

Cahiers
des Religions
Africaines

Autorisation de l'Autorité Gouvernementale :

J.J. KANDE, Ministre de l'information, Kinshasa, le 25 juillet 1967.

Autorisation reconduite par le com. d'Etat à l'Orientation Nationale,
SAKOMBI Inongo, le 7 mai 1973.

Autorisation de l'Autorité Ecclésiastique :

Joseph MALULA, Archevêque de Kinshasa, le 13 juillet 1967.

Presses de l'Université Catholique du Congo

E-mail : cera@ucc.ac.cd

Site : www.ucc.ac.cd

Dépôt légal : 30190-5792

ISBN : 978-2-38053-010-0

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 2, n. 3 (avril 2021)

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

Editorial

In memoriam Oscar Bimwenyi-Kweshi

André KABASELE MUKENGE

Directeur du CERA

En signe d'hommage, ce numéro s'ouvre par la reproduction d'une étude consacrée à la négritude et extraite de l'ouvrage-phare de Bimwenyi-Kweshi Oscar, théologien congolais érudit et engagé, décédé en mars 2021. Cette reprise permet de mesurer combien, 90 ans après le lancement du mouvement de la négritude, le combat pour lequel les pionniers s'étaient engagés n'est pas fini¹. Loin s'en faut.

Certes, ce combat se mène désormais sur d'autres terrains, dans des contextes nouveaux, et sans doute avec d'autres terminologies comme le slogan « *Black lives matter* ». Il n'en reste pas moins vrai que le monde tel qu'il s'organise encore aujourd'hui est fortement marqué par des injustices structurelles profondes ainsi que des systèmes complexes d'exclusion et de domination plus ou moins larvée.

Bimwenyi identifie trois objectifs principaux du mouvement de la négritude : la quête de l'identité culturelle, la lutte contre l'ordre colonial existant, et le dialogue avec d'autres cultures. Revenons-y en confrontant ces objectifs aux défis du contexte actuel.

Dans un monde globalisé, où la culture techno-scientifique post-moderne entend imposer sa loi, il ne s'agit pas, pour l'Afrique, de capituler en « s'adaptant » en tout, et en s'alignant pour tout sur l'idéologie dominante, mais de revendiquer, encore et toujours, son droit à la différence, de valoriser son patrimoine culturel et éthique², et d'y puiser des ressources nécessaires pour trouver des alternatives crédibles susceptibles de relever certains défis du monde contemporain, en matière d'écologie³, de justice distributive,

1 Voir O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 213-252.

2 C'est dans ce sens qu'il convient de relire cette étude récente au titre évocateur : J. MUANDA KIENGA, *L'Afrique face aux défis de la mondialisation. Pour une réappropriation de son patrimoine éthique*, dans *Cahiers des Religions Africaines*. Nouvelle série. Vol. 1, n. 2 (décembre 2020), p. 9-34.

3 On peut se référer à R. MATAND MAKASHING, *Les prolégomènes à l'écologie profonde d'essence africaine*, dans *Recherches scientifiques africaines*, Kinshasa, PUCC & NORAF, 2019, p. 197-250.

d'organisation solidaire du travail⁴, d'ouverture à la transcendance, voire de gouvernance⁵.

A voir par exemple que, sous couvert du combat pour l'égalité des genres, se cache l'idéologie de l'indifférenciation sexuelle, l'Afrique doit tenir à ses valeurs fondamentales, les affirmer, les défendre, les transmettre aux générations futures. Une certaine « intolérance » s'installe sur cette problématique comme sur bien d'autres. Ainsi, les pays qui adoptent le principe du « mariage pour tous » sont salués dans les milieux occidentaux et considérés comme des nations modernes, progressistes, ouvertes. Ceux qui ne le font pas sont tenus pour rétrogrades, fermés. Que n'a-t-on pas vu comme chantage exercé par certains pays « riches », conditionnant l'aide au développement à l'adoption d'une législation favorable au « mariage pour tous » ? Ce fut le cas en 2014, lorsque le Président ougandais promulgua une loi contre l'homosexualité : la Norvège et le Danemark suspendirent leur aide financière, et les Pays-Bas gelèrent le versement des fonds annuels alloués au système judiciaire ougandais. Que l'on se rappelle la divergence de vues clairement assumée par le Président Macky Sall en 2013, lors de la visite de Barack Obama au Sénégal alors que la cour suprême américaine venait d'approuver le mariage homosexuel. L'opinion parla de « choc des cultures » et de « choc des continents ». Il faut toutefois reconnaître que beaucoup d'Africains ne saisissent pas encore le lien inextricable entre le slogan du « *gender* » et l'idéologie du choix de son orientation sexuelle⁶.

Si le deuxième objectif de la négritude identifié par Bimwenyi est la lutte contre l'ordre colonial, il convient de noter que, malgré les indépendances formelles acquises par les nations africaines autrefois colonisées, les pays colonisateurs ont pris le soin de garder leur mainmise, à travers plusieurs canaux de contrôle et d'exploitation. Qu'il suffise de penser au débat actuel

4 Le Professeur Edgar Makunza Keke, dans ce numéro, essaie de répondre à cette préoccupation : *La formation des managers et la conception du travail dans les traditions de l'Afrique centrale*.

5 Le projet de recherche *Ubuntu* lancé par le Centre d'Etudes des Religions Africaines apparaît ainsi comme un défi face à la mauvaise gouvernance de fait, qui caractérise la plupart des régimes africains ainsi qu'à l'omniprésence des conflits armés donnant lieu à des actes de barbarie qui contredisent la culture même de l'Ubuntu, censée promouvoir la dignité humaine et favoriser la solidarité et la réconciliation. De ce point de vue, il faut se réapproprier cette culture, la revendiquer, l'enseigner et la transmettre aux générations nouvelles. Il faut mener une lutte intellectuelle et politique pour qu'elle imprègne de nouveau les modes d'agir, de gouverner, de partager, de penser, bref de vivre.

6 Se reporter à R. KITENGIE MUJEMBO, *La promotion des droits de l'homme face à la dérive de la nouvelle éthique mondiale*, dans *Revue de l'U.KA*, vol. 2, n. 3 (mai 2014), p. 103-120.

sur le Franc CFA, à la Francophonie (déjà mentionnée par Bimwenyi), ou au Commonwealth. Ce sont là des structures auxquelles les pays africains sont « fiers » d'appartenir, alors qu'elles entretiennent le néo-colonialisme et empêchent l'indépendance réelle. On n'est donc pas sorti de l'auberge. Le monde, aujourd'hui comme hier, est régi par les rapports de force.

Le dernier objectif épinglé est le dialogue avec d'autres cultures. Cet objectif se poursuit encore aujourd'hui, inlassablement, et l'on parle désormais de l'interculturalité⁷. Preuve que la quête de l'identité ne signifie pas repli sur soi ni enfermement dans un ghetto, qu'il soit culturel, scientifique ou épistémologique. Comme l'écrivait Bimwenyi, l'autre peut certes être une menace, mais il peut aussi être une chance. L'Autre (individu, culture, tribu, pays) reste un vis-à-vis avec qui Je (individu, culture, tribu, pays) peux me mettre en relation enrichissante, tout en restant vigilant pour ne pas être « phagocyté » (expression chère à Bimwenyi).

L'attention à la dimension interculturelle rejoint la présentation que Bimwenyi, s'appuyant sur la philosophie de Martin Heidegger, a fait de l'homme comme ouverture⁸. Le *Dasein* est d'abord ouverture à la question de son être, et se saisit alors comme inachevé, mieux encore comme une tâche ou un faisceau de possibilités. C'est pourquoi l'être humain est un projet, un pouvoir-être sans cesse convoqué au dépassement de soi. Un être « sans cesse en chemin vers lui-même autant que vers l'autre »⁹.

Appliquée à la problématique de l'identité culturelle, cette conception de l'humain tend à affirmer que l'identité n'est pas une donnée close, fermée sur elle-même ; elle se déploie par contre dans le temps et l'espace et se forge sans se lasser, au contact des autres êtres. Car, reprend encore Bimwenyi, le *Dasein* est également ouverture aux autres. Il est un « être-auprès-de », un « être-avec ». Ce qui fait que son monde ressemble finalement à un vaste réseau de renvoi, à un horizon de disponibilité. Il n'y a donc aucune confusion possible entre la quête de son identité - toujours à conquérir et à construire -

7 La thématique de l'interculturalité est explorée dans ce numéro par Jean-Claude Loba Mkole (*Constructions interculturelles des textes du Nouveau Testament*) et François Yumba Wa Kumwenda (*Le questionnement spirituel de l'Africain en contexte de soins et d'interculturalité*). On peut la retrouver dans l'étude de François Batuafe Ngole parue dans le premier numéro des *Cahiers des Religions Africaines*. Nouvelle série (avril 2020) : *Tribalité et religion en Afrique et dans la Bible. Approche interculturelle*, p. 111-124. Nous signalons également F. A. KINKANI MVUNZI KAMOSI, *Contre le géocentrisme culturel et politique occidental. Le dialogue interculturel comme norme du centre*, Kinshasa, Presses de l'Université Catholique du Congo, 2021.

8 O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 355-359.

9 *Ibidem*, p. 31.

et le repli sur soi, dans un enfermement narcissique et suicidaire. Comme il n'y en a pas entre la lecture de son passé et la construction de son avenir.

On le voit : la pensée forte de Bimwenyi peut aider l'Afrique à assumer la modernité et à vivre la mondialisation sans réduire son identité. Cela vaut autant pour l'accueil de l'évangile. Pour y arriver, il faut de la lucidité et du discernement¹⁰. Les choix à opérer doivent être réfléchis, pensés, et non subis.

10 Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 31.

Trois objectifs principaux de la négritude

Oscar BIMWENYI KWESHI¹

L'examen de la production discursive des écrivains de la « négritude » permet de dégager trois principaux objectifs que ces auteurs recherchaient. D'abord et fondamentalement ils relèvent le défi culturel lancé au monde noir et tendant à éliminer le nom propre, l'identité culturelle négro-africaine. Ensuite ils élèvent une protestation véhémement contre l'ordre colonial et luttent pour l'émancipation de leurs peuples opprimés. Enfin ils lancent un appel à un remaniement des relations entre les peuples pour qu'advienne non « une civilisation universelle » - extension d'une civilisation régionale, imposée par la force - mais « une civilisation de l'Universel », envisagée comme l'*Aufhebung*² de toutes les civilisations concrètes et particulières. Mais avant de regarder d'un peu plus près cette triple thématique, un mot suffira sur l'événement même de la naissance de la « négritude » et sur ses trois fondateurs, autour de deux revues lancées par des étudiants noirs de Paris en 1932 et en 1934, *Légitime défense* et *L'étudiant noir*.

En juin 1932 parut une petite revue - qui n'eut d'ailleurs qu'un seul numéro -, *Légitime défense*, due à l'initiative de quelques étudiants noirs antillais (Etienne Léro, René Ménil, Jules Monnero et quelques autres). Ils s'élevaient contre les écrivains de leur pays, qui en étaient toujours à plagier des modèles étrangers - Léon Damas les traitera de « poètes de la décalcomanie » -, pâles imitateurs de la littérature française. A l'instar du docteur Price-Mars en Haïti, l'équipe de *Légitime défense* défendait la personnalité antillaise que trois cents ans d'esclavage et de colonisation avaient écrasée ; elle prêchait non seulement la libération du style, mais aussi la liberté de l'imagination, du tempérament nègre. Elle donnait en exemple les écrivains américains de la « Négro-Renaissance », estimant comme eux que l'écrivain devait assumer

1 Oscar BIMWENYI-KWESHI, théologien africain de renom, est décédé le 6 mars 2021 à Bruxelles. Il a été inhumé à Kinshasa le 17 mars 2021, après une séance académique solennelle et émouvante tenue dans l'amphithéâtre de l'Université Catholique du Congo. Bimwenyi est parmi les pionniers qui ont contribué, très tôt, par des études de grande qualité, à l'essor des *Cahiers des Religions Africaines*. En signe d'hommage, nous reproduisons un extrait de son ouvrage monumental, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 213-252. Nous avons allégé les notes infrapaginales en retenant principalement celles qui se rapportent à une citation directe. Nous avons omis les notes explicatives ou documentaires. Du reste, le texte a été adapté au protocole de rédaction de la revue.

2 Note de la rédaction : ce mot allemand signifie « abrogation », « suppression ».

sa couleur, sa race, se faire l'écho des aspirations de son peuple opprimé, au lieu de « se faire un point d'honneur qu'un Blanc puisse lire tout son livre sans deviner sa pigmentation³ ». Tel était le message de *Légitime défense* - le titre déjà était significatif -, qui sonna le clairon de la négritude et réveilla la conscience somnolente de plusieurs jeunes Antillais et Africains.

Après la suppression de *Légitime défense*, deux années s'écoulèrent. En 1934, une autre revue voyait le jour et reprenait le flambeau, regroupant cette fois tous les étudiants noirs de Paris, sans distinction d'origine (africaine, guadeloupéenne, guyanaise ou malgache). Elle fut baptisée pour cela *L'Étudiant noir* (1934-1940).

S'opposant à son tour à la politique d'assimilation culturelle, l'équipe de *L'Étudiant noir* revendiquait la liberté créatrice du Nègre en dehors de toute imitation occidentale. Elle indiquait comme moyen de se libérer de cette assimilation le « retour aux sources africaines », le communisme et le surréalisme ! (Ces derniers moyens étant proposés par le groupe de Léro). Mais à cause de leur caractère de « doctrines européennes », on ne pouvait faire totale confiance au « communisme » et au « surréalisme », qui seront ramenés « du rang d'idéologies à celui d'outils, voire de techniques ». Ce fut un progrès par rapport à *Légitime défense*, car, de l'avis de Léon Damas, cofondateur de la négritude, l'équipe de *L'Étudiant noir* « ne consentit jamais à suivre sans réserve les maîtres européens, pas plus les modernes que les anciens. Il prit vraiment ses distances à l'égard des valeurs occidentales pour découvrir et réapprendre celles du monde négro-africain. C'est ainsi que fut menée une véritable révolution culturelle et que prit naissance le Mouvement de la négritude qui n'était autre, au départ, que le Mouvement tendant à rattacher les Noirs de nationalité et de statut français à leur histoire, leurs traditions et aux langues exprimant leur âme⁴ ».

Ce groupe de *L'Étudiant noir* était dominé par trois personnalités d'envergure : le Martiniquais Aimé Césaire, qui créa le mot « négritude », le Guyanais Léon Damas et le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, entourés de Léonard Sainville, Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce et des frères Achille. C'est à eux qu'on doit les premières grandes œuvres de la littérature négro-africaine d'expression française et on peut les considérer comme les fondateurs du Mouvement de la négritude.

3 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX^e siècle*, Verviers, éd. Gérard et Co., 1967, p. 75-76.

4 L. DAMAS, *Poètes d'expression française*, Paris, Seuil, 1947, cité par L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 79.

1. Relever le défi culturel : question de l'identité

Parmi les trois objectifs qui se dégagent des écrits issus du Mouvement de la négritude, celui qui frappe immédiatement par son ampleur et par la variété des disciplines mobilisées à son établissement est bien celui de l'affirmation et de la réhabilitation de *l'identité culturelle, de la personnalité propre du peuple noir*. Poètes, romanciers, ethnologues, philosophes, historiens, etc., tous ont voulu restituer à l'Afrique la fierté de son passé, affirmer la valeur des cultures africaines, rejeter une assimilation culturelle qui aurait étouffé la personnalité nègre⁵. On tend, sous différentes formes, à affirmer l'équivalence de valeur entre civilisation africaine et civilisation européenne. C'est cet objectif fondamental qui correspond le mieux aux diverses définitions du concept de «négritude». Pour Césaire, «la négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noirs, de notre histoire et de notre culture⁶ ». Plus tard, dans un entretien accordé à J. Mazel, Césaire redéfinira la négritude en trois mots : *identité, fidélité, solidarité*. Il s'en explique en ces termes : «*L'identité* consiste à assumer pleinement, avec fierté, sa condition de nègre, à dire, la tête haute : je suis nègre, en dépouillant ce mot de tout ce qu'il a pu comporter, jadis, de mépris dans la bouche de certains ; ce mépris même devenant pour nous source de fierté. *La fidélité* repose sur l'attachement à la terre mère, dont l'héritage doit, coûte que coûte, demeurer prioritaire. *La solidarité* enfin, est le sentiment qui nous lie secrètement à tous nos frères noirs du monde, qui nous amène à les aider, à préserver en commun notre identité⁷. »

Donc une «identité », partagée avec tous les Noirs, Africains ou d'origine africaine, et à laquelle on reste « fidèle », tous, solidairement. Césaire rejette ici tous les « masques blancs » dont des Nègres, « rougissant » de leur « être nègre », s'affublaient pour vivre hors d'eux-mêmes, d'une personnalité, d'un personnage d'emprunt. Cette identité propre, Senghor la présente comme « *l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs* ». Proclamation, célébration - sur tous les tons - de l'identité, de la personnalité collective réhabilitée, visant à ré-enraciner le Noir dans sa culture, dans son histoire, comme condition pour lui d'un avenir différent de la réduction présente⁸. Comme un certain Marcus Tullius assuma un jour consciemment le sobriquet injurieux de « Cicero » (que ses condisciples lui décochaient) pour le rendre ho-

5 C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains. Inventaire de la négritude*, Paris, Seuil, 1964, p. 109.

6 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 80.

7 Cf. J. MAZEL, *Présence du monde noir*, Paris, R. Laffont, 1975, p. 163.

8 L. SENGHOR, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 9.

norable et célèbre, ainsi - plus tragiquement du reste - les Nègres décident d'assumer le « mépris » pour en faire « une source de fierté ». Une réaction qui se devait, pour être adéquate, de reprendre les termes mêmes de l'agression culturelle, de les neutraliser - les désenvenimer - avant de les recharger d'un sens nouveau.

La négritude apparaît ici comme une opération de désintoxication sémantique et de constitution d'un nouveau lieu d'intelligibilité du rapport à soi, aux autres et au monde. La déconstruction et la constitution sont les deux moments essentiels dans cette démarche fondamentale. Il s'opère là un glissement, un déplacement du lieu épistémologique, qui ne devrait échapper à personne. Reprise des termes mêmes de l'adversaire, mais avec un sens inversé.

« La réaction, dira J. Maquet, était d'assumer à la fois la peau noire et le culte des ancêtres. Instrument de libération, la négritude devait affirmer ce que le Blanc niait ; elle eût été moins efficace en ne répondant pas au défi selon ses termes mêmes⁹ ».

1.1. Hommes de lettres

Les poètes vaticinent et chantent « la beauté de l'Afrique », ils psalmodient des hymnes à leur commune « patrie » et fleurissent son nom, comme dans *Couronne à l'Afrique*, un poème de Bernard Dadie (futur ministre de l'Information de la Côte d'Ivoire) :

*Je tresserai une couronne
de douce lueur
avec l'éclat de la Vénus des Tropiques
Et dans l'orbe du scintillement fiévreux
de la voie lactée
j'écrirai
en lettres
de feu
ton
nom,
O, Afrique¹⁰*

9 J. MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967, p. 19.

10 Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 160-161.

L’Afrique symbolise le bonheur et la paix dans les vers suivants du poète anglophone Davidson Nicol, qui redécouvre l’Afrique après un long séjour en Grande-Bretagne :

*Je sais maintenant ce que tu es Afrique
Bonheur, contentement et plénitude
Et un oiseau chantant sur un manguier¹¹*

Ce n’est pas jusqu’à la « non-technicité» de l’Afrique qui est revendiquée pour l’opposer à l’inhumanité d’une technologie débridée. Ainsi Césaire, dans son célèbre *Cahier d’un retour au pays natal*, en appelle à :

*Ceux qui n’ont inventé ni la poudre ni la boussole.
Ceux qui n’ont jamais su dompter la vapeur ni l’électricité.
Ceux qui n’ont exploré ni les mers ni le ciel
mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance.
Ceux qui n’ont connu de voyages que de déracinements.
Ceux qui se sont assouplis aux agenouillements.
Ceux qu’on domestiqua et christianisa.
Ceux qu’on inocula d’abâtardissement ...¹²*

De leurs côtés les romanciers se montrent aussi engagés que les poètes dans cette évocation de l’Afrique-mère.

1.2. Historiens

Mais ce sont surtout les historiens noirs qui se sont attelés avec les philosophes et les sociologues, à une valorisation « scientifique» du passé et du présent de l’Afrique. « Pendant des siècles», déclare J. Ki-Zerbo, historien voltaïque et agrégé de l’Université, « depuis le xv^e siècle, l’histoire des Nègres leur a été brutalement confisquée au profit de leurs maîtres européens ... » Le propos de cet auteur est d’étudier « notre histoire» et de « redresser celle qui a été faite sans nous et contre nous». Avec les autres historiens noirs, il souligne «l’importance de la mémoire», nécessaire aux opérations de l’esprit et indispensable pour la cohésion de la personnalité individuelle aussi bien que collective. «Prenez un homme, écrit-il dans *Histoire et conscience nègre*¹³, retranchez-lui brutalement toutes les données enregistrées et conservées par sa mémoire. Infligez-lui, par exemple, une amnésie totale. Cet homme n’est plus qu’un être errant dans un monde où il ne comprend plus rien,

11 C. WAUTHIER, *L’Afrique des Africains*, p. 161.

12 A. CÉSAIRE, *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1971, p. 111.

13 *Présence Africaine*, n° 16 (oct-nov 1957), p. 53.

dénué qu'il est de tout axe de référence. Dépouillé ainsi de son histoire, il est étranger à lui-même ; on dira qu'il est aliéné et il l'est... De même, les collectivités et les peuples sont le fruit de leur histoire. L'histoire est la mémoire des nations. C'est pourquoi, conclut Ki-Zerbo, il est de la plus haute importance pour la personnalité d'un peuple de cultiver cette mémoire collective ou, au contraire, d'en laisser oblitérer les trésors. Ainsi, le fait de reprendre conscience de son histoire est un signe de renaissance pour un peuple». Même son chez C. A. Diop, historien, physicien, sociologue et linguiste sénégalais, dans son célèbre ouvrage *Nations nègres et culture*¹⁴. Pour lui, l'étude de l'histoire permet au « Nègre ... de ressaisir la continuité de son passé historique national, de tirer de celui-ci le bénéfice moral nécessaire pour reconquérir sa place dans le monde moderne». Il s'agit là, on le voit, de la conquête de la « mémoire» évoquée plus haut, en vue de l'édification d'un avenir meilleur. Car la manière dont l'histoire d'un peuple est présentée « peut avoir des conséquences déterminantes pour son avenir», comme le croit à juste titre Abdoulaye Wade¹⁵.

Ce que ces historiens négro-africains « commémorent » ? Les grands empires et royaumes d'hier qui montrent que non seulement l'Afrique africaine n'était pas une « table rase », mais qu'elle avait été le théâtre de civilisations et de cultures brillantes dont les vestiges sont un perpétuel démenti aux thèses colonialistes. Bien plus, ils affirment à la suite des découvertes archéologiques, paléontologiques et préhistoriques les plus récentes que l'Afrique est « le berceau de l'humanité ». Surtout ils établissent une jonction remarquable entre les civilisations négro-africaines et la civilisation de l'Égypte pharaonique, démontrant l'origine nègre du peuple et de la civilisation de l'Égypte, contrairement à une certaine égyptologie jugée tendancieuse qui devient, à leurs yeux, une véritable « falsification moderne de l'histoire¹⁶ ». Cette ré-écriture de l'histoire amène comme un renversement de perspective du cheminement de l'humanité. La part prise par les Noirs dans l'avènement des civilisations, part toujours occultée par une histoire unilatérale, apparaît sous un jour nouveau et étonnant. C'est à l'Égypte « nègre » qu'il revient d' « initier les jeunes peuples méditerranéens (Grecs et Romains entre autres) aux lumières de la civilisation. Elle restera pendant toute l'Antiquité la terre classique où les peuples méditerranéens viendront en pèlerinage pour

14 C. A. DIOP, *Nations nègres et culture. De l'antiquité Nègro-Egyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1955 (2^e éd.), p. 349.

15 A. WADE, *Afrique noire et Union française*, dans *Présence Africaine*, n° 14, p. 118. Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 81.

16 C'est le titre d'un chapitre fulgurant de *Nations nègres et culture* de C. A. DIOP, p. 49-159.

s'abreuver aux sources des connaissances scientifiques, religieuses, morales, sociales, etc., les plus anciennes que les hommes aient acquises¹⁷».

Par ce «rétablissement» ou «redressement» de l'histoire, les historiens négro-africains ruinaient largement, du moins l'espéraient-ils, quelques-unes des thèses exorbitantes et idéologiques secrétées par une conception unilatérale de l'évolution de l'humanité. En même temps ils redonnaient vie, *souffle* et fierté aux «damnés de la terre». C'était une véritable valorisation tonifiante, une célébration «scientifique» du passé, annonciatrice d'un avenir qui soit, sinon davantage, au moins digne d'un tel passé.

1.3. Philosophes

Quant aux philosophes et théologiens africains, ils prennent acte de ce renversement de perspectives et, adossés à un tel passé, se mettent à réfléchir sur les données de leur patrimoine culturel mis en lumière par les historiens et les ethnologues. D'aucuns parmi eux reconnaissent, en général, le stimulant que constitua pour eux l'ouvrage d'un missionnaire belge, le Père Tempels, ofm, intitulé *La Philosophie bantoue*. Nous en avons cité plus haut un passage dans lequel ce prêtre relate son expérience missionnaire pendant ses dix premières années de vie au Congo belge (où il arriva en 1933). Expérience qui se solda, selon lui, par un échec, parce que l'«homme bantou» n'y avait pas été considéré dans son propre cheminement, à partir de la compréhension qu'il avait de sa propre destinée, de ses aspirations fondamentales, de sa lecture des événements de l'histoire. Echec non pas de l'Évangile lui-même, mais du missionnaire aux «attitudes de Blanc, de maître, de Boula Matari», ainsi que le confesse le franciscain belge lui-même. C'était l'échec du «maître spirituel», du «docteur autoritaire», du «fonctionnaire religieux». «J'ai couru la brousse pendant des années... Après beaucoup de peine, je fus envahi par le désespoir car je sentais que j'avais échoué et que rien ne s'était enraciné. Ce fut la fin de la première phase...».

Tempels n'était pas le seul à éprouver ce sentiment d'échec. Mais il en tira une leçon exemplaire qui retourna sa vie ultérieure et devait le rapprocher des Négro-africains en quête de leur identité propre. «Je cessai de consulter manuel, catéchisme et doctrine pour tourner un regard étonné (sic) et intrigué vers cette machine qui s'obstinait à ne pas tourner, vers cet homme que je n'avais jamais regardé. Je ne m'étais pas vraiment intéressé à lui, à sa pensée, à ses aspirations, mais à la religion dont j'étais le propagandiste. Je regardai donc cet homme, poursuit Tempels, en m'adressant enfin (sic)

17 C. A. DIOP, *Nations nègres et culture*, p. 39.

à lui : «Qu'avez-vous ? Que vous manque-t-il ? Quel homme êtes-vous ? Que désirez-vous par-dessus tout ? Pourquoi vos remèdes magiques ? Que signifient-ils, comment opèrent-ils ?» etc.» Le missionnaire voulait maintenant « se sentir «bantou» au moins une fois». «Je voulais penser, sentir, vivre comme lui, avoir une âme bantoue ... ¹⁸». Tempels perdit de sa cécité culturelle et ses yeux s'ouvrirent sur un monde qu'il ne soupçonnait pas, un univers cohérent, organiquement cohérent, à l'intérieur et à partir duquel les actes les plus simples de la vie quotidienne de ses ouailles retrouvaient leur sens et cessaient d'être des signes d'une déroute de l'intelligence humaine à la dérive. Il découvrait ainsi, de son côté et à sa façon, « l'identité » propre que les Négro-Africains affirmaient contre la «glottophagie» coloniale. Il parla de «*la philosophie bantoue*», jetant comme un pavé dans la mare sans rides de l'impérialisme épistémologique volontiers lévy-bruhlien (pré-logisme). Non seulement il en parla, mais il en affirma l'existence («l'ethnophilosophie» des années 60 est déjà née ici), ce qui n'a pas cessé de faire couler des fleuves d'encre jusqu'à maintenant.

Sans préjuger des conclusions de son entreprise et de la manière dont il y parvint, il semble juste de dire que Tempels non seulement eut le mérite d'avoir «le premier» soulevé ce problème de la «philosophie bantoue», mais aussi d'avoir par là contribué de façon significative à la démystification d'une prétendue «philosophie universelle», sortie tout achevée des officines de la Grèce ou de quelque point de la vieille Europe et que tous les temps et tous les lieux n'auraient plus qu'à entériner pleins de reconnaissance. Certes, Tempels n'est pas africain, circonstance qui, à en croire H. Maurier¹⁹, lui ôterait toute prétention à faire de la «philosophie africaine» ou «bantoue», mais son ouvrage venait à propos et apportait de l'eau au moulin des protagonistes de la négritude en proclamant la dimension «philosophique» dont leur personnalité avait été longtemps amputée. Les Noirs sont aussi «philosophes» ou, en tout cas, ils ont eux aussi une «philosophie». Dans la mesure où la philosophie semblait l'apanage des seuls «hommes», ceci revenait à un «brevet d'humanité» décerné aux «primitifs» de naguère ! C'était aussi des «hommes»²⁰. L'ouvrage fut en quelque sorte plébiscité et salué avec enthousiasme par plus d'un Africain. *Présence Africaine*, «la revue culturelle du monde noir» (créée en 1947, *L'Étudiant noir* ayant cessé de paraître en 1940),

18 P. TEMPELS, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d'Etudes Pastorales, 1962, p. 37.

19 H. MAURIER, *Méthodologie de la philosophie africaine*, dans *Cultures et Développement* n° 1 (1974), p. 103-104.

20 Cf. M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 25-26.

lui fit une grande publicité et en publia, par ses soins, la version française légèrement revue par l'auteur (1949), avec une préface fort élogieuse d'Alioune Diop, Directeur de la revue.

Ce moment du « aussi » comparatif et revendicatif était (il est encore souvent) une étape nécessaire et comme inéluctable du processus d'érosion du fondement idéologique et pseudo-philosophique de l'exploitation de l'homme par l'homme. On ne peut toutefois en rester indéfiniment ni uniquement à ce front « aussi-tal ». D'où l'intérêt capital de la contestation et de la remise en question actuelles que connaît le domaine de la « pensée africaine ». Pourvu évidemment qu'on ne tombe pas dans une nouvelle embuscade, plus subtile peut-être, mais non moins dangereuse. On court en effet un risque, celui d'être comme aspiré par une sorte de tornade verbale ou littéraire bien loin des problèmes fondamentaux posés aux peuples négro-africains, de se complaire dans le prestige vertigineux des débats d'intellectuels en marge des réalités et finalement improductifs, ce qui assurerait des jours tranquilles à l'armada néo-coloniale. Dans ce cas le mot « philosophie » dont on se demande à longueur de pages s'il est employé dans son sens strict, critique, autocritique, rigoureux, systématique, informé, ou s'il est pris dans un sens étiré, élastique, « coextensif à la culture » et finalement « non philosophique », n'en devient-il pas comme une sorte d'os jeté aux chiens, qui se mettent aussitôt à se disputer, à se pourchasser, cependant que les maîtres, tranquilles, s'en amusent et poursuivent la « normalisation » ? Ce débat serait sans doute plus vite clos si ces protagonistes décidaient un jour de penser dans et/ou à partir de leurs propres langues - nous n'appelons pas de nos vœux une tour de Babel ! -. « *Cujus lingua, ejus philosophia* », écrit Suzanne Stern-Gillet ²¹.

Ce « byzantinisme » sur un mot dont le champ est miné et balkanisé en Occident même devient alors un divertissement trop onéreux. D'autant plus que, dans ce débat, les protagonistes en présence rivalisent bien souvent d'agenouillement, qui devant Aristote, qui devant Hegel, etc. Résultat pour le moins incongru, ils ont plus d'une fois malmené leurs « Ancêtres », les traînant - consciemment ou non - devant un Jury « philosophique » présidé tantôt par Platon et Aristote, assistés d'Augustin ou de Thomas d'Aquin, tantôt par Descartes, Kant et Hegel, ou par d'autres sommités de la pensée occidentale. Les patriarches négro-africains n'en demandaient pas tant et n'en avaient sans doute nul besoin.

21 S. STERN-GILLET, *Cujus lingua, ejus philosophia*, dans *La Culture. Actes du XVI^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Reims 3-6 septembre 1974*, Louvain-Paris, Vander/Nauwelaerts, 1975, p. 315-318.

Le temps ne serait-il pas venu pour les Africains de penser, de réfléchir sur leur expérience humaine intégrale - celle de l'homme en relation avec lui-même, avec les autres mortels, Africains et non-Africains, avec l'environnement cosmique aussi bien qu'avec l'univers invisible... - et cela à partir d'un lieu propre - d'une manière de «bosquet initiatique» - qui soit en quelque sorte immanent à la culture négro-africaine ? Qu'on nous comprenne bien et qu'on ne nous fasse pas dire autre chose que ce que nous voulons dire ! Nous ne professons aucun culte de la différence, au moins au sens de cette différence narcissique et ethnocentrique dont les Négro-africains ont été différenciés, catalogués, étiquetés ! A moins de considérer comme une nouvelle vertu cardinale la démission qui consisterait à être en pensant par les autres, par procuration ! Le temps ne serait-il pas venu de renvoyer « la philosophie » à ses patates, au moins cette « philosophie » aux yeux de « chouette » - oiseau-sorcier ! - et aux griffes de vautour rapace qui a philosophiquement, systématiquement et rigoureusement pensé, réfléchi et articulé l'ordre actuel du monde, au plan social, économique, culturel, politique, etc. ! Les fruits de cet arbre-là sont amers, n'en déplaise à Minerve et à sa crépusculaire « chouette » ! «Philosopher ne saurait être, en aucun cas, ramener la réalité africaine aux schémas occidentaux», lit-on dans la *Résolution de la sous-commission de philosophie* du deuxième Congrès des Écrivains et Artistes noirs tenu à Rome en 1959. La même «Résolution» demande «en même temps» de dépasser toute position de repli «sur soi et sur ses propres traditions», donc de rester ouvert à d'autres cultures. Mais elle insiste sur le fait de « partir de son être africain pour juger de l'apport étranger²²».

1.4. Théologiens

Quant aux «théologiens» africains (qui étaient souvent aussi « philosophes » dans le sillage de Tempels), ils plaidaient en faveur d'éléments valables présents dans les cultures et religions négro-africaines et susceptibles d'être assumés dans le christianisme, moyennant purification et transfiguration. Ils furent stimulés dans cette orientation par les diverses encycliques pontificales dont il a déjà été fait mention plus haut. Le livre collectif intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*²³, la «Synthèse de la sous-commission de théologie» du même Congrès des Écrivains et Artistes Noirs de 1959²⁴ ainsi qu'un autre livre collectif paru au début du Concile et comme interpellation au Concile

22 Voir le texte de cette «Résolution» dans *Présence Africaine*, n° 24-25 (fév.-mai 1959), p. 403.

23 *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1957 (2^e éd.).

24 Voir le texte dans *Présence Africaine*, n° 24-25, p. 407-408.

Vatican II - *Personnalité africaine et catholicisme*²⁵ - témoignent de cette orientation fondamentale de «l'adaptation», «des pierres d'attente» et de «la réhabilitation et... la rédemption humaine et chrétienne de l'homme africain²⁶». Le tout sur la toile de fond de la négritude. C'est la même quête de «l'identité», de la «personnalité culturelle» africaine et des différentes «valeurs culturelles» qu'elle a créées, comme s'exprime la «Synthèse de la sous-commission de théologie». C'est le même «aussi», partout sous-jacent, qui articule et unifie cette littérature de combat, même si elle a pour propos délibéré de «faire la vérité dans l'amour», comme le déclare *Des prêtres noirs s'interrogent* (p. 18). Combat sur deux fronts, celui de la «négritude» et celui du «christianisme».

Sur le premier front, les prêtres négro-africains comme du reste les laïcs chrétiens s'efforcent de montrer qu'ils n'ont pas trahi leurs peuples en adhérant à une religion perçue comme complice de l'opresseur. Pour cela ils montrent que le Christ lui-même est solidaire des «damnés de la terre», étant lui-même un opprimé.

Voici en quels termes le Père Hebga exprime cet aspect de l'angoisse du prêtre négro-africain :

« En vérité Jésus-Christ est nôtre et tout proche de nous par la profondeur de son humiliation d'homme. Je n'ai pu m'empêcher de l'aimer. Ce faisant je ne suis pas un transfuge, je ne suis pas un dégénéré. Je suis un fils de mon peuple. Si jamais je me renie, si j'ai honte d'appartenir à la race tombée, que les ancêtres me frappent à la pleine lune avant la deuxième récolte de maïs! Mais, continue Hebga, une vérité s'impose : quelles qu'aient été les vicissitudes historiques du Christianisme, il est l'œuvre d'un «Serviteur» qui se fit adorer jusque dans la métropole orgueilleuse. Nous avons avec le Christ une parenté dans l'humiliation. Ne lui imputons pas la faiblesse des hommes²⁷ ».

Ainsi le Christ, le grand Opprimé, l'Humilié, le «Serviteur», est pur du sang négro-africain, de l'oppression et de l'exploitation sous lesquelles ploient les peuples africains ou d'origine négro-africaine. Bien au front du «christianisme», les prêtres et laïcs noirs «s'interrogent». Faisant écho aux directives pontificales, ils soulignent l'écart entre la doctrine et la vie, entre la théorie et la pratique, entre les principes et l'expérience concrète, historique. Ils savent qu'en principe l'Église leur reconnaît (le) droit de penser et de formuler à leur manière le message divin : « ...l'on nous exhorte à faire preuve d'imagination et d'initiative en ce qui regarde la liturgie et la catéchèse. En réalité, constatent-ils,

25 Paris, Présence Africaine, 1963.

26 Voir la note liminaire du Père M. HEBGA, placée en tête de *Personnalité africaine et Catholicisme* et intitulée : «Un malaise grave», p. 7-15, spéc. p. 15.

