène à prendre conscience de tout ce qui restait enfoui en lui, ignoré et oublié. Pour celui qui fait cette expérience, c'est sa vision du monde qui s'élargit et s'enrichit de toute une gamme de couleurs jamais explorées. S'ouvrir à la complémentarité de cultures différentes, c'est grandir en humanité et c'est aussi faire grandir toute la famille humaine. On se rend compte alors que notre égoïsme européen, et surtout français, ressemble à de l'infantilisme : seul l'adulte ne craint pas la rencontre, mais la désire, car il sait qu'autrui le fait être pleinement lui-même, en lui révélant ce qu'il n'est pas encore et qu'il ne peut devenir que par l'échange, la réciprocité, la communion.

renaître ensemble

Poussés par le désir de se connaître et d'avancer ensemble, les uns et les autres sont maintenant pris dans un mouvement créateur qui est renaissance. Se sachant différents et s'appréciant comme tels, ils partagent leur complémentarité et cet échange devient source d'enrichissement mutuel.

Il n'est pas possible en quelques pages de relater tous les champs d'application de cette affirmation. Mon intention n'est pas de ressaisir la rencontre du christianisme avec les cultures africaines dans ses racines historiques ni dans ses dimensions théologiques, mais de suggérer quelques constatations que je fais à partir de mon expérience personnelle et qui sont donc partielles et situées.

Quand on se propose de se comprendre et de progresser ensemble, il n'est pas question de se nier soi-même au point de jouer un nouveau personnage qu'on ne sera d'ailleurs jamais. Je reste ce que je suis, européen et français, marqué par une histoire et une culture particulières qui ont leurs valeurs et leurs limites. Pour connaître mon frère africain du Bénin et pour partager avec lui, je n'ai pas à disparaître, mais à demeurer moi-même. Comme l'amour trinitaire ne supprime pas les personnes, la communion entre les humains ne les dissout pas en tant qu'individus. Le dialogue et la réciprocité ne sont possibles que dans l'acceptation des différences.

Concrètement, notre rencontre se fera dans la lucidité. Je sais que je vis le christianisme à travers des formulations et une spiritualité héritées de la langue et des traditions de mon pays d'origine. Si je m'efforce de distinguer l'essentiel du message évangélique de son revêtement accidentel, je ne tarde pas à buter sur la difficulté de ce travail, car l'essence de l'Évangile n'existe jamais à l'état pur : elle ne se présente qu'à travers un

support qui est nécessairement lié à un ensemble de conditionnements historiques et culturels.

La difficulté spécifique que nous devons affronter en Afrique, c'est que, contrairement aux communautés des origines du christianisme, les jeunes Eglises d'ici ont reçu dès leur naissance un vêtement dont la richesse même risque d'être un poids. Comme une chape trop lourde à porter, il entrave l'aisance et la spontanéité nécessaires à l'expression personnelle de la foi. C'est pourquoi j'insiste personnellement beaucoup sur l'étude des premiers siècles chrétiens, où je vois pour nous à la fois une libération et une invitation. Là se révèlent, en effet, les multiples façons dont les communautés, tout en maintenant l'unité de la foi, ont compris, vécu et présenté l'Évangile. Sans y chercher des solutions toutes faites, nous pouvons par cette étude ouvrir des voies à nos questions d'aujourd'hui, tant la liberté et la diversité marquaient paroles et pratiques de l'Église à cette époque de son histoire.

Déjà dans les épîtres pauliniennes, nous découvrons comment l'apôtre a su transmettre sa foi en utilisant le vocabulaire de ses contemporains et en évangélisant leurs conceptions, par exemple celles sur les esprits et les degrés célestes. En ce sens, les textes des premiers auteurs chrétiens syriens sont particulièrement instructifs. Les hymnes d'Ephrem et les textes d'Aphraate sur « les trois âmes » peuvent dérouter certains Européens, mais ils sont lus avec joie par des chrétiens d'Afrique qui y trouvent un écho de leur problématique et de leur sensibilité. Pareillement, des écrits aussi simples que ceux de Cyprien, non encore chargés de philosophie, mais profondément bibliques et pastoraux, sont plus accessibles et nourrissants pour les catéchistes de nos pays que les ouvrages plus savants des théologiens postérieurs. En les étudiant aujourd'hui, on fait un pas sur le chemin qui donnera aux Eglises d'Afrique leurs propres théologiens.

Il ne faut cependant pas se dissimuler que ce travail de contact personnel avec les divers types d'expression de la pensée chrétienne primitive n'est qu'un préalable. Pour que le message évangélique trouve un visage authentiquement africain, il faut partir des problèmes concrets qui se posent et de la façon dont ils se posent. Lorsque, par exemple, les professeurs de l'ICAO envisagent d'étudier la théologie de la maladie, un esprit occidental peut avoir du mal à saisir ce qui se cache sous ce titre. Et pourtant il s'agit là d'une recherche fondamentale, au champ très vaste et urgente à opérer. C'est une évidence pour celui qui partage la vie de populations où le mal prend des formes multiples qui ont

toutes des dimensions religieuses enracinées dans une conception du monde fortement intériorisée, présente même chez ceux qui ont été formés par des études de type occidental.

De même, quand ils suscitent une équipe de travail sur la théologie de la fraternité, les mêmes professeurs, usant de mots d'apparence classique, veulent comprendre et évangéliser les structures particulières du monde où ils vivent. Ils ont conscience qu'ils ne peuvent pas annoncer la nouveauté du message, ni stimuler un comportement chrétien, s'ils n'étudient pas sous tous ses aspects le mode de vie concret des groupes sociaux africains. Sans de sérieux travaux de ce type, la réalité ne sera jamais vraiment christianisée dans son épaisseur physique et temporelle.

seule la vie est créatrice

Mais il faut aller plus loin encore, car toutes ces recherches ne sont que des instruments. Une véritable théologie à visage africain doit naître de la vie même des communautés chrétiennes. Il y aura une prière africaine lorsque des générations de croyants de ces pays auront prié avec les mots de leur foi, exprimant leurs relations avec Dieu de manière personnelle et spontanée. A ce moment-là, prier ne sera plus une laborieuse construction, mais un jaillissement. On peut en dire autant de la pensée théologique. Irénée, Cyprien et Augustin ne sont pas nés en un jour et ils ne se sont pas enfantés eux-mêmes. L'Afrique noire aura ses théologiens originaux, mais ils sortiront du sein de communautés fidèles à l'Évangile sous le souffle de l'Esprit. A plus forte raison, les spirituels et les saints de la vie quotidienne n'apparaîtront-ils qu'avec le temps, comme des fruits mûris dans un terreau formé de l'expérience mystique de tous ces chrétiens anonymes qui auront vécu en vérité leur lien avec le Christ.