27 M. HEBGA, «Un malaise grave», p. 10.

la plupart des Occidentaux n'attendent pas grand-chose de la Galilée des nations africaines : ils s'amuse ou s'irritent de notre prétention à une forme de culture qui ne soit pas un simple folklore d'exhibition²⁸». Et pourtant, pensent-ils, le salut ne peut être dans l'aliénation socio-culturelle ni dans la dépendance socio-économique permanente des communautés chrétiennes d'Afrique.

A leur avis le problème central est celui de l'intégration par le christianisme des valeurs africaines. Car pour eux,

« si la rédemption de l'homme africain ne devait pas être totale, si elle s'adressait à l'homme abstrait coupé de ses sources de vie ancestrales, si dans l'avenir le christianisme vécu et historique devait écarter nos valeurs morales, religieuses et culturelles, le sentiment de frustration se muerait en déception ; la déception pourrait hélas devenir révolte et beaucoup peut-être s'en iraient la mort dans l'âme. Leur sang retomberait alors sur ceux qui n'auraient pas su leur présenter un message pur de toute compromission. Quelques-uns s'en sont déjà allés, mortifiés et déçus par ce qui leur était apparu comme une religion au service de l'impérialisme politique et culturel de l'Occident²⁹».

Il faudrait donc, leur semblait-il, procéder à une révision fondamentale des « liens qui unissent les cultures dites occidentales au christianisme historique », pour que soit enfin « levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complaisances, qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples³⁰».

Ayant ainsi à combattre sur deux fronts, dans une position rien moins qu'inconfortable, ces prêtres et laïcs noirs attirent l'attention de l'Église conciliaire sur « la gravité de notre situation » et l'invitent à apprécier celle-ci d'une façon plus juste et moins simpliste par « les jugements superficiels que nous savons : « nationalisme, surenchère à la décolonisation, néo-paganisme, infiltration communiste, etc. » ». Ensuite ils demandent une aide précise et concrète :

« L'Église chrétienne doit, non seulement nous exhorter à créer, mais aider l'Afrique à se réhabiliter devant le monde, à s'affirmer sur le plan humain. Nous aider comment ? En nous laissant nous exprimer librement sans nous museler par le moyen de censures de toutes sortes plus ou moins impartiales ... Son universalité de droit entrera dans les faits lorsqu'elle adoptera elle-même notre apport à la civilisation et à la culture. L'Afrique chrétienne ne sera chez elle dans l'Église de Dieu que lorsqu'elle cessera d'être la perpétuelle obligée, la mendicante, l'éternelle mineure ». Car « si la générosité de l'Occident cessait un

28 M. HEBGA, « Un malaise grave », p. 13.

29 *Ibidem*, p. 11-12.

30 *Ibidem*, p. 11.

jour brusquement, toute cette superstructure dont nous osons nous prévaloir, nos États et nos écoles, nos œuvres religieuses, s'écroulerait en un instant, mettant à nu la vanité de notre être d'emprunt³¹».

Après avoir été pendant des siècles, silencieux et passifs, les prêtres et laïcs africains revendiquent le droit à la parole en 1963, comme ils l'avaient fait huit ans plus tôt :

«On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous, disaient-ils alors. Le prêtre africain doit aussi (!) dire ce qu'il pense de son Église en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu ... Sans vouloir faire du tapage (car le bruit ne fait pas de bien, nous le savons), il nous a donc semblé bon de jeter aussi (!) notre mot dans le débat ouvert depuis longtemps sur l'Afrique³²».

Comme on l'aura remarqué, les théologiens africains affirment, comme les philosophes, la même «identité» culturelle et religieuse de l'Afrique. Ils en proposent «l'intégration par le christianisme », si celui-ci veut réaliser *en fait* son «universalité de droit». Sans cela beaucoup s'éloignèrent, la mort dans l'âme, d'une religion à la solde de l'oppression. On ne peut, nous semble-t-il, minimiser la pertinence de ces vues et le rôle modérateur (non démobilisateur) qu'a pu jouer auprès des militants de la négritude, parfois tentés de jeter l'enfant avec l'eau du bassin, la distinction entre le Christ opprimé, solidaire des opprimés, et les compromissions humaines des chrétiens, quel que soit par ailleurs leur rang ou statut.

Il nous faut toutefois observer que, malgré notre accord sur l'essentiel, cette démarche n'est pas entièrement satisfaisante, au moins dans la mesure où elle chevauche toujours le cheval de «l'adaptation», des «pierres d'attente» ou de «l'africanisation» au sens critiqué plus haut (dans ce sens elle parle, par exemple, de «l'intégration par le christianisme» des éléments de la culture africaine). Dans la mesure également où elle semble jouer, sans doute inconsciemment, sur des niveaux fort différents de la réalité chrétienne. Il n'est d'ailleurs pas sûr que cette confusion soit toujours évitée ailleurs. Christianisme, Eglise, foi, Evangile, message, théologie, etc., tous ces termes couramment employés signifient-ils la même chose ? Ne représentent-ils pas des niveaux stratégiques différents dans la réalisation du propos de Jésus-Christ ? Les verbes tels que «communiquer», «apporter», « introduire », « transmettre », etc., peuvent-ils régir de la même manière, avec une égale pertinence, la ou les réalités désignées par cette série de noms ? Il est permis d'en douter.

31 M. HEBGA, «*Un malaise grave*», p. 14.

32 *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 16.

De même, on l'a vu, il est permis de douter de la légitimité et de la pertinence de l'emploi - devenu intempérant - des syntagmes suivants : «africaniser», «indigéniser», «naturaliser» ou « adapter le christianisme », «l'Église », «la théologie», « la foi ». On dit même, rarement il est vrai, « africaniser » ou «indigéniser l'Évangile» ou «le message»... Toute cette terminologie gagnerait à devenir plus rigoureuse et plus conséquente. S'il est par exemple légitime de dire : «communiquer» ou «transmettre» ou «apporter la Bonne Nouvelle de l'Évangile» ou «le Message du Christ», peut-on, en rigueur de termes, parler d' « apporter », de «transmettre» ou d' « introduire la foi » chez ou à son peuple ? Il ne semble pas. Et pourtant on le fait souvent, sans toujours être conscient de l'impertinence d'un tel langage. La «foi» nous paraît proprement in-communicable, in-transmissible. Elle est ce qui naît après ou pendant l'annonce ou la transmission du message, quand elle n'était pas, de quelque manière, déjà là. Elle est «*fides ex auditu*». Elle n'est pas un colis qu'on apporte. Elle est adhésion et réponse et, par conséquent, elle suppose toujours, de quelque manière que ce soit, la participation du destinataire du «message». Le message qu'on annonce ou qu'on transmet n'est pas lui-même la foi (bien qu'on l'appelle, en termes traditionnels, «*fides credenda*» pour la distinguer de la «*fides qua creditur* » ; il est *ce* au contenu duquel répond le destinataire. La foi est toujours déjà thé-andrique dans sa structure. Sans doute le prédicateur peut-il témoigner de *sa* foi ou de celle de *sa* communauté ; sans doute aussi ce témoignage peut-il agir en synergie avec la parole de l'annonce et en illustrer la pertinence. Mais si cela peut être comme un «toc-toc» sur la porte du cœur du destinataire, seul celui-ci peut lever le verrou de l'intérieur, seul il peut « lever le fronton » de sa porte.

En ce sens, la foi naît toujours à nouveau, dans le vis-à-vis, quelle que soit la manière dont advient ce dernier. Et ce n'est pas d'abord ou d'emblée sous la forme fixante d'un «isme», mais de vie nouvelle, dans une nouvelle proximité des hommes, du monde et de Dieu. Ceux qui, après avoir entendu («*ex auditu*»), répondent par l'adhésion, se rassemblent : même foi, même espérance, même baptême, même Seigneur, même pain. C'est le surgissement, non l'implantation, de l'Église, en communion avec les autres communautés, aînées dans la foi. L'organisation de la communauté, avec déploiement sociologique, juridique, voire politique ou diplomatique constitue un autre niveau stratégique, déjà ultérieur. Mais nous ne pouvons nous étendre davantage sur ces questions malgré leur importance et leur intérêt. On les rencontrera encore dans la suite du texte.

Nous nous sommes attardés à cette question de «l'identité» culturelle parce qu'elle est, manifestement, celle qui caractérise le plus le mouvement de la négritude. Poètes et romanciers, historiens et sociologues, philosophes

et théologiens négro-africains se sont évertués (et s'évertuent encore) à cerner, autant que possible, cette « personnalité culturelle » négro-africaine, en ses expressions les plus diverses. Il nous faut aborder maintenant un autre objectif de la négritude, celui de la contestation de l'ordre socio-politique imposé par la colonisation.

2. Lutter pour l'émancipation

Identité, fidélité et solidarité constituent, avons-nous vu, trois aspects d'une seule et même personnalité culturelle négro-africaine telle que la perçoivent les protagonistes de la négritude. Cerner cette « personnalité », la célébrer, la revendiquer contre le « masque blanc » proposé et imposé par la théorie de l'assimilation, tel était le principal objectif du mouvement de la négritude et, pratiquement, l'unique avant la dernière guerre. Mais déjà pendant cette guerre (dès 1943 environ) et depuis, le mouvement se dota d'une dimension politique, comme déjà dit plus haut. Ce fait rapprochait le mouvement du propos essentiel du « pan-africanisme ». Dans l'atmosphère de guerre internationale, du réveil des nationalités, de la crise de la civilisation occidentale en flammes, de l'écrasant « effort de guerre » exigé des colonisés, « un incoercible besoin de libération politique » s'affirma de plus en plus nettement.

Une réaction énergique, quelquefois tumultueuse, qui ne se comprend, au dire du Docteur Piquion, Doyen de la Faculté des Lettres d'Haïti et Délégué (1971) permanent de ce pays auprès de l'UNESCO, que par « un effort de mémoire ou de connaissance pour revivre les horreurs de l'esclavage, les douleurs de la colonisation, les humiliations de la discrimination et les misères de l'assimilation qui n'avaient pu se produire qu'avec la complicité de certaines sciences et de certaines religions³³ ». Débordant les limites de la littérature, la négritude aspire au pouvoir et anime l'action politique et la lutte pour l'indépendance. Elle devient refus de l'ordre colonial, révolte contre l'impérialisme et le racisme. « Révolte morale du Nègre qui devait engendrer une action politique à travers la poésie ... la création poétique devient une action politique³⁴ ». Ainsi s'exprimait A. Sène, Ministre sénégalais de la Culture, au « Colloque sur la négritude » à Dakar.

Le Mouvement de la négritude donna une vigoureuse impulsion et une intense ferveur militante en éclairant les organisations politiques et les syndi-

33 R. PIQUION, *Entre la Négritude et le Pouvoir noir*, dans *Colloque sur la négritude* (tenu à Dakar du 12 au 18 avril 1971), Paris, Présence Africaine, 1972, p. 233-234.

34 A. SENE, *Négritude et politique*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 142-143.

cats africains dans leur marche vers l'indépendance nationale. De plus, après les indépendances, il constitua un des éléments essentiels «dans la recherche de l'unité africaine», en même temps qu'il offrait un cadre idéologique à l'intérieur duquel ses protagonistes, devenus hommes d'État, allaient «penser le développement économique et social» et «aborder le système de représentation des valeurs culturelles pour préparer (l') avenir politique» de leurs pays respectifs³⁵. Pour eux, la négritude est un «enracinement dynamique mais non enlissement dans la contemplation béate du passé, car l'on a dit, et très justement, *qu'une société est condamnée lorsque la conscience de son passé l'emporte sur son désir de tenter l'expérience du futur*³⁶». Elle est «enracinement et ouverture» et devrait permettre aux nations qui s'en inspirent de «se dégager de toutes les dialectiques en compétition, de tous les impérialismes idéologiques pour affirmer leur vocation propre qui est fondamentalement de réaliser, selon un style nouveau, un humanisme du XX^e siècle... Car à quoi servirait-il de susciter de nouvelles perspectives si c'est pour renoncer, après s'être libéré, à notre droit d'être ? Pourquoi combattre pour la négritude s'il s'agit de se perdre dans une nouvelle aliénation et demeurer sous l'hégémonie de telle ou telle orthodoxie établie ?³⁷».

Le souffle ailé de cette éloquence des ministres du poète Président sénégalais, L. S. Senghor, n'a pas convaincu tout le monde. C'est que si sur la quête de l'identité ou de la «personnalité nègre» face à la «glottophagie» coloniale l'accord fut plus aisé à réaliser entre Noirs, il n'en était plus ainsi dès qu'il devenait question d'options concrètes et précises à adopter, d'orientations politiques et de conceptions du «développement», du type de relations à entretenir avec les anciennes métropoles coloniales et avec les grands blocs idéologiques. Dernière embuscade, connue sous le nom sans élégance de «néo-colonialisme» aux millions de visages, plus ou moins scintillants de sourire. Bien qu'aucun pays nouvellement indépendant (africain ou non) ne puisse, réellement, s'estimer déjà hors du champ de mines de «l'impérialisme», les moins atteints - ou qui se croient tels ! lancent aux autres des gentillesses du genre «valets de l'impérialisme», «traîtres», «bourgeoisie comprador», «bourgeoisie nationale» à la solde de ... etc.

L'une des cibles favorites de ces francs-tireurs est sûrement ce qu'on appelle «la négritude senghorienne». On lui tient la dragée haute. Ce qui n'arrive pas à tout le monde, et qui n'est pas rien quant à la stature de son créateur et infatigable apologiste ! Impossible d'entrer ici dans le détail des

35 A. SENE, *Négritude et politique*, p. 144.

36 A. DIOUF, *Négritude et développement*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 126.

37 A. SENE, *Négritude et politique*, p. 148.

griefs accumulés et dont l'impact est du reste variable. Retenons ici une de ces critiques qui rejoint à sa façon le «*cujus lingua, ejus philosophia*». Il s'agit de l'attitude du Président Senghor sur la question de la «francophonie». Celle-ci, comme politique de promotion et d'expansion de «la langue des dieux : du français³⁸», regroupant les pays les plus divers sinon les plus disparates, les plus développés et les plus démunis dans une alliance ambiguë, apparaît à d'aucuns - pas seulement Africains du reste - comme le chemin de Canossa sinon davantage pour les langues négro-africaines et leur proposition de sens. Apre et inadmissible itinéraire aux yeux de la génération montante. D'autant plus inadmissible que ce sont deux chefs d'État africains qui furent les protagonistes de cette «politique», en cela plus zélés que les «Français» français eux-mêmes. Parmi eux un des créateurs du Mouvement de la «négritude» (!) et son inlassable défenseur ! Cette situation est révélatrice ; elle donne à penser. Le philosophe camerounais M. Towa diagnostique le piège du «néo-colonialisme» : « L. S. Senghor, au nom de la négritude, nous propose la francophonie, c'est-à-dire l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture. «La négritude senghorienne manifeste ainsi au grand jour, poursuit M. Towa, sa vraie nature : c'est l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser³⁹».

Certaines analyses ont montré que par la francophonie se maintient et se consolide, dans les pays naguère colonisés et avec l'agrément de leurs leaders, l'influence de la langue et par là de la culture française. Ce «néo-colonialisme» linguistique n'étant que le versant culturel de la domination économique. L.-J. Calvet souligne le lien fait, au niveau gouvernemental, entre la défense de la langue française et celle des intérêts français. «On comprend assez aisément», écrit-il, après avoir exhibé des chiffres dans le domaine du commerce français avec l'Afrique noire «francophone», de l'aide française et de la coopération française, «que, pour faire vendre du matériel français, il est nécessaire d'avoir dans les pays en question une élite francophone. Et lorsqu'on se souvient du faible pourcentage de réels francophones dans les pays concernés, on voit immédiatement la vraie dimension de la francophonie africaine : elle constitue, au plan linguistique, le pendant de l'économie néo-coloniale imposée aux pays présumés indépendants. Nous sommes alors, conclut Calvet, fort loin des arguments de type culturel avancés ici ou là⁴⁰».

38 Cité par S. ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, Union Générale d'éditions, 1972, p. 117.

39 M. TOWA, *Essai*, p. 47.

40 L.-J. CALVET, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris, Payot, 1974, p. 229.

Cet état de choses jette sur (le mouvement de) la «négritude» un discrédit facile à comprendre. On lui reproche d'avoir en fait «renoncé» et de s'être reniée elle-même comme instrument efficace de libération intégrale des peuples africains. *Mukulu mwindila, e kulwa kuditapa nsesu*, dirait le sage luba-kasayi : «l'aîné qu'on attendait, s'est blessé à l'herminette» ; celui sur qui reposaient les espérances a déçu l'attente des siens. Peut-être a-t-on tort de lier le destin de la négritude au destin d'un homme, si grand qu'il puisse être. Ou de juger sans intérêt et sans valeur tout le Mouvement de la négritude - cette tentation n'a rien d'imaginaire - en se fondant sur les «contradictions» réelles et/ou apparentes d'un de ses créateurs. Toujours est-il que la confiance de beaucoup dans ce mouvement s'en est trouvée ébranlée. C'est en fait le procès d'une option politique jugée capitularde et collaboratrice par certains. C'est aussi une question ouverte sur la conception de la littérature. Celle-ci doit-elle être «une littérature de combat», une «littérature engagée» ? Politique et littérature et option dite «révolutionnaire». La réponse est affirmative pour certains, sensibles au caractère reconnu «formel» ou «nominal» des indépendances africaines et pour qui le temps n'est pas venu de «dormir sur ses lauriers». Agir autrement, s'abîmer dans les fumigations de thuriféraire d'un passé idéalisé c'est, pour cette tendance, verser dans la facilité et narcotiser les consciences au lieu de les galvaniser pour les combats présents et futurs. On soutient que «pour un peuple longtemps écrasé et pulvérisé, ignominieusement *torturé*, ce qu'il fallait, c'était aussi des tracteurs et non pas seulement des métaphores⁴¹» irisées de «l'homme de la danse», du «rythme» et de «l'é-motion» revendiqués comme spécificités nègres. «Contre l'injure cosmique dont aucune (autre) race que la race nègre n'a été témoin, on aurait voulu, écrit S. Adotevi, l'ardeur charnelle de la haine nègre (!); mais on ne trouvera dans le cri des poètes nègres que des cris⁴²».

Sans doute y aura-t-il longtemps encore de la place pour une littérature militante, mais on ne peut plus, selon d'autres écrivains, la considérer comme obligatoire pour tous. En ce sens L. Kesteloot estime que « la seule obligation péremptoire à laquelle l'artiste est tenu de se soumettre est l'engagement en lui-même, à savoir : l'authenticité⁴³». On ne peut donc pas exiger que tout artiste soulève des problèmes sociaux, raciaux, politiques. C'est une question qui revient à la conscience de chacun.

3. Haïr la haine : dialogue avec d'autres cultures

A côté de la quête de « l'identité » culturelle et de l'action politique pour le renversement d'un ordre socio-politique et socio-économique inique, on

41 S. ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, p. 150.

42 *Ibidem*, p. 106.

43 L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, p. 9.

peut considérer comme un troisième objectif fondamental de la négritude la haine de la haine, le dialogue avec d'autres peuples et d'autres cultures pour l'édification de ce que Senghor appelle la «civilisation de l'Universel». Cet aspect me semble requis par le troisième terme par lequel Césaire a défini la négritude comme *identité, fidélité, solidarité*. Ce troisième terme concerne avant tout les «Nègres» entre eux, où qu'ils soient. Mais ce groupe n'est pas replié sur lui-même et n'entend pas se retirer du monde vers une problématique «tour d'ivoire». Le problème est plutôt de veiller et d'œuvrer à l'avènement d'un ordre nouveau du monde, à un remaniement fondamental des relations entre communautés humaines, afin que le monde de la jungle disparaisse et que se lève le jour nouveau d'un monde meilleur à habiter pour tous les mortels. Mais comment y parvenir ? Quelle confiance peut-on encore placer dans les mortels après tous ces siècles d'oppression ? Quelle nouvelle et mâle naïveté faut-il consentir ? Les avis divergent !

3.1. Refus de tout apport de l'occident

Les uns, outrés et navrés par les «contradictions», les inconséquences de l'idéologie coloniale («mission civilisatrice») et les nombreux contre-témoignages des praticiens du «discours chrétien en situation coloniale», par l'écart entre doctrine et vie, parole et geste ... en vinrent à rejeter, avec «la dictature de la raison et le leurre de «l'assimilation, tout apport provenant de l'Occident ! «*Timeo Danaos, et dona ferentes*», dirait Virgile ! A côté de gens façonnés à l'occidentale et réellement aliénés, on est ici en présence de l'extrême opposé, «des gens qui, allant plus loin qu'une polémique nécessaire, rejettent sans discrimination, et avec superficialité, tout apport de l'Occident...⁴⁴». Ce point de vue, pas toujours réaliste, dit-on, caractérisa surtout la négritude naissante, ainsi que le reconnaît Senghor : «La négritude telle que nous avons commencé à la concevoir et définir était une arme de refuge, de combat et d'espoir plus qu'un instrument de construction. Nous ne retenions, de ses valeurs, que celles qui s'opposaient à celles de l'Europe⁴⁵».

3.2. Refus du christianisme colonial

Les autres s'en prennent à des aspects précis et particuliers de l'apport de l'Europe coloniale. Notamment à sa religion, au christianisme. On reproche à celui-ci, comme on le sait par tout ce qui précède, d'avoir été le D.D.T. du «colonialisme» (Fanon) dans l'extirpation et la destruction des valeurs cultu-

44 P. RICHES, *L'Afrique et l'Église, l'Église et l'Afrique*, p. 206, 215.

45 L. S. SENGHOR, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962, p. 20.

relles et religieuses tenues pour des «superstitions», «vaines observances» et autres «diableries»; d'avoir contribué - de concert avec l'administration coloniale - à la dislocation des structures et institutions sociales négro-africaines : condamnation du «culte des ancêtres», fondement et principe de cohésion de la famille étendue chez plusieurs peuples d'Afrique ; condamnation de la «polygamie», situation de loin préférable (dit-on aujourd'hui, et pas seulement en milieu africain) au libertinage ambiant et à la prostitution institutionnalisée ; toute cette «tabula rasa» réalisée beaucoup plus au nom de la culture ethnocentrique européenne qu'à celui de l'Évangile du Christ. Certains rejettent, avec le «christianisme» colonial, toute autre religion, y compris celle des «Ancêtres», toute religion étant «opium du peuple », frein au «développement ». Pour eux, «Dieu» aura été une bien mauvaise nouvelle. Dans son *Enquête sur les étudiants noirs en France* (1961), J. P. N'Diaye fait état de plusieurs réponses révélatrices de l'attitude de plusieurs de ces étudiants à l'égard des religions.

En voici quelques-unes :

«La religion, c'est le fléau le plus dangereux des pays sous-développés ; c'est un somnifère, qui est la cause principale de notre sous-développement, de notre faiblesse d'aujourd'hui dans le monde».

Et encore :

«Dans leur structure actuelle les religions sont l'opium des peuples. Elles freinent l'action, car s'il est prouvé qu'il n'est de réalité que dans l'action, toute religion promet un bonheur au-delà de la terre, une sorte de mystification qui, inhibant l'homme s'oppose à ce qu'il ait justement les pieds sur la terre».

Ou encore :

«La religion ? Une peste pour droguer l'Afrique. Un homme religieux est incapable de se révolter. Il a peur de quelque chose. Or ce n'est pas le moment d'avoir peur ou d'être scrupuleux, mais de tout oser».

Et enfin :

« Mon pays est pauvre, et, pendant des siècles, la misère a été entretenue par le fatalisme religieux. Mon pays était exploité et, pendant des années, l'Église a béni l'impérialisme. Aujourd'hui mon pays est libre et lutte pour son développement. Comment voulez-vous que j'éprouve une quelconque sympathie pour l'une ou l'autre des religions, celle du colonisateur ou celle du colonisé ?⁴⁶»

Un poème, attribué à Patrice Lumumba, premier Président du Conseil du Congo-Léopoldville (aujourd'hui Zaïre), sans être une condamnation de la

46 Cf. J. P. N'DIAYE, *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris (1961), cité par V. NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, T.M.P. Book Department, 1970, p. 162.

religion comme telle, stigmatise un des rôles que l'enchaînement des événements de l'histoire coloniale lui a parfois fait jouer. En voici un extrait :

*Pour te faire oublier que tu étais un homme
On t'apprit à chanter les louanges de Dieu
Et ces divers cantiques, en rythmant ton calvaire
Te donnaient l'espoir en un monde meilleur
Mais en ton cœur de créature humaine, tu ne demandais guère
Que ton droit à la vie et ta part de bonheur⁴⁷.*

Les Négro-africains de cette catégorie se montrent donc très sévères pour les religions, sinon franchement opposés à toute religion. Une telle attitude s'explique et se comprend à la lumière de l'histoire coloniale et du destin du message du Christ en situation coloniale. La meilleure réplique religieuse ou chrétienne ne devrait sans doute pas seulement, ni avant tout, consister en un éventail de nouveaux syllogismes bien charpentés. C'est plutôt, nous semble-t-il, sur le terrain de l'action qu'elle serait la plus féconde. Car, d'après un important document du Conseil Œcuménique des Églises, «dès le moment où les «agents du salut» sont, ou simplement pourraient laisser croire qu'ils sont du côté de l'opresseur, le message chrétien est déformé et la mission chrétienne est en péril. Cela se produit lorsque ceux qui prêchent l'Évangile occupent manifestement une position de puissance économique, politique ou spirituelle. Alors, les convertis sont incités à embrasser une religion qui non seulement les aliène des aspirations les plus profondes de leur propre culture, mais qui leur présente aussi un Christ qu'ils identifient avec ceux qui exercent le pouvoir sur eux. C'est un mal. Dans les régions non encore libérées d'Afrique australe, les Églises et les missions pensent toujours qu'elles peuvent accomplir pleinement leur mandat à partir d'une position de puissance et de privilèges ... *Nous croyons qu'une action concrète s'impose pour nous identifier avec les opprimés qui résistent à ce pouvoir annihilant*». En effet, «en Afrique et dans bien d'autres régions du monde, le racisme blanc a privé de nombreuses personnes de leur identité d'êtres humains ... Participer, sans en être conscient et sans réagir, aux structures qui perpétuent cet état de choses, constitue un contre-témoignage autrement plus sérieux que le contre-témoignage des outrances verbales de certains chrétiens du tiers monde⁴⁸».

47 J. VAN LIERDE, *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, 1963. Cité par V. NECKEBROUCK, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, p. 163.

48 *Le Salut aujourd'hui*. Documents de la Conférence missionnaire de Bangkok, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 102-103.

Quelle parole plus apte à faire réfléchir les croyants que celle d'un maître et sage renommé du pays des Diallobé dans le roman de Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*⁴⁹ ?

« Longtemps, dit le sage négro-africain, les adorateurs de Dieu ont gouverné le monde. L'ont-ils fait selon Sa Loi ? Je ne sais pas... J'ai appris, poursuit-il, qu'au pays des Blancs, la révolte contre la misère ne se distingue pas de la révolte contre Dieu. L'on dit que le mouvement s'étend et que bientôt, dans le monde, le même grand cri contre la misère couvrira la voix des muezzins. Quelle n'a pas dû être la faute de ceux qui croient en Dieu si, au terme de leur règne sur le monde, le nom de Dieu suscite le ressentiment des affamés ? ».

Parole forte et terrible, qui n'est pas loin de celle de Yahvé à son «peuple à la nuque raide» : « A cause de vous mon Nom est maltraité parmi les nations ».

3.3. Point de vue des « messianismes »

D'autres Négro-africains ont plutôt réagi à la fois contre l'ordre colonial et contre le christianisme colonial ou les « Églises blanches », tout en retenant l'Évangile et quelquefois le Christ, opérant par là une distinction entre d'un côté le christianisme et l'Église, et de l'autre l'Évangile et le Christ. Les deux premiers leur apparaissent comme des manipulateurs, voire des fossoyeurs des deux derniers. C'est, en très gros, la lecture des différents « messianismes » qui, d'une façon générale, se séparent des deux premiers mais retiennent les deux seconds, dont ils font leurs alliés dans la lutte contre « l'ordre établi », à leur gré inique. Distinction peut-être discutable si elle se mue en pure et simple séparation, mais qui peut bien, en un sens, évoquer ces niveaux stratégiques différents de la réalité chrétienne auxquels on a fait allusion plus haut⁵⁰.

Dans *Les Christ noirs* de Roger Bastide, préface à l'ouvrage bien connu de M. Sinda sur le *messianisme congolais et ses incidences politiques*⁵¹, on retrouve cette distinction. D'abord l'auteur constate l'équivoque fondamentale du discours chrétien en situation coloniale en vertu de laquelle les acteurs religieux ont été « en même temps des colonisateurs et les porteurs

49 C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 24.

50 Plusieurs auteurs observent cette distinction dans l'attitude aussi bien des chrétiens que de « non chrétiens » en Afrique comme en Asie. Ainsi C. WAUTHIER (*L'Afrique des Africains*, p. 222) pense-t-il que « c'est moins le Christ que les faux chrétiens qui ont trahi sa cause qui suscite l'indignation ... ».

51 M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme-matsouanisme-autres mouvements* précédé de *Les Christ noirs* par R. BASTIDE, Paris, Payot, 1972.

d'une religion de salut», « soit inconsciemment, quand ils présentaient par exemple aux peuples ... un christianisme repensé à travers la mentalité occidentale, - avec ses dogmes, ses rites codifiés, ses institutions historiques - soit consciemment, quand par exemple la lutte entre les missions protestantes et les missions catholiques se transformait à Madagascar en une lutte d'influence entre la Grande Bretagne et la France». Ensuite R. Bastide situe la réaction des Congolais dans le sillage de cette dichotomie interne. «On comprend dans ces conditions, observe-t-il, que les Africains aient réagi différemment à ce double apport, par la résistance à la colonisation, par l'acceptation de l'évangélisation. Non point dichotomie des conduites, poursuit-il ; la dichotomie est du côté des Blancs, non des Noirs. Les Africains ont tout de suite senti la contradiction interne de l'œuvre missionnaire, la Parole salvatrice, d'amour des hommes, sans distinction de race ni de couleur, du Christ, se trouvant miner de l'intérieur la Parole du Blanc, porteur de ce Christ, avec son ethnocentrisme, ses stéréotypes sur les Noirs, son orgueil d'avoir été choisi par Dieu, et cela, ajoute-t-il, d'autant plus que le missionnaire blanc était suivi du soldat, du légiste, du commerçant qui, eux, ne s'embarrassaient pas de règles éthiques trop rigides⁵²».

En un certain sens et en allant un peu plus loin, R. Bastide estime que «les Congolais ont redécouvert le caractère révolutionnaire du christianisme que les Églises occidentales ont oublié et méconnu. Ils vont jusqu'au tuf, au plus profond du message du Christ. Mais, note-t-il, ils se rendent compte, en même temps et par le même mouvement, de la contradiction entre ce message et la praxis des Blancs. *Il n'y a donc d'autre solution possible que de se séparer des Missions pour créer des Églises africaines - de répondre au messianisme des Blancs (nous sommes les peuples de l'Alliance) par un contre-messianisme (de nouvelles alliances sont possibles entre Dieu et les peuples africains) - bref d'inventer des Christ noirs à opposer aux Christ blonds aux yeux bleus, des Aryens colonisateurs*⁵³». On veut un «Messie noir» ; on veut un «sauveur noir pour les Noirs». *L'Osservatore Romano* du 23 septembre 1949 constate cette exigence à propos de «la secte politico-religieuse» de Matsona (matsonisme), disciple de Simon Kimbangu (+ 1953) : «Comme il y a un Sauveur pour les Blancs, il y en (a) un pour les Noirs aussi. André Matsona a sauvé les Noirs par son emprisonnement et ses souffrances à Mayama ...⁵⁴». Déjà avant lui, son maître Kimbangu s'était, «lors de son rêve prophétique... pensé sous les traits d'un Christ noir

52 R. BASTIDE, *Les Christ noirs*, p. 9.

53 *Ibidem*, p. 10.

54 *Nouvelle idolâtrie dans le Congo français*, texte repris dans *C.E.D.I.C.*, n° 3 (15 nov. 1949), p. 12-13.

envoyé par Dieu pour délivrer le peuple Bakongo ...⁵⁵». Ses disciples diront : «Dieu nous a promis de verser son Esprit-Saint sur notre pays. Nous l'avons supplié et il nous a envoyé un Sauveur de la race noire, Simon Kimbangu. Il est le chef et le Sauveur de tous les Noirs, *au même titre que* les Sauveurs des autres races : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet et Bouddha». Et encore : «Dieu n'a pas voulu que nous entendions sa parole sans nous la prouver... Il nous a donné Simon Kimbangu, qui est pour nous le Morse des Juifs, le Christ des étrangers, le Mahomet des Arabes⁵⁶».

La position des «messianismes», tout en étant un rejet de la religion importée, n'en est cependant pas un rejet total, pur et simple. Le «aussi» comparatif et revendicatif fonctionne ici à plein rendement: «de même que», «comme», «au même titre que», etc., sont des mots clés dans le nouvel ordre des choses proposé par le discours «messianique». Celui-ci apparaît par là comme fondamentalement «aussi-tal». Non seulement il ne rejette pas tout de «la religion importée», mais s'empare, pourrait-on dire, de la Bible et des modèles qu'elle propose (Morse, Jésus-Christ, baptême, etc.). Le discours messianique, au moins dans son surgissement initial, se pose comme antithèse ou alternative du discours chrétien en situation coloniale pour les colonisés. Selon D. B. Barret, ces Églises noires indépendantes apparaissent comme une nouvelle Réforme dans la mesure où, par le retour à la Bible, s'amorce une critique qui secouera la sclérose des vieilles Églises autrefois «réformées». De plus, au-delà de l'importance quantitative sans cesse croissante de ces Églises messianiques, la foi africaine tente réellement de «faire la synthèse entre le Kérygma apostolique et la vraie compréhension africaine selon le critère biblique des traditions des Écritures». En même temps on est en présence d'«un remarquable et nouvel effort de la société africaine pour s'attaquer aux forces de désintégration. Par-delà le tragique spectacle de schisme sur schisme, on peut percevoir la montée d'un renouveau, pas orthodoxe mais authentiquement indigène et en termes accessibles aux Africains». Là semble s'élaborer, hors des pressions des Églises établies, l'expression africaine de la foi chrétienne⁵⁷. On peut ajouter que la réaction énergique du discours prophétique et son retentissement comme première forme de la lutte de libération nationale, au plan socio-culturel et religieux comme au plan socio-économique et politique, tempère la critique de la religion formulée par la précédente catégorie d'Africains pour qui «le croyant est incapable de se révolter». Le prophétisme montre qu'une lecture militante de la Bible

55 M. SINDA, *Le Messianisme congolais*, p. 93.

56 G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, P.U.F., 1971, p. 431 et ss.

57 D. B. BARRET, *Schism and Renewal in Africa*, U.P. Oxford, 1968.

est possible et qu'elle n'est pas nécessairement une entorse acrobatique et opportuniste infligée à l'esprit ni même toujours à la lettre de l'Écriture⁵⁸.

3.4. «Maquis du sens»

Une autre catégorie d'Africains - la plus nombreuse - eut au moins au début, une réaction différente dans l'ensemble: la réserve, sinon la méfiance à l'égard des innovations introduites par le colonisateur. Ce fut l'attitude de ceux qui, aujourd'hui, passent pour en marge de la «modernité», les habitants des régions dites «rurales», la majorité du peuple. Ce n'est pas qu'ils ne soient pas entrés en contact avec le colonisateur, mais ils ont souvent continué à pratiquer une sorte de résistance passive et de «dérobade» vis-à-vis de l'intrus venu brouiller les cartes. Une stratégie du double langage permettait de tenir malgré tout cet intrus à respectable distance du Sens dont, dans sa curiosité de conquérant, il cherchait à s'emparer après les terres et le pouvoir. Il y eut relativement peu de « conversions » parmi les chefs et leurs « notables ». Au début de l'occupation coloniale, l'évangélisation et la scolarisation ne touchèrent guère que les enfants-esclaves affranchis, puis, peu à peu, des adultes également esclaves affranchis. Cette situation initiale laissa quelques traces sur l'appréciation de l'école et de la religion nouvelle auprès des hommes libres: c'étaient «affaires d'enfants» ou «affaires d'esclaves»: *Tulasa maalu ma bana* (Nord-Kete), *Tulasa m-malu a bana* (Luba-Kasayi)=les écoles sont affaires d'enfants»; *Tulasa maalu ma Baluba* (Nord-Kete), *Tulasa m-malu a bapika* (Luba-Kasayi)=les écoles sont affaires de Baluba ou esclaves.

Ainsi par exemple, le premier poste de mission du Kasayi, fondé le 8 décembre 1891 par le Père Emeri Cambier, c.i.c.m., était fourni, à peine un mois plus tard, de plus de trois cents esclaves (!) arrachés à une caravane de trafiquants Cokwe par la troupe de la station de Luluabourg, sous le commandement de M. Doorme, sous-lieutenant, qui «en fit cadeau à la nouvelle mission». «Envoyons-les à la mission, dit-il, elle se chargera volontiers de les initier au travail et à la moralité⁵⁹». La mission s'en chargea, en effet. L'instruction des enfants était donnée de façon «régulière et obligatoire». Par contre aucune instruction semblable n'était prévue pour les adultes, de

58 Cette lecture militante du message libérateur n'est d'ailleurs pas l'apanage des seuls mouvements messianiques. Elle est prônée aussi bien par les protagonistes de la théologie de la libération latino-américaine (surtout catholique) que par ceux de la *Black Théology* nord-américaine et sud-africaine (surtout protestante), dont la protestation contre la violence institutionnalisée et les compromissions des Églises établies n'est pas moins véhémente.

59 L. DIEU, *Dans la brousse congolaise. Les origines des Missions de Scheut au Congo*, Liège, éd. Maréchal, 1946, p. 88.

peur que leur « extrême défiance » ne fit obstacle aux effets d'un enseignement éprouvé comme subi. On se contentait avec eux de quelques notions chrétiennes lancées « comme au hasard » à l'occasion des travaux manuels ou d'autres rencontres.

La masse du peuple donc constituait un bastion de résistance, une sorte de « maquis du sens » au sein duquel continuait de se transmettre le patrimoine culturel et religieux reçu des « Ancêtres ». Évidemment, cela n'allait pas toujours sans accrocs. Il fallait compter avec les tracasseries de l'administration coloniale comme avec le zèle parfois mal éclairé et iconoclaste du missionnaire, du prêtre autochtone ou du catéchiste. Malgré cela, on peut dire avec E. Mveng, s.j., que, dans l'ensemble, le peuple, lui, n'avait pas renoncé, qu'il restait debout, « insurrectionnellement debout⁶⁰ ». Il gardait « ses langues, son art, sa culture », de sorte que « l'Afrique vaincue gardait son âme invincible ». Ces langues, cet art, cette culture et cette religion à leur tour abritaient le peuple. Ils sont « maquis » l'un de l'autre. En ce sens réciproque, on a pu dire que « le peuple est linguistiquement au maquis », échappant à la glottophagie « qui phagocyte » les évolués ou l'élite (L.-]. Calvet) et, avec autant de pertinence, que le peuple est *le maquis de la culture*, le lieu où elle survit aux assauts qui la balaient chez les mêmes évolués⁶¹. « Voilà pourquoi, dira à juste titre Amilcar Cabral, le problème d'un « retour aux sources » ou d'une « reconnaissance culturelle » ne se pose pas ni ne saurait se poser pour les masses populaires : car elles sont porteuses de culture, elles sont la source de la culture et, en même temps, la seule entité vraiment capable de préserver et de créer la culture, de *faire l'histoire*... Il faut donc, au moins en Afrique, poursuit le leader guinéen, faire la distinction entre la situation des masses populaires qui préservent leur culture, et celle des catégories sociales plus ou moins assimilées, déracinées, et culturellement aliénées⁶² ».

En ce sens, le peuple n'est pas, comme tel, directement concerné par le mouvement de la négritude. Comme « retour aux sources », ce mouvement est une amorce *d'un retour des aliénés à leur peuple* ; celui-ci devenant pour eux « un reconstituant intellectuel et moral », selon l'expression d'Assane Seck, Ministre de l'Éducation nationale du Sénégal⁶³. Il ne s'agit donc pas d'un impossible retour au passé, mais d'une sorte de *retour des dispersés à leur*

60 E. MVENG, *Présence de l'Afrique à l'Église*, dans *Revue Diocésaine de Boma*, n° 1 (janv. 1968), p. 1 et 18.

61 A. CABRAL, *La culture et le combat pour l'indépendance*, dans *Le courrier de l'UNESCO*, XXIV^e année, (nov. 1973), p. 14.

62 A. CABRAL, *La culture et le combat pour l'indépendance*, p. 14.

63 A. SECK, *Négritude et éducation*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 135.

base, à leur Q. G., au peuple. Celui-ci serait-il statique, immobile ? Loin de là ! Ce n'est pas un être fossile ni une momie figée à jamais, mais sa lenteur à s'emballer, sa méfiance à embrasser l'aventure et des innovations dont la réussite est trop incertaine sont autant de faiblesses qui, dans le cas présent, apparaissent, a posteriori, comme une grande force de résistance à l'érosion réductrice et, paradoxalement, comme une chance pour l'Afrique et pour tous et comme une large défaite du réductionnisme assimilationniste. L'ouverture aux autres cultures n'est pas éliminée ; au contraire, elle a plus de chance de se réaliser sur des bases plus solides et plus saines, sans que les éventuels partenaires aient à craindre d'être culturellement raziés, transvasés, déglutis.

3.5. Ouverture et discernement

C'est ce dernier aspect des choses qui ne semble pas tout à fait garanti par le «mythe» senghorien de la «civilisation de l'Universel», du moins à en croire certains de ses critiques. Selon ces derniers, la «négritude senghorienne» convolerait *trop tôt* en noces de l'Universel, avant de s'être minutieusement enquis des intentions du partenaire et du genre de mariage qu'il lui propose. Au fameux «rendez-vous du donner et du recevoir» cher à Senghor, la négritude risque fort, dit-on, de n'avoir rien de bien valable à donner en plus de ses rythmes et danses. Elle risque d'être diluée et résorbée dans le mirage évanescent d'un «métissage culturel» pour le moins équivoque. Le «carrefour du donner et du recevoir» deviendrait bien vite «un concert où l'Europe serait le chef d'orchestre et l'Afrique, batteur de tam-tam», selon Thomas Melone⁶⁴. Avant de se rendre à un tel «rendez-vous», en principe acceptable, ne faudrait-il pas s'assurer si on a à «donner» et si l'autre désire «recevoir» ? L'un et l'autre vont-ils de soi ?

Cela dit, il y a une grande conscience de la nécessité de l'ouverture aux autres cultures, peuples et races. « Pour nous, dira Fanon, celui qui adore les Nègres est aussi «malade» que celui qui les exècre. Inversement, le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc⁶⁵ ». Ainsi, quoique victimes du racisme, ces écrivains ont horreur du racisme. «Comment voudriez-vous que nous fussions racistes, s'écrie Senghor dans l'enceinte sorbonienne, nous qui avons été pendant des siècles, les victimes innocentes, les *hosties noires* du racisme ?⁶⁶ ».

64 Th. MELONE, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 129. Cité par C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains*, p. 111, note 1.

65 F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 24.

66 *Liberté I*, p. 316

On estime, avec raison, que l'ouverture aux autres cultures est féconde à condition de «conserver à notre peuple en développement sa capacité de choisir et d'assimiler dans les apports nouveaux ce qui lui paraît acceptable et fécondant⁶⁷». L'emprunt, on l'a vu, n'est pas une honte, pourvu qu'il ne soit pas subi. Le discernement doit présider à ces choix délicats. Ainsi que l'affirme A. Césaire, «l'emprunt n'est valable que lorsqu'il est rééquilibré par un état intérieur qui l'appelle et qui en définitive l'intègre au sujet qui l'assimile en le faisant soi ; qui d'extérieur le rend intérieur... lorsqu'une société emprunte, elle s'empare. Elle agit, elle ne subit pas⁶⁸». Ce même discernement doit jouer, en même temps, à l'intérieur même de la culture négro-africaine qui, tel un serpent, doit souvent passer par des mues, par des «morts successives» conduisant, à chaque fois, à une nouvelle qualité de vie. La fidélité au passé est, et doit être, une fidélité dynamique, critique, discernante. Tout ce qui vient du passé n'a pas les mêmes titres à passer à la postérité.

Cette ouverture aux apports venant d'ailleurs est singulièrement souhaitée dans le domaine scientifique et technique. Sans aller jusqu'à considérer avec M. Towa la science et la technique comme «la spécificité européenne⁶⁹», il faut affirmer, semble-t-il, qu'il y a avantage pour l'Afrique à s'initier dans ce domaine grâce à l'Europe et aux pays qui y ont réalisé des prouesses et y font preuve d'une maîtrise certaine. C'est un aspect capital de ce qu'on appelle «développement», dont l'urgence n'échappe à personne. Car «une nation, qui se contente seulement de digérer des techniques importées sans pouvoir y apporter des améliorations originales ou sans participer à leur invention, sera toujours, économiquement, sous-développée par rapport à celles qui créent et perfectionnent ces techniques». Ainsi s'exprime Souleymane Niang, professeur à la Faculté des Sciences de Dakar, dans sa communication au *Colloque sur la négritude*. «Contrairement à une opinion assez répandue, conclut-il, la recherche scientifique, si elle est un luxe, ne peut l'être que pour les pays avancés⁷⁰». Il s'agit donc pour l'Afrique d'intégrer les progrès techniques et scientifiques sans cesser de demeurer elle-même, sans éclater ni succomber d'indigestion. Nous n'ignorons pas que les avis divergent sur les chances qu'a l'Afrique de demeurer elle-même si elle accède aux niveaux plus élevés de la science et de la technique. Ce n'est pas possible de discuter ici les questions soulevées. Nous croyons qu'on est là dans un des domaines les plus piégés,

67 A. SECK, *Négritude et éducation*, p. 135.

68 A. CÉSAIRE, *Culture et Colonisation*, p. 200.

69 M. TOWA, *Essai*, p. 7.

70 S. NIANG, *Négritude et mathématique*, dans *Colloque sur la négritude*, p. 219-231, spéc. p. 230.

où les «mélodies des sirènes» se font le plus entendre, où, par conséquent, on ne saurait être trop vigilant.

Dans les domaines philosophique et théologique, la même ouverture est positivement recommandée par les sous-commissions respectives mises sur pied par le second Congrès des Écrivains et Artistes noirs tenu à Rome en 1959. La première «demande au philosophe (africain) de dépasser toute position de repli sur lui-même et ses traditions pour dégager, dans un vrai dialogue avec toutes les philosophies, les vraies valeurs universelles ». On lui demande toutefois «de *partir de son être africain pour juger de l'apport étranger*» et de sauvegarder «la vision unitaire de la réalité cosmique qui caractérise les sages de l'Afrique traditionnelle⁷¹». Quant à la «Sous-commission de théologie », elle recommande en même temps qu'une fidélité critique au passé africain, une grande ouverture à ce qu'il y a d'universel dans les diverses religions : «... il nous faut être lucides en appréciant ce qui est *caduc* et ce qui est *permanent* dans les expressions de notre hérité (sic) culturelle» et «... ouverts de cœur et d'esprit à tout ce qui est universel dans les valeurs de *n'importe quelle culture ou expression religieuse*, distinguant en elles, ce qu'il y a d'universel et par conséquent valable pour tout homme, de ce qui est expression propre de leur hérité culturelle⁷²».

Tel était le troisième objectif fondamental de la « négritude », à côté de la quête de l'identité et de la lutte contre « l'ordre colonial ». Trois objectifs qui demeurent, aujourd'hui encore, de brûlante actualité, et pour cause ! Y a-t-il vraiment lieu de pavoiser, en Afrique ? «Aujourd'hui encore, dit avec raison M. Kane, (la négritude) doit viser à enraciner le Noir dans sa culture propre. Aujourd'hui encore, elle ne peut survivre que si elle oriente, canalise, dirige la lutte des masses africaines contre les velléités impérialistes et le sous-développement. Elle a le devoir de s'ouvrir aux *souffles* vivifiants des cultures étrangères». Sur la manière de pratiquer cette ouverture, sur les moments opportuns de le faire comme sur les secteurs à privilégier éventuellement dans les échanges avec l'ailleurs l'unanimité ne règne guère, on vient de le voir. Les interlocuteurs ne font pas défaut au «théologien africain» !

71 « Résolution de la sous-commission de philosophie », dans *Présence Africaine* n° 24-25, p. 403.

72 « Synthèse de la sous-commission de théologie », *Présence Africaine* n° 24-25. p. 407-408. On y exprime la volonté d'instituer un *dialogue* entre les diverses religions dont vit le monde négro-africain.

Ceux qui balancent le christianisme comme allié et « cheval de Troie » de l'impérialisme ; ceux qui, en plus, rejettent toute religion y compris celle de leurs « Ancêtres » ; ceux qui revendiquent des « Messies noirs » et retrouvent dans l'antique « Livre » un *souffle*, des accents, un dynamisme prophétiques (révolutionnaires) ; ceux enfin qui cheminent suivant la trajectoire spirituelle ancestrale. A ce tableau, qui n'a rien d'exhaustif, on pourrait sans doute ajouter bien d'autres catégories. Celle, par exemple, de la foule amorphe de semi-lettrés marginaux des bas quartiers des cités africaines (exode rural), à mi-chemin entre toutes les religions ! Celle aussi des « chrétiens » plus ou moins « amphibies » qui, selon les circonstances et la gravité des situations existentielles, oscillent entre la Bible et le « *mukanda ukena mfese* » (livre sans versets) des traditions ancestrales. Tout cela traduit la complexité de la situation réelle et la difficulté théorique et pratique de produire un discours « tout terrain », qui rencontrerait de la même manière les préoccupations fondamentales de tous.

La dimension mystique et religieuse de l'art

Mgr Théodore MUDIJI MALAMBA
Professeur Emérite à l'Université Catholique du Congo

Résumé - Immergés dans le monde de la sensibilité, au fondement de l'expérience artistique, des mystiques de différents horizons religieux sont dits ou disent contempler ou atteindre le transcendant, l'«absolu», qu'il soit révélé, personnel, nommé, ou non. Le sondage pratiqué sur les voies juive, chrétienne, islamique, bouddhiste, laïque et des religions traditionnelles africaines, atteste que pour exprimer leur expérience mystique, ils recourent à des paroles qui renvoient à l'«aïsthesis», c'est-à-dire la faculté de percevoir par les sens. La réflexion a consisté à distinguer et mettre en rapport, d'une part, la contemplation mystique ou religieuse qui est la jouissance du transcendant ; et d'autre part, la contemplation esthétique nourrie aux sources de l'émotion et des sens.

Mots clés : expérience artistique, contemplation esthétique, contemplation mystique, phénomène religieux

Summary - Immersed in the world of sensibility, at the foundation of artistic experience, mystics from different religious backgrounds are said to contemplate or reach the transcendent, the «absolute», whether revealed, personal, named, or not. The survey of Jewish, Christian, Islamic, Buddhist, secular and traditional African religions shows that in order to express their mystical experience, they resort to words that refer to the «aïsthesis», i.e. the faculty of perceiving through the senses. The reflection consisted in distinguishing and relating, on the one hand, mystical or religious contemplation, which is the enjoyment of the transcendent, and on the other hand, aesthetic contemplation nourished by emotion and the senses.

Keywords: artistic experience, aesthetic contemplation, mystical contemplation, religious phenomenon

Introduction

Nous nous employons à faire voir dans l'écheveau des activités humaines, un filament particulier parmi les plus incandescents. Il en découlera une mise en surbrillance de la dimension religieuse et mystique de l'activité artistique contemplée au fondement de l'agir humain.

Or à la base tout à fait fondatrice de toute action, il y a l'homme lui-même avec sa constitution identitaire, ses modalités d'action et son biotope propres. Il faut donc en premier lieu rejoindre le socle anthropologique et y « originer », parmi d'autres, l'activité artistique pour enfin, voir apparaître à la pleine lumière la modalité spécifiquement religieuse et mystique de l'« *homo aestheticus* ». Mais considéré historiquement et transhistoriquement, ce stade est lui-même à inscrire dans le processus évolutif de l'« *homo habilis et faber* » en « *homo symbolicus* ». Cet « *anthropos* », au début tout à fait initial de ses activités entre, par l'activité artistique ou esthétique, en communication directe avec le monde à l'aide d'un outil et par l'entremise des sens ; il évolue transversalement dans la sphère de la *fonction symbolique* pour ensuite entrer en dialogue avec autrui grâce au langage des signes et la parole ; et enfin, par la voie de la représentation, il se met en rapport avec la Transcendance¹.

1. Socle anthropologique et biotope de l'activité artistique

Considérez en lui-même d'abord, l'être humain est un mixte de corps, d'âme (ou psychisme) et d'esprit. Ce mixte est organique c'est-à-dire qu'il jouit d'un principe unificateur de ses composants constitutifs ; il est également dynamique au sein de chacun des éléments et dans leur synergie. En vertu de ce dynamisme, le corps a ses besoins propres, le psychisme a ses exigences et l'esprit possède ses aspirations.

Étant un être impliqué dans le monde matériel et soulevé vers le monde spirituel, en raison même de l'insatisfaction qui le frappe ou le caractérise comme être de désir, et fort du dynamisme qui l'habite, l'être humain est comparable à une infatigable usine, à une fournaise toujours ardente d'activités. Par le corps il coopère avec le monde matériel, et tout commence par là, - n'en déplaise à Descartes et aux innéistes de tous bords. Les exigences du psychisme font naviguer l'être humain entre le corps et l'esprit, à travers une zone où s'opère une espèce de fusion entre la matérialité et la spiritualité. Ici par la fonction symbolique, l'esprit assure une surveillance tous-azimuts pour que l'illusion, l'image reçue des sens ne soit prise pour la réalité. Quant aux aspirations de l'esprit, elles ramènent le mixte humain à l'unité personnelle et l'ouvrent tant vers le dépassement intérieur qu'en direction du dehors, vers le Transcendant.

En conséquence, les faims et les soifs du mixte humain étant multiples et diversifiées, on se trouve là au nœud initial d'un écheveau d'antennes qui cherchent chacune à capter le précieux « objet » qui, si possible, procurera à

1 Cf. J. RIES, L'« *homo religiosus* » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse. (Patrimoine des religions), Paris, Cerf, 2009, p. 53-54.

l'être humain la paix, le bonheur, la joie, le contentement, le plaisir parfaits et durables.

2. Expérience et activité artistiques

Au premier départ de toute activité, il y a une expérience primordiale qui est une connaissance par connaturalité. Elle apporte à l'homme une grande joie au contact direct avec la réalité expérimentée. Elle se situe au démarrage de l'exercice des facultés humaines recherchant le bonheur dans sa globalité et comporte un ensemble de modalités d'actes que nous désignons par l'expression « activité artistique ».

« Artistique » parce qu'il s'agit, sur le registre du faire c'est-à-dire de la *praxis*, - et non de la *theoria* - d'opérer une démarche créative qui procure au sujet cette joie ou ce plaisir *sui generis* qu'on nomme restrictivement « plaisir esthétique » (du grec *aesthetikos* : perceptible par le sens), selon l'acception moderne de la philosophie du sujet, mais qui selon une acception plus large et plus adéquate mérite d'être appelée « plaisir artistique ». Et cette joie intense peut s'étendre à toute forme de travail, d'œuvre et d'action humaine dans lesquels se vérifie la présence de ce que les hommes appellent beauté.

D'où l'importance et la priorité de l'activité artistique parmi les activités exercées par l'homme. Elle détermine chez lui une modalité complexe d'être et de faire, marquée par la création, la découverte et la jouissance de la beauté. L'activité artistique est en connexion immédiate avec l'expérience artistique. L'artiste qui crée des œuvres d'art et le bénéficiaire de leur beauté, jouissant des qualités formelles de ces œuvres et de la nature, connaissent chacun à sa façon cette expérience. Parmi les notes caractéristiques de l'expérience artistique, on relèvera ces quelques traits extraits de témoignages d'artistes² :

- Elle se perçoit comme une émotion échappant aux modes habituels d'expression de ceux qui la font; elle est une révélation, une nouveauté absolue dans un contexte transfiguré ;
- Elle est, à en croire Proust, source d'un plaisir intemporel et gratuit, on ne le commande pas, il survient comme par un effet du hasard... « Tout un coup, je fus rempli de ce bonheur profond que je n'avais pas souvent ressenti... ».

2 Cf. M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique, Philosophie du faire*, I, Paris, Beauchesne, 1996, p. 188-196.

- Si le plaisir éprouvé est attrayant, l'expérience quant à elle concerne aussi ce qui est repoussant, pour mieux soutenir l'attrait de plaisir. Dans ce sens, le masochisme est antinaturel et inhumain. « Il y a plaisir et plaisir », disait Paul Valéry.

Au total, cette expérience implique une connaissance sensible très fraîche, elle met en pleine valeur nos sensations et éveille en nous une forte émotion.

L'expérience artistique est source de plaisir, étant donné sa fraîcheur (naturelle) et son intensité. Elle est « intemporelle », « gratuite », échappant au contrôle volontaire de l'homme.

Elle est à l'origine de l'inspiration. Elle se prolonge dans une « vie secrète », qui rend libre des attaches habituelles. Située à la base de toute expérience, l'expérience artistique a son objet qu'elle cherche à atteindre et qui la contente. Et ce qu'elle atteint, formellement c'est « une qualité existante qui se manifeste et s'exprime dans toute la splendeur de sa forme. C'est la lumière, le son, la couleur, l'harmonie des couleurs »³.

Le monde matériel fournit la base concrète à l'expérience artistique par l'intermédiaire des sens. L'apport subjectif varie selon les dons naturels, l'éducation et autres circonstances. Il provient essentiellement des sens externes, de l'imagination et de la mémoire indispensables à la création, auxquels s'ajoutent des éléments affectifs passionnels et des éléments affectifs volontaires.

3. Les types de contemplation selon les réalités formellement atteintes

« L'expérience artistique, écrit M.-D. Philippe, tend à s'achever dans un certain regard contemplatif et peut se terminer en une certaine activité contemplative »⁴, selon la nature de l'objet désiré ou convoité en finale. Ceci nous amène à présenter, en partant de la contemplation artistique, les types de contemplation religieuse et mystique, parmi tant d'autres moins utiles pour notre sujet⁵.

3 M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 200.

4 *Ibidem*.

5 Allusion faite par exemple à la contemplation mathématique, ou encore à celle philosophique au sujet de laquelle l'auteur de *L'Activité artistique écrit*: « Elle (la contemplation philosophique) atteint, à travers l'ordre de l'univers, celui qui en est la source : la première cause intelligente. La réalité formellement contemplée est le créateur, dans et par son œuvre de créateur » (M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 233).

M.-D. Philippe définit l'activité contemplative « comme un acte parfait, un acte ultime qui achève et perfectionne toute une série d'autres activités. C'est un acte synthétique et simple, c'est un regard »⁶. Un tel acte parfait s'accomplit lorsque l'objet désiré est atteint et que le sujet expérimente au maximum un plaisir ou une joie intense qui l'amène à un sentiment de repos mettant en veilleuse toute autre aspiration.

3.1. La contemplation artistique

Cette contemplation « atteint un certain ordre de qualités sensibles transposées imaginalement et symboliquement, si bien qu'elles apparaissent dans une pureté plus grande, dans une splendeur plus parfaite, selon un mode d'expression plus intense ; ce qui est formellement atteint ce n'est plus la réalité telle qu'on la saisit philosophiquement, scientifiquement ou en vue d'une utilisation pratique immédiate, mais ses qualités sensibles transposées dans tel ou tel ordre imaginaire ou symbolique »⁷. Faire de l'art, créer des œuvres c'est pratiquer ce transfert des qualités sensibles... Les modalités de cette contemplation peuvent être dominées par la vision, l'ouïe, le sens d'adaptation ou l'imagination mathématique.

Dans l'histoire des arts, les XIX^e et XX^e siècles innovent en architecture et en sculpture, à la mesure de la civilisation de la technique et de la science. Mais c'est surtout en peinture que l'on note le plus d'originalité. Les liens séculaires de la peinture avec la religion, avec les rois et leurs dynasties, avec la mythologie des Anciens, sont rompus dans une large mesure. L'homme est désarmé devant la nature. A la place des sujets du passé, il va peindre la nature morte, la vie quotidienne et le paysage, cherchant par là à atteindre la nature elle-même.

L'approche de la réalité par la Raison ou par le Cœur, départage respectivement Ingres et Delacroix; elle démarque Cézanne et Van Gogh au XX^e siècle. Ce sont deux manières de concevoir et d'exprimer la réalité qui va donner naissance à une floraison de mouvements qui sont autant de sensibilités artistiques et de voies de contemplation esthétique.

Tels : le *réalisme* (Courbet, Millet). Il privilégie l'observation de la réalité, en réaction contre les courants d'inspiration intellectuelle ou abstraits. *L'impressionnisme* (Manet, Monet, Degas, Pissaro, Renoir, Sisley...). Selon les peintres de ce mouvement pictural né vers 1860, l'objet de la peinture, c'est ce que l'œil du peintre voit en un moment fugitif, à travers la lumière ou ce

6 M.-D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 226.

7 *Ibidem*, p. 233-234.

que l'œil saisit du moment qui passe. Le peintre cherche à traduire la sensation optique, l'impression visuelle reçue au contact direct de la nature. *L'expressionnisme* né vers 1885 (le Belge Ensor, le Norvégien Munch, le Français Toulouse-Lautrec, le Hollandais Van Gogh, etc.). Selon ces peintres, il faut faire triompher la vie, exprimer ce qu'il y a en dessous, au-delà... en prenant prétexte sur ce qui apparaît et en accentuant couleur, monumentalité de la forme, violence et acuité du graphisme.

Le *cubisme* (Braque, Picasso, Léger, Gris). Révolution esthétique accomplie entre 1907 et 1914, le cubisme s'inspire de la culture nègre, des arts primitifs et d'un certain géométrisme. Il s'emploie à découvrir et créer par l'esprit les formes que les sens cachent, à représenter le volume coloré sur une surface plane. Le *surréalisme* (Chirico, Dali, Max Ernest, Tanguy, Magritte et aussi Chagall bien qu'il soit plus apaisé). Il vise à exprimer plus que le réel, le subconscient, les images sommeillant au fond de l'homme horrifié par la 1^{ère} guerre mondiale.

L'art abstrait (Kandinsky, Kupka, Malevich, Mondrian). Ce mouvement est né vers 1910 et marque la rupture avec la figuration, ne contenant aucune évocation de la réalité. Il est saisie intellectuelle de la réalité formelle échappant aux sens, exprimée par un code de symboles constitués de lignes, formes simples. Après une succession d'éclipses et de résurgences, le genre s'impose définitivement après 1945.

La modernité artistique du XX^e siècle débouchant sur le XXI^e semble tendre au dépassement de la querelle sur l'inadéquation des concepts - art, œuvre, artiste etc. - pour se centrer sur la pratique d'un art de pleine liberté. Il s'agit toutefois d'une pleine liberté où l'Occident continue d'affirmer son hégémonie sur le marché international des modèles, tendances, styles et économie⁸. Même s'il faut reconnaître, pour le cas de l'Afrique noire, l'existence d'artistes modernes s'inspirant du grand art négro-africain traditionnel, traité selon la loi de la (dis)-proportionnalité fonctionnelle et consacré par la logique de la *symbolique sacrée*, la suprématie du rythme, des répétitions et des contrastes formels très accentués.

3.2. Contemplation mystique, rapport religieux et support artistique

La contemplation mystique c'est, dans la perspective chrétienne, celle « qui dans la foi et la charité sous la mouvance du don de sagesse, atteint le

8 Cf. M. JIMENEZ, *La querelle de l'art contemporain*, Paris, Gallimard (Folio essais n. 452), 2005, p. 315.

mystère d'amour de Dieu en lui-même mystère d'amour donné par le Christ et par l'Esprit Saint. La réalité personnellement contemplée est l'amour personnel de Dieu »⁹. Ce point de vue manifestement élaboré à l'intérieur de la pensée chrétienne demande d'être relevé et comparé à d'autres conceptions mystiques et expressions de « foi religieuse ». Ici réside l'intérêt d'une vision convergente de quêtes d'un absolu par la médiation universelle de l'art ; une vision dont il sera question plus loin et qui, sans sacrifier au relativisme, solidarise toutes les quêtes mystiques et religieuses dans quelque chose de commun et de réel, en quoi elles sont unies et qui leur permet de dialoguer pour construire un monde en commun.

La prise de conscience par l'homme, de sa propre finitude et des limites du monde le fait pencher vers la recherche d'un rapport de salut avec une source située au-delà de son immanence. Il s'agit pour lui, d'un ancrage existentiel primordial qu'on nomme « religion ». Grâce à celle-ci, il se rapporte à la source de l'être de tout ce qui existe. Une source ou transcendance douée d'intelligence, que l'homme est convaincu de connaître par voie de révélation surnaturelle ou par voie de tradition. A ce Transcendant l'homme donne un nom, et avec lui, il entretient une relation personnelle, à l'aide ou non, d'une médiation supra-humaine. L'adepte d'une religion exprime son adhésion par la foi en un ensemble de vérités à croire, de lois à observer, d'actes culturels et de rites à pratiquer. Cet ensemble d'éléments détermine la diversité religieuse.

L'art religieux c'est ainsi, de manière générale, cette quête de beauté, cet embellissement ordonné à la finalité de la vertu de religion dans le cadre d'un culte personnalisé, consistant à adorer, louer et servir Dieu (la divinité). Cela se dégage de manière plus ou moins prononcée dans toutes les formes artistiques : arts de la parole, de la musique, de la couleur, du relief plastic etc. La forme de plus en plus élaborée et solennelle de l'action culturelle en est venu à générer, depuis les années 600 à Rome, un art chrétien appelé art liturgique, pour l'ordonnement et le déploiement du culte en beauté.

4. Approche artistique de l'absolu par les voies religieuses et mystiques

Dans toutes les religions il y a des adeptes qui vivent le moment exceptionnel de la vision mystique. Atteignent-ils la même chose, la même réalité ? De leur expérience communuelle avec l'objet du mystère de leur foi, de

9 M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 233.

plus en plus détachée des sens, ils disent eux-mêmes ou sont dit atteindre la « réalité transcendante », en s'élevant à la contemplation mystique. Des expériences sans frontières en témoignent, dont quelques-unes dans les voies mentionnées ci-après :

4.1. Voie juive

a) Moïse : le buisson ardent (Ex 3, 1-6)

« Moïse regarda : le buisson était embrasé mais le buisson ne se consumait pas... Dieu l'appela au milieu du buisson. Et il dit : 'Je suis le Dieu de tes pères, d'Abraham...'. Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu ». Expérience fondatrice et révélatrice d'une présence-absence qui, par la médiation de l'ouïe et de l'œil, ouvre la finitude humaine et historique, sur l'illimité et l'Invisible.

b) Ezéchiel : « un fleuve étincelant » (Ez 1).

Dans la vision du « char de Yahvé », au travers d'êtres vivants, de quelque chose qui ressemblait à quatre animaux ... ayant une forme humaine, Ezéchiel s'extasie sur l'éclat du vermeil au milieu du feu (v. 3-4, 27). Par des expressions inadéquates comme « Je regardai... je discernais » (v. 4, 5, 15), « j'entendis la voix » (v. 28), il exprime l'expérience unique d'un transcendant situé au-delà des sens.

4.2. Voie chrétienne

a) Saint Paul (Ac 26,11-16)

«En chemin, vers midi, je vis... et j'entendis une voix qui me disait en langue hébraïque : Saoül, Saoül, pourquoi me persécutes-tu ? Je répondis : Qui es tu Seigneur ? Le Seigneur dit : Je suis Jésus que tu persécutes »¹⁰. Paul voit et entend Jésus vivant dans la gloire et les membres souffrants de son corps ; Paul le voit autrement présent que sur le mode de la quotidienneté sensible. Il est terrassé par lui et adhère à lui avec toutes les conséquences intérieures et irréversibles d'une conversion totale.

b) Sainte Thérèse d'Avila : une mystique chrétienne

Elle s'exprime ainsi : « Une vérité de cette divinité. Vérité qui m'apparut et resta en moi, gravée ; sans savoir pourquoi ni comment, elle m'infusa un nouveau respect de Dieu, car elle me donna de sa Majesté et de son pou-

¹⁰ M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 95

voir, une idée inexprimable, je puis comprendre que c'est grande chose. J'en gardai le vif désir de ne parler que de choses très vraies, bien au-delà des conversations de ce monde, où je commençai à avoir peine à vivre. Cela laissa en moi beaucoup de tendresse, de douceur, et d'humilité »¹¹.

c) *Marthe Robin, une mystique chrétienne du XX^e siècle*

Sa prière à la Sainte Vierge, « ô Mère bien-aimée » est un itinéraire lumineux vers l'Éternel Amour Trinitaire, dans l'Unité. Nous en soulignons les mots-clefs: « O Mère bien-aimée, vous qui connaissez si bien les voies de la sainteté et de l'Amour y, apprenez-nous à élever souvent notre esprit et notre cœur vers la Trinité, à fixer sur Elle notre respectueuse et affectueuse attention. Et puisque vous cheminez avec nous sur le chemin de la *vie éternelle*, ne demeurez pas étrangère aux faibles pèlerins que votre *charité* veut bien recueillir; tournez vers nous vos regards miséricordieux, attirez-nous dans vos *clartés*, inondez-nous de vos *douceurs*, emportez-nous dans la *Lumière* et dans l'Amour, emportez-nous toujours plus loin et très haut dans les splendeurs des cieux. Que rien ne puisse jamais troubler notre paix ni nous faire sortir de la pensée de Dieu, mais que chaque minute nous emporte plus avant dans les *profondeurs de l'auguste Mystère* jusqu'au jour où *notre âme, pleinement épanouie aux illuminations de l'union divine*, verra toutes choses dans l'éternel Amour et dans l'Unité. Amen ».

4.3. Voie mystique de l'Islam

• *Le soufisme*

« Un seul je cherche, un seul je sais, un seul j'appelle. Il est le premier, Il est le Dernier, Il est le Manifeste, Il est le Caché, je ne connais nul que « ô Lui » -*ya hu* « ô Lui qui est ! » *ya man hu*. Je suis enivré de la coupe de l'amour, je n'ai que faire des deux mondes ... »¹².

4.4. Voie du Bouddha

• *Bhadrapala, disciple de Bouddha*

«... Un jour, qui coïncidait avec le jour férié des bains, je suis entré dans un bain et tout à coup j'ai réalisé, par le sens du toucher la vraie originalité de l'eau : qu'elle ne lavait pas ma vraie saleté... Avec cette intuition, j'ai réalisé la vraie nature essentielle de mon cœur et esprit. Par cette réalisation, il semble

11 M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 88

12 *Anthologie de l'extase* (Textes rassemblés par Pierre Weil), Paris, Albin Michel, 1989, p. 139.

qu'il ne restait plus rien que le calme et la paix. Cette expérience reste dans ma conscience même aujourd'hui »¹³.

4.5. Voie des Religions Traditionnelles Africaines (R.T.A)

a) Engelbert Mveng

L'auteur fait une mise au point capitale au sujet de l'union contemplative dans les R.T.A. Il écrit : « Disons également que si la méditation intellectuelle, si prisée en Occident, est plutôt rare, la prière du silence ou l'homme écoute les voix intérieures existe souvent. L'union à la force divine ou à l'Esprit libérateur ne se fait pas sous forme de contemplation, mais sous forme de possession, de mariage, d'identification mystique »¹⁴.

b) La trans-esthétique : une expérience d'étreinte vitale de l'absolu

« Sous forme de possession, de mariage, d'identification », écrit E. Mveng cité à peine, « plutôt que sous forme de contemplation ». Nous avons désigné cette expérience africaine traditionnelle au sommet, du nom de « trans-esthétique », pour tenter de décrire la fusion « sym-pathétique » au paroxysme de laquelle l'homme total, corps, psychisme et esprit, stimulé grâce au concours des sens est introduit, à travers et au-delà de ceux-ci, dans une sorte de transe et devient ivre de la force divine ou l'Esprit libérateur. La description en cause tient compte des nuances et distinctions nécessaires, selon qu'il s'agit des Religions traditionnelles africaines originaires, des sectes synchrétiques ou d'intégration d'éléments sélectionnés par diverses dénominations chrétiennes¹⁵.

4.6. Voie laïque

Écoutons à présent deux représentants notoires de la pensée affichée incroyante.

13 *Anthologie de l'extase*, p. 76.

14 E. MVENG, *Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne*, dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, CRA vol. 24, n. 47 (1983, 2^e éd.1990), p. 272.

15 Voir notamment : MUDIJI MALAMBA, *Élévation spirituelle par l'esthétique* dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p. 251-260 ; IDEM, *Liturgie cosmique et langage religieux*, dans *Médiations africaines du sacré*, CRA vol. 20-21, n. 39-42, (1987), p. 241-249 ; IDEM, *Emotion esthétique et quête de salut dans les sectes*, dans *Sectes, cultures et sociétés*, CRA vol. 27-28, n. 53-56 (1993-1994), p. 453-462 ; IDEM, *Du « trans-symbolisme » à la « trans-esthétique »*, dans IDEM (dir.), *Roger Botembe. Trans-symbolisme du masque africain*, Kinshasa, Les ateliers Botembe, 2003, p. 11-12.

a) *Albert Einstein*

« L'émotion la plus belle que nous pouvons expérencier est la mystique. Celui pour qui cette émotion est étrangère (...) est aussi bien mort. Savoir que ce qui est impénétrable existe réellement, se manifestant soi-même comme la plus haute sagesse et la beauté la plus rayonnante, que nos facultés obscurcies ne peuvent comprendre que dans leurs formes les plus primitives. Cette connaissance, ce sentiment, est au centre de la vraie religiosité. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, j'appartiens aux rangs des êtres humains profondément religieux »¹⁶.

b) *Jean-Paul Sartre (par son personnage Roquentin)*

« Tout d'un coup, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai «vu»... je comprenais que j'avais trouvé la clé de l'Existence... je fais l'expérience de l'Absolu... le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence... ce moment fut extraordinaire... »¹⁷.

5. Au sommet : contemplation esthétique, extase mystique et interrogations

Commençons par considérer en gros la contemplation artistique et la joie extatique qui peut s'en suivre ou qu'elle peut provoquer. Ce moment de satisfaction globale constitue le sommet de l'expérience esthétique ; cependant, il s'agit d'un repos et ou enivrement qui relève de la connaissance sensible, à la différence de la contemplation mystique qui se réalise dans le «cœur spirituel». L'élément original dans la contemplation artistique réside dans les connaissances des sens (ouïe, vision pour les arts plastiques et rythmiques), même s'il y a une part d'affectivité et d'intelligence. Dans la contemplation esthétique le corps et les sens fusionnent avec l'objet contemplé, ils vibrent comme lui ; le moi fusionne avec lui ; il se trouve possédé par lui. La contemplation esthétique est la plus humaine et la plus active de toutes, en ce sens qu'elle satisfait l'homme dans sa complexité vitale et ses aspirations sensibles de connaissance et d'appétit. L'apport subjectif y domine. La contemplation esthétique est celle de l'homme en tant qu'intelligence incarnée liée aux sens extérieurs et à l'imagination.