Est-ce à dire qu'il faut repousser à un lointain avenir cette floraison et que notre époque n'a rien à faire pour la hâter? Certainement pas. L'Esprit Saint, libre de son action, se moque avec beaucoup d'humour des prévisions des sages, répand largement ses dons et produit dès aujourd'hui des fruits inattendus et merveilleux. Et comme il est vrai qu'il respecte aussi les rythmes du temps, c'est une raison de plus pour se mettre au travail sans regarder en arrière.

Des chrétiens d'Europe peuvent-ils prendre part à ce labour et à cet ensemencement? Il ne manque pas d'Occidentaux pour répondre que non, et certaines voix africaines sembleraient les confirmer dans cette position. Disons-le clairement : tel n'est pas l'avis de ceux, Africains ou Européens, qui sont engagés ensemble dans cette tâche. Bien sûr, la

michel dujarier

pastorale, la liturgie, la théologie et la spiritualité de ce continent ne peuvent être que l'œuvre d'Africains. Mais si cette œuvre doit se nourrir d'une terre où se croise la diversité des courants de la vie, tous ceux qui ont le cœur et l'esprit assez ouverts pour la travailler et l'ensemencer sont appelés à en être, au moins indirectement, les artisans. Qu'importe où ils sont nés jadis, s'ils ont assez d'amour aujourd'hui pour y engager leur vie. Qu'importe où ils ont fait leurs études autrefois, s'ils ont assez d'ouverture d'esprit pour participer maintenant à une recherche nouvelle avec ceux qui connaissent ce milieu depuis leur naissance. On ne leur demande pas d'être eux-mêmes créateurs, mais d'avoir une foi assez vivante pour soutenir des communautés qui, elles, sont créatrices d'un christianisme authentiquement africain.

Ces exigences ne sont d'ailleurs pas réservées aux « missionnaires » venus de l'extérieur. Expatriés ou natifs, nous avons tous à approfondir cette connaissance et cette reconnaissance qui permettront la naissance d'une Eglise africaine. Travail immense qui suppose mise en commun, confrontation, persévérance, amour, et qui ouvre, un jour, sur les fruits de l'Esprit. Quand ? Comment ? Dieu le sait. Une chose est certaine : un tel résultat, voulu par le Seigneur, enrichira et rajeunira toute l'Eglise. Avec les chrétiens orthodoxes, nous dirions volontiers que la période des Pères de l'Eglise n'est pas finie. Partout où l'Evangile est annoncé et pratiqué, surgissent les fils dont l'Eglise a besoin et qui en deviennent peu à peu les pères ; ou, pour reprendre l'expression de Méthode d'Olympe, après avoir été enfantés, ils deviennent à leur tour des mères. Déjà se lève le jour où l'Evangile nous est de nouveau annoncé par ceux à qui nous étions allés l'apporter.

Posant ainsi le problème de la rencontre des cultures à partir de mon expérience, je ne l'envisage pas comme l'affaire de quelques spécialistes, mais de tous les chrétiens. Il ne se pose plus seulement dans les cercles de penseurs, mais avant tout dans la vie des communautés. Il ne se ramène pas à inventer des nouveautés, mais il concerne tout ce qui peut favoriser la croissance d'une vie qui, d'elle-même, est créatrice.

michel dujarier

notice bibliographique

Nous voudrions proposer quelques orientations dans la production de plus en plus abondante qui concerne l'Afrique noire, de son histoire à sa théologie. Pour le lecteur de cette revue, nous privilégierons la littérature francophone, tout en pratiquant quelques incursions en domaine anglophone. Nous ne reprendrons pas la question des Eglises indépendantes africaines puisqu'une bibliographie lui est consacrée dans ce numéro (p. 59). Nous ne toucherons pas non plus à l'Afrique du Sud, car la théologie qui s'y élabore aujourd'hui est plus noire qu'africaine, plus politique que culturelle, dans la mouvance de la *black theology* nord-américaine.

bibliographies organisées

R. FACELINA, D. RWEGERA, *Théologie africaine*, Strasbourg, RIC supplément n° 30, 1977.

NTEDIKA KONDE, « Théologie africaine. Bibliographie sélective » dans *Revue africaine de théologie* (Kinshasa) n° 2, pp. 251-265 ; n° 3, pp. 141-156 ; n° 4, pp. 283-305 ; n° 5, pp. 121-131 ; n° 6, pp. 257-265 ; n° 7, pp. 105-131 ; n° 8, pp. 269-280 ; n° 9, pp. 125-136 ; n° 10, pp. 269-287 (A suivre... Au terme de ce n° 10, l'auteur a déjà recensé 3.098 titres de livres ou d'articles !).

histoire

I. B. KAKE, E. M'BOKOLO, *Histoire générale de l'Afrique*, 12 v., Paris, Ed. ABC, 1977-79.

C. COQUERY-VIDROVITCH, H. MONIOT, *L'Afrique noire. De 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1974.

M. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique contemporaine*, Paris, Ed. Payot, 1978.

B. DAVIDSON, *L'Afrique au 20^e siècle*, Paris, Editions J. A., 1979 (original anglais de 1978).

H. DESCHAMPS, *Histoire générale de l'Afrique noire*, 2 vol., Paris, PUF, 1970.

J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Ed. Hatier, 1972 (un classique).

UNESCO, *Histoire générale de l'Afrique*, 8 vol. annoncés, 2 vol. parus en 1980 : 1. Méthodologie et préhistoire africaine. 2. Afrique ancienne (l'ouvrage qui s'imposera pour longtemps).

religions traditionnelles

M. AUGÉ, *La construction du monde*, Paris, Ed. Maspéro, 1974.

ID., *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Ed. Hermann, 1975.

Y. K. BAMUNOHA, B. ADOUKONOU, *La mort dans la vie africaine*, Paris, Ed. Présence africaine, Unesco, 1979.

CEEBA, *Noms théophores d'Afrique*, Bandundu, 1977.

Colloque sur les religions (Abidjan), Paris, Ed. Présence africaine, 1962.

M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris, Ed. du Chêne, 1948.

M. HEBGA, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Ed. Clé, 1973.

- M. HEBGA, **Sorcellerie, chimère dangereuse ?**, Abidjan, Ed. de l'Inadès, 1979.
- E. B. IDOWU, **African traditional religion**, London, SCM Press, 1973.
- J. MBITI, **Concepts of God in Africa**, London, SPCK, 1970.
- ID., **Religions et philosophie africaines**, Yaoundé, Ed. Clé, 1972.
- V. MULAGO, **Simbolismo religioso africano**, La Bac, 1979.
- M. C. et E. ORTIGUES, **Cédipe africain**, Paris, Ed. Pion, 1966.
- B. C. RAY, **African religions**, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976 (avec une bonne bibliographie de langue anglaise).
- E. de ROSNY, **Les yeux de ma chèvre**, Paris, Ed. Pion, 1981.
- L.-V. THOMAS, R. LUNEAU, **Les religions d'Afrique noire**, Paris, Ed. Fayard-Denoël, 1969 ; rééd. : Ed. Stock, 1981.
- ID., **La terre africaine et ses religions**, Paris, Ed. Larousse, 1975 (demeure l'ouvrage de référence par son souci d'une réflexion au carrefour de plusieurs sciences humaines).
- ID., **Les sages dépossédés**, Paris, Ed. Robert Laffont, 1977.
- D. ZAHAN, **Religion, spiritualité et pensée africaines**, Paris, Ed. Payot, 1970.
- Revue : **Cahiers des Religions africaines** (Zaïre), notamment le colloque de Kinshasa 1978.

colonisation

- L.-J. CALVET, **Linguistique et colonialisme**, Paris, Ed. Payot, 1974.
- J. COPANS, **Anthropologie et impérialisme**, Paris, Ed. Maspéro, 1975.
- H. DESCHAMPS, **Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours**, Paris, Ed. Fayard, 1971.
- L. FANOUDH-SIEFER, **Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française** (de 1800 à la 2^e Guerre mondiale), Paris, Ed. Klincksieck, 1968.
- V. GOROG-KARADY, **Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine**, SEFAF, 1976.
- G. LECLERC, **Anthropologie et colonialisme**, Paris, Ed. Fayard, 1972.
- J.-P. LYCOPS, **L'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique**, Paris.
- R. PREISWERK, D. PERROT, **Ethnocentrisme et histoire**, Paris, Ed. Anthropos, 1975.

actualité

- Afrique 2000**. Une bibliographie analytique sur les propositions africaines pour le 21^e siècle, B. I. T. de Genève, 1982.
- G. BALANDIER, **Sociologie actuelle de l'Afrique noire**, Paris, PUF, 1963.
- Y. BENOT, **Idéologies des indépendances africaines**, Paris, Ed. Maspéro, 1968.
- P. BIARNES, **L'Afrique aux Africains**, Paris, Ed. A. Colin, 1980.
- H. BOURGES, C. WAUTHIER, **Les 50 Afriques**, Paris, Ed. du Seuil, 1979 (ouvrage de référence tout à fait remarquable).
- COLIN LEGUM et al., **Africa in the 1980s. A Continent in Crisis**, New-York, Mc Graw-Hill Book Company, 1979.

- P. DECRAENE, **Vielle Afrique, jeunes nations**, Paris, PUF, 1982.
- M. A. GLELE, **Religion, culture et politique en Afrique noire**, Paris, Ed. Economica et Présence africaine, 1981.
- F. TENAILLE, **Les 56 Afriques**, Paris, Ed. Maspéro, 1979.
- C. WAUTHIER, **L'Afrique des Africains**, Paris, Ed. du Seuil, 1964 (3^e éd. 1977).
- J. ZIEGLER, **Le pouvoir africain**, Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- ID., **Main basse sur l'Afrique**, Paris, Ed. du Seuil, 1978.
- Revue : **Politique africaine** (Paris, Ed. Karthala).

philosophie

- S. AZOMBO-MENDA, M. ENOBO KOSSO, **Les philosophes africains par les textes**, Ed. Nathan Afrique, 1978.
- F. EBOUSSI-BOULAGA, **La crise du Muntu**, Paris, Ed. Présence africaine, 1977.
- P. HOUNTONDJI, **Sur la « philosophie africaine »**, Paris, Ed. Maspéro, 1977.
- A. KAGAME, **La philosophie bantu comparée**, Paris, Ed. Présence africaine, 1976.
- H. MAURIER, **Philosophie de l'Afrique noire**, Bonn, Anthropos-Institut St Augustin, 1976.
- P. TEMPELS, **La philosophie bantou**, Paris, Ed. Présence africaine, 1959 (ouvrage qui est au point de départ du débat).
- P. TORT, P. DESALMAND, **Sciences humaines et philosophie en Afrique**, Paris, Ed. Hatier, 1978.

inculturation du christianisme

- F. EBOUSSI-BOULAGA, **Christianisme sans fétiche**, Paris, Ed. Présence africaine, 1981.
- J.-M. ELA, **Le cri de l'homme africain**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1980 (programme pour un christianisme libérateur en Afrique).
- J.-M. ELA, R. LUNEAU, **Voici le temps des héritiers**, Paris, Ed. Karthala, 1981.
- A. HASTINGS, **A history of African christianity. 1950-1975**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (étude historique passionnante de l'ensemble du phénomène chrétien en Afrique).
- J. G. HEALEY, **A fifth Gospel**, New-York, Orbis books, 1981.
- M. HEBGA, **Emancipation d'Eglises sous tutelle**, Paris, Ed. Présence africaine, 1976.
- E. HILLMANN, **Polygamy reconsidered**, New-York, Orbis books, 1975.
- B. KISEMBO, L. MAGESA, A. SHORTER, **African christian marriage**, London, Geoffrey Chapman, 1977.
- M. LEGRAIN, **Marriage chrétien, modèle unique ?**, Paris, Ed. du Chalet, 1978.
- R. LUNEAU, A. SANON, **Enraciner l'Evangile**. Initiations africaines et pédagogie de la foi, Paris, Ed. du Cerf, 1982.
- A. SHORTER, **African christian spirituality**, New-York, Orbis books, 1978.

J. TRINCAZ, **Colonisations et religions en Afrique noire**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1981.

Christianisme et identité africaine. Actes du 1^{er} Congrès des Biblistes africains, Kinshasa, 1980.

Christianity in Independent Africa, London, Rex Collings, 1978 (ouvrage collectif important).

Les prêtres noirs s'interrogent, Paris, Ed. du Cerf, 1957 (marque une date dans la prise de conscience des catholiques africains).

Personnalité africaine et catholicisme, Paris, Ed. Présence africaine, 1963.