Au cœur de la mystique, il faut sans doute placer ce mystère du Transcendant, (celui objectivement pur et purifié de subjectivité humaine), qui est convoité, désiré et « atteint », selon chaque foi religieuse, connu suite

¹⁶ *Anthologie de l'extase*, p. 40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

à une révélation, à une tradition intra-humaine ou à un retour naturel de la conscience sur elle-même. Quoiqu'il en soit, la distinction entre les deux sortes de contemplation est de taille. Car, par la contemplation esthétique, les choses contemplées pour leur beauté et capacités émouvantes livrent à l'immédiateté leurs qualités sensibles qui viennent à être transposées dans tel ou tel ordre imaginaire ou symbolique. Tandis que la contemplation mystique est spécifiquement jouissance du transcendant ; elle est au-delà de l'activité sensible de connaissance et d'appétit. Elle ne s'oppose pas aux activités sensibles, bien au contraire elle peut même s'en servir, mais elle les dépasse. Pour aller jusqu'au bout, il s'agit pour le cas de la mystique chrétienne, d'une contemplation qui s'enracine dans la foi et s'épanouit dans la charité. Sous la mouvance du don de sagesse, elle atteint le mystère d'amour de Dieu en lui-même, mystère d'amour donné par le Christ et par le Saint Esprit. La réalité formellement contemplée est l'amour personnel de Dieu.

Au sommet des contemplations esthétique et mystique bien comprises, il reste important d'appréhender ce que Platon veut dire en affirmant que le beau est la splendeur du vrai. Cela implique de ne confondre la splendeur de la forme avec "ce qui est" sous cette forme au risque de succomber à l'idéalisme. Et Dominique-Marie Philippe tranche clairement la question, lorsque, après avoir indiqué "que l'intentionnalité esthétique est donc moins pure, plus naturelle : l'objet qu'elle vise appartient à la nature"¹⁸, il écrit : "L'homme est toujours tenté d'exalter la connaissance poétique (nous dirions par jouissance ou l'émotion artistique), si séduisante, au-delà de toute connaissance métaphysique, sans se rendre compte que cette exaltation est la porte ouverte à toutes les formes de panthéisme ou d'athéisme, car Dieu, qui est alors considéré comme pouvant être atteint par le sens et l'imagination, n'est plus qu'un idéal ou si l'on préfère l'univers idéalisé. Dieu n'est plus qu'une idole"¹⁹.

Parmi les interrogations qui viennent à l'esprit à ce stade, on peut en rappeler deux. Primo : L'expérience artistique à laquelle s'alimentent les Religions Traditionnelles Africaines amène les adeptes de ces religions à un paroxysme extatique que d'aucuns ont appelé hystérie magico-religieuse, ouverte à la violence. Ne s'agit-il pas là d'une émotion artistique provoquée par excitation des sens plutôt que d'une expérience mystique authentique de contemplation calme et gratuite ? Cette question, nous semble-t-il, devrait être replacée dans un contexte de bipolarité Vie et Mort et de l'option

18 M.- D. PHILIPPE, *L'activité artistique*, p. 236.

19 *Ibidem*, p. 234.

vitale pour la victoire de la Vie sur la Mort. Sans doute, il y a une dimension d'intériorité vitale, qui reste à conquérir par la voie éducative; et le renforcement de la vie trouve dans la culture africaine des médiations, symboles, gestes et paroles dont l'efficacité ne repose pas sur l'émotion et la violence. Par exemple ceux qui confèrent bénédiction ou malédiction proférées par la personne autorisée. Un point de vue qui peut se défendre serait que ce qui compte avant tout, c'est qu'il se produise une *véritable union* avec la force ou transcendance divine, au-delà du calme et de la vivacité qui dépendraient beaucoup de la psychologie culturelle.

Secundo : une contemplation mystique authentique est-elle pensable dans la voie que nous avons appelée « laïque », où nous avons nommément cité Sartre et Einstein? Que penser de l'« Absolu » atteint dans cette voie ? Il ne serait pas faut de parler de contemplation religieuse avortée et de contemplation philosophique tronquée. Car Einstein ne franchit pas le pas vers le rapport religieux interpersonnel avec un Transcendant nommé, auquel il vouerait un culte. Il est un homme religieux mutilé. Pour le cas de Sartre, l'athéisme existentialiste est au fond une position niant l'existence d'une Réalité Transcendante ou sa relégation soit dans l'illusion de la conscience, soit sous une problématisation discursive. Sartre ne comprend pas, voilà pourquoi il nie. *In concreto*, on devrait à attendre de lui la tolérance à l'égard d'autrui qui librement opte de *croire pour comprendre*.

Conclusion : l'art a donné à penser au chapitre de la mystique et la religion

En guise de conclusion, le constat suivant s'impose. Avec le thème de l'art comme fil conducteur, il a été possible de visiter l'être humain dans sa constitution anthropologique d'un mixte de corps, de psychisme et d'esprit. L'homme nous est apparu comme un organisme dynamique en constante activité. La raison d'être de cette activité dans l'ordre pratique est la quête d'un plaisir, un contentement qui vise une satisfaction générale, mais auquel concourt l'apport de chaque palier constitutif de l'être humain, en commençant par le niveau des sens.

Dans l'évolution de l' « *homo habilis et faber* » en « *homo symbolicus* », tout à fait au début initial de ses activités, se situe l'activité artistique ou esthétique par laquelle s'établit, moyennant un outil, la communication avec le monde matériel, par l'entremise des sens, dans un processus qui se poursuit jusqu'au dialogue avec autrui et la représentation de la Transcendance. L'expérience artistique a été considérée dans le processus de connaissance

ou contemplation, qui élève les facultés de l'homme en recherche de l'objet qui assouvit sa quête de bonheur. Quelques types de contemplation ont été démêlés. Cela a permis de mieux cerner la contemplation mystique qui a été rapprochée du phénomène religieux.

L'expansion universelle de la mystique et de la religion a été observée au travers de la voie juive, chrétienne, islamique, bouddhiste, laïque et des religions traditionnelles africaines. L'art de la parole soutenant les balbutiements des protagonistes d'expériences mystiques, avec des mots relevant des registres de la vision, de l'ouïe, du sentir, on assiste à l'assurance chez tous, de contempler ou d'atteindre une plénitude qu'on s'accorde de nommer l' « absolu ». Sur la voie du dialogue souhaitable entre les mystiques et hommes de foi de tous horizons, il a été affirmé la nécessité de donner l'importance qu'il faut aux sens parce qu'ils sont au fondement de l'expérience artistique ; mais d'éviter de confondre l'émotion ou la contemplation esthétique avec la contemplation mystique ou religieuse dont l'objet formellement atteint doit être le Transcendant personnel et objectif.

Constructions interculturelles des textes du Nouveau Testament¹

Jean-Claude LOBA MKOLE

*University of the Free State, Bloemfontein, South Africa
Alliance Biblique Universelle, Nairobi, Kenya*

Résumé - La présente étude vise à défendre la légitimité et la pertinence de la méthode de reconstruction interculturelle appliquée aux textes du Nouveau Testament. Elle vise spécifiquement à décrire la méthode des constructions interculturelles, en faisant le point sur son émergence, son développement, ses procédures et ses fondements épistémologiques. Enfin, cette recherche positionne l'émergence de l'interculturel ni à l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens ni à l'avènement de la théologie de l'inculturation post-coloniale mais aux premiers moments des religions africaines ancestrales.

Mots clés : paradigme, méthode, construction, narrativité, interculturel, Nouveau Testament.

Summary - The present study argues for the legitimacy and relevance of the method of intercultural reconstructions as applied to the New Testament texts. It specifically aims at describing the method of intercultural constructions, taking stock of its emergence, development, procedures and epistemological foundations. Finally, this research positions the emergence of the intercultural narrative neither at the arrival of the first Christian missionaries nor at the advent of the post-colonial inculturation theology but at the first moments of the ancestral African religions.

Keywords: paradigm, method, construction, narrativity, intercultural, New Testament.

Introduction

Les constructions interculturelles font partie de la critique culturelle qui, depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, se revendique comme outil d'interprétation biblique. La problématique de la présente étude relève d'une méthode interprétative en quête de sa légitimité et de sa pertinence.

¹ Cette étude est une version retravaillée de la conférence présentée au congrès annuel de Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) tenu à l'Université de Pretoria (Afrique du Sud), du 8 au 12 août 2017.

Pour mener à bien cette enquête, nous allons faire le point sur l'émergence, le développement, les fondements épistémologiques et les procédures des constructions interculturelles. Celles-ci sont à considérer comme des approches faisant partie d'une même méthode interculturelle, laquelle émane du paradigme de l'inculturation. Dans les milieux catholiques, l'inculturation se définit comme un processus de l'incarnation de l'Évangile dans une culture et de l'évangélisation de cette culture. Une mise au point s'avère importante pour montrer comment le paradigme de l'inculturation se déploie dans le domaine de l'exégèse biblique et rendre compte de son parcours.

Redécouverte en Afrique par Justin Ukpong en 1996, l'herméneutique de l'inculturation biblique continue à prendre son essor sous divers vocables : exégèse, médiation, critique, construction, narrativité interculturelle ou herméneutique d'écojustice interculturelle. Ses protagonistes se comptent davantage parmi les exégètes catholiques qui abordent les textes du Nouveau Testament sous l'égide du paradigme de l'inculturation.

Le mot culture est compris comme une totalité d'expérience humaine vécue dans un cadre spatio-temporel déterminé². Ce dernier contribue dans une bonne mesure à circonscrire une démarche culturelle et à en justifier une appellation particulière. Par exemple, la présente construction interculturelle se veut une interprétation qui s'élabore à partir de deux paradigmes interprétatifs relativement en vogue en Afrique, notamment l'inculturation et la (re)construction. Tenant compte du sens littéral et métaphorique du terme construction³, ce que j'appelle « construction interculturelle » utilise des éléments de différentes cultures pour bâtir une nouvelle culture⁴. Elle peut s'appliquer aux textes sacrés ou non. Une construction interculturelle biblique ou celle d'un texte sacré s'appuie sur trois cadres de référence : cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines cibles⁵.

2 E. J. PENOUKOU, *The Churches of Africa. Their Identity ? Their Mission ?*, dans W. JENKINSON & H. O'SULLIVAN (éds), *Trends in Mission toward the 3rd Millennium*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 45 ; J.-C. LOBA MKOLE, *Paul and Africa ?*, dans *HTS Theological Studies* 67/1 (2011), p. 6.

3 Cf. J. SHANOR, *Paul as Master Builder. Construction Terms in First Corinthians*, dans *New Testament Studies* 34/3 (1988), p. 461-471 ; F. DEIST, *Material culture of the Bible. An Introduction*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

4 Cf. U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids, Baker Academy, 2005, p. 29 ; J.-C. LOBA MKOLE, *Intercultural Construction of New Testament Canons*, dans J.-C. LOBA MKOLE (éd.), *Biblical Canons in Church Traditions and Translations*, London, SAGE Publications, 2016, p. 108-119.

5 Voir J.-C. LOBA-MKOLE, *Social Setting of Jesus' Exaltation in Luke-Acts (Lk 22:69, Ac 7:56)*, dans *HTS Theological Studies* 61/1-2 (2005), p. 291-326 ; IDEM, *The New Testament and Intercultural Exegesis in Africa*, dans P. FOSTER (éd.), *New Testament*

Néanmoins, les cultures bibliques originelles sont appréhendées dans un vaste cadre des religions africaines dans lequel les paroles de Dieu révélées aux ancêtres trouvent un écho et un accomplissement en Jésus-Christ (cf. Mt 5, 17 ; Ga 3, 20).

L'objet matériel de la construction interculturelle biblique ici présentée concerne les vingt-sept ou trente-cinq livres du Nouveau Testament consignés dans le canon de Carthage de 397 ap. J.-C. ou dans le code de Fetha Nagast de 1238 ap. J.-C. Cependant, cet objet n'exclut pas les livres de l'Ancien Testament de ces mêmes canons, car selon ces derniers, le Nouveau et l'Ancien Testaments font partie d'un même ensemble d'écrits sacrés de la foi chrétienne. L'objet formel de cette approche consiste à interpréter un texte à travers un dialogue sincère avec les cultures originelles, traditionnelles (ecclésiales) et contemporaines qui informent ce texte. Les questions en rapport avec l'historique et les présupposés épistémologiques de cette discipline seront traités dans des sections ad hoc. Du reste, ils sont constitutifs à chaque discipline scientifique comme le dit John Storey :

Traditionally, an academic discipline is defined by three criteria: first, there is the object of study; secondly, there are the basic assumptions which underpin the method(s) of approach to the object of study; and thirdly, there is the history of the discipline itself⁶.

Cette étude adopte une démarche descriptive dans la présentation des aspects d'une construction interculturelle et conclura par un résumé relatif aux acquis et défis qui expliquent sa légitimité et sa pertinence. Ladite méthode n'est que l'une de celles qui sont utilisées en Afrique, telles que les critiques historico-critiques, littéraires, socio-scientifiques, libérationnistes, postcoloniales, 'womanistes', narratives et autres.

Les idées ainsi effleurées vont être développées en quatre sections : état de la question, historique des approches interculturelles du Nouveau Testament en Afrique, fondements épistémologiques et procédures d'une construction interculturelle.

1. Etat de la question

Depuis la deuxième moitié du vingtième siècle, le rôle de la culture est de plus en plus reconnu dans la transmission et la réception des textes⁷. Les

Studies, London, SAGE Publications, 2010, p. 115-132, spéc. p. 125 ; IDEM, *Triple Heritage. Gospels in Intercultural Mediations*, Nairobi, WordAlive, 2012, p. 37.

6 J. STOREY (éd.), *What is Cultural Studies. A Reader*, London, Arnold, 1996, p. 11.

7 Voir parmi d'autres, R. HOGGART, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publication and Entertainments*, London, Chatto and Windus,

études culturelles de la Bible ont vu le jour aux Etats-Unis dans un cadre des analyses littéraires des scènes, thèmes et récits bibliques qui sont présentés dans les arts traditionnels et dans les media modernes⁸.

Dans une démarche de lecture politique de la Bible, Richard Bauckham préconise que les différents sens d'un texte biblique se révèlent davantage à travers une interaction multidimensionnelle. Cette dernière inclut le contexte original du texte, son large contexte littéraire dans le canon ainsi que les contextes traditionnels (interprétations théologiques et liturgiques) et les contextes contemporains cibles⁹. Ce modèle lance l'exégèse biblique sur une nouvelle voie à une quadruple dimension qui examine le sens du texte dans son contexte originel, canonique, traditionnel et contemporain. Cependant, elle s'intéresse moins à une analyse littéraire du texte.

Fernando F. Segovia considère la critique culturelle ou interculturelle comme un nouveau paradigme qui émerge après le paradigme de la critique historique et celui de la critique littéraire, même si elle utilise encore certains acquis de ces dernières. Chaque paradigme peut commander plusieurs approches ou méthodes. A titre illustratif, le paradigme de la critique littéraire inclurait des approches narratives, intertextuelles et de *reader-response*. Généralement, une critique culturelle couvrirait des approches qui interprètent les textes comme des produits socio-économiques et idéologiques ou comme des produits socio-culturels et anthropologiques. En plus, la critique culturelle ou interculturelle aborde un texte comme une construction et l'inter-

1957; V. L. WIMBUSH, *Historical/Cultural Criticism as Liberation : A Proposal for an African American Biblical Hermeneutic*, dans *Semeia* 47 (1989), p. 43–55 ; C. MABEE, *Reading Sacred Texts through American Eyes : Biblical Interpretation as Cultural Critique*, Macon, Mercer University Press, 1991 ; D. BROWN et al. (éds), *Converging on Culture : Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism. The American Academy of Religion Reflection and Theory in the Study of Religion Series*, New York, Oxford University Press, 2001 ; J. C. EXUM & S. D. MOORE (éds), *Biblical Studies/Cultural Studies : The Third Sheffield Colloquium*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998 ; J. UKPONG, *Inculturation Hermeneutics : An African Approach to Biblical Interpretation*, dans W. DIETRICH & U. LUZ (éds), *The Bible in a World Context : An Experiment in Contextual Hermeneutics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 17–32 ; G. A. KLINGBEIL, *Cultural Criticism and Biblical Hermeneutics : Definition, Origins, Benefits and Challenges*, dans *BBR* 15/2 (2005), p. 261-277.

8 Voir W. ISER, *The Act of Reading : A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978 ; N. HOLLAND, *The Dynamics of Literary Response*, Oxford, University Press, 1968 ; A. EASTHOPE, *Literary into Cultural Studies*, New York, Routledge, 1991 ; F. INGLIS, *Cultural Studies*, Oxford, Blackwell, 1993.

9 R. BAUCKHAM, *The Bible in Politics. How to read the Bible Politically*, London, SPCK, 1989, p. 14.

prête à l'aide des autres méthodes mentionnées plus haut¹⁰. Il est à noter que le modèle de critique interculturelle de Segovia se retrouve en Afrique sous la plume des exégètes qui se réclament du paradigme de la libération ou du post-colonialisme¹¹. L'approche culturelle de Segovia et un bon nombre d'herméneutique de libération et du post-colonialisme ont tendance à prêter moins d'attention aux analyses littéraires du texte, comme déjà vu chez Bauckham.

James D. G. Dunn juge crédible la notion du cercle ou de la spirale herméneutique à deux horizons, notion proposée par H. G. Gadamer dans son approche de la vérité¹². Il s'agit de l'horizon dans lequel vit la personne qui cherche à comprendre et l'horizon dans lequel elle se place elle-même. Dunn en articule la valeur en ces termes :

The value of this way of re-envisioning the hermeneutical circle is two-fold. First, it recognizes and affirms the fact of distance and difference between the interpreter and the text. Even in the 'fusion of horizons' (Horizontverschmelzung) the distinctiveness and difference of other horizon are not to be lost to sight. Second, the hermeneutical process is seen to be more than simply Romanticism's empathetic feeling with the author; it is rather a movement of growing recognition both of the text's otherness and yet also of its effect (great or small, for good or ill) on the interpreter's self-identity... The truth has to be somewhere in between... in the 'fusion' of these two polarities¹³.

Pour Dunn, le processus herméneutique se fonde sur l'altérité du texte et son impact sur l'identité de l'interprète, mais place la vérité dans la fusion de deux horizons, notamment celui du texte et celui de l'interprète. La notion de la fusion des deux horizons a été remise en cause par Kathy Ehrensperger (détails plus bas).

10 F. F. SEGOVIA, *Towards a Hermeneutics of the Diaspora: A Hermeneutic of Otherness and Engagement*, dans F. F. SEGOVIA & M. A. TOLBERT (éds), *Reading from this Place*. Vol 1: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 57-73, spéc. p. 68-70 ; IDEM., *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism : Ideological Criticism as Mode of Discourse*, dans F. F. SEGOVIA & M. A. TOLBERT (éds), *Reading from this Place*. Vol 2 : *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 1-17, spéc. p. 7.

11 G. O. WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of Reading the Bible in the South African Context*, 2nd Edition, Pietermaritzburg, Orbis, 1995 ; IDEM., *The Academy of the Poor. Towards a Dialogical Reading of the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998 ; M.W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Saint Louis, Chalice Press, 2012 ; J. PUNT, *Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul*, Leiden, Brill, 2015.

12 H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1989.

13 J. D. G. DUNN, *Christianity in the making. Vol. 1: Jesus Remembered*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2003, p. 123.

Ulrich Luz abonde dans le même sens que Dunn pour autant qu'il s'inspire également de Gadamer en ce qui concerne la *Wirkungsgeschichte*¹⁴, mais il la dépasse :

The term Wirkungsgeschichte, coined by Hans Georg Gadamer, is important to me, because, like Gadamer, I am convinced that past history, especially biblical history, is for us modern people a supporting and forming horizon into which we enter and not simply another subject about which we are concerned.

Cependant, Luz ne se contente pas seulement de fusionner son horizon avec celui du texte. Il entend aussi s'impliquer dans une recherche dans laquelle Gadamer¹⁵ ne voulait s'engager. Celle-ci consiste en une « enquiry into the effective-history of a particular work as it were, the trace a work leaves behind. » Ainsi, Luz combine l'*Auslegungsgeschichte* (histoire d'interprétation), *Receptionsgeschichte* (histoire de réception par les lecteurs) et *Wirkungsgeschichte* (histoire de l'influence du texte). Au-delà de l'interprétation du texte et de sa réception, il s'évertue à montrer les influences qu'un texte peut avoir laissées dans l'histoire juive, dans l'église patristique, catholique et protestante / évangélique mais avec un accent anticatholique.

Udo Schnelle va au-delà de la *Wirkungsgeschichte* pour affirmer que tout objet de connaissance (même en histoire comme en sciences naturelles) est construit ou médiatisé à travers la langue ou la parole :

For human beings, there is no path from language to an independent, extra linguistic reality, for reality is present to us only in and through language... And again, language itself is culturally conditioned and subject to constant social transformation...¹⁶

Pour Schnelle, la construction et la contextualité déterminent la production de la connaissance. Par ailleurs, c'est la langue qui facilite l'élaboration et la communication du savoir.¹⁷ Ceci revient à dire que toute connaissance est culturellement médiatisée ou construite par le truchement d'une langue dans un contexte spatial déterminé, lequel ne cesse de s'enrichir par les apports de traductions. Il s'ensuit que les cultures qui, sans traductions, utilisent des langues étrangères pour construire leurs connaissances ont encore bien des défis à relever pour pouvoir communiquer avec la majorité des gens concernés.

14 U. LUZ, *Mathew 1-7*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 61.

15 H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 305.

16 U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids, MI, Baker Academy, 2005, p. 29.

17 U. SCHNELLE, *Apostle Paul*, p. 31, note 32.

A l'instar de Segovia, Kathy Ehrensperger parle de l'interaction interculturelle comme un nouveau paradigme qui s'inspire de récents développements en sciences sociales et sociolinguistiques, particulièrement le bilinguisme et le biculturalisme. Elle reconnaît que de nombreuses études ont été consacrées à Paul dans le cadre d'interaction interculturelle entre les traditions ethniques et culturelles juives, hellénistiques, romaines et autres. Cependant, elle n'est pas convaincue que les modes d'interprétation adoptés – tels le syncrétisme, la fusion ou le mélange – ait été des grilles de lecture les plus appropriées. Elle estime que l'interaction interculturelle se trouve au centre de la chrétienté et a largement contribué à la formation de l'identité de cette dernière. Ceci est manifeste dans les écrits de Paul qu'Ehrensperger considère comme « *a go-between ... a mediator between peoples, traditions and cultures* »¹⁸. Pour Ehrensperger, l'herméneutique de la fusion de deux cultures, juive et hellénistique, où s'enracine le concept du judaïsme hellénique ou de l'hellénisme tout court perd de vue l'apport des autres cultures pour la formation de la chrétienté primitive. Pour le cas de Paul, les cultures particulières de Tarse, d'Antioche et de Damas ne sauraient être ignorées. Ainsi, Ehrensperger entend faire une lecture interculturelle des écrits de Paul en épingleant les différents aspects des cultures qui les informent et en tenant compte de leur pertinence dans la société et l'église d'aujourd'hui.¹⁹ Pourtant, sa contribution manque de montrer l'interaction interculturelle entre l'un ou l'autre écrit de Paul avec une société ou une église spécifique de nos jours. D'ailleurs, cette piste a déjà été explorée par Luz dans son commentaire sur l'évangile de Matthieu. En revanche, Ehrensperger voit les traductions bibliques comme un milieu privilégié d'interaction interculturelle. Ceci rejoint les points de vue de plusieurs experts de science de la traduction²⁰.

Chacun des auteurs cités plus haut dépeint des aspects particuliers qui relèveraient d'une approche interculturelle. Bauckham en présente un quadruple cadre, constitué de contextes historiques des textes originels, canoniques, traditionnels et contemporains. Segovia abonde presque dans

18 K. EHRENSPERGER, *Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space Between*, London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury T & T Clark, 2015, p. 1.

19 *Ibidem*, p. 5, 7.

20 Voir S. BASSNETT, *Translating Across Cultures*, dans S. HUNSTON (éd.), *Language at Work*, British Studies in Applied Linguistics 13, Clevedon, Multilingual Matters, 1998, p. 72-85 ; IDEM., *Translating the Seed: Poetry and Translation*, dans S. BASSNETT & A. LEFEVERE, *Constructing Cultures. Essay on Literary Translation*, Clevedon, Multilingual Matters, 1998, p. 57-75 ; F. S. FAIK, *The Discourse of Intercultural Translation*, dans *Intercultural Communication Studies* 13/3 (2004) 35-46, p. 36.

le même sens mais il inclut des textes non-canoniques et s'intéresse moins aux contextes traditionnels. Dunn réexamine le processus herméneutique et place la vérité dans la fusion de deux horizons, notamment celui du texte et celui de l'interprète. Luz utilise un modèle tripartite élaboré sur base de l'*Auslegungsgeschichte*, la *Receptionsgeschichte* et la *Wirkungsgeschichte*. Schnelle introduit la notion de la construction historique impliquant la construction de la connaissance qui se fonde sur la culture et plus particulièrement sur la langue. Ehrensperger met en exergue l'apport du bilinguisme et biculturalisme dans les interactions interculturelles qui à travers les traductions respecteraient chaque culture, même mieux que l'herméneutique de la fusion des horizons.

L'approche interculturelle dont il est question dans le présent travail se base sur trois cadres de référence : cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines cibles. Une approche interculturelle à multiple dimension a, en fait, déjà été invoquée dans les autres études culturelles signalées plus haut (notamment Bauckham, Luz et Ehrensperger), mais la différence résiderait principalement dans les présupposés épistémologiques.

Quoique l'ouverture de la construction interculturelle à plusieurs méthodes puisse être appréciée comme une valeur dans le sens d'interdisciplinarité, cela risquerait d'être considéré comme une faiblesse déjà reprochée à la critique culturelle :

*A veritable rag-bag of ideas, methods and concerns from literary criticism, sociology, history, media studies, etc., are lumped together under the convenient label of cultural studies*²¹.

Cependant, toute critique culturelle ou interculturelle ne pourrait être traitée d'un fourre-tout. Une critique culturelle peut se positionner comme une démarche rationnelle qui utilise la combinaison des méthodes jugées appropriées pour mieux interpréter son objet d'étude. En effet, Ferdinand Deist défendait l'approche interculturelle en ces termes²² :

Scholarly discussions of biblical interpretation often ignore the fact that language and literature form an integral part of a people's culture, that interpretation therefore implies the total cultural system of the relevant literature, and that biblical interpretation consequently implies inter-cultural communication.

21 C. SPARKS, *The Evolution of Cultural Studies. What is Cultural Studies. A Reader*. London, Arnold, 1996/1997, p. 14-31, spéc. p. 24.

22 F. DEIST, *Material culture of the Bible. An Introduction*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

Le processus herméneutique ou la critique interculturelle veut respecter les mondes du texte comme ceux des interprètes avec leurs modes de connaissance et chacun dans sa totalité et sa différence. En termes philosophiques, il s'agit de la différence qui, grâce à l'altérité, transcende sa finitude pour s'ouvrir sur son infini à travers un dialogue multiforme avec l'autre²³.

Bref, la construction interculturelle est un aspect de la critique culturelle qui, dans le monde occidental, a commencé à être appliquée aux textes bibliques depuis la deuxième moitié du vingtième siècle. Comme toute culture est une entité multisectorielle, la construction interculturelle intègre plusieurs méthodes dans sa démarche. La combinaison ne se fait cependant pas avec toutes les méthodes possibles, elle est sélective en fonction de la pertinence de ces méthodes par rapport au sujet à traiter et au choix de l'interprète. Ainsi, une critique interculturelle peut se déployer comme une *Auslegungsgeschichte*, une *Receptionsgeschichte*, une *Wirkungsgeschichte* (Dunn et Luz), une construction historique (Schnelle) ou un biculturalisme (Ehrensperger). En Afrique, la critique interculturelle s'inspire davantage du paradigme de l'inculturation tout en utilisant les méthodes historico-critiques et autres.

2. Historique des approches interculturelles du Nouveau Testament en Afrique

En Afrique, l'herméneutique interculturelle appliquée aux textes du Nouveau Testament avec des analyses littéraires conséquentes trouve son origine sous la plume de Justin Ukpong²⁴. Ce dernier revendique avoir créé l'expression « *inculturation biblical hermeneutics* » (herméneutique biblique d'inculturation) dans son étude sur la parabole de l'intendant avisé (Lc 16, 1-13). Il conçoit cette démarche comme une application du paradigme de l'inculturation à l'interprétation biblique, combinant des lectures populaires africaines avec des méthodes occidentales²⁵. Cette approche interprète un texte biblique particulièrement à partir des perspectives socio-culturelles actuelles exprimées par des lecteurs ordinaires. Ces derniers sont positionnés comme

23 R. BETANCOURT-FORNET, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 2011, p. 153 ; C. NDALA KABEMBA, *Réflexion philosophique sur le concept de l'inter-culturalité*, dans L. SANTEDI KINKUPU (dir.), *Unité et pluralité en Théologie. Mélanges offerts au Professeur Alphonse Ngindu Mushete*, Kinshasa, UCC – Médiaspaul, 2013, p. 54-74, spéc. p. 62.

24 J. UKPONG, *The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13) : An Essay in Inculturation Hermeneutics*, dans *Semeia* 73 (1996), p. 189-210.

25 *Ibidem*, p. 192.

des sujets d'interprétation et pas simplement des champs d'application²⁶, mais ils sont plus relégués dans le rôle d'informateurs par rapport aux exégètes professionnels. Pourtant, ils sont des exégètes ordinaires dont les vues complètent celles des érudits.

Deux ans après la première publication d'Ukpong sur l'herméneutique biblique d'inculturation, et sans en être au courant, Jean-Bosco Matand utilise la même méthode. Il l'appelle « herméneutique de l'inculturation » et l'applique sur les récits au sujet du concile de Jérusalem (Ac 15, 1-35 et Ga 2, 11-14) en se servant des analyses historico-critiques et littéraires. Cependant, il utilise le contexte cible comme un champ d'application des résultats d'exégèse historico-critique en suivant parfois trois étapes : contextualisation, décontextualisation et recontextualisation²⁷. Cette approche risque de dépourvoir les interlocuteurs du contexte cible de leurs droits d'être des sujets interprétants au lieu d'être réduits simplement aux champs d'application.

Paul-Marie Buetubela Balemba préfère l'expression « approche biblique de l'inculturation » et l'applique à la tradition évangélique dont les dits et les faits de Jésus constituent l'objet central. Dans le rapport entre l'évangile et la culture, Buetubela Balemba pense attribuer à l'évangile la force transformatrice des cultures. Il voit en « Jésus-Christ lui-même le sujet ou l'auteur principal de l'inculturation, car il est la Parole proclamée par l'évangéliste et la Parole accueillie par la culture du croyant »²⁸. Puis, il fait des observations pratiques dont l'une suggère déjà qu'il considère la traduction comme une démarche interculturelle pendant que l'autre souligne le caractère transcendant de l'évangile à la fois par rapport à la culture d'origine et par rapport à la culture d'accueil²⁹. Chez Buetubela comme chez Matand, les résultats des

26 Voir J. UKPONG, *Reading the Bible with African Eye*, dans *Journal of Theology for Southern Africa* 91 (1995), p. 3-14 ; IDEM, *The Workers in the Vineyard Parable (Matt 20:1-16) : A Reading with a Community of Ordinary Readers*, dans M. GETUI, T. MALULEKE & J. UKPONG (éds), *New Testament Hermeneutics in Africa*, Nairobi, Acton Publishers, 2001, p. 88-112.

27 J.-B. MATAND, *L'herméneutique de l'inculturation dans Ac 15 et Ga 2,11-14*, dans J. KALONGA (éd.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Actes du cinquième colloque international*, Kinshasa, Carmel Afrique, 1998, p. 143-167 ; IDEM, *From Text to Meaning : The Itinerary of an Exegete and the Task of Inculturation*, dans *African Christian Studies* 21/3 (2005), p. 35-49 ; IDEM, « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » *Lecture exégétique de Jn 14, 6 dans une perspective africaine*, dans A. KABASELE MUKENGE (éd.), *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur P.-M. Buetubela Balemba*, Kinshasa, UCC - Médiaspaul, 2010, p. 171-187.

28 M.-P. BUETUBELA BALEMBO, *Approche biblique de l'inculturation dans la tradition évangélique*, dans J. KALONGA (éd.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique*, p. 135-141, spéc. p. 140.

29 M.-P. BUETUBELA BALEMBO, *Approche biblique de l'inculturation*, p. 141.

analyses littéraires sont appliqués aux contextes cibles sans les avoir entendus au préalable.

Une nouvelle terminologie voit le jour avec la dissertation doctorale d'Antoine Cilumba Cimbumba, laquelle a porté sur le récit du dialogue entre Jésus et Nicodème (Jn 2, 23-3, 36).³⁰ Il emploie l'expression herméneutique interculturelle voire exégèse interculturelle à la place ou à côté de l'herméneutique de l'inculturation et les considère comme synonymes. Cependant, le qualificatif interculturel rend mieux le sens de ces procédés où les perspectives culturelles actuelles constituent des interlocutrices en dialogue avec les textes bibliques. En plus du qualificatif « interculturel », Cilumba initie une réflexion sur les fondements épistémologiques de cette approche. Il les trouve chez les philosophes herméneutes H. G. Gadamer et P. Ricoeur. Pour ceux-ci, le processus herméneutique implique une précompréhension, une fusion des horizons et une appropriation du texte. Les deux philosophes herméneutes intéressent Cilumba, car pour eux et comme pour lui «*der Interpret oder der Leser konstitutiver Pol des Verstehensgeschehens ist*»³¹. Néanmoins, l'exégèse interculturelle de Ndayango combine l'étude de la structure littéraire, les critiques de tradition et de rédaction de Jn 2, 23-3, 36 avant d'en appliquer les résultats au contexte congolais. La remarque faite à l'endroit de Matand et de Buetubela vaut autant pour Cilumba qui utilise l'audience cible comme un champ d'application de l'analyse littéraire d'un texte biblique.

Chris Ukachukwu Manus consolide l'appellation herméneutique interculturelle, en élabore davantage les méthodes et procédures. Il en fait une application à plusieurs textes néotestamentaires en combinant des méthodes historiques, littéraires et sociales dans un même livre³². Les méthodes de l'herméneutique interculturelle de Manus comportent à la fois des approches folkloriques et l'exégèse interculturelle proprement dite. Cette distinction semble s'inspirer d'un schème de pensée déjà dénoncé chez Ukpong où les lecteurs ordinaires sont conçus comme des agents informateurs sans droits épistémologiques.

30 A. CILUMBA CIMBUMBA, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes : Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe*, Bonn, Borengässer, 2001.

31 A. CILUMBA CIMBUMBA, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes*, p. 12 ; IDEM, *La contribution de l'exégèse à la tâche de l'inculturation*, dans *Revue Africaine de Théologie* 53 (2003), p. 45-62.

32 U. C. MANUS, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*, Nairobi, Acton Publishers, 2003.

Elizabeth Mburu propose un modèle d'herméneutique biblique interculturelle à quatre pieds et l'applique aux textes vétéro et néotestamentaires. Ces quatre pieds concernent les parallèles avec les contextes africains, le contexte théologique, le contexte littéraire et le contexte historique et culturel, tandis que le siège du tabouret correspond à l'application³³. Les quatre pieds ne représentent peut-être que deux composantes, à savoir les contextes africains d'une part et d'autre part, les textes bibliques compris dans leurs contextes théologiques, littéraires, historiques et culturels.

Elie Sikamosi-Nzoloko utilise une exégèse interculturelle qui combine l'analyse narrative et la critique de traduction, appliquée à l'Évangile de Jean (4, 1-42). Son modèle interculturel comprend principalement une culture biblique originale (récit johannique de la Samaritaine) et des traductions bibliques lingala, y compris la traduction dite la Nouvelle Bible Lingala.

Nous avons consacré plusieurs études dans le domaine de l'herméneutique interculturelle que nous préférons appeler médiation interculturelle, construction interculturelle, critique interculturelle ou narrativité interculturelle. Nous en faisons l'application dans trois domaines qui sont distincts mais interconnectés : l'exégèse biblique (néotestamentaire)³⁴, la critique traductionnelle³⁵, la critique canonique³⁶. Dans chaque cas, notre construction interculturelle comporte une triple dimension : les cultures bibliques originelles, les cultures ecclésiales et les cultures contemporaines cibles. Pour l'exégèse et la critique canonique interculturelle, nous faisons appel aux méthodes historico-critiques et sociales pendant que notre approche de traduction interculturelle intègre largement la théorie de l'équivalence fonctionnelle. Une traduction fonctionnelle consiste à reproduire dans une

33 E. MBURU, *African Hermeneutics*, Hammond, Hippo Books, 2019, p. 65-89.

34 J.-C. LOBA MKOLE, *Mark 14:62 : Substantial compendium of New Testament Christology*, dans *HTS Theological Studies* 56/4 (2000), p. 1119-1145 ; IDEM, *From Inculturation Theology to Intercultural Exegesis*, dans A. KABASELE MUKENGE, J.-C. LOBA-MKOLE & D. AROGA BESSONG (éds), *Cultural Readings of the Bible*, Yaoundé, Clé, 2007, p. 39-68 ; IDEM, *Beyond Just Wages. An Intercultural Analysis of Matthew 20:1-16*, dans *Journal of Early Christian History* 4/1 (2014), p. 112-134 ; IDEM, *Le fils de l'homme néotestamentaire. Etude interculturelle*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 2014.

35 J.-C. LOBA-MKOLE, *Exegesis and Translation of Mark for Audio-Visual Culture*, dans *Journal for the Biblical Text Research* 24 (2009), p. 76-115 ; IDEM, *Bible Translation and Reconstruction Hermeneutics*, dans *Acta Patristica* 20 (2009), p. 25-43 ; IDEM, *Bible Translation and Inculturation Hermeneutics*, dans E. R. WENDLAND & J.-C. LOBA-MKOLE, *Biblical Texts and African Audiences*, Nairobi, Acton Publishers, 2014, p. 37-58.

36 J.-C. LOBA-MKOLE, *Intercultural Construction of the New Testament Canons*, dans IDEM (éd.), *Biblical Canons in Church Traditions and Translation*, London, SAGE Publications, 2016, p. 240-261.

langue cible un équivalent naturel le plus proche du message-source quant au sens et au style³⁷. La différence entre une traduction fonctionnelle et une traduction interculturelle se situe moins au niveau du sens mais davantage au niveau des procédures.

De ce qui procède, il convient de signaler deux défis majeurs auxquels les approches interculturelles africaines font face. Le premier concerne la faible utilisation des langues africaines dans les interprétations interculturelles de la Bible par les théologiens professionnels. Les traductions de la Bible et les célébrations liturgiques en langues africaines contribuent largement à relever ce défi. Le second défi touche le *terminus a quo* du paradigme de l'inculturation, lequel devrait coïncider avec l'avènement de la Parole de Dieu en Afrique depuis les époques ancestrales³⁸. Les récits religieux africains en témoignent sans ambages. Ces récits, dans la mesure où ils sont construits sur base d'une interaction entre deux ou plusieurs cultures, sont des constructions interculturelles ou narrativités interculturelles.

Ainsi, les narrativités interculturelles religieuses africaines voire le processus d'inculturation ne commencent pas ni avec l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens sur le continent ni avec les premières articulations de la théologie d'inculturation de périodes coloniales et postcoloniales. Elles remontent plutôt aux temps immémoriaux lorsque l'Évangile ou la Parole de Dieu se fit entendre dans les consciences des premiers ancêtres africains et dans leurs bosquets initiatiques pour sceller des alliances entre la culture divine éternelle et les cultures humaines temporelles³⁹. Il s'agit du même Évangile que le Christ n'est pas venu détruire mais accomplir (cf. Mt 5, 17 ; Ga 3, 20). L'avènement du Christ couronne les grands moments de la révélation de Dieu à l'humanité y compris les jours où cette dernière en la personne d'Enosh, fils de Seth, fils d'Adam et Eve, a commencé à invoquer le nom de Dieu יהוה (cf. Gn 4, 26) bien avant sa puissante manifestation en Égypte en faveur

37 Voir E. A. NIDA & R. TABER, *Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill, 1969 ; E. A. NIDA, *Establishing Translation Principles and Procedures*, dans *The Bible Translator /Practical Papers* 33 (1982), p. 202-213.

38 T. OBENGA, *Origine commune de l'égyptien ancien du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 373 ; C. L. KUTSCH, *Ngiti. A Central-Sudanic Language of Zaire*, Köln, Rüdiger Köppe, 1993, p. 1 ; L. LUKA, *De l'origine Kamite des Civilisations Africaines : Lecture afrocentrique de quelques récits*, Paris, Menaibuc, 2008, p. 5.

39 O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981 ; IDEM, *L'expérience religieuse négro-africaine traditionnelle*, dans J. KALONGA (éd.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique*, p. 33-44 ; F. KABASELE LUMBALA, *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.

du peuple d'Israël (Ex 3, 1-22). Koush, Egypte, Pouth et Canaan sont les fils de Cham, fils de Noé, ancêtre de toutes les nations qui ont rempli la terre après le déluge (Gn 10, 1-32 ; Ga 3, 20). Bibliquement, l'Égypte et le Koush (Ethiopie-Soudan) seraient les premiers milieux africains où le même Dieu יהוה se serait fait connaître aux descendants d'Adam et Eve depuis les temps immémoriaux bien que chaque peuple le nomme à sa manière en raison des différences linguistiques. L'Égypte et Kush (Ethiopie-Soudan) seraient parmi les premières contrées africaines où le Dieu unique, connu sous son nom propre יהוה en Hébreu ou Kàgàwà en Ndrūna /Ngiti (une des langues nilo-sahariennes ou soudanaises de la RD Congo), se serait révélé aux descendants d'Adam et d'Eve longtemps avant les récits bibliques (cf. Gn 4, 26 ; 10, 1-32 ; Ex 3, 1-22). Par exemple, une confession de foi en langue ndrūna/ngiti telle que « Yēsù ní Kàgàwà t'Ídhùnà » (littéralement Jésus est le Fils de יהוה cf. Mc 1, 1 ; 14, 62) ne devient possible, intelligible, pertinente et salvatrice que dans un dialogue constructif sincère entre les cultures bibliques, ecclésiales et ndrūnaphones.

En résumé, l'apport d'Ukpong et de Matand c'est d'avoir, chacun indépendamment de l'autre, formulé et appliqué le paradigme de l'inculturation comme une méthode d'analyse et d'interprétation des textes bibliques, en l'occurrence ceux du Nouveau Testament. Cilumba appelle cette méthode herméneutique ou exégèse interculturelle et en présente les fondements épistémologiques dans la ligne de Gadamer et Ricoeur. Cependant, l'exégèse interculturelle de Cilumba intègre les critiques littéraires, traditionnelles et rédactionnelles. L'apport de Buetubela Balemba consiste à faire une claire distinction entre l'évangile et la culture ; ensuite, il inclut la traduction comme faisant partie de l'approche biblique de l'inculturation. En outre, à travers une trentaine de ses publications, il a systématiquement contribué à la promotion de l'exégèse biblique de l'inculturation. Il procède par trois étapes : l'analyse du vocabulaire du texte choisi, son interprétation et son application au contexte particulier⁴⁰. L'apport de Manus est de faire de l'herméneutique biblique interculturelle un paradigme unificateur dont les différentes étapes englobent plusieurs méthodes interprétatives historico-critiques, littéraires et folkloriques. Ce qui est plus intéressant encore est que l'herméneutique interculturelle selon Manus inclut les autres paradigmes comme la libération, la (re)construction, voire le postcolonialisme. La méthode interculturelle de

40 Cf. G. LEMARQUAND, *A Bibliography of the Bible in Africa*, dans G. O. WEST & M. W. DUBE (éds), *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 633-800, spéc. p. 680-681 ; voir également A. KABASELE MUKENGE (éd.), *Bible et promotion humaine*, p. 12-15.

Mburu intègre quatre étapes : les contextes africains, le contexte théologique, le contexte littéraire et le contexte historique et culturel, suivies de l'application. Le modèle interculturel de Sikamosi-Nzoloko combine la critique narrative et la critique de traduction.

Notre apport consiste en une critique interculturelle à triple dimension (cultures bibliques originelles, cultures ecclésiales et cultures contemporaines), appliquée à un triple domaine (exégèse, traduction et canon). Bref, les exégètes africains qui ont embrassé la méthode interculturelle la pratiquent généralement en la consolidant par les méthodes d'analyses historico-critiques et littéraires qui permettent de respecter le sens du texte dans son contexte historique. Mais, les approches interculturelles africaines ont encore besoin de se développer davantage dans des langues locales tout en étant conscientes de leur point de départ depuis l'avènement de la Parole de Dieu dans les religions ancestrales.

3. Fondements épistémologiques d'une construction interculturelle

Par définition, une tâche épistémologique se réfère aux efforts intellectuels et pratiques qui doivent être déployés pour la réalisation de la connaissance⁴¹. Pour la construction interculturelle, l'horizon de la connaissance se trouve au croisement des cultures bibliques originelles, des cultures ecclésiales et des cultures contemporaines cibles. Après ce croisement, le voyage doit continuer sur la route des cultures contemporaines, conduisant vers l'avenir où réside la totalité de la vérité qui éclaire le passé, le présent et le futur. Les fondements épistémologiques du présent modèle interculturel s'érigent sur les présupposés suivants : l'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire, comme mode existentiel, comme paradigme interprétatif et comme interaction à triple dimension hexagonale.

3.1. L'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire

Le corpus du Nouveau Testament se donne d'emblée comme produit d'interactions interculturelles. Il est un ensemble de textes construits/traduits à partir des langues ou réalités sémitiques en langue grecque. En outre, ils sont

41 A. van AARDE, *The Epistemic Status of the New Testament and the Emancipatory Living of the Historical Jesus in Engaged Hermeneutics*, dans *Neotestamentica* 28/2 (1994), p. 575–596, spéc. p. 584.

construits à partir des différents manuscrits ou témoins sur fond des cultures juives, grecques, romaines ou autres⁴².

Le kérygme du Christ crucifié et ressuscité que les auteurs des livres néotestamentaires annoncent chacun à sa manière prend ses racines dans les cultures juives et s'étend aux autres cultures. Un évangile en a conservé un témoignage éloquent en rapport avec le motif de la crucifixion de Jésus, lequel a été libellé en trois langues, notamment en hébreu, en latin et en grec (Jn 19, 19-20).

L'auteur de ce passage suggère que les Juifs auxquels il se réfère forment une entité interculturelle composée de gens qui peuvent lire un texte en hébreu, grec ou latin. En effet, il affirme que beaucoup de ces Juifs ont lu ce motif de condamnation, car le lieu de la crucifixion de Jésus était proche de la ville et que l'écrêteau était trilingue. Ce fait indique que le peuple juif du temps de Jésus avait au moins un triple cadre interculturel qui, du reste, s'explique par les mouvements migratoires de ce peuple et ceux de ses voisins. En certains endroits, Jean dépeint les Juifs en utilisant un langage à la fois positif et négatif. En termes de sciences sociales, cette description servirait à établir «*clear boundaries that create identity and solidarity within the community of believers*»⁴³. Si les chrétiens d'expression hébraïque, hellénique et latine faisaient partie de la communauté des croyants à laquelle s'adresse l'évangile de Jean, cette communauté serait certainement d'obédience interculturelle.

L'épisode des Actes 2, 7-11 dépeint avec plus d'emphase un contexte d'interculturalité dans lequel est née l'Eglise le jour de la Pentecôte. Les Juifs de la diaspora ou les autres peuvent arriver à déchiffrer dans leurs langues ce que les disciples galiléens racontent dans leur dialecte. Ainsi, les Juifs de différentes régions dialectales de la Palestine, ceux de la diaspora et les Non-juifs deviennent des bilingues qui comprennent dans leurs langues ce qui est dit en dialecte Galiléen. Ces peuples représenteraient douze régions géographiques : Perse, Babylonie, Cappadoce, Arménie, Asie, Grèce et Ionie, Lybie et Cyrène, Italie, Cilicie et Crète, Egypte, et enfin Mer Rouge et Inde. Lesdites régions ont été respectivement associées aux douze signes astrologiques suivants: bélier, taureau, gémeaux, cancer, lion, vierge, balance, scorpion, sagittaire, capricorne, verseau et poisson. Quoi qu'il en soit, les douze apôtres seraient en train de s'adresser à toutes les cultures du monde, représentées par douze régions géographiques de ce temps.

42 Voir H. D. BETZ, *Remarks of the SNTS President*, dans M. N. GETUI, T. MALULEKE & J. UKPONG (éds), *Interpreting the New Testament in Africa*, Nairobi, Acton Publishers, 2001, p. 5-8.

43 Voir C. R. HOLLADAY, *Introduction to the New Testament. Reference Edition*, Texas, Baylor University Press, 2017, p. 321.

Le caractère interculturel des textes néotestamentaires est ainsi constitutif à ces textes en tant que textes traduits ou produits par et pour de personnes interculturelles.

3.2. L'interculturalité comme un mode existentiel

L'interculturalité est un mode existentiel soit une façon d'être, de penser et d'agir. L'anthropologie philosophique considère généralement la personne humaine comme un être d'écarts et de désirs. Wolfhart Pannenberg affirme que cette intuition attribuée à Johan Gottfried Herder n'a jamais été dépassée⁴⁴. A cause de ces écarts, vides, manques, besoins ou désirs, l'être humain apparaît d'emblée étranger à soi-même. Friederick Nietzsche le reconnaît en ces termes: «*Wir bleiben uns eben notwendig fremd Jeder ist sich selbst der Fernste* »⁴⁵. Cependant, cet état des choses ne réduit pas inexorablement l'être humain à un statut complètement figé. C'est plutôt un ressort permettant à la personne humaine de se projeter dans l'avenir, de se choisir ou de collaborer de façon responsable à son devenir en tant qu'être relationnel. Karl Jaspers parle ainsi d'une totale communication existentielle ou une communication sans frontières : «*Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille*»⁴⁶. Cependant, la liberté comme la vérité se mesure avec celle des autres : «*Ich kann nur frei sein in dem Maße wie die Anderen frei sind* »⁴⁷.

Selon Léopold Sédar Senghor, la pensée négro-africaine situe l'être humain et ce qui l'entoure comme étant des êtres ou forces complémentaires :

« Pour le Négro-Africain, toute chose, toute force, est elle-même un nœud de forces plus élémentaires, dont la réalisation personnelle ne peut provenir que de l'équilibre, de l'accord de ses éléments, de leur dialogue. Dialogue intérieur, *intra-personnel* de soi avec soi, de l'élément mâle et de l'élément femelle; mais aussi, dialogue *inter-personnel*, entre des êtres complémentaires »⁴⁸.

44 W. PANNENBERG, *Anthropology in Theological Perspective*, Edinburgh, T & T Clark, 1985, p. 43 ; J. G. HERDER, *Essay on the Origin of Language*, New York, Bergman, 1967, p. 107-108.

45 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, Michael Holzinger Erstdruck, 1887, p. 209.

46 K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949, p. 38.

47 *Ibidem*, p. 196.

48 L. S. SENGHOR, *Les Fondements de l'africanité ou négritude et arabité*, Paris, Présence africaine, 1967, p. 7.

Plus récemment encore, les études de Bernhard Waldenfels⁴⁹ renforcent le sens de l'herméneutique interculturelle comme un discours qui tient compte de la réalité humaine comme entrelacs. Il dénonce le monoculturalisme, le multiculturalisme et la transculturalité. Le monoculturalisme reconnaît un seul centre de culture alors que le multiculturalisme remplace l'idée du centre unique par celle d'une multiplicité de centres culturels. La transculturalité se prête comme une tierce voie qui, d'obédience prétendument universelle, se veut être un espace de neutralité et d'indifférence culturelles. Christian Ndala Kabemba résume assez clairement la pensée de Waldenfels en rapport avec les écueils du monoculturalisme, du multiculturalisme et de la transculturalité :

Procéder de la sorte reviendrait à ne pas prendre l'interculturalité au mot et à perdre de vue que l'entre-deux exprimé par le préfixe 'inter' est non seulement le point de départ de l'expérience de l'étranger, mais aussi son milieu. En d'autres termes, il y a au commencement ni unité (ethnocentrique), ni multiplicité, mais plutôt une différence-relation ou une personne en tant qu'entrelacs de quelques cultures⁵⁰.

Ainsi, la personne humaine en tant que personne humaine est une entité interculturelle tendue vers son devenir dans son être, sa pensée et son agir communicationnels : «la dimension interculturelle est inhérente à toute identité culturelle»⁵¹. Il en découle que la façon de connaître et d'interpréter d'une personne suivra certainement l'ordre interculturel inscrit dans son identité philosophico-anthropologique.

3.3. L'interculturalité comme paradigme et méthode interprétatifs

Selon Segovia, la critique culturelle ou interculturelle est un nouveau paradigme qui adopte une triple stratégie pour interpréter un texte religieux, canonique ou non-canonique, dans une perspective libérationniste et postco-

49 B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971 ; IDEM, *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997 ; IDEM, *Grenzen der Normalisierung - Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998 ; IDEM, *Sinnesschwellen - Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 ; IDEM, *Vielstimmigkeit der Rede - Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 ; IDEM, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

50 C. NDALA KABEMBA, *Réflexion Philosophique sur le concept de l'inter-culturalité*, dans L. SANTEDI KINKUPU (éd.), *Unité et pluralité en Théologie*, p. 63.

51 L. SANTEDI KINKUPU, *La pratique de la théologie dans le contexte de l'interculturalité. Défis et perspectives*, dans IDEM (éd.), *Unité et pluralité en Théologie*, p. 132-143.

loniale. Elle l'analyse comme un produit littéraire, artistique ou idéologique, en dégage le sens selon les lecteurs/trices actuels et le comprend selon les contextes qui ont produit ce texte⁵².

Manus donne plus de détails sur l'interculturalité comme méthode. Selon lui, la méthode interculturelle comprend une approche folklorique et une méthode interculturelle proprement dite. Les procédures propres à une approche folklorique sont les suivantes :

- i. établir le texte
- ii. établir le contexte originel du texte biblique
- iii. faire l'analyse de ce texte, présenter les personnages de ce texte
- iv. montrer les données conflictuelles dans le texte
- v. identifier les symbolismes présents dans le texte et leurs équivalents dans la culture cible.

Les procédures d'une herméneutique interculturelle proprement dite impliquent les étapes ci-après :

- i. choix du texte biblique de l'Ancien ou du Nouveau Testament
- ii. brève présentation de la problématique
- iii. justification de l'herméneutique interculturelle
- iv. analyse du contexte de l'interprète actuel
- v. analyse du contexte socio-historique du récit biblique
- vi. analyse exégétique du texte biblique
- vii. interprétation du texte biblique
- viii. contextualisation
- ix. conclusion
- x. notes et références⁵³.

La critique interculturelle en tant que paradigme peut guider plusieurs interprètes. Néanmoins, les procédures de son application comme méthodes varieront d'un interprète à l'autre.

52 F. F. SEGOVIA, *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse*, dans F. F. SEGOVIA & M. A. TOLBERT (éds), *Reading from this Place*. Vol. 2, p. 7.

53 C. U. MANUS, *Intercultural Hermeneutics in Africa*, p. 42-52.

3.4. L'interculturalité comme interaction à triple dimension hexagonale

La construction interculturelle ici envisagée comporte six éléments de base dans chacun de trois ensembles qui conditionnent la connaissance qu'elle génère. D'abord, elle tient à éviter un triple écueil. Puis, elle se développe en tenant compte d'un triple cadre de référence, un triple privilège épistémologique, une triple valeur épistémologique, une triple valeur éthique, et une triple position culturelle.

i. La construction interculturelle évite un triple écueil : la juxtaposition culturelle, l'assimilation culturelle et la résignation culturelle. La juxtaposition culturelle implique une superposition incohérente et superficielle de styles de vie de différentes cultures. L'assimilation culturelle intègre plus d'éléments d'une culture étrangère dans une culture donnée au point de faire perdre de l'authenticité à cette dernière. La résignation culturelle s'exprime par une négation ou un rejet d'une culture au profit d'une culture étrangère. Ces trois types, qui du reste se chevauchent, refusent un dialogue franc qui pourrait conduire à la conversion des mentalités et des pratiques en vigueur dans les cultures concernées⁵⁴. La raison de cet échec pourrait être le manque de compréhension profonde et de respect mutuel.

ii. La construction interculturelle tient compte d'un triple cadre de référence : la culture d'origine biblique, la culture ecclésiale et la culture contemporaine cible. La culture d'origine biblique est accessible à travers les langues dans lesquelles les textes bibliques ont été écrits à l'origine (hébreu, araméen, grec). De même, la culture ecclésiale ou la culture contemporaine sont accessibles à travers ses langues particulières, telles que le latin pour la culture de l'église Catholique Romaine ou le swahili pour une culture contemporaine africaine cible.

iii. La construction interculturelle fonctionne avec un triple privilège épistémologique : Celui-ci est accordé non seulement au public contemporain (contra J. Ukpong et E. Tamez)⁵⁵, mais aussi à tous les trois ensembles de cultures concernées. Ainsi, l'unique privilège épistémologique de canonicité est donné aux cultures bibliques originelles, car elles contiennent des livres

54 TSHIAMALENGA NTUMBA, *Exégèse biblique et philosophie de langage*, dans *Revue Africaine de Théologie* 1 (1977), p. 165-184 ; A. CILUMBA CIMBUMBA, *La contribution de l'exégèse biblique à la tâche de l'inculturation*, p. 46-47.

55 J. UKPONG, *The Story of Jesus' Birth (Luke 1-2). An African Reading*, dans W. DIETRICH & U. LUZ (éds), *The Bible in a World Context*, p. 62 ; E. TAMEZ, *Reading the Bible under a Sky without Stars*, p. 3-15, spéc. p. 10.

autoritaires en matière de foi et de conduite. L'unique privilège de l'ancienneté est conféré aux cultures ecclésiales, car d'une part elles façonnent les cultures bibliques originelles à travers la fixation des canons bibliques ; d'autre part, elles engendrent spirituellement les cultures contemporaines cibles à travers le ministère de l'évangélisation. L'unique privilège épistémologique de vie ou vitalité est accordé aux cultures contemporaines cibles parce qu'elles revitalisent les cultures d'origine bibliques et les cultures ecclésiales. Il est à noter que les cultures contemporaines cibles sont les seules actuellement actives et responsables de l'amélioration de leur propre vie tout en reliant le passé, le présent et l'avenir.

iv. La construction interculturelle englobe une triple valeur épistémologique : la consonance avec une vision du monde de la culture cible, avec un message de Jésus historique et avec une culture chrétienne représentée par une église. En ce sens, ce qui est valable est ce qui est à la fois favorable à la vie dans la culture contemporaine cible, conforme au message du Jésus historique et digne selon une culture ecclésiale.

v. La construction interculturelle favorise une triple valeur éthique : l'exactitude envers la culture biblique originelle, la serviabilité envers la culture cible et la sincérité envers la culture ecclésiale de l'interprète. La première valeur éthique se traduit par une éthique de la représentation correcte des vérités bibliques, la seconde par une éthique de service et la troisième par une éthique de transparence.

vi. La construction interculturelle intègre une triple portée culturelle : positions actuelles de l'interprète, ses cultures horizontales et ses cultures verticales. Les positions culturelles actuelles de l'interprète se composent de diverses situations dans lesquelles elle/il vit. Les cultures horizontales de l'interprète sont des cultures voisines à la sienne tandis que les cultures verticales sont celles qui font partie de son passé, présent et avenir. Plus la position culturelle de l'interprète est circonscrite, plus son interprétation enrichit un dialogue interpersonnel et interculturel⁵⁶.

Bref, le présent modèle de construction interculturelle repose sur quatre fondements épistémologiques : l'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire, comme mode existentiel, comme paradigme interprétatif

56 L. YONKER, *From Multiculturalism to Interculturalism. Can Intercultural Biblical Hermeneutics Be of Any Assistance?*, dans *Scriptura* 1 (2006), p. 19-28 ; G. O. WEST, *Locating 'Contextual Bible Study' within biblical liberation hermeneutics and intercultural biblical hermeneutics*, dans *HTS Theological Studies* 70/1 (2014), disponible sur <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2641>.

et comme interaction à triple dimension hexagonale. Cette dernière comporte trois écueils à éviter (juxtaposition culturelle, assimilation culturelle, résignation culturelle). Elle aligne cinq piliers de dialogue constructif en quête de la vérité : un triple cadre de référence, un triple privilège épistémologique, une triple valeur épistémologique, une triple valeur éthique, et une triple position culturelle. Les éléments de fondements épistémologiques sont également intégrés dans les procédures ou étapes de construction interculturelle. Les détails en sont fournis dans la section suivante.

4. Les procédures pour une construction interculturelle

Il va sans dire que chaque paradigme ou méthode procède à travers des étapes concrètes et concises. La construction interculturelle constitue un paradigme et une méthode applicables à l'exégèse néotestamentaire, à l'étude traductionnelle et à la critique canonique. Les étapes proposées ci-dessous s'appliquent mutatis mutandis à chacun de ces domaines. Ceci montre également combien ces trois domaines sont étroitement liés dans la perspective d'une construction interculturelle. Il convient de noter que les textes non-bibliques ne sont pas exclus de la construction interculturelle.

4.1. Etapes d'une exégèse interculturelle

- i. Présenter les positions culturelles de l'exégète, les éléments clés de l'exégèse biblique interculturelle qui seront appliqués et en préciser les valeurs épistémologiques et éthiques.
- ii. Identifier et discuter les différentes interprétations connues dans le milieu cible et établir la principale interprétation et les interprétations parallèles.
- iii. Identifier et discuter une interprétation principale dans la culture ecclésiale du passé.
- iv. Identifier et discuter d'autres interprétations dans la culture ecclésiale du passé.
- v. Établir et analyser le principal texte choisi dans la culture biblique originelle.
- vi. Identifier et analyser des textes similaires dans la culture biblique originelle.
- vii. Proposer une synthèse qui résume les points de similitude et de dissemblance entre une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture contemporaine. Cette synthèse inclura les perspectives à

suivre dans la culture cible tout en indiquant les valeurs épistémologiques et éthiques de ces perspectives.

4.2. Etapes d'une traduction interculturelle

i. Présenter les positions culturelles du traducteur ou de la traductrice, les éléments clés de la traduction biblique interculturelle ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différentes traductions en usage dans le milieu cible et établir la principale traduction qui servira de modèle.

iii. Identifier et discuter une traduction principale dans une culture ecclésiale du passé.

iv. Identifier et discuter d'autres traductions contemporaines à la traduction principale de la culture ecclésiale du passé.

v. Identifier dans la culture biblique originelle le texte-source qui servira de base pour la traduction.

vi. Identifier autres textes originaux proches du texte-source choisi comme base de la traduction.

vii. Traduire le texte-source principal dans la langue cible de façon à produire un texte qui reflète de manière critique une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture ecclésiale contemporaine. Il sied de montrer dans une introduction générale les valeurs épistémologiques et éthiques de cette traduction interculturelle en montrant comment elle est sensible et cohérente par rapport à une culture biblique originelle, une culture ecclésiale et une culture ecclésiale contemporaine.

4.3. Etapes d'une critique canonique interculturelle

i. Présenter les positions culturelles de l'interprète, les éléments clés de la critique canonique interculturelle de la Bible qui seront appliqués dans l'étude à entreprendre ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différents canons bibliques en usage dans le milieu cible et établir le principal canon dans l'église de l'interprète et les canons parallèles en vigueur dans les églises voisines.

iii. Identifier et discuter le canon biblique majeur de la culture ecclésiale du passé.

iv. Identifier et discuter des canons bibliques des autres cultures ecclésiales du passé.

v. Identifier et discuter du canon biblique majeur d'une culture biblique originelle.

vi. Identifier et discuter d'autres canons bibliques d'une culture biblique originelle.

vii. Comparer la similitude et la dissimilitude entre les canons bibliques et proposer celui que l'église contemporaine cible pourrait suivre tout en indiquant ses valeurs épistémologiques et éthiques.

4.4. Etapes d'une construction interculturelle pour textes non-bibliques

i. Présenter les positions culturelles de l'interprète, les éléments clés de la construction interculturelle qui seront appliqués ainsi que leurs valeurs épistémologiques et éthiques.

ii. Identifier et discuter les différentes interprétations connues dans le milieu cible et établir la principale interprétation et les interprétations parallèles.

iii. Identifier et discuter une interprétation principale dans une culture du passé qui a été marqué par le texte sous étude.

iv. Identifier et discuter d'autres interprétations dans les cultures voisines de la culture du passé.

v. Établir et analyser le principal texte dans sa culture originelle.

vi. Identifier et analyser des textes similaires dans la culture originelle.

vii. Proposer une synthèse qui résume les points de similitude et de dissemblance entre les interprétations de culture originelle, celles d'une culture du passé et celles la culture contemporaine cible. Cette synthèse inclura les perspectives à suivre dans la culture cible tout en indiquant les valeurs épistémologiques et éthiques de ces perspectives.

Conclusion

La présente étude s'était donné l'objectif de faire le point sur les constructions interculturelles pour en consolider la légitimité et la pertinence. Procédant par une approche descriptive, elle a montré combien ces approches sont présentes à la fois en Occident et en Afrique. Parmi les exégètes occidentaux qui ont appliqué la méthode interculturelle figurent Bauckham, Segovia, Dunn, Luz, Schnelle et Ehrensperger. Parmi les Africains, les protagonistes de la cette méthode sont Ukpong, Matand, Buetubela, Cilumba, Manus, et

nous-même. Dans tous les cas, la méthode interculturelle a été pratiquée de concert avec d'autres méthodes telles que les méthodes historico-critiques, littéraires, sociales ou culturelles. Ceci semble être l'acquis important de la méthode interculturelle dans la mesure où ce genre d'interdisciplinarité lui permet de respecter un premier sens du texte. Un deuxième acquis serait le souci d'établir les fondements épistémologiques de cette méthode comme l'a fait Dunn, Schnelle, Cilumba, Ehrensperger et nous-même. Il va sans dire que les études explorées dans le présent travail servent d'illustrations pour la pratique de la méthode interculturelle. Chacune d'elles a contribué à consolider la légitimité et la pertinence de cette méthode. Nous avons montré comment la légitimité et la pertinence des constructions interculturelles tiennent à la fois de leur objet formel et matériel, de leur historique, de leurs fondements épistémologiques et de leurs étapes.

En revanche, les constructions interculturelles posent deux défis majeurs en Afrique. Il s'agit d'abord de la faible utilisation des langues maternelles pour construire les connaissances théologiques à l'instar des traductions bibliques et des célébrations liturgiques. Un second défi concerne le *terminus a quo* du paradigme de l'inculturation que d'aucuns sont tentés de faire coïncider avec l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens occidentaux en Afrique. Pour l'Afrique, le processus d'inculturation en tant que construction ou narrativité interculturelle doit s'articuler comme un lieu d'échange interculturel entre le divin et l'humain datant des temps ancestraux. Néanmoins, sous l'angle d'exégèse, de traduction et de critique canonique bibliques, l'interculturalité procède par un échange constructif entre les cultures bibliques originelles (avec ouverture sur les religions africaines), les cultures ecclésiales et les cultures contemporaines. Pour un texte non-biblique, l'échange interculturel s'opère entre la culture originelle du texte choisi, une culture du passé qui a été marquée par ce texte et une culture contemporaine qui voudrait s'en inspirer.

Changement de paradigmes catéchétiques en Afrique

Les tâches d'une catéchèse de la vie

Victor BIDUAYA BADIUNDE M.
Docteur en Théologie

Résumé - Une catéchèse tronquée et notionnelle a souvent été présentée comme cause de la non-intégration de la foi chrétienne en Afrique. Elle expliquerait ainsi le décalage qui affecte l'expérience de la foi. Pour nous, ce décalage ne peut s'expliquer simplement par des causes conjoncturelles. Il peut aussi être le visage de la liberté humaine et, en partie, structurel, c'est-à-dire dû à la spécificité pascale du christianisme. Il constitue, toutefois, un défi face auquel une démarche d'éducation et d'approfondissement de la foi des personnes et des communautés, selon les perspectives de la « vie abondante » (Jn 10, 10), est vitale pour la crédibilité et l'avenir du christianisme en Afrique.

Mots clés : catéchèse, paradigme, évangélisation, inculturation, résistance, liberté, initiation.

Summary - A truncated and notional catechesis has often been presented as the cause of the non-integration of the Christian faith in Africa. It would thus explain the gap that affects the experience of faith. For us, this gap cannot be explained simply by conjunctural causes. It may also be the face of human freedom and, in part, structural, that is to say due to the Easter specificity of Christianity. It constitutes, however, a challenge in the face of which a process of education and deepening of the faith of persons and communities, according to the perspectives of "abundant life" (Jn 10:10), is vital for the credibility and future of Christianity in Africa.

Keywords: catechesis, paradigm, evangelization, inculturation, resistance, freedom, initiation

Introduction

Dans le processus de la transmission de la foi et de l'éducation chrétienne, l'on insiste aujourd'hui de plus en plus sur la maturité de la foi. Une foi mûre suppose et résulte de l'articulation harmonieuse entre l'informativité et la

performativité, entre la *fides quae* et la *fides qua creditur*. Nous pensons que cette articulation est décisive pour le renouveau de la pratique catéchétique dans une Afrique « saturée de problèmes¹ ». En effet, l'instance de toutes les propositions visant au renouveau porte sur une foi personnellement assumée et qui, sans se réduire à une doctrine, un savoir ou un ensemble de règles morales, devient une rencontre effective et réelle, une vie de communion avec Jésus-Christ. Mais de quelle manière ce concept de maturité peut-il intégrer l'expérience des jeunes et des enfants ? Quels seraient les enjeux ecclésiologiques de l'exigence d'une foi mûre ?

Dans cet article, nous rappellerons d'abord brièvement le contexte socio-historique et théologique de la rencontre entre l'Occident chrétien et l'Afrique subsaharienne. Ensuite, nous soulignerons la nécessité d'opérer une mutation catéchétique qui prenne en compte à la fois l'expérience spirituelle des peuples africains et les défis socio-culturels et politiques auxquels ces derniers font face. Enfin, nous indiquerons quelques tâches d'une catéchèse de la vie à promouvoir en contexte africain.

1. L'évangélisation de l'Afrique subsaharienne et ses défis hier et aujourd'hui

1.1. Un point de départ biaisé

Aux XV^e et XVI^e siècles, l'exploration de la côte africaine par les Portugais s'accompagna rapidement de l'évangélisation des régions de l'Afrique situées au sud du Sahara. Mais c'est à la fin du XIX^e siècle, appelé « siècle des missions », que l'Occident chrétien est entré massivement en Afrique. Nous pouvons considérer dans cette rencontre deux aspects. D'une part, l'afflux des vocations missionnaires en direction de l'Afrique et, d'autre part, l'accueil réservé par les Africains au message annoncé par les missionnaires. Selon J. Bruls, « ce qui fait la force de cet élan missionnaire au XIX^e siècle, c'est qu'il entraîne l'ensemble du peuple chrétien. Les vocations peuvent naître nombreuses dans des communautés chrétiennes qui vibrent aux appels du monde à évangéliser. Les fondations missionnaires peuvent se multiplier parce que le dévouement des missionnaires est épaulé, spirituellement et matériellement, par l'ensemble de la chrétienté² ».

1 JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000, Kinshasa, Médiaspaul, 1995, n°49.

2 J. BRULS, *Des missions aux jeunes Églises*, dans R. AUBERT, D. KNOWLES, e.a. (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église. T. V. L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975, p. 425.

Il sied d'ajouter que cet élan missionnaire fut aussi en partie sollicité, et incontestablement favorisé, par des circonstances extérieures à l'Église. En effet, l'Europe est prise d'une véritable fièvre d'explorations géographiques qui vont réveiller son intérêt pour les terres lointaines et lui révéler l'intérieur jusque-là inconnu du continent africain. Le phénomène de la colonisation eut, pour sa part, un impact considérable, avec sa volonté de puissance qui imposait un « ordre nouveau », exaltait le mythe d'une civilisation occidentale essentiellement supérieure à toutes celles qu'elle pouvait rencontrer, quand elle ne niait pas simplement leur existence.

En réalité, cette rencontre fut une « aventure » entre deux mondes, deux univers socio-culturels différents, deux rationalités. Au regard de ce qu'il en a résulté, Mgr Robert Sastre estime qu'il s'est agi ni plus ni moins d'une rencontre entre un pot de fer et un pot de terre. Car pour lui, les cultures africaines en sont sorties brisées³. En fait, l'acceptation difficile des croyances nouvelles, encore mal assimilées et mal comprises, et l'adhésion à des nouveaux principes de vie encore peu mis en pratique, ont créé un véritable déséquilibre social en Afrique. Ce qui expliquerait le malaise ressenti par la plupart des autochtones. Il faut ajouter que, d'une manière générale, la rencontre entre l'Occident et l'Afrique s'est opérée sur fond de malentendus et d'ambiguïtés renforcés, entre autres, par le fait qu'il y avait un lien trop étroit entre le pouvoir politique souvent oppresseur et les agents de l'évangélisation. Ce qui, dans la plupart des cas, donna aux peuples destinataires de l'Évangile l'impression que la mission chrétienne n'était rien d'autre que la face cachée de l'entreprise coloniale ou encore un versant actif de l'impérialisme occidental⁴. Bref, cette rencontre se situe dans une dynamique sociale, marquée par un choc brutal entre les religions et les cultures traditionnelles avec le message chrétien tel qu'il fut présenté et annoncé⁵.

1.2. Herméneutique théologique de l'entreprise missionnaire

Trois modèles théologiques aux enjeux ecclésiologiques et catéchétiques importants ont appuyé l'entreprise missionnaire. D'abord, dans la période d'expansion, la mission est vue comme une conquête. Les représentants de

3 R. SASTRE (Mgr), *Églises africaines et inculturation*, dans *Telema*, n° 62 (avril-juin 1990), p. 43.

4 Cf. V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Résistances à l'évangélisation et perspectives de renouveau catéchétique en RD Congo. Approches historique, anthropologique et théologique*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 65-70.

5 Cf. J.-M. ELA, *Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation. Défi à la théologie africaine ?* dans J. PIROTTE (dir.), *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*, Paris, Karthala, 2004, p. 150.

la vérité et de la sainteté partent combattre l'erreur et le mal et sauver des gens plongés dans l'obscurité et le péché. La finalité de la mission est donc le « salut des âmes ». Ce projet a reposé sur la « tabula rasa » culturelle dont l'intention était de détruire le « paganisme » local au nom de l'excellence de la civilisation du missionnaire. Ensuite, l'on a mis l'accent sur l'aspect institutionnel, dans une dynamique de la « *plantatio Ecclesiae* », moyen providentiel et porte du salut universel, par laquelle il faut nécessairement (et obligatoirement) passer pour être sauvé. À cette fin, tout l'organisme matériel de la mission a eu plus d'importance que la propagation -et moins encore l'éducation- de la foi comme telle. Or ce projet fut conduit selon le modèle occidental, avec des structures, des rites, des problématiques, des conflits et des ambitions propres aux pays dont provenaient les missionnaires. Enfin, avec le temps, on en vint à parler de la mission en termes d'indigénisation, adaptation au contexte culturel, en partant de quelques éléments jugés bons et considérés comme des « pierres d'attente de l'Évangile », pierres à partir desquelles le christianisme occidental devait ancrer la foi chrétienne sur la terre africaine⁶. Mais l'adaptation présenta vite des limites.

En effet, cette théorie plaque sur les cultures africaines un christianisme déjà structuré selon la conceptualité philosophique, métaphysique et théologique de la culture occidentale, véhiculant ainsi l'idée d'une mise en rapport superficielle entre la culture des peuples et un contenu chrétien préfabriqué et complet⁷. Aussi a-t-elle prêté le flanc au réductionnisme et au sélectionnisme culturel fragilisants.

Ces idées de l'époque semblaient s'harmoniser parfaitement avec le paternalisme colonial et le complexe de supériorité de l'Occident⁸. Ainsi, ceux qui adhéraient à la religion nouvelle se voyaient coupés d'eux-mêmes, de leurs sources et de leurs valeurs fondatrices. Mais quel rapport établir entre religion et culture, entre religion et civilisation ? De plus, que devient en réalité la foi de celui qui est déraciné de sa culture d'origine ? Il faut reconnaître que cet impérialisme culturel a semé beaucoup de confusion entre « le génie du christianisme » et celui de la culture occidentale pourtant perçue comme facteur d'ébranlement de la société et de l'univers religieux traditionnels africains.