Revue : **Concilium** n° 126, 1977, « Les Eglises d'Afrique : quel avenir ? ».

Les quatre fleuves n° 10, 1979, « Un christianisme africain ».

Afrique et Parole (bulletin arrêté en 1981).

Pirogue (Ed. Saint Paul).

Spiritus (Paris).

théologie

La théologie négro-africaine s'élabore surtout par le biais de thèses de doctorat. Nous signalons parmi les plus intéressantes :

B. ADOUKONOU, **Jalons pour une théologie africaine**. Essai d'une herméneutique du vodun dahoméen, Paris, Ed. Lethielleux, 1980.

J. AGOSSOU, **Gbeto et Gbedoto**, Paris, Ed. Beauchesne, 1972.

P. AVODO, **Foi et Santé**. Anthropologie bété de la santé et l'onction des malades, Paris, 1981.

O. BIMWENYI-KWESHI, **Le discours théologique négro-africain**, Louvain, 1977 (thèse fondamentale éditée à Présence africaine en 1981).

E. J. PENOUKOU, **Foi chrétienne et compréhension africaine**, Paris, 1979.

A. T. SANON, **Tierce Eglise ma mère**, Paris, Ed. Beauchesne, 1972.

S.P.-M. SIDIBE, **La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara**, Paris, Ed. Beauchesne.

J. MBITI, **New Testament eschatology in an African background**, London, Oxford University Press, 1971.

T. NYAMITI, **African theology**, Kampala, 1971.

Id., **The scope of African theology**, Kampala, 1973.

J. S. POBEE, **Toward an African theology**, Nashville, Abingdon Press, 1979.

A. SHORTER, **Théologie chrétienne africaine**, Paris, Ed. du Cerf, 1980 (original anglais 1975).

T. TSHIBANGU, **Le propos d'une théologie africaine**, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974.

Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 1977, Paris, Ed. Présence africaine, 1978.

Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge, Paris, Ed. L'Harmattan, 1979 (colloque des théologiens du Tiers monde à Accra).

Pour une théologie africaine, Yaoundé, Ed. Clé, 1969.

Semaines théologiques de Kinshasa.

Revue : **Spiritus** n° 88, 1982, « Théologies africaines ».
African Ecclesiastical Review (Gaba, Kenya).
Bulletin de théologie africaine (Zaïre).
Dossiers Pro Mundi Vita (Belgique).
Revue du clergé africain (Zaïre, de 1946 à 1972).
Revue africaine de théologie (Zaïre).
Savanes et forêts (Abidjan).
Téléma (Zaïre).

islam noir

J.M. CUOQ, **Les Musulmans en Afrique**, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1975.
A-B. DIOP, **La société wolof**, Paris, Ed. Karthala, 1981.
V. MONTEIL, **L'Islam noir**, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 3^e éd. 1980.
G. NICOLAS, **Dynamique de l'Islam au sud du Sahara**, Paris, Publications orientalistes de France, 1981 (de loin le plus intéressant).

bruno chenu

Reconnaisances à travers l'autre continent de la théologie
noire, l'Amérique du Nord

lumière & vie n° 120

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Les noirs ont la parole

h. mottu	contexte historique et culturel
J. h. cone	prise de conscience des noirs et église noire
J. d. roberts	le dieu de l'homme noir
J. h. cone	le christ dans la théologie noire
J. r. washington	peuple élu et serviteur souffrant
b. chenu	point de vue d'un théologien européen
j. mbiti	point de vue d'un théologien africain

comptes rendus

Jean-Marc ELA, René LUNEAU, Christiane NGENDAKURIYO, **Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles**, Paris, Ed. Karthala, 1981, 1972 pp.

Quand nous parlons de l'Afrique, c'est souvent pour désigner un continent qui est secoué de multiples problèmes économiques et politiques, qui n'arrive pas à maîtriser son devenir et auquel nous pouvons sûrement apporter quelque chose : un coup de main ou un puits... Nous interprétons la situation africaine comme une litanie de besoins, un appel à l'aide, un cri de détresse. Et nous ne sommes pas les derniers à répondre. Nous aimons donner des leçons ou des subsides. Sommes-nous prêts à recevoir ? Pendant des siècles, l'homme blanc a donné à l'Afrique, sans entrer dans une réelle réciprocité. Or la sagesse mossi (Haute-Volta) nous rappelle opportunément : « Tu ne peux rien donner à quelqu'un avant que tu ne lui aies demandé quelque chose ». Le fait de ne rien demander est aussi grave que le fait de ne pas parler : c'est une forme d'exclusion. Accepterions-nous enfin de ne plus dicter l'Evangile aux Africains, mais de le dialoguer avec eux ?

Cette question définit assez bien l'ouvrage que René Luneau propose comme « *un simple dossier de travail, présentant sans tricher l'information rassemblée et posant honnêtement des questions qu'aujourd'hui il n'est plus possible de taire* » (p. 8). D'habitude, René Luneau faisait tandem avec Louis-Vincent Thomas et cette collaboration avait donné naissance à trois ouvrages qui sont autant de passages obligés pour celui qui veut entrer dans une connaissance anthropologiquement et religieusement fondée de l'Afrique : **Les Religions d'Afrique noire, La terre africaine et ses religions, Les Sages dépossédés**. Cette fois, de manière symbolique, il réfléchit avec un prêtre camerounais, Jean-Marc Ela, successeur de Baba Simon à Tokombere, théologien connu par son **Crî de l'homme africain** (Ed. de L'Harmattan, 1980). La sœur Christiane Ngendakuriyo, du Burundi, apporte de son côté une analyse du premier voyage africain de Jean-Paul II.

L'Eglise d'Afrique ne veut pas se laisser indéfiniment mater par les Eglises d'Occident. Elle veut être pleinement elle-même, africaine jusqu'au bout de sa foi. Le temps de la dépen-

dance est terminé. Comme le proclamait Mgr Sanon pour les 50 ans de son Eglise de Bobo-Dioulasso : « *Nous fêtons la mort de la Mission venue de là-bas... Nous célébrons la Mission qui naît d'ici comme jaillissant de notre propre cœur, de notre propre terre* ». Mais il ne suffit pas de multiplier les mot incantatoires d'africanisation ou d'inculturation pour voir se dresser une Eglise authentiquement africaine. L'enflure du langage cache mal une pratique toute différente, encore soumise à un enseignement officiel qui interdit toute prise au sérieux de la culture-religion locale et méconnaît l'expérience traditionnelle.