6 Cf. KÅ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, p. 35-36.

7 Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation*, dans CERA, *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Vol. XIV, n° 27-28, p. 54.

8 Cf. H. MAURIER, *Le paganisme*, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988, p. 52-53.

Toutefois, des constantes majeures ont marqué cette histoire. Il y a, d'une part, la volonté infaillible d'annoncer l'Évangile du Christ en dépit des difficultés de l'époque. Nul ne peut ignorer les conditions peu favorables que beaucoup de missionnaires étrangers devaient accepter pour que la Bonne Nouvelle arrivât dans les villages et les brousses de l'Afrique. Au regard de tous les sacrifices, témoignages et multiples œuvres accomplies (écoles, hôpitaux et diverses œuvres sociales) dans plusieurs pays africains, il est juste de dire que l'Église a donné le maximum d'elle-même sur ce continent et que l'essentiel y fut transmis : le Christ et son Message de vie⁹. Il y a, d'autre part, toute la problématique de la réception de ce message qui s'organise, elle, autour de deux pôles, à savoir l'accueil et la résistance de la part des populations africaines face à cette proposition de sens.

Tout bien pesé, la religion chrétienne a trouvé un terrain favorable en Afrique subsaharienne depuis le XV^e siècle. Si l'histoire révèle des échecs, des brisures, des succès limités, la vocation chrétienne de l'Afrique ne peut être remise en question. Aujourd'hui, l'Afrique offre au christianisme un sang neuf et une façon de prier qui reflètent l'infini de la richesse du mystère chrétien. Avec un grand nombre de fidèles, elle lui offre aussi la possibilité d'un plus grand rayonnement dans le monde¹⁰. L'Église d'Afrique se place, sans conteste, dans l'optique de ces jeunes Églises en croissance, son engagement pour le Seigneur Jésus-Christ ayant même été reconnu comme un trésor précieux¹¹.

Somme toute, sans intention de faire un procès aux missionnaires, fils de leurs temps, encore moins de juger ou de condamner leur action passée à partir de critères et de la réalité d'aujourd'hui, nous pensons tout de même que faute d'une rencontre effective entre le message chrétien et l'univers socioculturel africain, l'appropriation des énoncés de la foi et des mystères du salut à travers un langage de l'énonciation qui les dise réellement, fut compromise. Aussi certaines recettes du christianisme se trouvant en situation de « conflit » avec les pratiques culturelles préexistantes n'ont-ils jamais pu être 'apprivoisées'¹². Cela constitue un défi de taille pour l'évangélisation et la catéchèse en Afrique.

9 E. F. BEDJRA, *Foi et développement en Afrique. Royaume de Dieu et Eucharistie*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2004, p. 15-16.

10 V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Nouveaux mouvements religieux et avenir du christianisme en Afrique. Question sociologique et défi catéchétique*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 11.

11 BENOÎT XVI, *Africae munus*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, Kinshasa, Médiaspaul, 2011, n° 1.

12 Cf. I. NDAYWEL è NZIEM, *Préface à FI. NKAY MALU, La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933). La croix et la chèvre*, Paris, Karthala, 2007, p. 12.

1.3. Le défi de la résistance passive et active

Le contexte de la rencontre entre le christianisme et l'Afrique a généré des mécanismes de « résistance » mis en place par les peuples autochtones, résistance entendue soit comme double vie ou amalgame, soit comme opposition ou rejet.

1.3.1. *La résistance passive comme « double plan » ou hypocrisie religieuse*

Le retour aux croyances ancestrales, l'affaiblissement de la foi et le refus de s'engager jusqu'au bout, nous poussent à dire que la société africaine accueillant le christianisme n'a pas réellement tué « ses dieux ». Le plus souvent, la ruse du « vaincu » consiste à adhérer au christianisme sans rien renier de son passé ; à négocier « à moindre coût », en faisant semblant de croire aux nouveaux dogmes¹³. Ainsi, sous l'apparence de l'adhésion se cachent un rejet masqué et un fond de méfiance et de résistance passive qui, elle, s'exprime par l'amalgame ou la juxtaposition des croyances.

Cette double appartenance religieuse s'explique : pour atteindre le maximum d'efficacité dans la poursuite de ses intérêts (personnels, familiaux, claniques ou communautaires), l'Africain ne se prive de la puissance d'aucun agent religieux¹⁴. En fait, les gens se sont laissé baptiser, mais ils ont continué à séjourner dans le voisinage de leurs ancêtres, à leur offrir de temps en temps une poule ou une chèvre. Oscar Bimwenyi exprime cette réalité dichotomique dans une formule heureuse : « Le matin à la messe, le soir chez le devin, amulettes en poche et scapulaire au cou, tenant ainsi les deux bouts de la corde, ils croient se ménager les meilleures chances en réunissant autour d'eux tous les atouts possibles »¹⁵. Cela montre que la tradition ancestrale n'a pas encore été totalement submergée par l'énoncé chrétien¹⁶.

C'est pourquoi, une situation dichotomique affecte aujourd'hui la vie de la plupart des chrétiens africains. Dichotomie entre la pratique religieuse et la vie réelle, entre l'engagement ecclésial et l'engagement social. Cela explique les nombreuses situations de corruption et d'injustice, de tribalisme, de népotisme ou de clientélisme devenu mode de gestion, bref une incohérence

13 Cf. J.-M. ELA, *Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation*, p. 156-157.

14 H. DERROITTE et Cl. SOETENS, *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 47.

15 O. BIMWENYI-KWESHI, *Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation*, p. 56.

16 On peut lire à ce sujet F. NKAY MALU, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933). La croix et la chèvre*, Paris, Karthala, 2007.

de vie et, avec celle-ci, une crise d'identité aussi profonde qu'inquiétante. Même si les « mauvais chrétiens » existent partout, ce qui nous paraît fatal pour la société africaine, c'est que le nombre de chrétiens de façade semble augmenter de plus en plus. On a vu, il y a quelques années dans certains pays d'Afrique, des chrétiens se déchaîner soudain dans un excès de cruauté et de haine jusqu'à tuer leurs frères. Même s'il n'y a pas de chrétien parfait, les chrétiens de façade sont des idolâtres, des « ethnotâtres », des populistes spirituels, des chercheurs de la vaine gloire ; ils sont prêts à sacrifier leur frère pour un bol de riz, une parcelle de pouvoir politique ou spirituel. Ils défendent les antivaleurs (vol, détournement des deniers publics, corruption, immoralité publique, etc.) au nom de leur appartenance tribale, ethnique ou politique. Ils se rendent ainsi coupables de « véritaticide »¹⁷. Ne peut-on pas donner raison à Kā Mana lorsqu'il pense que la perversité des sociétés africaines est le reflet de la manière dont les chrétiens vivent et disent leur foi sur ce continent¹⁸ ? C'est pourquoi, pour André Kabasele, il est nécessaire de mettre un lien entre l'annonce de la Bonne Nouvelle et la dénonciation de tout ce qui est en contradiction avec elle, ainsi qu'entre la foi et la manière de vivre et d'organiser nos communautés¹⁹.

1.3.2. La résistance active comme opposition : émergence des Églises africaines indépendantes et de sectes non-chrétiennes et chrétiennes

L'opposition des Africains aux Européens se manifesta non seulement dans les sociétés secrètes à caractère laïque ou païen, mais encore dans de grands mouvements religieux constitués à partir des missions chrétiennes ou calqués sur elles. Nés avec l'arrivée des Églises missionnaires en Afrique, ces mouvements religieux se sont développés en marge et contre elles, dans leur lutte pour la dignité de l'Homme noir. On les appelle « Églises africaines indépendantes »(E.A.I)²⁰, pour montrer leur indépendance par rapport aux

17 V. BIDUYA BADIUNDE M., *Nouveaux mouvements religieux*, p. 144-145.

18 KĀ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé, Karthala-Ceta-Clé-Haho, 1994, p. 52.

19 Cf. A. KABASELE MUKENGE, *Le christianisme congolais et ses dérives identitaires*, dans F. J. MAPWAR, A. KABASELE, W. M. LIBAMBU (dirs), *Histoire du christianisme en Afrique, évangélisation et rencontre des cultures*. Mélanges offerts au professeur Abbé Pierre Mukuna Mutanda, Kinshasa, 2010, p. 289-302.

20 La majorité des églises africaines indépendantes a disparu avec les indépendances des pays africains. Cependant, quelques-unes ont survécu jusqu'aujourd'hui, notamment : église africaine d'Israël, fondée au Kenya ; église africaine de l'intérieur, au Soudan ; église de Jésus-Christ sur la terre, en R.D.C. ; église du Seigneur Aladura, au Nigéria ; église Harriste, en Côte d'Ivoire, la Société des Chérubins et Séraphins.

missions étrangères ainsi que leur volonté d'enracinement dans la culture africaine. Leur mise en place a été décrite comme un phénomène d'africanisation typique du christianisme. C'est pourquoi, Jean Pirotte estime que leur apparition résulte sans doute partiellement du refus d'un modèle étranger et uniformisant²¹ et non adapté aux aspirations religieuses profondes des Africains.

Certains anthropologues, dont Georges Balandier²², ont pensé que derrière les signifiants religieux dont se servent les messianismes africains, il y a des signifiés politiques et que ces derniers, faute de pouvoir s'exprimer librement dans un régime colonial, étaient obligés de se cacher sous d'autres vêtements pour pouvoir mieux mener le combat. Cela est vrai dans une certaine mesure. Mais accentuer l'aspect politique impliquerait la disparition de ces messianismes avec la célébration des indépendances africaines. Or l'histoire montre qu'ils seront remplacés par des mouvements prophétiques à travers des sectes nouvelles, avec notamment l'apparition de thaumaturges qui apportent, sous la forme de la désorcellisation, des remèdes aux maladies de la société en transition²³.

Ces sectes nouvelles, d'inspiration chrétienne pour la plupart, ont, elles aussi, provoqué une véritable mutation tant sur le plan social qu'ecclésial en Afrique. Si elles annoncent l'Évangile et constituent un lieu à partir duquel peut s'élaborer une réflexion sur le mystère de Dieu et le salut de l'homme, elles ne sont pas pour autant dépourvues d'ambiguïtés. Avec elles, en effet, le christianisme tend à basculer vers une religion du sentiment, de l'émotivité et du fatalisme sans impact réel sur la vie et le devenir des sociétés africaines; ou, pire encore, il semble devenir un simple prolongement des religions et des pratiques ancestrales. De plus, avec elles, la foi chrétienne court le risque d'être ravalée au niveau d'une naïve crédulité et enfermée dans le jeu incontrôlé du sentiment et de l'imagination, ses contenus étant souvent triés et évalués en fonction de critères personnels d'authenticité. Il y a donc ici primat de l'expérience personnelle au détriment d'une conformité à des valeurs religieuses garanties par les institutions. Ajoutons qu'avec la plupart des sectes et nouveaux mouvements religieux, le christianisme

Cf. J. NGALULA, *Évangélisation en profondeur. Défis pastoraux à l'aube de l'Année de la foi*, Kinshasa, Médiaspaul, 2012, p. 7.

21 J. PIROTTE (dir.), *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*, Paris, Karthala, 2004, p. 19.

22 G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, P.U.F., 1971.

23 Cf. M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972, p. 7-12.

est souvent réduit à un simple moyen pour réaliser son accomplissement personnel et cela, en un sens purement immanent. La foi chrétienne devient dans une certaine mesure, l'instrument de l'acceptation du *statu quo* et perd sa force subversive, c'est-à-dire la force du changement et de la conversion. L'Afrique contemporaine n'a pas besoin de plus de mystiques. Elle n'a pas non plus besoin de « plus de christianismes ». Elle a plutôt besoin de plus de prophètes, de vrais prophètes ; des femmes et des hommes saisis par le Christ et qui, ayant « christifié » leur être, répondent chaque jour à leur vocation de « sel de la terre et lumière du monde » (Mt 5, 13-16).

1.4. Une remise en cause de l'enseignement catéchétique

Comment comprendre ces différentes formes de résistance face à la dynamique missionnaire hier et aujourd'hui ? Comment expliquer et interpréter les rejets, radicaux ou nuancés, clairs ou camouflés, du donné chrétien ?

Les évêques de la R.D. Congo voient cette situation comme le résultat d'une catéchèse tronquée et déficiente²⁴, c'est-à-dire une catéchèse cérébrale, intellectuelle et coupée du vécu socioculturel des catéchumènes. Pour eux, en effet, une telle catéchèse n'a pas été au service de la conversion et de la vie de foi : « Aussi longtemps que la catéchèse n'accroche pas les idées et les conceptions des catéchumènes, elle ne les formera pas à la Foi, à une conversion de cœur, mais elle n'aboutira qu'à une juxtaposition, une vie double dont l'aspect traditionnel et païen restera le plus fort²⁵ ». Pour le dire autrement, une catéchèse tronquée et déficiente est une catéchèse mal intégrée dans la vie des fidèles²⁶. Nous savons que dans le passé, on a bien assimilé les phrases du catéchisme, mais sans s'imprégner de leur contenu comme des principes de vie. Cette manière de concevoir la catéchèse aboutit, finalement, à une dissociation de l'objet de la foi de sa réception et repose sur une conception extrinséciste de la doctrine. En effet, l'extrinsécisme²⁷, « maladie du catholicisme moderne » selon Yves Congar²⁸, conçoit le dogme comme une sorte d'en-soi sans relation avec l'histoire concrète. Or, sans cette rela-

24 *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo*, Léopoldville, 1961, p. 186.

25 *Ibidem*.

26 Cf. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Eglise-Famille de Dieu*, Kinshasa, Secrétariat général de la CENCO, 2000, n° 115.

27 L'extrinsécisme est la tentation de séparer la nature et la grâce, la nature et le surnaturel, l'Église du monde, de la société, les questions de Dieu et les problèmes de l'homme, la foi et la vie. Cf. F. MOOG, *Aux sources de la Nouvelle évangélisation*, dans F. MOOG et J. MOLINARIO, *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation*. Actes du VI^e colloque international de l'ISPC (Paris, du 5 au 8 mars 2013), Paris, DDB, 2013, p. 19.

28 Y. CONGAR, *Sacra doctrina*, dans *Mélanges offerts à Marie-Dominique Chenu*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 175.

tion avec l'histoire, le dogme ne peut être en lien avec la vie du croyant²⁹. Ce dualisme est donc dangereux, voire mortel pour la foi. Les évêques de la R.D. Congo constatent, malheureusement, que « le christianisme a trop rarement été présenté comme une vie qui pénètre tout et prend l'individu tout entier. On a souvent enseigné un code de morale comportant de nombreuses défenses et ne différant pas tellement d'un règlement administratif³⁰ ». En conséquence, comme le note Jean de Dieu Mvuanda, « conscients des insuffisances attestées par la réalité ecclésiale en Afrique, les évêques (*du Congo*) assignèrent à la catéchèse comme fin ultime la conversion des modes de penser et d'agir conformément aux exigences de la foi chrétienne³¹. »

Tout en reconnaissant que dans la situation où la foi n'est pas personnellement assumée, on peut, à juste titre, remettre en question la tâche de la catéchèse dont le but est de rendre la foi vivante, explicite et agissante³², nous pensons, pour notre part, que l'enseignement catéchétique, à lui seul, ne saurait suffire à rendre compte de ces différentes formes de résistance caractéristiques de l'expérience de la foi.

Comment dès lors comprendre anthropologiquement et théologiquement la difficulté d'intériorisation des données de l'évangélisation et la capacité de résistance, hier comme aujourd'hui, dans l'expérience de la foi en Afrique ?

Du point de vue anthropologique, la résistance est un phénomène normal en tant qu'expression ou visage de la liberté humaine. Ce phénomène a toujours été présent, d'une manière ou d'une autre, dans la vie de l'Église. En effet, si l'on admet que l'homme a été créé libre, il faut aussi accepter qu'il a été créé libre de sa réaction au projet de Dieu sur lui. D'ailleurs, la Bible nous apprend qu'il y a eu, à l'origine de notre histoire, un acte de refus : l'homme s'est détourné de Dieu, croyant pouvoir vivre sans lui. Autrement dit, l'amour créateur de Dieu fut mis en échec par la liberté de l'homme (cf. Gn 2-3), liberté autorisée à s'exercer même dans le domaine de la vie et de la pratique chrétienne. Bernard Sesbouë entend cette liberté au sens de la *libertas* augustinienne ou de la liberté « transcendantale » selon Karl Rahner. Il s'agit, en fait, de la faculté pour l'homme de se choisir soi-même en choisissant Dieu ou en ne Le choisissant pas. Dans notre liberté, nous n'avons pas

29 Cf. G. JIN-SANG KWAK, *La foi comme vie communiquée. Le rapport entre la « fides quae » et la « fides qua » chez Henri de Lubac*, Paris, DDB, 2011, p. 86.

30 *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo*, p. 26.

31 JdD MVUANDA, *Inculquer pour évangéliser en profondeur. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engagée*, Berlin-Paris-New York, 1998, p. 129.

32 Cf. VATICAN II, *Christus Dominus*. Décret sur la charge pastorale des évêques, du 28 octobre 1965, n° 14.

simplement affaire à nous-mêmes, nous avons aussi affaire à Dieu³³. La foi elle-même, comme grâce divine, n'est-elle pas aussi libre prise de position de la part de l'homme ? C'est pourquoi, Denis Villepelet affirme qu'elle « n'est jamais un acquis, elle ne peut s'imposer contre le gré de quiconque. Elle peut toujours être refusée »³⁴.

Du point de vue théo-logique, nous pensons que la résistance est aussi liée à la puissance du message de Jésus-Christ ou à la spécificité pascale du christianisme en tant que drame de la Vérité en procès. Nous trouvons dans le Nouveau Testament des conduites d'accueil et de confiance à l'égard du Message que Jésus annonce à ses contemporains. Curieusement, il y a aussi des remises en question, des conduites d'opposition, de résistance et de rejet: « Il est allé chez les siens et les siens ne l'ont pas accueilli » (Jn 1, 11). Pourquoi la « Bonne Nouvelle » que Jésus proclame ne s'impose pas d'emblée comme telle à l'intelligence humaine³⁵ ? À partir de cette alternance de succès et d'échecs, d'accueil et de rejet dans le ministère de Jésus, mais aussi du fait que lui-même a finalement été crucifié³⁶, nous pensons que la foi chrétienne crée sa propre résistance. Et nous comprenons que « l'état de disciple n'empêche ni les doutes, ni les hésitations, ni les retours en arrière, ni les reniements³⁷ ». Nous pouvons dire que tout chrétien est un homme de peu de foi (Cf. Mt 14, 31). D'où la nécessité et l'urgence de la conversion permanente. Car on n'est pas chrétien une fois pour toutes, mais on le devient chaque jour, en assumant le mystère pascal.

Toutefois, en tant que capacité du sujet à refuser, à s'opposer, à choisir ceci plutôt que cela, la résistance pose problème et devient un péché, surtout en tant que refus ou rejet du Message du salut. Dans l'Évangile nous voyons Jésus pleurer sur Jérusalem, la ville sainte, devant le refus et l'endurcissement du cœur de ses fils et leur égoïsme (cf. Lc 13, 31-35). Aussi lance-t-il sans cesse un appel à la conversion et à l'accueil de la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu (Mc 1, 15). En réalité, la véritable liberté se vit et se découvre dans l'accueil du don de Dieu en son Fils. C'est à cet accueil de la vie de communion avec Jésus-Christ que la catéchèse doit conduire les personnes et les communautés en Afrique noire contemporaine.

33 B. SESBOUË, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris, Salvator, 2015, p. 156.

34 D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, DBB, 2003, p. 38.

35 Cf. J.-M., JASPARD, *La résistance à l'évangélisation. Un regard psychologique*, dans J. PIROTTE, *Résistances à l'évangélisation*, p. 51.

36 V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Résistances à l'évangélisation*, p. 349.

37 D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 43.

2. Pour une mutation de paradigmes catéchétiques en Afrique

Face à l'évolution des mentalités et aux nombreux défis qui se posent à la vie de foi en Afrique, nous pensons que les styles traditionnels de l'instruction doctrinale, religieuse et morale ne répondent plus efficacement aux exigences de la communication et de l'éducation de la foi. Aujourd'hui, il sied de repenser la catéchèse dans un esprit de créativité, pour avancer vers les nouveaux horizons de la tâche catéchétique. Bref, il faut changer de paradigme.

2.1. Quelques précisions sur les paradigmes catéchétiques

Le théologien Denis Villepelet qui emprunte la notion de paradigme à la philosophie des sciences et plus précisément au travail de l'épistémologue américain Thomas Samuel Kuhn, définit un paradigme comme « une expérience (ou une pratique) cruciale et exemplaire qui est une solution pertinente et féconde à un problème jusque-là irrésolu ou réputé irrésoluble. Cette expérience devient l'origine d'une tradition de recherche parce qu'elle met au jour de nouveaux problèmes et garantit leur possible solution³⁸ ». Mais un paradigme catéchétique n'est pas un modèle élaboré en laboratoire. Il émerge réflexivement à partir des pratiques catéchétiques considérées comme exemplaires au sein de « communautés catéchétiques ». S'il n'a pas de rapport direct avec la pratique scientifique et le champ épistémologique proprement dit, un paradigme catéchétique rassemble en lui, écrit Denis Villepelet, un ensemble d'expériences fécondes (l'éveil à la foi, les catéchèses dominicales ou intergénérationnelles, les grands rassemblements liturgiques...), d'attitudes catéchétiques requises par ces expériences, d'orientation largement partagées dans une communauté catéchétique donnée pour en élaborer la cohérence. Il ne détermine pas la pratique, mais permet de la réfléchir et de l'orienter³⁹.

Denis Villepelet distingue ainsi trois paradigmes en catéchèse. Le premier conçoit la catéchèse comme la transmission de la *fides quae creditur* et accorde donc le privilège à la pédagogie de l'enseignement, la *fides quae* étant avant tout conçue comme doctrine à transmettre. Avec le deuxième paradigme, la démarche part de la *fides qua* vers la *fides quae* appropriée et comprise comme un message. Ce paradigme insiste plus sur la fonction centrale de la Parole

38 D. VILLEPELET, *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Paris, DBB, 2008, p. 304.

39 *Ibidem*, p. 305.

de Dieu que sur la doctrine : la Parole de Dieu, qui est le Christ, est la plénitude de la Révélation. Avec le troisième paradigme, enfin, la démarche va de la *fides qua* vers la *fides quae*, par la médiation de la *fides quae*. La catéchèse s'y veut un incessant éveil de la foi. Ici la *fides quae* n'est plus un corps de doctrines ou un message, mais une vie ecclésiale qui se réfère à son Seigneur et rend raison de l'espérance qui l'habite. Mais, contrairement à ce qui se passe dans le champ scientifique où la fragilité d'un paradigme donne lieu à l'émergence d'un nouveau paradigme, les trois paradigmes catéchétiques peuvent coexister et se déployer au même moment.

Ainsi, le renouveau catéchétique en Afrique ne résidera pas dans la concentration autour de l'un de trois paradigmes indiqués, mais dans leur mise en articulation et dans leur complémentarité.

2.2. Par-delà l'enseignement, l'initiation à la vie chrétienne

En Afrique, la transmission de la foi se fit et se fait encore au moyen du catéchisme en tant que condensé de la doctrine chrétienne. Mais la fonction du catéchisme n'était pas d'initier à la foi chrétienne ; elle était plutôt d'enseigner, afin de rendre la foi substantielle, c'est-à-dire formulable en concepts⁴⁰. Sa visée essentielle était la transmission des vérités à croire, rédigées sous formes d'énoncés brefs, clairs et sans équivoques. Pour André Fossion, le catéchisme est « notionnel, abstrait, conceptuel, scolaire, formel, coupé de la vie, incapable de toucher le cœur et de susciter l'enthousiasme. (...) Il s'adresse uniquement à la raison et à la mémoire, sans tenir compte des destinataires, de leurs questions, de leurs situations personnelles, de leur âge, de leurs diverses facultés et aptitudes »⁴¹. De plus, sa méthode axée sur les questions et réponses par la mémorisation voile le caractère organique et dynamique de l'histoire du salut. Tout cela fut transféré comme tel en pays des missions. Le cardinal Paul Zoungrana, ancien archevêque de Ouagadougou, regrette cette situation quand il affirme : « Nos jeunes Églises ont été profondément marquées au temps de leur fondation, par la conception et les pratiques de l'époque : le catéchisme. L'inconvénient en était de présenter la vie chrétienne comme une doctrine à croire et une morale à pratiquer, en oubliant quelque peu qu'elle est aussi appel permanent de l'esprit, entendu dans la Parole de Dieu et lu dans les signes de la vie quotidienne⁴² ». Tous ces griefs appelaient à un dépassement.

40 Cf. J. MOLINARIO, *Le contenu de la foi et les catéchismes aux XIX^e et XX^e siècles*, dans F. MOOG et J. MOLINARIO, *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation*, p. 38.

41 A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990, p. 167.

42 P. ZOUNGRANA (Card.), *La Bible et le continent africain*, dans *La Documentation catholique*, n° 1743 (4 juin 1978), p. 509.

Ce dépassement fut déjà opéré par le courant kérygmaticque dans les années 1950. Et cela inaugura une période nouvelle. La catéchèse kérygmaticque cherche à maintenir comme objectif primaire et finalité ultime, la proposition de la foi et l'invitation à la conversion. Elle s'efforce de comprendre la doctrine chrétienne sous son aspect vital ; elle la proclame comme l'heureuse nouvelle de notre salut et appelle les hommes à une nouvelle vie en commun⁴³. Avec elle, l'activité du catéchisé est largement considérée. La catéchèse devient ici un acte de communication qui implique un processus d'interaction.

Dans le sillage du courant kérygmaticque, trois autres courants verront le jour au cours des années 1960. Il s'agit de courants catéchuménal, anthropologique et historico-prophétique. Le courant catéchuménal « promeut le processus global, en ses différentes étapes, de l'émergence et de la maturation de la foi jusqu'à la constitution de communautés croyantes adultes dans la foi et engagées de manière responsable dans le monde »⁴⁴. Ce modèle libère la catéchèse de son lien presque exclusif à l'enfance et à l'adolescence et s'inscrit dans une perspective missionnaire, en liant intimement la catéchèse à l'évangélisation. Quant au modèle anthropologique ou existentiel, il nous situe dans la logique de l'Incarnation et se préoccupe de la prise en compte de données de l'expérience humaine. La grande préoccupation est ici de corréler ou articuler l'expérience humaine et la démarche de la foi, de sorte que, dans un double mouvement, l'on puisse rendre pertinent pour l'homme le message chrétien d'une part, et que l'on puisse donner un supplément de sens à l'expérience humaine éclairée par le message chrétien, d'autre part. Avec le modèle historico-prophétique, enfin, le point de départ de la catéchèse devient l'homme en situation⁴⁵, situation toujours particulière. Ici plus précisément, la catéchèse entretient un lien nécessaire avec l'engagement dans le monde. D'où l'exigence de la contextualisation et d'une praxis transformatrice⁴⁶. A. Fossion pense qu'« un premier trait de la catéchèse prophétique est la volonté délibérée de s'inscrire dans la trame de l'histoire concrète, seul lieu où peut se vivre l'histoire du salut⁴⁷ ».

43 Cf. R. G. BANDAS (Mgr), *Cinquante ans de catéchèse. Tradition et actualité de la catéchèse. Les réalisations américaines*, Paris, Mame, 1961, p. 59.

44 A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990, p. 202.

45 *Ibidem*, p. 223.

46 Cf. *Orientations générales du Congrès de Medellin*, dans *Lumen Vitae*, Vol. XXIV, n° 1 (1969), p. 144-150.

47 A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, p. 223.

2.3. Vatican II et le renouveau global de la catéchèse

Vatican II a consacré le passage du catéchisme à la catéchèse. En effet, quelques textes du concile ont favorisé le déplacement de la question de la transmission de la foi, du modèle catéchistique à la catéchèse. Le décret sur la charge pastorale des évêques, *Christus Dominus*, du 28 octobre 1965, peut retenir notre attention : « Les évêques veilleront à ce que l'enseignement catéchétique dont le but est de rendre chez les hommes la foi vivante, explicite et agissante en l'éclairant par la doctrine, soit transmis avec un soin attentif aux enfants et aux adolescents, aux jeunes et même aux adultes. Dans cet enseignement, on adoptera l'ordre et la méthode qui conviennent non seulement à la matière dont il s'agit, mais encore au caractère, aux facultés, à l'âge et aux conditions de vie des auditeurs ; cet enseignement sera fondé sur la Sainte Écriture, la Tradition, la liturgie, le Magistère et la vie de l'Église. En outre, les évêques seront attentifs à ce que les catéchistes soient dûment préparés à leur tâche : ils devront bien connaître la doctrine de l'Église et apprendre, dans la théorie comme dans la pratique, les lois de la psychologie et les disciplines pédagogiques. Les évêques doivent aussi s'efforcer de restaurer ou d'aménager le catéchuménat des adultes » (CD, n° 14).

Dans ce texte, relevons quelques nouveautés très significatives :

- 1° les destinataires de la catéchèse : il ne s'agit plus seulement des enfants, mais également des adolescents, des jeunes et même des adultes ;
- 2° l'objectif de la catéchèse : la foi des catéchisés devient l'objectif de la formation catéchétique, une foi vivante, c'est-à-dire consciente, dynamique, fruit d'une sincère conversion au Seigneur ; une foi explicite, bien fondée, avec des connaissances suffisantes pouvant la justifier ; une foi active, cohérente, capable de se transformer dans la vie, de se projeter sur la vie quotidienne ;
- 3° le contenu de la catéchèse : l'enseignement catéchétique doit être fondé sur la Sainte Écriture, la Tradition, la liturgie, le Magistère et la vie de l'Église. La primauté est accordée à la Parole de Dieu, perçue dans l'expérience chrétienne de foi ;
- 4° la formation des intervenants : la formation de ceux qui interviennent en catéchèse, à quelque niveau que ce soit, est jugée nécessaire. Les piliers de cette formation sont la doctrine de l'Église, les lois de la psychologie et les disciplines pédagogiques ;
- 5° la restauration du catéchuménat des adultes : l'acte catéchétique est pensé du point de vue des adultes. Dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes* (AG), le concile précise que « le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation

à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître »⁴⁸ ;

- 6° la responsabilité épiscopale en catéchèse : Vatican II souligne la responsabilité particulière de l'évêque dans sa charge d'enseignement. Il revient aux évêques d'enseigner aux hommes l'Évangile du Christ, de leur proposer le mystère intégral du Christ, et cela d'une manière adaptée aux nécessités du moment ; d'engager l'Église dans le dialogue avec le monde dans lequel elle vit ; de veiller à ce que les catéchistes soient dûment préparés à leur tâche ; d'aménager le catéchuménat des adultes⁴⁹ ;
- 7° une responsabilité commune et différenciée : Vatican II situe la catéchèse dans la mission évangélisatrice et pastorale de l'Église et affirme qu'elle doit aider les pasteurs, notamment les curés, à conduire les fidèles à une pleine connaissance du mystère du salut, en l'adaptant à chaque âge. Le concile met aussi les religieux et les laïcs à contribution⁵⁰ ;
- 8° une catéchèse biblique : refonder la vie de l'Église et celle de tous les croyants sur la lecture des Écritures saintes était l'une des intuitions centrales du concile.

Comme on le voit, les ouvertures catéchétiques et pastorales du concile apparaissent comme de nouveaux maillons dans le rapport traditionnel entre la pensée et la vie chrétienne. Le concile insiste sur l'insertion de la foi dans le tissu de la vie concrète, dans l'expérience humaine concrète. Il faut ajouter qu'avec le concile et après lui, il y a eu cette prise de conscience que « l'annonce de l'Évangile n'est pas la prédication intemporelle formulée de la même manière dans tous les temps et dans tous les pays »⁵¹. Cela dit, nous pensons que les orientations catéchétiques conciliaires et postconciliaires constituent une opportunité pour l'Église d'Afrique où la catéchèse, encore tributaire du modèle tridentin, donne l'impression de s'enliser dans une impossibilité à sortir des sentiers battus.

2.4. Enjeux d'une catéchèse d'initiation : maturité croyante et vitalité ecclésiale et sociétale

Dans bon nombre des sociétés africaines, l'initiation a représenté un moment essentiel du devenir de l'homme et de la femme : l'entrée dans la vie adulte, l'accès à une situation sociale reconnue. Ce moment exprime une

48 VATICAN II, AG, n° 14.

49 Cf. VATICAN II, CD, n° 12-14.

50 Cf. VATICAN II, CD, n° 30, § 2.

51 J. COMBY (dir.), *Avant-propos*, dans *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX^e-XX^e siècles). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 6.

dynamique transformatrice et intégrative et souligne le caractère inchoatif d'un processus tendu vers une fin. Comme l'écrit D. Villepelet, la finalité de l'initiation est essentiellement la maturation de l'individu et l'intégration dans un groupe. Le sujet initié se comprend comme étant utile à la vie et à la survie de son groupe, le processus de sa formation ayant conjoint sans les séparer le développement d'une autonomie personnelle et la socialisation, le devenir sujet et le devenir acteur⁵². Dans cette optique, l'initiation traditionnelle est comprise comme un passage, un changement d'état, une transformation de l'être, l'acquisition d'un nouveau statut, une renaissance.

En parlant de catéchumènes, Vatican II affirme que ces derniers « doivent être *initiés*, de façon appropriée, au mystère du salut et à la pratique des mœurs évangéliques, et introduits, par des rites sacrés, à célébrer à des époques successives, dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du peuple de Dieu » (AG 14). L'initiation est ainsi essentielle à l'approche du mystère. Comme dans l'initiation traditionnelle, l'initiation chrétienne se donne comme visée d'éduquer l'homme et de l'ouvrir au mystère. Elle est postulée d'abord par ce qui est visé : la croissance progressive jusqu'à la maturation de la grâce en nous. Il y a initiation chrétienne parce que la foi ne se réduit pas à un simple savoir. En effet, la structure de la foi chrétienne fait appel non seulement à l'intelligence, mais aussi au cœur, au corps, à l'imagination et à la sensibilité. Pour Henri Bourgeois, l'initiation chrétienne désigne une certaine manière de comprendre le christianisme, en insistant sur les conditions de maturation ou de maturité de la foi chrétienne. La foi est une adhésion de tout l'être. Dans ce sens, elle est à la fois intellectuelle, symbolique, corporelle et sociale⁵³.

Mais, étant donné la nature ecclésiale et missionnaire de la catéchèse, quels seraient les enjeux ecclésiologiques de l'exigence d'une foi mûre ? Une foi mûre, objectif fondamental de la catéchèse postconciliaire, appelle et implique la promotion du croyant et de l'être chrétien. En réalité, cette exigence implique non seulement une conception dynamique de la foi, mais aussi de la vie chrétienne, de la vie ecclésiale et du devenir humain. Aujourd'hui, la catéchèse doit être au service d'une foi personnalisée et mûre que requiert notre temps. Une foi mûre est une source continue de motivation qui stimule à agir et renforce dans l'action déjà entreprise. Elle ne reste pas à la péri-

52 Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 63.

53 Cf. H. BOURGEOIS, *L'Église est-elle initiatrice ?* Cité par R. LACROIX, *Le catéchuménat des adultes en France (1945-2005) : analyse historique, pastorale et théologique*, Thèse de doctorat en théologie, Paris, ICP, 2017, p. 307.

phérie des activités familiales, professionnelles et sociales⁵⁴. L'on comprend par-là que le chrétien adulte dans la foi fait grandir toute l'Église et enrichit sa société. Car, selon Emilio Alberich, la maturité de la foi implique de nouveaux rapports à la réalité : nouveau rapport à la foi elle-même, nouveau rapport à la culture, nouveau rapport à l'Église, nouveau mode de présence dans le monde et de conscience éthique, une nouvelle façon de vivre la relation intergénérationnelle⁵⁵.

Toutefois, « la maturité de la foi ne veut dire ni sainteté ni achèvement. Elle désigne plutôt l'état de celui ou de celle qui a acquis durablement une 'intelligence pratique' de la foi. Un double critère donc : d'une part, une intelligence juste de la foi, cohérente, équilibrée, même si elle ne peut demeurer simple et, d'autre part, une intelligence pratique de la foi. Celle-ci consiste à pouvoir s'orienter dans la vie concrète à la lumière de la foi d'une manière qui s'avère bonne et épanouissante »⁵⁶. La catéchèse est ici perçue comme une initiation intégrale, continue et progressive (Cf. *Directoire Général pour la Catéchèse*, n° 144). Les lieux naturels de cette initiation sont la famille, l'école et la paroisse.

2.5. Redynamisation des instances traditionnelles de la transmission de la foi à la lumière de défis actuels

Aujourd'hui, les instances catéchétiques traditionnelles n'arrivent toujours pas à transmettre les croyances et les valeurs de vie chrétienne et à promouvoir l'éthos chrétien. Devant ce déficit, la culture médiatique et numérique qui emporte irrésistiblement le monde des jeunes transmet, elle, une nouvelle mentalité, tout en obscurcissant le sens critique de l'individu. À ce sujet, le cardinal Jean-Pierre Ricard écrit : « Une génération d'enfants, de jeunes et de parents est aujourd'hui façonnée par une culture nouvelle : médias omniprésents, nouveaux moyens de communication, globalisation de la planète, principes éducatifs qui ont profondément évolué au sein des familles et de l'école. Le rapport au christianisme a changé, le lien à l'Église s'est affaibli et les références chrétiennes sont devenues floues, les autres religions font entendre leurs voix et le rapport à la Vérité s'en trouve modifié »⁵⁷.

54 Cf. E. ALBERICH, H. DERROITTE, e. a., *Les fondamentaux de la catéchèse*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2006, p. 163.

55 Cf. E. ALBERICH, A. BINZ, *Adultes et catéchèse. Éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2000, p. 152 ; P.-A. GIGUERE, *Catéchèse et maturité de la foi*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002, p. 34-35.

56 A. FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de foi et initiation*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2010, p. 111.

57 J.-P. RICARD (Card.), *Préface*, dans *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en*

Cette situation appelle à donner une vigueur catéchétique renouvelée aux instances traditionnelles, pour qu'elles deviennent réellement des lieux de catéchisation, c'est-à-dire à la fois des lieux catéchisés et catéchisants.

2.5.1. La famille chrétienne, lieu d'éclosion de la foi

Un bien dont la société ne peut se passer, la famille a besoin aujourd'hui d'être protégée⁵⁸. En effet, la plupart des familles sont confrontées à des difficultés de toutes sortes. En Afrique plus particulièrement, elles se sentent abandonnées par les institutions publiques et souvent le manque de travail en plonge plusieurs dans la précarité et les livre « à la débrouillardise ». Cette situation ne rend pas facile la tâche éducative dévolue aux parents. Souvent, le temps de prière en famille manque, parce que la journée stressante, agitée et désespérément prolongée se termine dans la pression ou la déception.

Et pourtant, l'une des tâches de la famille chrétienne consiste à éveiller à la foi, à donner des modèles de comportement chrétien et à assurer la croissance spirituelle des enfants. La famille est une annonce de la foi en tant que lieu naturel où la foi peut être vécue de manière simple et spontanée⁵⁹. Sa vocation est d'être « une église domestique ». La paroisse devrait permettre à toutes les familles, dans leur diversité, de répondre à cette noble vocation, en développant par exemple des propositions en direction des familles de jeunes enfants pour qu'elles s'approprient des mots et des gestes de la foi et puissent ensuite exercer la responsabilité de l'annonce : les célébrations *Petite enfance* avec les parents, la présentation de documents religieux, etc. Dans tous les cas, une catéchèse organisée avec le concours des parents et des autres membres de la communauté paroissiale (catéchistes) a des chances d'être plus vivante, plus accueillante et surtout plus communautaire.

Par ailleurs, en cette Année spéciale « Saint Joseph »⁶⁰ qui est également une année « Famille Amoris Laetitia », les grands-parents et les personnes âgées sont mis à l'honneur. Le pape François nous invite à prendre conscience de l'importance des grands-parents et du rôle qu'ils peuvent jouer dans la transmission aux jeunes de l'expérience de la vie et de la foi⁶¹.

France et principes d'organisation, Paris, Bayard-Fleurus-Mame, Cerf, 2006, p. 8.

58 Pape FRANÇOIS, *La joie de l'amour (Amoris laetitia)*. Exhortation apostolique (2016), n° 31 et 44.

59 *Directoire pour la catéchèse*, (édition 2020), n° 227.

60 Dans sa lettre apostolique *Patris corde*, du 8 décembre 2020, le pape François a proclamé une Année spéciale saint Joseph, pour célébrer le 150^e anniversaire de la déclaration de saint Joseph comme patron de l'Église universelle. L'année saint Joseph court jusqu'au 8 décembre 2021.

61 Cf. *Angelus* du 31 janvier 2021.

2.5.2. *L'école catholique, un creuset d'évangélisation*

L'Église considère l'école catholique comme un lieu privilégié d'annonce et de maturation de la foi⁶². L'attention consacrée à la formation dans le cadre scolaire se situe en continuité avec la tradition de l'Église qui avait connu un temps fort avec Pie XI dans son encyclique *Divini illius magistri* (1929). L'encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII (1961) a, elle aussi, notablement contribué au développement de cette réflexion. Le concile Vatican II a fourni, quant à lui, une impulsion notable à la réflexion sur les rapports entre christianisme et éducation voulue intégrale. Car l'institution scolaire n'est pas seulement un lieu d'étude, mais aussi, par le fait même, un lieu de vie où se pratiquent, se transmettent et s'apprennent un ensemble d'attitudes et de valeurs qui sont celles des béatitudes évangéliques : l'accueil, l'écoute, le dialogue, le partage, la solidarité, la tolérance, la soif de justice et de paix⁶³.

Pas de doute qu'en Afrique, l'Église a, par l'école, largement contribué à la formation des cadres et à l'instruction des masses. Mais a-t-elle contribué à la transformation de la société et à l'assainissement des mentalités? On ne peut répondre par l'affirmative. Ainsi, dans une société africaine éclopée par une crise de valeurs, revisiter la mission de l'école catholique c'est assurer une bonne articulation entre pédagogie et pastorale, afin de former l'homme total et le chrétien total. Cette articulation entre pédagogie et pastorale devra être au service d'une triple excellence : compétence, conscience et souci du développement intégral de la personne. D'après F. Bernard, la pastorale scolaire est l'ensemble des œuvres de l'Église en milieu scolaire, comprenant le service d'aumônerie, les activités liturgiques et apostoliques, la direction spirituelle, etc⁶⁴. L'une des tâches de la pastorale scolaire est d'accompagner les jeunes et de les aider à discerner comment vivre en chrétien, conformément à l'Évangile, en témoignant au cœur de la société, c'est-à-dire en se reconnaissant partenaires de Dieu au service du frère. Il s'agit, en fait, d'« une mobilisation de la jeunesse en vue de la contestation du monde présent et de ses antivaleurs et de l'instauration d'un futur meilleur, par la pratique des vertus théologiques et humaines »⁶⁵. En réalité, les véritables outils de changement ne sont pas les institutions, mais les valeurs dont vivent les hommes. Toute éducation doit donc viser la transmission de valeurs. Ainsi constituera-t-elle un secteur important pour la vie et la survie d'une nation.

62 Cf. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, n° 150.

63 Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de foi et initiation*, p. 160.

64 Cf. F. BERNARD, *L'organisation de la pastorale scolaire*, dans *Cahier de pastorale scolaire* n° 1 (septembre 1971), p. 60.

65 V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Que reste-t-il de l'école catholique en RD Congo ?*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 15.

Par ailleurs, le caractère propre de l'école catholique lui donne la possibilité d'organiser et de garantir une authentique catéchèse d'Église. Cette organisation devra prendre en compte le milieu socio-culturel de son effectivité avec ses défis spécifiques. En tant que lieu catéchétique, l'école catholique a pour rôle de faciliter la rencontre effective entre les élèves et Jésus-Christ en tant que Maître et sens de l'histoire. Elle devient, pour ainsi dire, le lieu où la foi se dit (kérygme), se célèbre (liturgie) et se vit (diaconie)⁶⁶.

2.5.3. *La conversion missionnaire de la paroisse*⁶⁷

La paroisse est présence ecclésiale sur un territoire, lieu de l'écoute de la Parole, de la croissance de la vie chrétienne, du dialogue, de l'annonce, de la charité généreuse, de l'adoration et de la célébration⁶⁸. Elle reste donc une institution incontournable pour la rencontre et la relation vivante avec le Christ et les frères dans la foi. En tant que lieu catéchétique, elle prépare et donne des sacrements et introduit à la pratique chrétienne. La paroisse permet l'enracinement de la foi dans la réalité des hommes.

Mais aujourd'hui, la paroisse est confrontée aux changements qui s'opèrent dans la culture actuelle et dans la vie des personnes : urbanisation, exode rural, nomadisme religieux, flux migratoire, etc. Devant ces défis et tant d'autres, il faut que grandisse dans la paroisse la conscience que l'annonce de l'Évangile et la catéchèse sont de la responsabilité de toute l'Église, de tous les chrétiens. Il faut surtout travailler pour une conversion pastorale. Cette dernière est l'un des thèmes fondamentaux de la "nouvelle étape de l'évangélisation" que l'Église est appelée à promouvoir, afin que les communautés chrétiennes soient toujours plus des centres qui favorisent la rencontre avec le Christ⁶⁹. Dans cette optique, il est nécessaire de redonner toute leur vigueur missionnaire aux communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB), aux mouvements d'action catholique (MAC) et autres formes d'associations, pour qu'ils apportent à leur tour une nouvelle ferveur évangélisatrice et une

66 Cf. V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Pastorale et catéchèse en milieu scolaire*, Kananga, Éditions de l'Archidiocèse, 2010.

67 Le 20 juillet 2020, la Congrégation pour le Clergé a publié une nouvelle instruction, intitulée *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église*. Cette instruction s'inscrit dans l'ecclésiologie du Concile Vatican II, en s'appuyant particulièrement sur le magistère du pape François. Ce qui traverse ce document, c'est le souffle de la mission.

68 Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile (Evangelii Gaudium)*. Exhortation apostolique (2013), n° 28.

69 <https://eglise.catholique.fr/vatican/messages-du-saint-pere/502353-la-conversion-pastorale-de-la-communaute-paroissiale-au-service-de-la-mission-evangelisatrice-de-leglise/> Consulté le 22 mars 2021.

capacité de dialogue avec le monde qui rénovent l'Église⁷⁰. Cela requiert un changement de mentalité et un renouvellement intérieur, pour dépasser une « cléricatisation de la pastorale » et promouvoir la « collaboration effective » entre tous les acteurs de la paroisse. De cette manière, la paroisse sera une communauté fraternelle en croissance, permettant à chacun de grandir personnellement dans la foi avec d'autres personnes. Cette « dynamique de la conversion missionnaire implique, selon le nouveau directoire catéchétique, que la paroisse s'interroge sur le type de catéchèse qu'elle propose, notamment dans les nouveaux contextes sociaux et culturels. Elle reste un lieu privilégié pour l'éducation de la foi, tout en étant consciente de ne pas être le centre de gravité de toute la fonction catéchétique »⁷¹.

3. Catéchèse de la vie en Afrique contemporaine

3.1. Intelligence et sens du propos

Les hommes d'aujourd'hui n'accordent plus beaucoup d'intérêt à un catéchisme « catalogue des vérités ». Car « cette manière de s'appuyer en catéchèse sur la forme "dogmatique" de la tradition ne correspond pas au statut événementiel et narratif de la foi (...) ni ne permet d'impliquer réellement les récepteurs, comme semble l'exiger davantage notre époque »⁷².

En contexte africain, il est temps de promouvoir une catéchèse perçue comme voie d'action et d'engagement selon les perspectives de la « vie en abondance » (Jn 10, 10). Une catéchèse de la vie, dont le fondement sera à la fois christologique et anthropologique. Celle-ci appelle autant à la communion de vie avec le Christ qu'à l'engagement pour la défense de la vie dans tous ses aspects, vie pleine et sans entraves à laquelle aspire viscéralement le Négro-africain. Plus explicitement, une catéchèse de la vie se fonde, d'une part, sur une christologie d'action, c'est-à-dire sur le fait que c'est le mystère du Christ qui est la source et le fondement de toute l'action du chrétien dans la société et dans l'Église⁷³. D'autre part, elle prend en compte l'homme africain, ses aspirations et ses rêves. La vie en abondance que Jésus est venu donner à l'homme répond à l'aspiration de l'Africain qui, on le sait, est en

70 Cf. Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*. L'exhortation apostolique, Paris, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, 2013, n° 29.

71 *Directoire pour la catéchèse*, n° 302.

72 Ch. THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, réformer*, Paris, Bayard, 2017, p. 510-511.

73 Lire à ce sujet G. NJILA, *La triple exégèse de la révélation chez Hans Urs von Balthasar. Principes fondamentaux de la théologie du témoignage et implications théologiques sur le discours christologique africain*, Paris, L'Harmattan, 2012.

quête de vie pleine, une vie épanouie, une vie que rien n'arrête, sinon la mort survenant après des années de bonheur bien remplies, à l'extrême vieillesse. Une catéchèse de la vie se comprend ainsi comme une formation de toutes les dimensions de la personne humaine en tant qu'être social, dont la vie dépend aussi d'une bonne organisation du politique et de l'économique.

3.2. Tâches de la catéchèse de la vie

3.2.1. *Partir de la Parole de Dieu comme noyau dur de toute catéchèse*

La catéchèse constitue une forme particulière du ministère de la Parole qui est la communication de l'annonce du salut et qui apporte l'Évangile aux hommes. Elle est le lieu de la proclamation du Christ et de l'invitation à une communion personnelle avec Lui. Son but est, comme l'affirme le pape Jean-Paul II, « de mettre quelqu'un non seulement en contact, mais en communion, en intimité avec Jésus Christ (...) »⁷⁴.

Pour atteindre cette finalité, il convient de promouvoir, en contexte africain, l'apostolat biblique. Maurice Cheza⁷⁵ y voit l'un des moyens pour résoudre bon nombre des défis pastoraux auxquels l'Église d'Afrique est confrontée. Le souci étant de mettre la Parole de Dieu en rapport avec la vie quotidienne. Il faut donc développer une pastorale catéchétique dans laquelle la Bible est à la base de toute chose et par laquelle il est possible d'instaurer un dialogue sur la vie de l'Église dans toutes ses dimensions⁷⁶. La question n'est pas ici de former des spécialistes des Écritures, mais de faire en sorte que ces dernières quittent le cercle des seuls spécialistes et entrent dans le quotidien des membres du Peuple de Dieu. Car « ignorer les Saintes Écritures, c'est ignorer le Christ », comme disait saint Jérôme. La fin recherchée est de connaître le Christ, Fils de Dieu, de l'aimer et de le servir, de connaître son Église, de se connaître et de s'aimer les uns les autres comme le Seigneur nous l'a demandé (cf. Jn 13, 34).

74 JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae (CT). Exhortation apostolique* (1979), n° 5.

75 Cf. M. CHEZA (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p.162-163.

76 Cf. *Ibidem*.

3.2.2. Assurer l'unité de l'acte catéchétique

En ce qui concerne la catéchèse, un autre défi consiste, pour l'Église d'Afrique, à articuler⁷⁷ orthodoxie et orthopraxie chrétienne. Nous entendons ce dernier terme dans le sens de Léonard Santedi qui, l'appliquant à l'inculturation, le définit comme « un processus d'appropriation du message révélé dans nos cultures qui se concrétiserait dans la création de réflexes chrétiens, dans un agir éthique quotidien comme avènement de grâce »⁷⁸. L'orthopraxie chrétienne doit être incluse dans les objectifs de la catéchèse. Elle découle d'une bonne intelligence du donné de la Révélation (orthodoxie). D'où il faut favoriser, par la catéchèse, non seulement l'intelligence du mystère chrétien, mais aussi une appropriation⁷⁹ personnelle, existentielle des énoncés de la foi. L'unité de l'acte catéchétique exige que la doctrine soit proposée comme un ensemble de valeurs à vivre et non seulement comme un catalogue de devoirs à accomplir. Ainsi, catéchiser sera toujours et à la fois apprendre à devenir chrétien et à vivre en chrétien dans le monde.

3.2.3. Être un facteur actif d'inculturation

La rencontre avec les cultures est devenue un thème prioritaire pour l'Église dans sa mission évangélisatrice. L'insertion de l'Évangile dans la diversité culturelle fut l'un des problèmes majeurs du synode de 1977, consacré à la catéchèse. C'est à ce synode d'ailleurs que fut consacré le terme « inculturation ». Le synode établit le lien, jugé nécessaire, entre l'inculturation et la catéchèse. Dans cette optique, le *Message au Peuple* de Dieu affirme que « c'est donc par la catéchèse que la foi chrétienne doit s'incarner dans les cultures. Et une véritable incarnation de la foi par la catéchèse implique en même temps un "donner" et "un recevoir"⁸⁰ ». Depuis lors, le thème de l'inculturation domine la réflexion catéchétique.

« De la catéchèse comme de l'évangélisation en général, écrit Jean-Paul II, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur

77 Le verbe « articuler » permet d'exprimer au mieux cet exercice de la mise en relation complexe, respectant la différence des éléments reliés et leur mutuelle relation dialectique. Cf. G. VOGELISEN, *Articuler la foi*, dans *Catéchèse*, Vol. XXI, n° 82 (janvier 1981), p. 34.

78 L. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspectives d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003, p. 197.

79 Le concept d'appropriation dit cet effort conscient par lequel les chrétiens accueillent la Parole de Dieu et la Tradition de l'Église dans leur conjoncture existentielle particulière, et tentent ensuite de l'exprimer dans une énonciation singulière mais révélatrice du dessein de Dieu, dans leur vie et dans leur communauté chrétienne. Cf. L. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique*, p. 162.

80 SYNODE DES EVEQUES, *Message 77*, 1977, n° 5.

de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles ; elle en apprendra les expressions les plus significatives ; elle en respectera les valeurs et les richesses propres. C'est de cette manière qu'elle pourra proposer à ces cultures la connaissance du mystère caché et les aider à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes⁸¹ ». Cela signifie que la catéchèse doit être un lieu de recherche, de créativité, de réflexion, selon une pédagogie active nécessitant une adaptation. Il ne s'agit donc pas de répéter ni de restaurer les procédés anciens, mais d'inventer de nouveaux modes de l'être-ensemble-ecclésial, de nouveaux modes d'expression et de symbolisation de la foi⁸². Il y a là une condition nécessaire pour que la foi puisse être réellement vécue et communiquée.

Dans la logique de l'inculturation, on mettra à contribution les traditions orales africaines. L'oralité est principalement un mode de communication qui privilégie le symbole, le contact vécu et concret ; elle est une attitude devant la parole considérée comme puissance mystérieuse et participante du dynamisme de l'être, une manière de penser, d'entrer en relation, en s'impliquant, en vibrant au rythme de ce qu'on voit, de ce qui nous est présent. De plus, comme l'affirme François Kabasele, dans la civilisation de l'oralité, l'éducation est essentiellement communautaire. Car le message oral s'inscrit dans le circuit d'interlocuteurs ; il suppose une interrelation totale, une implication dans tout ce qui se vit autour de soi, une communion tant avec le cosmos ambiant qu'avec l'autre semblable. L'éducation dans les civilisations orales est liée à la vie, la vie concrète du monde et du groupe social où l'on se trouve, groupe qui nous marque profondément de ses temps forts et de ses orientations⁸³. Les Africains ont une manière de communiquer les vérités. Ils utilisent, pour ce faire, des contes, proverbes, devinettes, paraboles, etc. Dans cette optique, « ni notre situation géographique, ni les particularités de notre histoire, ni le savoir de nos sages, ni notre propre expérience de Dieu, ni nos œuvres d'art ne peuvent être mis de côté sans compromettre notre pleine aptitude comme fils de Dieu à vivre pleinement la Parole de Dieu. C'est bien dans ce contexte socio-culturel que la foi chrétienne doit s'incarner et germer⁸⁴ ». L'inculturation par la catéchèse exige donc un tra-

81 JEAN-PAUL II, *CT*, n° 53.

82 H. DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 20.

83 F. KABASELE LUMBALA, *L'oralité au service de la catéchèse*, dans *Lumen Vitae*, Vol. XLVX, n° 4 (décembre 1994), p. 402-404.

84 Allocution d'Alioune Diop, dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Paris, Présence Africaine, p. 20.

vail en profondeur. Elle postule une bonne connaissance des traditions et cultures africaines.

3.2.4. Favoriser le dialogue entre le christianisme et la Religion traditionnelle africaine

La religion traditionnelle africaine représente le contexte religieux et culturel dans lequel ont vécu et vivent encore la plupart des chrétiens africains qui, à des moments critiques de la vie, ont recours à ses pratiques. En d'autres termes, elle « fait partie intégrante de la vision africaine de la vie, qui structure et influence l'existence quotidienne du chrétien africain⁸⁵ ». Cette influence indéniable explique, en partie, le double plan ou l'amalgame que nous avons dénoncé plus haut.

Comment harmoniser la tradition chrétienne et la tradition africaine de façon à avoir des êtres nouveaux qui actualisent les ressources de leur existence chrétienne et les valeurs de leur tradition africaine ? Car, comme l'affirme Didier Mafuta, cette harmonisation aidera l'Africain qui devient chrétien à ne pas se renier, mais à s'accomplir et se réaliser parfaitement⁸⁶. Pour y parvenir, il est nécessaire de promouvoir le dialogue entre le Christianisme et la Religion traditionnelle africaine. D'après le sociologue congolais Gérard Buakasa, la nécessité de ce dialogue tient au fait que, quoi que le christianisme possède des moyens d'action puissants, il n'est pas sûr qu'il l'emporte sur la religion traditionnelle, aussi longtemps qu'il restera étranger aux aspirations des peuples d'Afrique, sans s'occuper de leurs problèmes ou en s'en occupant de manière singulière, voire dépaysante. Par contre, la religion traditionnelle, sans moyens d'action solides, traduit ou même résout les problèmes de l'homme Noir, grâce à l'archéologie ontologique et anthropologique où l'homme se vit profondément et vit intensément sa loi, son histoire, sa société et son environnement naturel, où il n'est pas dépaysé par rapport à lui-même, à son passé, à ses semblables, ou à son milieu⁸⁷. Un dialogue vrai permettra d'intégrer dans la vie chrétienne des éléments positifs de la vision africaine, de manière à donner au chrétien africain une personnalité

85 CENCO, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église-Famille de Dieu. À l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CENCO, 2001, n° 144.

86 Cf. D. MAFUTA KIYUNGU, *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et pluralité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 256-257.

87 Cf. BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui*, dans *Pro Dialogo*, n° 38 (1978), p. 123.

religieuse intégrée⁸⁸. Ce dialogue devrait partir des éléments de la culture africaine qui sont en harmonie avec l'enseignement du Christ : la conception de Dieu, la vision de l'homme, de la vie, du mal, etc. Il s'agit par exemple de partir du présupposé selon lequel la pensée religieuse africaine a aidé l'Africain à apprendre et à accepter le message chrétien transmis par les missionnaires, de considérer le fait que les Africains possèdent, dans leur système religieux, un Dieu Suprême transcendant, qui a créé l'univers et qui aime les hommes. La catéchèse doit être un lieu de promotion de ce dialogue. Car ne pas promouvoir ce dialogue, c'est mal servir l'Église en Afrique⁸⁹.

3.2.5. *Promouvoir l'humanité de l'homme au-delà des tribus et ethnies*

Dans une Afrique où, dans la plupart des pays, l'« ethnicisme », le tribalisme, les guerres interethniques et les discriminations de toutes sortes ruinent l'âme des individus et des peuples, une catéchèse de la vie se doit d'être un service de l'humanité de l'homme, préparant les chrétiens à vivre avec leurs frères et à les aimer, sans condition, au nom de Jésus-Christ. Et conformément à la vision de l'Église comme Famille en Afrique, elle devra éduquer aux valeurs de la fraternité et de la solidarité, de l'unité et de l'hospitalité. La solidarité et la fraternité ont, en effet, une forte capacité à corriger les inégalités et les injustices. Elles sont, à ce titre, productrices de confiance. Dans une famille, la fraternité tempère les égoïsmes et encourage le dévouement, le partage, le pardon et la solidarité. Quant à l'hospitalité, elle peut être considérée comme réalisation concrète d'une solidarité fraternelle. Elle maintient la visée de la gratuité de l'accueil et suppose une confiance solide pour affronter tous les risques⁹⁰.

Par ailleurs, dans un monde où le pluralisme et le respect de différences constituent des valeurs devenues consensuelles et indispensables à la cohésion sociale et à la démocratie, la catéchèse doit aussi devenir une éducation au dialogue avec les autres confessions et religions. Un accent particulier devra être mis sur le témoignage d'un amour engagé, respectueux de tout homme et promoteur de la dignité humaine. Une catéchèse de la vie engage dans un processus vital, une purification et une transformation de l'existence individuelle et collective.

88 Cf. CENCO, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, n° 145.

89 Cf. KIMPIANGA MAHANIAH, *L'arrière-plan de l'évangélisation au Zaïre*, dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la Dixième Semaine théologique de Kinshasa, du 21 au 26 juillet 1975, Kinshasa, F.T.C.K., 1980, p. 74-75.

90 Cf. Ch. THEOBALD, *Urgences pastorales*, p. 251-252.

3.2.6. *Opérer un travail de conscientisation des masses africaines*

Puisque la foi chrétienne a une dimension sociale indéniable, la situation précaire et chaotique de la plupart des pays africains appelle de toute urgence les chrétiens africains à prendre conscience et à s'engager dans le processus de la libération totale de l'Afrique. La catéchèse a un rôle à jouer dans ce processus. Car selon Norbert Mette, apprendre aux catéchisés la justice, la paix, la coexistence pacifique, l'amour et le respect du bien commun est une tâche constitutive de la pédagogie religieuse⁹¹.

Cet engagement sera le fruit d'un travail de conscientisation. À ce propos, Mgr Bakole affirme que « la première étape de toute libération est la conscientisation, c'est-à-dire l'effort assidu par lequel nous essayons de comprendre individuellement et collectivement notre situation, de voir les causes de nos malheurs, et d'analyser les mécanismes et les influences souvent cachés qui sont en jeu, pour découvrir ainsi ce que nous pouvons faire⁹² ». Cet engagement libérateur exige une solide formation catéchétique, philosophique et théologique qui puisse éclairer la conscience morale et ajuster le comportement à l'éthique, afin d'éviter des compromissions mensongères par rapport à la vérité de la foi. Cette solide formation aidera les communautés chrétiennes africaines à fuir des abstractions théologiques et l'idolâtrie sacramentelle qui les enferment sur elles-mêmes et sur leurs dogmes, sans les engager à agir concrètement pour sortir leur société de la crise à multiples visages. Par contre, il faut mettre en œuvre une politique pastorale qui s'enracine dans le monde d'en bas et donne aux couches pauvres et déshéritées de nos villes et villages africains des outils d'analyse et d'interprétation qui leur permettent d'être agents et sujets de leur propre émancipation du joug des dictatures indigènes postcoloniales et d'idolâtries de toutes sortes⁹³.

91 Cf. N. METTE, *Vivre et apprendre à croire avec les enfants*, dans *Concilium*, n° 264, 1996, p. 125-137.

92 BAKOLE wa ILUNGA (Mgr), *Chemins de libération*, Kananga, Éditions de l'Archidiocèse, 1978, p.17.

93 C'est dans cet ordre d'idées que le théologien J.-M. Ela a parlé de « la théologie sous l'arbre » comme lieu de solidarité et de coresponsabilité. C'est une théologie qui s'élabore dans un coude à coude fraternel, là où les chrétiens partagent le sort d'un peuple paysan qui cherche à prendre en main la responsabilité de son avenir et la transformation de ses conditions d'existence. Cf. J.-M. ELA, *Identité propre de la théologie africaine*, dans Cl. GEFFRE (éd.), *Théologie et choc de cultures* (Cogitatio fidei, 121), Paris, Cerf, 1984, p. 51.

3.2.7. Déclencher une dynamique communautaire et intergénérationnelle

Une catéchèse de la vie déclenche, enfin, une dynamique communautaire et intergénérationnelle. En effet, l'option communautaire de la catéchèse plaide pour une formation de la foi à travers un processus permanent, conduit tout au long de la vie, par une interaction et un apprentissage intergénérationnel. Il s'agit, concrètement, de faire de la catéchèse de toute la communauté un moment où s'opère la prise de conscience que tous les membres du peuple de Dieu, au nom de leur baptême et de leur expérience de foi, portent la responsabilité catéchétique, dans le sens que chacun a quelque chose à transmettre aux autres et à recevoir d'eux. La communauté se construit ainsi par « interaction » de tous les croyants, notamment dans des groupes d'apprentissage, et elle offre à tous une « école » de vie et d'expérimentation. Chacun y est amené à partager son témoignage personnel⁹⁴. Une dynamique communautaire crée un espace intergénérationnel et conduit la communauté comme corps, et non seulement ses membres pris individuellement, à une intelligence pratique de la foi qui soit juste, cohérente et significative et qui s'articule étroitement à un savoir-faire, un agir, une manière d'être, de célébrer et de se comporter. Cette communauté catéchisée devient à son tour catéchisante, c'est-à-dire un milieu nourricier où s'enracine l'expérience de la foi.

Sans porter toute l'attention sur la seule catéchèse de l'enfance, une dynamique communautaire et intergénérationnelle prend en compte des besoins permanents de l'ensemble de la communauté et vise à mettre en dialogue des jeunes et des adultes pour un témoignage mutuel dans la foi⁹⁵. Et cela est important aujourd'hui dans une société complexe et multi-référentielle où la transmission de la foi et le dialogue entre les générations deviennent de plus en plus difficiles.

Conclusion

La pratique catéchétique étant dépendante de l'environnement social et culturel dans lequel l'Église vit et accomplit sa mission, nous avons proposé dans cette réflexion de repenser les efforts d'éducation de la foi en Afrique

94 Cf. F.-X. AMHERDT, *Norbert Mette*, dans H. DERROITTE, *Les grandes signatures de la catéchèse du XX^e siècle à nos jours*. Tome 1, Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, p. 215.

95 Cf. V. BIDUAYA BADIUNDE M., *Pour une catéchèse de la vie en Afrique noire contemporaine. Impulsions conciliaires et postconciliaires*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 159-162.

en prenant en compte la situation et la réalité des sociétés africaines et en se nourrissant d'elles. Pour ce faire, il importe de sortir des sentiers battus, pour rencontrer l'Afrique réelle, interpréter d'aujourd'hui de Dieu dans le quotidien de la vie, avec la conscience vive des problèmes posés par la pratique de la foi dans la culture locale.

Aujourd'hui, les sociétés africaines n'ont pas besoin de chrétiens désincarnés et spiritualistes, mais de chrétiens incarnés et engagés, des chrétiens mûrs. D'ailleurs, l'homme contemporain est très sensible à cette notion de maturité. Il veut être considéré non pas comme un enfant, mais comme un adulte, un sujet responsable à différents niveaux de la vie sociale. Sur le plan ecclésial, il se refuse à n'être qu'un simple objet du ministère pastoral, mais veut plutôt se sentir partie prenante et sujet actif de l'action par laquelle s'édifie l'Église.

Sur le plan catéchétique, cette exigence de maturité appelle à une corrélation ou mieux, à une synthèse vivante, progressive et cohérente de l'adhésion totale à Dieu et des contenus du message chrétien ; une synthèse des convictions religieuses et des aspirations d'Africain. Une catéchèse qui apparaît comme un pur enseignement doctrinal, sans rapport avec la vie, ne peut être que difficilement au service de la maturité de la foi. Il y a donc aujourd'hui, plus que jamais, nécessité de promouvoir une catéchèse au service d'une foi personnalisée et mûre. Une catéchèse perçue comme service de plénitude, un service de la vie, porteur de la mission de Dieu dans le monde et appel permanent à la conversion et à la fraternité sans condition et sans frontières.

Les Bakambi en RD Congo

Une approche de renouveau ecclésial ou une persistance du modèle clérical ?¹

Joseph BELEPE NKUMU-NKEMA
Docteur en Théologie

Résumé - L'expérience des Bakambi a été accueillie comme une pratique de renouveau susceptible de poser les bases d'une nouvelle ecclésiologie en Afrique. Or, le rapprochement et l'analogie qui ont été faits avec l'office du curé pour fonder et définir ce ministère n'ont pas permis d'en saisir la nouveauté ni l'originalité. L'apport de l'auteur consiste dès lors à rendre compte de cette difficulté majeure et à proposer, sous forme d'évaluation critique et prospective, quelques pistes de réflexions.

Mots clés : Bakambi, Eglise locale, Renouveau postconciliaire, manque de prêtres

Summary - The Bakambi experience has been welcomed as a practice of renewal that can lay the foundation for a new ecclesiology in Africa. However, the comparison and analogy that was made with the office of the parish priest to found and define this ministry did not make it possible to grasp its novelty and originality. The author's contribution therefore consists in giving an account of this major difficulty and in proposing, in the form of a critical and prospective evaluation, some avenues for reflection.

Keywords: Bakambi, local church, post-conciliar renewal, lack of priests

Introduction

Le ministère des Bakambi² a été créé dans l'archidiocèse de Kinshasa en 1975. Il est né de l'intuition du cardinal Joseph-Albert Malula³ porté par un

1 Cet article est un extrait de notre thèse en Théologie soutenue en novembre 2019, à l'Institut catholique de Paris, en cotutelle avec la Katholieke Universiteit Leuven.

2 Le terme Bakambi ou son singulier « Mokambi », tire son origine d'une des langues nationales de la RD Congo, le Lingala. C'est un substantif dérivé de la racine kamba et du verbe *ko-kamba* qui signifie : diriger, guider, prendre soin de quelqu'un ou d'un groupe de personnes. Un Mokambi est un laïc habilité dans l'Eglise à prendre soin des autres.

3 Le Cardinal Joseph-Albert Malula a été sacré évêque le 20 septembre 1959 au stade Tata Raphaël à Kinshasa. Par cette consécration, il devenait le Vicaire apostolique auxiliaire de Kinshasa. Il remplaça Mgr Félix Scalais comme archevêque métropolitain, le 07 juillet

contexte favorable d'émergence d'une Eglise locale au Zaïre⁴. Le Cardinal Malula a voulu ce type de ministère pour donner un nouveau souffle à l'évangélisation et préparer l'africanisation de l'Eglise.

Aujourd'hui, en prenant du recul, on se trouve toutefois avec des débats et une actualité où beaucoup relèvent des ambiguïtés au plan théologique et canonique⁵. Plus spécifiquement, le lien qui a été établi avec le manque de prêtres est venu perturber ce projet pastoral et son orientation ecclésiale fondamentale.

En prenant en compte cette difficulté majeure dans le cadre d'une recherche doctorale, notre objectif consiste dès lors à appréhender l'expérience des Bakambi à partir des points qui divisent. En ce sens, le projet du Cardinal Malula de confier des paroisses aux laïcs avait pour but de promouvoir une nouvelle dynamique missionnaire en Afrique ; mais lorsqu'on retrace l'historique de la mise en place des Bakambi et ce qui ressort de la littérature sur cette expérience, c'est une autre trajectoire qui se dessine et qui a abouti plutôt à la mise en place d'un ministère de dépendance et de survivance du modèle clérical. Plus explicitement, d'un côté, le Cardinal Malula s'est donné comme ambition de susciter une Eglise locale en instituant des Bakambi. De l'autre, par manque de prêtres, on a pensé le ministère des Bakambi à partir de l'office du curé⁶. Dès lors que les Bakambi ont été définis avec les contours propres de l'office du curé, cela va donner plus d'importance à la question du manque de prêtres, au binôme Mokambi-prêtre-animateur et enfin à la question très disputée du statut juridique du laïc chef de paroisse. Aussi n'est-il pas vain de se demander si l'expérience des Bakambi constitue

1964. Le 28 avril 1969, le Pape Paul VI l'éleva à la dignité cardinalice. Il resta à la tête de l'Eglise de Kinshasa jusqu'à sa mort, le 14 juin 1989.

4 Dans les pages qui vont suivre, le Congo et l'adjectif congolais feront référence à la République démocratique du Congo, l'ex-Zaïre.

5 L. MONSENGWO, *Die Gemeindeleiter, ein Experiment der Evangelisation in Zaire*, dans *Evangelisation in der Dritten Welt : Anstöße für Europa*, Freiburg i. Br., Herder, 1981, p. 30-43 ; M. MOERSCHBACHER, *Les laïcs dans une Eglise d'Afrique. L'œuvre du Cardinal Malula*, Paris, Karthala, 2012 ; J. ALLARY, *Relecture des ministères laïcs actuels et proposition pour l'avenir*, dans L. SANTEDI (dir.), *Avenir des ministères laïcs à Kinshasa. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*, Kinshasa, Editions Signes de Temps, 1995, p. 155-165 ; MATENKADI FINI FINI, *Les Bakambi : état de la question*, dans L. SANTEDI (dir.), *Avenir des ministères laïcs à Kinshasa*, p. 167-171 ; V. KWANGA, *Le ministère des Bakambi et ses implications théologico-juridiques*, Rome, 1993, p. 223-245.

6 L. de SAINT MOULIN (dir.), *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Vol. 6, *Textes concernant le laïcat et la société*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 184.

une approche de renouveau missionnaire ou s'il s'agit d'une pratique de dépendance et de survivance du système pastoral clérical.

Pour tenter de le savoir, nous allons partir de l'hypothèse selon laquelle l'expérience des Bakambi n'a pas permis de dépasser le modèle pastoral clérical.

Trois catégories de questions constitueront à cet égard, l'axe fondamental de notre réflexion. Premièrement, nous chercherons à savoir comment on est passé du projet initial à une situation qui maintient et pérennise le système clérical. Il est question ici d'interroger le contexte historique de mise en place des Bakambi et ce qui ressort des écrits sur les Bakambi.

La deuxième catégorie de questions qui est subsidiaire à la première, sera alors de fonder théologiquement le ministère confié à des laïcs dans une Eglise locale. Plutôt que de partir du manque de prêtres comme présumé fondamental dans la réflexion et la pratique, nous nous fonderons en ce qui nous concerne, sur le renouveau ecclésiologique postconciliaire. Nous nous appuierons davantage sur Yves Congar.

Troisièmement enfin, étant donné que l'initiative des Bakambi a suscité beaucoup d'enthousiasme et de synergie dans beaucoup de diocèses de la RD Congo et même ailleurs dans les jeunes Eglises d'Afrique, nous allons alors nous demander quelles sont les ressources dont dispose l'Eglise en RD Congo aujourd'hui pour retrouver et repenser avec pertinence le souffle prophétique du cardinal Malula en ce qui concerne le laïcat.

1. L'approche historico-critique

L'approche historico-critique nous présente un double avantage. D'une part, et grâce à cette étude, nous situons le projet du Cardinal Malula dans son contexte d'émergence. Ce contexte est marqué par le manque de prêtres. Ce motif a beau être évité, il a pourtant constitué l'axe fondamental de toutes les réflexions autour de cette pratique. D'autre part, l'approche historico-critique nous montre que l'expérience des Bakambi a fait l'objet d'une abondante littérature et de nombreux travaux de recherche. Point n'est besoin de passer en revue toute cette littérature. Nous nous limiterons aux écrits qui cadrent à notre problématique.

1.1. Rétrospective sur le contexte historique de la mise en place des Bakambi

La mise en place des Bakambi est une étape importante dans le cadre de notre recherche. Par ce processus, l'Eglise de Kinshasa était en train de justifier son statut d'Eglise locale. Toutefois l'histoire de la mise en place des Bakambi n'est pas linéaire. En analysant celle-ci, on réalise clairement que l'Eglise de Kinshasa s'est trouvée à croisée des chemins. En optant pour l'apostolat des laïcs, celle-ci était en train de chercher en même temps, les voies et moyens pour résoudre un autre problème plus crucial : le manque de prêtres. Ce faisant, la mise en place des Bakambi va tantôt se justifier par le manque de prêtres tantôt par le souci de prendre les laïcs au sérieux⁷. Pour mieux nous en rendre compte, nous allons nous référer à deux sources fondamentales : le Manuel des Bakambi (1975) et le témoignage du Père Daniel Delanote.