René Luneau, dans une première partie, s'attache surtout au lien fondamental que l'Eglise catholique met entre communauté-eucharistie et ministère. La communauté devient Eglise dans la célébration de l'eucharistie authentiquement présidée. Or, c'est là que le bât blesse : il y a aujourd'hui en Afrique désertification des ministères ordonnés et dès lors raréfaction des eucharisties. Les chiffres parlent d'eux-mêmes. Au Tchad, nous trouvons un prêtre africain pour 40.000 chrétiens. Le rapport entre prêtre africain et baptisés est en général de l'ordre de 1 pour 9 ou 10.000. Et la situation ne va pas en s'améliorant : elle se dégrade chaque année un peu plus. Il faudrait annuellement 1200 nouveaux prêtres, il n'y en a pas 300. Dès lors, les Eglises africaines vivent sous « perfusion permanente », dans la dépendance d'apports étrangers.

Jean-Marc Ela dépeint le visage propre des communautés de base en Afrique. C'est là que s'élabore, sans bruit, une véritable africanisation du christianisme, avec la mise en œuvre de l'oralité et l'implication de tout le corps. A la différence des groupes charismatiques, l'Eglise doit permettre la prise en charge effective de toutes les dimensions de l'être. Elle ne peut que s'engager dans la lutte contre la pauvreté et l'inégalité. « *Seule la compromission de l'Eglise avec l'Afrique des parias de l'indépendance peut manifester aujourd'hui que l'Evangile est libérateur, annonciateur d'un avenir nouveau* ». Les auteurs en sont bien conscients, l'avenir de l'Eglise n'est pas entièrement suspendu à la question des ministères. Il n'empêche que ce problème bien réel et bien concret est révélateur du fonctionnement actuel de l'Eglise catholique, de son

modèle institutionnel dominant, de sa façon de concevoir et de pratiquer l'inculturation. Il est des discours qui ne résistent pas à la pression des faits. L'Eglise d'Afrique n'est pas une île, elle est insérée dans un tissu de relations internationales. Ces relations jouent-elles à l'aliénation ou à la libération ? La question est fermement posée. Et la réponse n'est pas trop sûre.

Bruno CHENU

F. EBOUSSI-BOULAGA, **Christianisme sans fétiche. Révélation et domination**, Paris, Ed. Présence Africaine, 1981, 220 p.

Fabien Eboussi-Boulaga est connu comme l'une des plus belles intelligences de l'Afrique noire francophone. S'il excelle sur le terrain philosophique (cf. **La crise du Muntu**, 1977), il n'hésite pas à fréquenter le discours ecclésial et théologique. Son article de la revue **Spiritus** sur le nécessaire départ des missionnaires (« La démission ») avait suscité de vives polémiques ; il n'en sera sans doute pas de même avec son dernier livre, faute d'un langage et d'une démarche suffisamment accessibles. Et ce sera dommage, car ce livre, annoncé depuis plusieurs années, arrive à son heure. Il ne propose pas moins qu'une reconstruction du christianisme en contexte africain.

L'unique préoccupation de l'auteur est celle de l'authenticité de l'homme africain. Comment *reprendre* en Afrique l'expérience chrétienne ? L'homme tribal peut-il adhérer à la prétention du christianisme d'être la vérité de tout homme ? La foi chrétienne ne se présente-t-elle pas toujours comme savoir et pouvoir absolus ? Pour promouvoir un autre commencement, il faut s'attaquer aux formes d'aliénation qu'a véhiculées le christianisme. Trop souvent, le converti a été *extirpé* de son être-au-monde, privé de la capacité de produire son existence. Il fallait à tout prix le civiliser, l'élever à la *normalité*. La contrainte était permise, sinon recommandée, tandis que tout un discours missionnaire affectionnait le registre de la force et de la dérision : la religion du vainqueur est la seule vraie. Il est dès lors évident qu'un christianisme africain ne pourra naître que sur les cendres de ce christianisme bourgeois. C'est ce qu'ont bien compris les *sectes* qui guérissent les corps et les esprits, célèbrent le triomphe de la vie sur la mort et

instaurent une fraternité réelle, écho de la solidarité clanique.

Ce que fournit l'Évangile à l'Africain, c'est « un modèle de *restructuration de soi dans et par l'histoire* » (p. 88). Eboussi-Boulaga se tourne donc vers les origines de l'Eglise pour voir comment la *secte chrétienne* s'est située dans son monde, a résisté à la volonté de puissance théocratique, au cultualisme ou au ritualisme, à la sacralisation des médiations (le fétichisme). Il définit la foi comme « *ce processus par lequel l'homme se constitue en être de parole, responsable, sujet spontané et gratuit qui ne peut être le moyen de rien, à la ressemblance de Dieu* » (p. 109). L'Esprit se manifeste justement dans cette autonomie créatrice de l'homme. Jésus-Christ est la figure de l'homme plénier, comme être-pour-autrui et être-devant-Dieu. Le suivre, c'est passer de la mort à la vie, de la dépendance à la responsabilité, du pouvoir au service. Et garder à Dieu son mystère insondable. Le tournant de la réflexion pour un christianisme africain est peut-être la méditation sur « la question juive ». En effet, « *pour n'avoir pas intégré ou admis la différence ou l'irréductibilité juive, le christianisme tendra à nier toute différence, à tenir pour illégitime survivance tout mode étranger d'être, toute irréductibilité culturelle. Il empêchera la multiplicité des appartenances, en faisant de la foi une appartenance exclusive* » (p. 154). Quand il sera possible au juif d'être chrétien en toute bonne conscience, il sera possible à l'Africain d'être chrétien sans renier son appartenance ethnique. Que fait l'Eglise de la religion *précédente* ?

La troisième partie de l'ouvrage, qui se veut retour à l'opérationnel, est moins originale. Elle s'attaque à toute sacralisation des intermédiaires. On retrouve ici, une fois de plus, l'influence de Georges Morel. La vérité chrétienne doit être personnalisante, alors qu'elle a été trop souvent extérieure et imposée. Elle doit être un processus d'historicisation. Elle doit sauver le corps et la beauté. Elle doit marcher vers une universalité qui est à faire. Au total, un livre percutant et stimulant. Il privilégie sans doute trop le cheminement personnel de l'intellectuel au détriment du devenir communautaire. Mais je crois qu'aucun théologien africain ne peut se dispenser de cette cure d'amaigrissement des certitudes.

Bruno CHENU

Gilbert ADLIER, Gérard VOGELISEN, **Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980. Histoire, déplacements, enjeux** (Théologie historique), Paris, Ed. Beauchesne, 1981.

Ce livre appartient à la catégorie des objets rares, moins par son volume (600 pages) que par son contenu : c'est une *catéchétique*. D'autres disciplines, parmi les sciences religieuses, sont mieux connues ! Les auteurs travaillent d'ailleurs pour une part à établir le statut et la méthode d'une « science » qui rende compte, sans sortir de son objet, des pratiques concrètes de l'action ecclésiale qui consiste à enseigner — ou communiquer — la foi (voir en particulier le ch. XII). Le titre accentue l'aspect historique. En effet, la théorie de l'action catéchétique qui nous est proposée prend appui sur l'histoire contemporaine du catéchisme et de la catéchèse. L'ouvrage est une thèse de doctorat d'Etat soutenue en 1979 devant la faculté de théologie de Strasbourg. Les deux auteurs parlent de ce qu'ils connaissent et pratiquent : le premier est directeur du service diocésain de la catéchèse de Strasbourg et le second, directeur de l'institut de pédagogie religieuse de l'université de cette même ville.

L'histoire est donc le cadre dans lequel l'ouvrage se déploie pour une part. Les deux premières parties en traitent, tandis que la troisième formule une catéchétique pour notre temps. C'est, principalement, l'histoire française des cinquante dernières années. Trois caractéristiques dominent cette période. Elle vit tout d'abord s'épuiser sur son ultime succès, le **Catéchisme national** de 1937, révisé en 1947, la tradition post-tridentine des célèbres formulaires par questions-réponses. C'est aussi le temps où le mouvement catéchétique français, issu principalement de Marie Fargues et de Joseph Colomb, s'affirme jusqu'à devenir, malgré une crise grave avec les autorités romaines, l'institution catéchétique officielle (création des organismes diocésains et nationaux de direction et de formation). Ce sont enfin les années plus récentes au cours desquelles le courant catéchétique affronte à la fois la crise culturelle qui rend la catéchèse problématique, et la crise des institutions ecclésiales qui s'ensuit.

L'intérêt de la thèse est d'interpréter cette histoire. Le catéchisme étant le royaume d'un certain type d'écritures, l'interprétation porte

sur les documents majeurs (catéchismes nationaux, par exemple) ; l'aspect institutionnel (les lieux et les agents de la catéchèse) est quelque peu passé sous silence. Un exemple de ce travail d'interprétation, choisi parmi les réalisations les plus connues de notre histoire récente : rechercher, derrière l'ancien **Catéchisme national**, non seulement les idées maîtresses qui l'organisaient, mais les modèles implicites (dans l'ordre de la vie ecclésiale, de la relation croyante à Dieu, etc.) qui présidaient à l'élaboration des catéchismes et que ceux-ci étaient censés engendrer. Le procès du « catéchisme du savoir » est établi depuis ses origines. Les auteurs montrent ensuite clairement la radicalité des changements introduits par les pionniers du mouvement catéchétique. La préoccupation de la personne catéchisée, le retour à la Bible, la réconciliation avec l'univers et l'action liturgiques opèrent véritablement le passage du temps du catéchisme au temps de la catéchèse. Cet exemple, lorsque la « préoccupation du sujet » vient se heurter à la volonté d'exposer la foi comme un objet précis et rigoureusement codifié, n'est qu'une illustration d'un travail herméneutique qui se développe en 300 pages.

Un travail d'historiens aurait pu s'arrêter ici. Une catéchétique se devait d'aller plus loin. Les auteurs entendent, en effet, non seulement en établir le statut, mais la mettre en œuvre. Faire œuvre de catéchétique, pour eux, c'est rechercher à quelles conditions une pastorale peut véritablement initier à la foi dans les circonstances qui sont les nôtres. C'est l'objet de la troisième partie : « L'articulation d'une parole ».

Toute pédagogie, comme la cuisine, a besoin de « recettes », comme tout art a ses tours de main. Mais les auteurs ne se placent pas à ce niveau. Dans leur dernière partie, la démarche analytique garde tous ses droits, évoluant successivement les finalités, puis les modalités de la catéchèse. Traiter des finalités de cette action pédagogique, c'est rechercher les conditions de possibilité d'une proposition du christianisme en un temps où l'affecte une grave crise de crédibilité. Pour rendre compte de cette partie de l'ouvrage, on peut dire d'un mot que la *problématique du sens* est au centre de la démarche. La théologie de l'action catéchétique est commandée par une problématique culturelle qui ne peut être élaborée qu'à l'aide d'une réflexion philosophique. Etu-

diant en particulier la question du langage, les auteurs s'efforcent donc de rechercher à quelles conditions une proposition chrétienne peut « faire sens » aujourd'hui. L'étude des modalités de l'action catéchétique (le rôle du catéchète ou celui de la communauté chrétienne) se déroule de façon cohérente. Les auteurs cherchent véritablement les moyens de la catéchèse après lui avoir assigné ses fins.

Cet ouvrage intéressera principalement les historiens de la période contemporaine et les catéchètes. Depuis le concile de Trente, l'action catéchétique est un lieu majeur et encore mal exploré de l'histoire du catholicisme. A ce titre, elle ne peut que tenter les historiens des idées et des pratiques populaires. Située au confluent des idées théologiques et des données culturelles, articulée sur les institutions ecclésiales (la paroisse, les sacrements) et sociales (famille, école), elle est très révélatrice de l'image qu'une Eglise se donne d'elle-même à travers les temps qui passent, dans la continuité et la discontinuité. Quelques autres chercheurs (on pense aux travaux de A. Dhotel et d'E. Germain) fouillent ce champ avec bonheur. L'ouvrage que nous présentons a l'avantage d'apporter sur la période contemporaine, une documentation et une vue d'ensemble qui permettront des travaux ultérieurs.

Outre l'intérêt qu'il trouvera à découvrir sa propre histoire, le catéchète aura ici de quoi penser. On sait la place de la catéchèse dans l'édition religieuse. Méthodes, manuels, programmes... : cette place est considérable. Mais rares, trop rares, sont les ouvrages qui réfléchissent sur l'action catéchétique. C'est le rôle et l'intérêt de celui-ci. Il pourra dérouter au premier abord par la nouveauté de sa démarche. La tradition catholique des grands pédagogues, essentiellement humaniste, est antérieure aux sciences de l'éducation dont le livre relève pour une part. Il faudra à ce catéchète de la patience, non seulement pour en franchir les 600 pages, mais aussi pour s'accorder à la lenteur d'une démarche répétitive inhérente au genre « thèse ». Une fois ces seuils franchis, et s'il accepte que toute question ne commence pas par « comment faire... », cette lecture l'aidera à la fois à analyser et à projeter son action.

Georges DUPERRAY

J.-P. JOSSUA, **Lettres sur la foi**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 161 p.

L'auteur reprend dans ce livre des thèmes qui lui sont familiers : la confession de la foi et sa célébration, le poids de l'humain dans la foi, l'inévitable question du mal et celle, irritante, de l'avenir. Ces questions sont abordées ici sur un fond de pessimisme ecclésial. Il s'agit de sauver ce qui peut l'être encore du christianisme. La détresse présente invite à faire surgir à nouveau l'essentiel, l'espérance encore vivante dans l'atonie de notre monde et surtout des Eglises. Déjà dans son **Journal théologique** (Paris, Ed. du Cerf, 1976 et 1978) et dans deux ouvrages plus techniques, **Pierre Bayle ou l'obsession du mal** (Paris, Ed. Aubier, 1977), **Discours chrétiens et scandale du mal** (Paris, Ed. du Chalet, 1979), ces thèmes étaient traités par mode d'allusion, l'auteur se refusant à tout système : l'effort systématique relève pour lui d'une inculture de l'esprit. Le genre épistolaire ici adopté s'accorde fort bien à cette option, il permet une liberté d'allure et de propos qu'un livre technique ne supporterait pas. Il incite à penser sans aller au fond de sa pensée. Le lecteur espère toutefois que le sérieux et la gravité des sujets traités inciteront J.-P. Jossua à dépasser ce style pour nous livrer ses réflexions autrement que de façon impressionniste. Elles le mériteraient.

Christian DUQUOC

F. VARONE, **Ce Dieu absent qui fait problème**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 230 p.

Cet ouvrage courageux ne craint pas d'aborder en un langage toujours simple les questions les plus difficiles et débattues de la tradition chrétienne au sujet de notre connaissance de Dieu. Dans une première partie, il situe la foi en opposition à la religion et à l'athéisme. La différence religion/foi marque la problématique générale de l'ouvrage. La religion y représente en effet la projection objective des peurs humaines et la volonté d'assurance sans décentration de soi : elle manque Dieu, elle construit une idole, elle aliène. L'athéisme est une réaction saine contre cette forme d'enfermement, mais il manque sa visée de libération par la mise à l'écart du don ou de l'imprévu. La foi accepte la décentration de soi, elle accueille l'Autre dans ce que l'auteur appelle son « abscon-

dité ». La deuxième partie est consacrée aux relations entre Dieu et le monde. La même distinction étant toujours appliquée, la religion postule l'interventionnisme d'un Dieu planificateur de l'histoire, la foi accepte le laisser-être qui résume la politique divine. Cette problématique conduit l'auteur à récuser la façon dont sont comprises généralement l'omniscience et la toute-puissance de Dieu. La troisième partie présente une application au domaine de la prière des résultats de l'option pour la foi contre la religion : demander l'Esprit pour être dans le monde comme si Dieu y était absent. Je ferais une seule remarque : je ne suis pas sûr que F. Varone, appliquant sa théorie de la « navigation à vue » de Dieu à notre histoire, n'ait pas cédé à une tentation rationaliste, dans la mesure où il évince de notre connaissance de Dieu tout ce qui nous apparaîtrait transfert de concepts contradictoires.

C. D.

Nathan LEFÈVES, Le meurtre de Jésus moyen de salut ?, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 191 p.

On sait les difficultés que les différentes théologies chrétiennes ont éprouvées et éprouvent lorsqu'il s'agit de rendre compte de façon non mythique de l'effet salvifique de la mort de Jésus. L'auteur procède à une enquête dans la théologie moderne. Il pose des questions simples : quelle mort fut celle de Jésus ? Qui en est l'auteur ? Quels en sont les résultats ? Pour chaque question fondamentale représentant une section du livre, il répond par des citations prises chez les multiples auteurs qui ont traité le sujet. Ainsi dans le cadre réservé à la question « qui en est l'auteur ? », on voit défiler cinq réponses : le Père, le Fils, l'homme, le Dieu qui se donne la mort, l'homme associé au sacrifice du Christ. Les citations justifient les réponses ainsi réparties. Cette façon de procéder montre les dérives qui s'opèrent, les nouvelles théologies qui s'installent, les interprétations qui sont désormais inacceptées. Bref, avec une méthode apparemment fort objective et anodine, l'auteur prouve que les anciennes théories de la rédemption perdent du terrain, mais qu'en même temps il demeure très difficile d'établir quel lien s'institue entre la mort de Jésus et le salut des hommes. A mon avis, le grand mérite de cet ouvrage est de

substituer à l'emphase vide de beaucoup de réponses et de constructions la difficulté toujours actuelle de penser ensemble les multiples éléments scripturaires, transmis sous forme de récit, qui nous incitent à établir un lien efficace entre la mort de Jésus de Nazareth et notre liberté pour Dieu.

C. D.

Jean VIMORT, Au plaisir de croire, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 137 p.

L'auteur a publié voici quelques années **Je ne crois plus comme avant**, livre qui avait attiré l'attention par le ton personnel et concret qu'il mettait dans l'étude de questions théologiques. Dans ce nouvel ouvrage, plus encore que le ton direct, ce qui frappera c'est l'engagement de toute la personne dans une foi qui est vécue avec plaisir. Son originalité tient, non pas tant à la partie biographique nécessaire à la compréhension de l'enjeu, qu'à la façon ouverte, libérée, dont l'auteur nous fait part de la transformation de son attitude et de la nouvelle appréhension de la vie croyante qu'il expérimente dans des actions et relations multiples. Un beau témoignage est ainsi donné de la vitalité de la foi chrétienne en un moment où le scepticisme est dominant.

C. D.

Antonin-Marcel HENRY, Jean CHELINI, La longue marche de l'Eglise, Paris, Bruxelles, Ed. Bordas, Ed. Elsevier, 1981, 420 p.

Les histoires de l'Eglise sont généralement écrites en des séries de volumes tellement longues qu'elles sont inabordables pour le commun des chrétiens. Les auteurs nous proposent ici un manuel de travail : rapides flashes, citations, bibliographies ; ils insistent beaucoup plus sur les données de l'expérience interne de l'Eglise que sur les relations extérieures. Ils traitent l'histoire à partir d'éléments structurels qu'ils insèrent dans une perspective diachronique : ministères, pouvoir temporel, liturgie, conjugalité, etc., ce qui donne du relief et du recul à nos questions. Le genre choisi risque paradoxalement, sous prétexte d'historicité, de la faire méconnaître, j'entends par là d'occulter la distance au profit d'une continuité idéologique.

C. D.

Gilbert CAFFIN, **Mettre au monde. Education et mondialité**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 302 p.

Cet ouvrage est passionnant à plus d'un titre : il est le résultat d'une enquête sur l'éducation scolaire dans treize pays. Nous qui gémissons sur les problèmes de l'école française, nous apprenons que, *mutatis mutandis*, tous les pays qui ont la volonté de démocratiser l'école, se trouvent devant des obstacles analogues. L'auteur ne présente pas tous les résultats de l'enquête pays par pays. Il s'arrête spécialement aux cas japonais, américain, québécois. Il ne craint pas quelques incursions dans des pays sous-développés, telles la Birmanie et la Thaïlande. Cette enquête l'a conduit à étudier comment chacun s'efforce de maîtriser la technique et quel choc culturel en retour cela produit. Il achève son ouvrage en plaidant pour une éducation à la convivialité. Je recommande la lecture de cet ouvrage à tous ceux qu'intéressent les problèmes d'éducation ou de transmission d'un savoir.

C. D.

Dietrich BONHOEFFER, **Qui est et qui était Jésus-Christ ? Son histoire et son mystère**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 177 p.

D. Bonhoeffer a eu un succès considérable chez les chrétiens d'Occident par son énigmatique option contre la religion : il eut l'audace de penser le christianisme dans un cadre sécularisé. Les cours dont J. Klein nous propose ici la traduction ont été donnés dans les années 1931-1933. Ils sont l'œuvre d'un jeune professeur, ils sont prononcés au moment où Hitler essaie de réquisitionner à son profit les chrétiens. On sait comment D. Bonhoeffer soutint l'*Eglise confessante* contre les chrétiens inspirés par le nazisme. La christologie ici présentée fonde les options qu'il prit plus tard : le Christ, centre de l'histoire, le Christ-Parole, est un Christ sécularisé, au sens où il est pleinement humain, et c'est parce que pleinement humain qu'il est le lien à Dieu. Le texte de D. Bonhoeffer a un autre intérêt pour le lecteur catholique, il lui fait connaître une christologie très enracinée dans la tradition luthérienne. Il pourra mesurer combien cette pensée, malgré quelque

vieillesse de vocabulaire, est encore actuelle.

C. D.

John WILKINSON, **A Jérusalem avec Jésus**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 250 p. (traduit par Jean Prignaud de l'édition anglaise de 1978).

Un nouveau titre va désormais s'ajouter à la liste déjà importante des ouvrages de vulgarisation destinés aux pèlerins et touristes de Terre Sainte. L'auteur, prêtre de l'Eglise anglicane et directeur de l'Ecole archéologique anglaise de Jérusalem, propose une confrontation du témoignage évangélique et des découvertes archéologiques dans l'intention de ressusciter l'activité de Jésus dans la capitale du monde juif. L'entreprise est séduisante, les résultats en revanche ne sont pas toujours convaincants. Campagnes de fouilles et séquences évangéliques ne présentent pas de correspondances rigoureuses ; et l'auteur est alors contraint de paraphraser le récit des évangélistes. Toutefois ce livre a l'avantage de présenter, à propos des lieux visités par la plupart des pèlerins, une notice appropriée et claire. Les documents (photographies, plans et schémas) sont abondamment utilisés, parfois même surabondamment, comme pour la présentation du Saint Sépulcre. En ce qui concerne les commentaires archéologiques, le lecteur ne devra pas oublier que les données des archéologues ne sont jamais définitives ni exhaustives et que les interprétations sont toujours susceptibles d'être remaniées (par exemple à propos du plan de Jérusalem et de la piscine probatique). En outre, le trop long chapitre premier risque d'égarer ceux qui ne connaissent pas bien le pays et qui auraient avantage à recourir à des ouvrages plus simples et moins elliptiques : je pense au n° 27 des **Cahiers Evangile**, « La Palestine au temps de Jésus ». Quant aux lecteurs déjà initiés, ils trouveront sans doute le préambule peu original par rapport aux documents déjà disponibles. Souhaitons — car il n'est pas trop tard — que les Editions du Cerf publient la traduction d'un autre ouvrage de J. Wilkinson qui rendra, à mon avis, de plus grands services : **Jérusalem, Pilgrims before the crusades**.

Marc AMEIL.

N° 142

LE SUPPLÉMENT

Septembre 1982

RAPPORT A L'INSTITUTION

par A. PLE, L. CASSIERS, P. VANDERMEERSCH, P. DE LOCHT, J. GRITTI

L'Eglise et l'idée qu'on s'en fait - Institution religieuse et institution psychanalytique - La religion et l'attachement à l'autorité - Eléments pour une synthèse

BIOÉTHIQUE

par J.-F. MALHERBE et A. DUMAS

La bioéthique, ni avec ni sans l'institution - Fondements bibliques d'une bioéthique

BULLETIN : Les institutions chrétiennes, par J.-P. DURAND

Abonnement : France 118 F TTC - Etranger 125 F - Le numéro 37 F TTC
Le Supplément, Ed. du Cerf, 29 Bd de Latour-Maubourg - 75007 Paris
C. C. P. Ed. du Cerf, La Source 32 139-05

comité d'élaboration

Ivan Almeida, Marc Ameil, André Barral-Baron, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Mireille et Robert Debard, Michel Demaison, Christiane Dieterlé, François Douchin, Christian Dufour, Alain Durand, François Fournier, François Genuyt, Emile Granger, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, François Vouga, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4° trim. 1982
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
82 Le mariage
83 Communion des saints
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
92 Israël et la conscience chrétienne
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération

121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir ✕
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement ✕
149 Le quatrième évangile
150 Le christianisme dans la modernité
151 Les femmes : l'Eglise en cause
152 Violence et peur
153/154 Les Actes des Apôtres
155 La religion et les médias
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire

Cahier à paraître

160 Ecritures apocalyptiques

Vente au numéro

Prix France

Prix Etranger

numéros simples :

n° 1 à 100

28 f

30 f

n° 101 et suivants

33 f

36 f

numéros doubles :

n° 129/130, 153/154

54 f

59 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.



2, place galleton / lyon 2^e
france 33 f (t.v.a. incluse)
étranger 36 f