1.1.1. Le « Manuel du Mokambi »

Le Manuel du Mokambi est le premier document qui nous renseigne sur la nouvelle pastorale initiée et mise en place par le Cardinal Malula. Dès l'introduction, le Cardinal affirme lui-même que ce projet des Bakambi n'a pas avant tout pour but de pallier le manque de prêtres⁸. Pourtant, en relisant en profondeur cette directive pastorale, tout va être axé autour de ce motif fondamental. Nous pouvons le voir à trois niveaux.

Premièrement, en rapport avec le principe d'attribution d'une paroisse à un laïc, le Cardinal Malula reconnaît d'emblée que la législation canonique en vigueur à cette époque ne parle pas de paroisses confiées à des laïcs. Il va néanmoins justifier sa décision de le faire à partir du « manque de prêtres et l'urgence de l'africanisation »⁹. On peut ici considérer que le manque de prêtres est un fait réel. Mais suffit-il à fonder théologiquement une pratique de renouveau ? Nous y reviendrons.

Deuxièmement, dans la définition du statut d'un Mokambi. Comme on peut le lire dans le texte, « Le laïc nommé à la fonction de mokambi d'une paroisse n'est pas un 'curé'. Il évitera donc de se faire appeler 'curé' et d'ajouter ce titre à son nom ou à sa signature »¹⁰. Ce texte laisse entendre que le

7 L. de SAINT MOULIN (dir.), *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Vol. 3, *Textes concernant l'inculturation et les abbés*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 49.

8 L. de SAINT MOULIN (dir.), *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Vol. 6, p. 183.

9 *Ibidem*, p. 184.

10 *Ibidem*.

Mokambi est un « non-prêtre » ou encore un « non curé ». Ces différentes négations confirment bel et bien une situation de crise, à savoir : le manque de prêtres. Mais avec cette différence que l'évocation de ce motif fait naître une autre difficulté au plan ecclésiologique, à savoir : la disqualification des laïcs. Ces derniers sont définis négativement par rapport aux prêtres ; et leur ministère propre paraît comme un ministère en sous-location.

Troisièmement, dans la répartition des tâches entre un Mokambi et le prêtre-animateur, le principe qui stipule : « aux laïcs, l'administration du temporel et au prêtre, celle des choses sacrées », a été suivi à la lettre. Mais avec cette seule différence qu'en raison du manque de prêtres, le Mokambi s'est vu attribuer un ministère de proximité dévolu à un ministre ordonné, à savoir : connaître la paroisse et les gens qui y habitent ; accueillir les gens et leur rendre visite ; créer de petites communautés (les CEV) dans les quartiers ; préparer les célébrations liturgiques, préparer les grandes fêtes, préparer les paroissiens aux sacrements (baptême, communion, confirmation et mariage), présider les veillées mortuaires, assister les malades et les nécessiteux, tenir les registres paroissiaux et assurer l'administration paroissiale et financière¹¹. Dans ce contexte, se pose d'elle-même la question relative au conflit de prérogatives des uns et des autres. En clair, qu'est-ce qui est propre au prêtre-animateur et lui est exclusivement réservé ; et qu'est-ce qui peut être confié au Mokambi chef de paroisse ?

En conclusion, ce document confirme d'une part le souci de promouvoir l'apostolat des laïcs et d'autre part, celui de pallier le manque de prêtres.

1.1.2. Le témoignage du P. Daniel Delanote

Dans son ouvrage « A la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans l'Eglise de Kinshasa »¹², D. Delanote nous décrit dans quel contexte est né le ministère des Bakambi. Ce contexte est celui de la diminution du nombre des prêtres. Il le dit clairement en ces termes :

« Le nombre des missionnaires diminue, tandis que celui des prêtres indigènes n'augmente que très lentement. Et pourtant, la vie chrétienne ne s'arrête pas. Chaque année s'ajoutent, rien que pour Kinshasa, au moins cinq nouvelles paroisses et un bon nombre de nouvelles communautés de base. Les missionnaires ne peuvent plus se charger de tout cela »¹³.

11 L. de SAINT MOULIN (dir.), *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Vol. 6, p. 185.

12 Cf. D. DELANOTE, *A la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans l'Eglise de Kinshasa*, Bruxelles, Licaps.c., 1983.

13 D. DELANOTE, *A la recherche de l'âme africaine*, p. 21.

Dans la suite de sa réflexion, D. Delanote va donner le vrai sens du renouveau qui se met en marche :

« Heureusement, l’Eglise de Kinshasa n’a pas attendu les savantes théories des théologiens pour commencer son africanisation. Il n’était plus possible -ni souhaitable- d’organiser la vie des paroisses selon les modèles européens. On réorganisa donc la vie pastorale, donnant au travail du missionnaire et du prêtre une nouvelle orientation. Leur tâche primordiale serait la formation et la guidance de nombreux nouveaux responsables, catéchistes ou leaders des communautés de base »¹⁴.

Sous réserve de ces affirmations, ce qui a véritablement changé, d’après D. Delanote, c’est la conception du ministère du prêtre missionnaire. Sa « tâche primordiale » fut la formation et l’accompagnement des animateurs des communautés de base. Dans ce cas, c’est le Mokambi qui est formé pour remplacer et/ou seconder le missionnaire, non le clergé local.

L’analyse de D. Delanote confirme une fois de plus, l’hypothèse d’une double trajectoire. D’une part, il y a le souci manifeste de former les laïcs à l’apostolat. Mais le lieu d’ancrage d’un tel renouveau, ce sont les communautés de quartier sinon le milieu ambiant. D’autre part, l’appel aux laïcs pour pallier le manque de prêtres aboutit à une autre pratique qui est la cléricalisation des laïcs. Ceux-ci ne semblent importants que pour seconder les prêtres en sous-effectifs.

1.2. La revue de la littérature sur les Bakambi

La revue de la littérature sur les Bakambi a comme objectif de faire un état des lieux des écrits sur les Bakambi. Pour ne pas nous étendre outre mesure, nous nous sommes limité à trois auteurs : Laurent Monsengwo, Antoine Matenkadi et Léon de Saint Moulin.

1.2.1. Laurent Monsengwo

La réflexion de L. Monsengwo¹⁵ porte sur deux points importants : le contexte de la mise en place des Bakambi et les différents problèmes théologiques que cette initiative soulève.

Premièrement, par rapport au contexte de mise en place des Bakambi, l’auteur fait remarquer que l’institution des Bakambi est une actualisation aux conditions de la ville du ministère du catéchiste en milieu rural. Mais l’expérience des Bakambi contient quelques particularités.

14 D. DELANOTE, *A la recherche de l’âme africaine*, p. 27.

15 L. MONSENGWO, *Die Gemeindeleiter*, p. 30-43

En se référant au Manuel des Bakambi, l'auteur note que, pour être admis au ministère de Mokambi, le candidat devrait suivre une formation à l'Université en Sciences religieuses ou un cycle de formation complet au niveau diocésain. Le candidat devrait en outre faire preuve de sens de responsabilité, avoir une vie familiale exemplaire et être consciencieux dans sa profession. Quant aux conditions de travail, le chef de paroisse n'est pas un « employé dans la paroisse ». Celui-ci consacre son temps à son métier dont il tire des revenus pour vivre lui et sa famille. Dans ce contexte particulier, le Mokambi chef de paroisse ne s'occupe de l'apostolat que le week-end et pendant ses temps libres. Dans ces conditions, on souhaite surtout que l'épouse du Mokambi soit la première à seconder son mari dans le travail apostolique. Le chef de paroisse est entouré d'un conseil et des collaborateurs. Le prêtre assistant fait partie de personnes désignées pour le seconder. Il est son collaborateur et son conseiller.

Deuxièmement, par rapport aux problèmes théologiques posés par cette expérience, Monsengwo en a relevé trois. Tout d'abord, c'est la question du statut juridique du laïc chef de paroisse. Ce dernier est mis à la tête de la paroisse alors même qu'il n'est pas curé. La question se situe ici au niveau de la relation entre le curé et la paroisse. D'après Monsengwo, cette question appartient au droit positif. C'est ainsi que pour l'auteur, quand bien même on change paroisse par « communauté chrétienne » et curé, par « président de communauté », cette difficulté demeure. Ensuite, c'est au niveau des compétences du chef de paroisse. Celui-ci, selon l'auteur, est chargé comme le curé, de tout ce qui concerne l'administration de la paroisse et le soin des âmes, à l'exception de la célébration de l'Eucharistie et du sacrement de pénitence. Dans ce cas, s'est demandé l'auteur, pourquoi on ne l'ordonne pas. Enfin, c'est au niveau de la relation Mokambi-prêtre-animateur. L'auteur a relevé également beaucoup d'ambiguïtés quant aux rôles dévolus au laïc responsable tout comme au prêtre. Au Mokambi, ont été attribuées la responsabilité de l'administration paroissiale et l'organisation des activités pastorales. Malgré qu'il soit laïc, lit-on dans le Manuel, « il est pourtant responsable de cette paroisse, tout comme le prêtre, nommé curé, est responsable de sa paroisse »¹⁶. Tandis qu'au prêtre-animateur, a été attribué le « ministère spécifiquement sacerdotal »¹⁷. Il n'est pas là pour diriger la paroisse. Il est le collaborateur et le premier conseiller du Mokambi¹⁸. La recherche des ré-

16 Cf. *Manuel wa Mokambi wa paroisse*, Kinshasa, 1975, p. 4-9, cité par L. MONSENGWO, *Die Gemeindefeiter*, p. 35.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, p. 38.

ponses à cette difficulté a amené L. Monsengwo, à considérer un fait majeur. Dans l'histoire de l'Eglise, et même aujourd'hui encore, les laïcs ont exercé des fonctions variées allant de l'annonce de la Parole à la distribution des sacrements et des sacramentaux. Toutefois dans la foi catholique, il est des sacrements comme l'Eucharistie et la Réconciliation qui exigent du ministre, le caractère sacerdotal. En ce sens, selon l'auteur, ces deux aspects devraient apparaître de manière formelle dans la pratique, surtout en ce qui concerne la relation du Mokambi chef de paroisse et du prêtre-animateur. Sans quoi, cela reviendrait à remplacer purement et simplement un curé ordonné par un curé non ordonné. Dans ce cas, l'expérience initiée à Kinshasa serait un faux remède au manque de prêtres.

La contribution de L. Monsengwo nous montre que, malgré l'effort de promouvoir le laïcat et son rôle dans la mission, les Bakambi sont plutôt des catéchistes cléricalisés.

1.2.2. *Antoine Matenkadi*

Comme pour l'auteur précédent, l'analyse d'Antoine Matenkadi porte sur les ambiguïtés de l'expérience des Bakambi¹⁹. Partant du Manuel révisé des Bakambi²⁰, Matenkadi en a relevé de trois catégories. Dans le Manuel révisé des Bakambi, convient-il de le rappeler, l'archidiocèse de Kinshasa s'est réjoui de voir que la nouvelle législation en vigueur (1983), surtout dans son can. 517, § 2 confirmait et fondait juridiquement l'expérience des Bakambi. Matenkadi va ici ramer à contre-courant des opinions communément admises.

Premièrement, pour Matenkadi, la figure du Mokambi chef de paroisse est absente du Code de Droit canonique²¹. Deuxièmement, rien ne permet de dire que l'expérience des Bakambi est conforme au canon 517, § 2. La structure pastorale qui est autorisée dans ce canon, souligne-t-il, relève d'un principe d'exception, en l'occurrence : la pénurie de prêtres. Ceci ne semble pourtant pas motiver en priorité l'institution des Bakambi, selon les propos mêmes du Cardinal Malula²². Troisièmement, on ne peut pas, conclut-il²³, établir comme équivalents le rôle du prêtre-animateur et celui du modérateur tel que stipulé dans le can. 517, § 2. En effet, le prêtre-animateur est plutôt le collaborateur du Mokambi alors que dans l'intention du législateur, les

19 A. MATENKADI FINI FINI, *L'expérience pastorale des responsables laïcs des paroisses au Zaïre : histoire et perspectives*, dans *Studia canonica* 28 (1994), p. 155-164.

20 Cf. *Rôles et fonctions des Bakambi*, Kinshasa, Editions Saint Paul, 1985.

21 Figure pastorale absente dans le code de 1917 et celui de 1983.

22 A. MATENKADI FINI FINI, *L'expérience pastorale des responsables laïcs*, p. 165.

23 *Ibidem*, p. 164.

personnes nommées dans ce canon sont plutôt des collaborateurs autorisés du modérateur²⁴. Comme supérieur hiérarchique, il est le véritable curé. Il a reçu un ministère stable²⁵. Vu sous cet angle, l'expérience des Bakambi n'est pas conforme à la législation canonique en vigueur.

L'analyse de Matenkadi a apporté une précision décisive au niveau canonique. Le motif de manque de prêtres, dit-il, ne permet de remplacer un curé que par un autre prêtre, à condition qu'il soit muni de pouvoirs et prérogatives du curé. Peu importe la manière dont il est dénommé.

1.2.3. Léon de Saint Moulin

Nous terminons cette relecture, par la réflexion de Léon de Saint Moulin. Dans son exposé²⁶, l'auteur a tenu compte de trois aspects. Tout d'abord, il y a le contexte précédant la mise en place des ministères laïcs à Kinshasa ; ensuite la genèse des décisions qui ont permis cette expérience. Enfin, partant de cela, l'auteur fait une évaluation des difficultés rencontrées dans la mise en place des Bakambi.

Premièrement, du point de vue de la préhistoire, L. de Saint Moulin situe la genèse de cette option, à partir de deux expériences majeures. Il y a d'une part, l'expérience des succursales sans curé. Dans ces paroisses en formation, un laïc était désigné responsable de la communauté. Celui-ci avait pour rôle principal, de faire la permanence et d'assurer l'accueil des fidèles. Il est aussi le gardien de biens mobiliers et immobiliers. Dans le domaine pastoral, il enseigne la catéchèse et s'occupe de communautés ecclésiales de base²⁷. D'autre part, il y a l'expérience des religieuses engagées comme « vicaires paroissiales ». Les sœurs s'occupaient de la catéchèse, de la Légion de Marie, des œuvres de charité, etc. L'auteur souligne qu'elles ont porté le titre de vicaire pour prendre de plus en plus conscience de leur rôle²⁸.

Deuxièmement, du point de vue de la genèse des décisions, L. de Saint Moulin considère que plusieurs facteurs y ont contribué. Au niveau du diocèse, c'est la publication des « Options pastorales » en 1970 ; au niveau de l'Église universelle, ce fut la publication de « Ministeria quaedam », en 1972. La VIII^e Semaine Théologique de Kinshasa (1973) vient clôturer cette période

24 A. MATENKADI FINI FINI, *L'expérience pastorale des responsables laïcs*, p. 164.

25 *Ibidem*, p. 165.

26 A. MATENKADI FINI FINI, *L'expérience pastorale des responsables laïcs*, p. 267.

27 L. de SAINT MOULIN, *Origines et développement des ministères laïcs à Kinshasa*, dans L. SANTEDI (dir.), *L'Avenir des ministères laïcs*, p. 56.

28 *Ibidem*, p. 57.

d'inspiration. Ces trois documents ont insisté sur la nécessité de promouvoir l'apostolat des laïcs, et plus particulièrement de créer des ministères distincts pour les laïcs. Nous nous gardons d'entrer dans les détails.

A partir de là, deux décisions ont été prises. La première décision a consisté à créer des ministères spécialisés pour chaque milieu social, et pour chaque secteur. Selon l'auteur, cette orientation ne connut aucune suite. Par contre, la deuxième orientation, à savoir : les communautés ecclésiales de base, avait pris de l'ampleur. Pour Léon de Saint Moulin, l'option de susciter des communautés ecclésiales de base est non seulement antérieure au projet de confier des paroisses aux laïcs ; cette même option visait au départ la création des structures différentes des paroisses²⁹. Il s'agit ici d'une indication majeure. Les communautés ecclésiales de base sont consécutives à la restructuration des paroisses. C'est à partir de là que des laïcs prennent des responsabilités en lien avec chaque contexte.

Troisièmement, partant de ces deux approches, l'auteur va relever trois difficultés majeures, en rapport avec l'institution des Bakambi. Tout d'abord, l'autorité pastorale donne aux communautés confiées aux Bakambi le statut de paroisse alors même que la plupart de ces communautés n'étaient que des succursales³⁰. Ensuite, l'auteur note qu'au moment de l'installation de premiers Bakambi, il y avait un Manuel. Or, ce Manuel concernait plus les Bakambi et de moins en moins le rôle et les prérogatives du prêtre-animateur. Enfin, souligne l'auteur, beaucoup de prêtres exerçant un ministère extra-paroissial voulaient s'engager comme prêtre-animateur. Mais ces derniers n'étaient pas préparés à collaborer avec les Bakambi³¹.

En conclusion, l'exposé de L. de Saint Moulin nous fait explicitement part d'une double trajectoire dans la mise en place des Bakambi. La première trajectoire porte sur la recherche d'un type de ministère susceptible de faire prendre conscience aux laïcs de leur responsabilité là où ils vivent. La deuxième trajectoire, par contre, est différente de la première. Elle concerne strictement certaines décisions qui ont été prises au niveau de l'Eglise de Kinshasa. Parmi celles-ci, il y a la décision d'instituer des Bakambi à la tête de paroisses. Cette décision est considérée comme légitime par L. de Saint Moulin. Mais elle ne reflète ni les préoccupations pastorales des années 70, ni l'option d'un renouveau ecclésial.

29 L. de SAINT MOULIN, *Origines et développement des ministères laïcs*, p. 58.

30 *Ibidem*, p. 61.

31 *Ibidem*.

En guise de conclusion pour cette première partie, nous pouvons affirmer que l'hypothèse d'une double trajectoire ne fait aucun doute. Le Manuel des Bakambi en est une attestation. Plusieurs auteurs l'ont affirmé en partant de l'historique de la mise en place des Bakambi. Mais ce qui est important à noter pour nous, c'est le fait qu'on soit passé d'une trajectoire à une autre. En vue d'une analyse théologique approfondie, nous voudrions ainsi partir de cette hypothèse, à savoir : si l'on est parti d'une trajectoire à une autre, c'est parce que le modèle pour penser les Bakambi a été l'office du curé. A partir de là, il y a eu éclipse de l'option des communautés ecclésiales vivantes ; il y a eu renforcement de l'impression de la pénurie de prêtres et bien plus, renforcement du conflit entre le prêtre muni de pouvoirs et facultés du curé et le Mokambi qui participe à l'exercice de la charge pastorale. La deuxième partie a dès lors pour objectif principal d'appréhender théologiquement ce déséquilibre au plan ecclésiologique.

2. D'une trajectoire à une autre ou l'instance critique

La relecture du contexte historique d'institution des Bakambi ainsi que la revue de la littérature sur cette expérience nous ont aidé à prendre en compte un fait majeur, à savoir : l'existence de deux trajectoires. Un tel constat nous amène à considérer deux moments clés : d'une part, il y a l'époque où l'Eglise de Kinshasa a pris des initiatives pour promouvoir l'apostolat des laïcs et d'autre part, la période où un seul ministère, - celui des Bakambi-, a été mis au centre du nouveau pastoral qui a été prôné. Or, ce ministère, du fait qu'il a été pensé selon le modèle clérical, n'a pas permis à lui seul de sortir de la dualité sacerdoce-laïcat. C'est à ce niveau que deux auteurs, en l'occurrence Léonard Santedi et Alfred Vanneste, vont attirer notre attention du point de vue du nouveau postconciliaire.

Tout d'abord, d'après L. Santedi, la théologie renouvelée du Peuple de Dieu apporte un élément décisif en rapport avec notre réflexion. Les ministères, note Santedi, ont un lien avec la structuration de l'Eglise en ce lieu³². Il est question, dit-il, de bâtir « un Corps différencié » et de promouvoir une communion articulée³³. Ceci voudrait dire qu'« on ne peut pas rendre compte du dynamisme et de la vitalité propre à nos communautés ecclésiales d'aujourd'hui à la lumière de la distinction clergé/laïcat interprétée

32 Pour plus de précisions, cf. H. LEGRAND, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, dans B. LAURET et F. REFOULE (éds), *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III, *Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1993, p. 169-193.

33 Cf. L. SANTEDI, *De l'Eglise comme communion au déploiement symphonique des ministères*, dans F. MALOLO et L. SANTEDI (éds), *Diversités et unité des ministères dans l'Eglise famille de Dieu*, Kinshasa, ISSR, 2000, p. 36.

selon un dualisme strict »³⁴. Quant à Vanneste, celui-ci a d'abord affirmé, partant de « *Ministeria quaedam* » que les ministères institués d'acolytat et de lectorat sont un fait théologique nouveau³⁵. La nouveauté vient du fait que ces ministères jadis réservés aux clercs peuvent être conférés même à des laïcs. Ce changement sinon cette réforme, selon l'auteur, a une portée théologique indéniable. Car les ministères exercés par les laïcs ne dérivent plus de l'autorité hiérarchique et n'en sont pas un sous-produit (ni des degrés intermédiaires)³⁶. Dans sa nature profonde, l'apostolat des laïcs est fondé à partir de leur qualité comme baptisés. Pour Vanneste, le changement opéré au niveau du chapitre deuxième de « *Lumen gentium* » consacré au Peuple de Dieu et surtout aux laïcs en est bel et bien la clé de lecture. En outre, l'auteur a renvoyé pour cette question à Y. Congar³⁷. Nous voudrions appréhender théologiquement le renouveau ecclésiologique postconciliaire sur le laïcat et sur les ministères en nous inspirant essentiellement des écrits de Congar.

2.1. Le renouveau ecclésiologique postconciliaire selon Yves Congar

Le recours à Congar nous est doublement suggestif. Tout d'abord, l'étude de cet auteur nous aide à faire la différence entre la position d'une théologie du laïcat avant Vatican II et ce qu'elle est devenue après Vatican II. Ensuite, le mérite de cet auteur va porter sur l'un des apports majeurs et inédits du renouveau postconciliaire, en l'occurrence : la requalification théologique des laïcs. Il s'agit surtout pour nous de retracer son cheminement en théologie du laïcat des ministères. En suivant ainsi Congar dans son évolution, nous espérons aussi parvenir à une évolution dans la présentation et la compréhension du ministère des Bakambi.

34 L. SANTEDI, *Unité de vocation et diversité des ministères. Perspective pour une nouvelle relation entre prêtres et laïcs*, dans F. MALOLO (dir.), *Pour une institution des laïcs dans l'Eglise. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 48.

35 A. VANNESTE, *Quelques réflexions théologiques et critiques au sujet des ministères laïcs dans l'Eglise*, dans *Ministères et services dans l'Eglise. Actes de la Huitième Semaine théologique de Kinshasa (23-28 Juillet 1973)*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1973, p. 86-87.

36 A. VANNESTE, *Quelques réflexions théologiques et critiques au sujet des ministères laïcs*, p. 89.

37 A. VANNESTE, *Les ministères laïcs à la lumière de l'ecclésiologie de Vatican II*, dans F. MALOLO et L. SANTEDI (éds), *Diversités et unité des ministères dans l'Eglise famille de Dieu*, p. 24.

2.1.1. La pensée théologique de Congar avant Vatican II

Avant Vatican II, la pensée de Congar tourne autour d'une seule préoccupation, à savoir : la requalification des laïcs. Ainsi note-t-il :

« Entre, d'une part, une position canonique rigide (...), où se trouve affirmée la subordination des fidèles à la hiérarchie..., et d'autre part, le domaine de l'action profane et internationale où les laïcs ont pris davantage conscience qu'il leur appartient aussi d'occuper (...), un rôle actif *dans l'Eglise* »³⁸, il faut, avait conclu Congar, une synthèse ecclésiologique sur le mystère même de l'Eglise³⁹.

Cette citation nous montre que l'ecclésiologie avant Vatican II est marquée par la rigidité du binôme enseignants-enseignés ; sanctifiants-sanctifiés ou encore gouvernants-gouvernés. Dès lors, Congar va spécifier la position même d'une théologie du laïcat. Aussi va-t-il affirmer que les laïcs n'ont pas seulement à tout recevoir de la hiérarchie, ni à être faits chrétiens par les pouvoirs hiérarchiques. Bien au contraire, comme baptisés, les laïcs construisent aussi l'Eglise par les dons que le Seigneur a mis en eux. En d'autres termes, la position d'une théologie du laïcat consiste essentiellement, selon Congar, en un rééquilibrage qui soit plutôt en faveur des laïcs.

Sous cette perspective, Congar a trouvé dans l'Action catholique un véritable tournant pour la question du laïcat. Tout d'abord, du point de vue du contexte historique, l'Action catholique s'inscrivait dans le cadre plus précis de la séparation de l'Eglise avec la société. La fin de l'époque de chrétienté a à cet égard, fait naître une nouvelle conscience missionnaire chez les laïcs⁴⁰. Ensuite, du point de vue de sa définition, l'Action catholique a été définie par Pie XI comme « une participation à l'apostolat hiérarchique ». Pie XII, par contre, l'a définie autrement comme une « collaboration des laïcs à l'apostolat hiérarchique ». Toutefois pour Congar, le fait qu'on soit passé des catholiques d'action à l'Action catholique, il y a un aspect significatif lié fondamentalement à la requalification théologique des laïcs. Enfin, du point de vue de sa nature, l'Action catholique « se situe en dehors d'une participation (des laïcs) aux fonctions et aux pouvoirs constitutifs de la hiérarchie »⁴¹. Mais il s'agit surtout, souligne Congar, d'un engagement qui ne devait pas détourner les laïcs de leur vocation spécifique, à savoir : rester comme tels des laïcs⁴².

38 Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 23, 1953, p. 12.

39 *Ibidem*, p. 12-13.

40 *Ibidem*, p. 502.

41 *Ibidem*, p. 510.

42 *Ibidem*.

Pourtant, lorsqu'on évalue cet apport du point de vue de l'ecclésiologie de Vatican II, on se rend bien compte que Congar a mis trop en évidence les catégories des pouvoirs exclusifs à la hiérarchie. En ce sens, Congar définissait encore l'Église du seul point de vue de la hiérarchie. La hiérarchie est la structure même de l'Église, son essence ou encore, sa « pars formalis ». A cet égard, les laïcs paraissent essentiellement comme ceux qui sont caractérisés par un manque. Ils ne sont pas prêtres. Ceux-ci (les laïcs) ne peuvent que participer ou collaborer à l'apostolat véritable et exclusif de la hiérarchie⁴³. En conséquence, les deux formules de Pie XI et de Pie XII reprises dans les « Jalons », maintiennent encore la subordination et la dépendance des laïcs vis-à-vis de la hiérarchie. Ces derniers ont besoin d'un mandat pour agir. C'est dans ce contexte que se pose la question de la validité théologique de l'apostolat qui est réalisé antérieurement à la réception d'un mandat d'une part, et d'autre part, le mandat qui est donné à cause du manque de prêtres, tend à être interprété comme une cléricisation des laïcs⁴⁴.

Toutefois, Congar ne s'est pas arrêté là. En faisant cependant un examen critique global de sa contribution à la « Théologie du laïcat et des ministères », [une sorte de « retractationes » à la manière de saint Augustin]⁴⁵, Congar va s'apercevoir d'une chose, à savoir : l'ecclésiologie sous-jacente aux « Jalons » était marquée par deux catégories essentielles : le laïcat d'une part et d'autre part, la hiérarchie. Dès lors, les nombreuses distinctions auxquelles Congar a eu recours (Église comme structure et vie, comme communion et moyens de communion ou l'Église d'en bas et l'Église d'en haut) ne lui ont pas permis de penser à un renouveau de la réflexion sur l'Église au-delà de ce binôme.

2.1.2. *Evolution de la pensée théologique de Congar après Vatican II*

Dans son autre ouvrage « Mon cheminement dans la Théologie du laïcat et des ministères », Congar reconnaît ses lacunes en ces termes : « L'inconvénient de ma démarche de 1953 était peut-être de trop bien distinguer (...)»⁴⁶. Il va poursuivre sa réflexion :

« (...) Si l'on part du concept de « cause efficiente (instrumentale) et qu'on entre par la porte du sacerdoce hiérarchique, les laïcs apparaîtront comme participant à l'apostolat hiérarchique (cf. Pie XI pour l'Action Catholique)

43 Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 18.

44 Cf. F. MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 247-248.

45 Y. CONGAR, *Ministères et Communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 9.

46 *Ibidem*, p. 15.

ou, selon la formule plus large de Pie XII, 'coopérant' avec le Sacerdoce (...). L'entrée par la porte et le concept de la communauté, avait-il conclu, serait plus satisfaisante »⁴⁷.

En posant ainsi la communauté comme une réalité première, fondamentale et irréductible à tous, Congar va contribuer au renouveau de la réflexion sur l'Eglise et sur les ministères à trois niveaux.

Premièrement, la nouvelle ecclésiologie présentée par Congar est consécutive à une reconversion personnelle. Au cœur de cette démarche fondamentale, il y a eu pour lui, la redécouverte de l'ecclésiologie de Vatican II. Comme il l'a affirmé, dans l'ecclésiologie du Concile, il y a « la priorité des valeurs d'existence chrétienne sur les valeurs d'organisation. L'ordre mis entre le chapitre de *Lumen gentium* sur le peuple de Dieu (ch. II) et le chapitre sur la hiérarchie (ch. III) a traduit cette priorité d'une ontologie surnaturelle de base sur les institutions institutionnelles et juridiques et les ministères correspondants. (D'où), ces ministères au lieu de se confondre à la structure fondamentale de l'Eglise, retrouvaient plutôt leur valeur fonctionnelle »⁴⁸.

Deuxièmement, en accordant la priorité à la communauté ecclésiale, Congar situe celle-ci au cœur de la requalification théologique des laïcs. Les laïcs se définissent eux-mêmes autant que les prêtres, par leur qualité comme baptisés. Aussi paraît-il logique de les considérer non à partir d'une partie mais bien plus, par rapport au tout.

Troisièmement, la communauté vue comme la structure englobante, les ministères ou ceux qui étaient considérés autrefois comme la hiérarchie, paraissent plutôt comme des structurations au sein d'une communauté elle-même qualifiée. Les ministères sont en ce sens des moyens dont « Dieu qui suscite et rassemble l'Eglise, se sert pour cela même »⁴⁹. Ils ne peuvent jamais être considérés comme des valeurs absolues. Par conséquent, pour Congar, le binôme qui est structurant pour la communauté ecclésiale, ce n'est pas, comme il l'a souligné, celui de « sacerdoce-laïcat » ; mais plutôt celui de « Ministères/Présidence-communauté ».

En conclusion, la pensée de Congar a l'avantage de fonder l'apostolat des laïcs à partir du renouveau postconciliaire. Le renouveau conciliaire a consisté à cet égard, à mettre en avant plan, l'unité organique du Peuple de Dieu bien au-delà des distinctions. Le baptême et les dons de l'Esprit sont les sources

47 Y. CONGAR, *Ministères et Communion ecclésiale*, p. 15-18.

48 *Ibidem*, p. 33.

49 *Ibidem*, p. 36.

de la commune dignité et de l'énergie commune du Peuple de Dieu. Cette approche permet de prendre en compte les ressources de toute la communauté chrétienne. C'est de cette façon que l'ecclésiologie de Vatican II promeut la communion en lieu et place de rivalités, la requalification des laïcs en lieu et place de leur disqualification, la synergie au détriment de la compétitivité.

2.2. Relecture par rapport à l'expérience des Bakambi

La réflexion de Congar est d'un apport significatif dans le cadre de l'expérience des Bakambi. L'auteur fonde la réflexion sur les ministères à partir de leur lien avec la communauté ecclésiale. Contrairement à l'approche contenue dans le Manuel des Bakambi, l'office du curé ne peut servir de référence à la mise en place des ministères laïcs. De même, le manque de prêtre ne devrait justifier le recours à des laïcs en pastorale. La grande lacune dans la mise en place de Bakambi a consisté à mettre en évidence ce qui constitue leur manque : ils sont des non prêtres et en fonction de cela, ils ne peuvent qu'être davantage disqualifiés dans leur positionnement ecclésial. Les laïcs seront considérés comme des suppléants des prêtres. Ceci ne peut guère fonder une identité ministérielle spécifique.

Or, dans l'approche des ministères de Congar, les ministères qui ne requièrent pas l'ordination sacerdotale, ont été considérés autrement comme autant d'appels suscités par l'Esprit en vue de la mission et en vue de l'édification de l'Eglise en un lieu. L'initiative pour ce genre d'engagement baptismal est réservée à l'Esprit lui-même Celui-ci souffle où il veut et quand cela lui semble nécessaire. On ne peut lier ni limiter l'action de l'Esprit à une quelconque situation de crise. Les ministères sont à l'évidence, l'un des cas spécifiques de la manifestation de la grâce diverse et variée du même Esprit pour la mission ici et maintenant.

Dans la troisième partie de notre réflexion, nous voudrions davantage le démontrer en partant, comme nous l'avons déjà souligné, des ressources propres de l'Episcopat congolais.

3. Les ressources de l'Episcopat congolais pour une approche organique des ministères laïcs

L'apostolat des laïcs est une préoccupation permanente de l'Episcopat congolais. Depuis l'instauration de la hiérarchie locale (1959) et plus précisément, à la VI^e Assemblée plénière de 1961, deux options ont été levées : l'option pour les petites communautés chrétiennes et l'option d'une diversité des ministères pour l'implantation de l'Eglise locale.

Sous réserve des analyses précédentes, nous pouvons affirmer que ces deux options n'en font qu'une. Car l'option des petites communautés chrétiennes ou Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) est l'unique option qui soit mobilisatrice de toutes les énergies du Peuple de Dieu dans sa diversité. Or, cette option, comme l'a affirmé Monsengwo, allait de pair avec une « formation renforcée des laïcs et une tendance généralisée à leur confier des ministères »⁵⁰. On ne voit pas pourquoi les responsabilités confiées aux laïcs se chercheraient encore d'autre fondement en dehors de la grâce baptismale et de la créativité missionnaire des pasteurs en ce lieu.

Notre objectif est de montrer que plus de 50 ans après, il y a toujours unanimité autour de cette double option.

3.1. L'option des CEV : notion, contexte et évolution actuelle

L'expérience des CEV est ancienne et celle-ci demeure encore d'actualité dans le contexte de l'évangélisation au Congo. Selon l'Episcopat congolais, trois considérations méritent d'être prises en compte. Tout d'abord, l'option des CEV est une pastorale enracinée dans les Saintes Ecritures et dans la Tradition vivante de l'Eglise. Ensuite, cette option a été progressivement appuyée par le Magistère universel et adoptée par plusieurs Eglises d'Afrique⁵¹.

Enfin, comme le soulignent encore les évêques, « les CEV offrent un espace ecclésial privilégié en vue de l'exercice du sacerdoce commun des fidèles »⁵². C'est dans ce contexte, bien entendu, que les CEV sont désormais considérées comme le lieu de la « nouvelle évangélisation et de la catéchèse »⁵³.

3.1.1. La CEV comme lieu privilégié d'exercice du sacerdoce commun des baptisés

La CEV est une rencontre des chrétiens habitant un même quartier. Ceux-ci se réunissent pour prier, écouter et faire le partage de la parole de Dieu. L'engagement de chacun des membres est requis à ces rencontres hebdomadaires tout comme sa participation à diverses initiatives de développement. Par cet ancrage, les évêques du Congo ont voulu que les laïcs à quelque niveau qu'ils se trouvent, contribuent chacun pour sa part, à la transformation de leurs milieux de vie et à la transformation de la société, en général. De

50 Cf. L. MONSENGWO, *Die Gemeindefeiter*, p. 37.

51 *Directoire national des Communautés ecclésiales Vivantes*, Kinshasa, Editions du Secrétariat général de la CENCO, 2015, art. 41, p. 29.

52 *Ibidem*, art. 44, p. 29.

53 *Evaluation et redynamisation des communautés ecclésiales vivantes, 50 ans après*, Kinshasa, Editions du secrétariat général de la CENCO, 2015, p. 6 ; *Africae munus*, 123.

plus, l'option des CEV avait fondamentalement pour objectif de donner un visage africain à l'Eglise. La pastorale des CEV insiste dès lors sur la proximité, la chaleur des relations et la communion comme dans la culture africaine. Coupé de sa communauté, l'individu meurt. Cette dimension s'est avérée appropriée pour la mise en place des Eglises vivantes en Afrique. De même que la communauté africaine vit de la vitalité de chaque membre, ainsi l'Eglise se construit et devient une structure vivante grâce au concours de tous.

Toutefois, l'Episcopat congolais a procédé à une évaluation de cette pastorale, 50 ans après sa mise en marche (1961-2011)⁵⁴. Les enquêtes qui ont été menées de 2011 à 2013, ont indiqué des résultats moins reluisants. Dans le rapport des évêques, ceux-ci ont relevé le peu d'enracinement de cette pastorale. Pour cause, il y a un manque d'intérêt pour les réunions des CEV, un manque de formation des animateurs ; beaucoup de personnes ne comprennent pas encore ce qu'est une CEV et enfin, le désintérêt des jeunes, des intellectuels, et même de certains curés et animateurs pastoraux⁵⁵.

Dans les endroits où cette pastorale fonctionne, la CEV ne rassemble pas toutes les catégories sociales. Les femmes sont souvent majoritaires par rapport aux hommes. En milieu rural comme dans les grands centres urbains, les CEV vivent grâce à leur présence et à leur engagement. Mais ce qui a le plus motivé une réévaluation en profondeur de cette pastorale, c'est le contexte socio-politique d'aujourd'hui. Dans leur compte-rendu, les évêques ont surtout considéré le fait que le contexte sociopolitique d'aujourd'hui n'est plus le même que celui d'il y a 50 ans. Il y a eu une nette évolution. A cet égard, les évêques ont voulu redéfinir la pastorale des CEV et souligner son caractère plutôt dynamique. C'est bien cela qui nous ouvre à l'autre caractéristique fondamentale d'une CEV.

3.1.2. Les CEV comme des lieux de la nouvelle évangélisation

La nouvelle évangélisation n'est pas une évangélisation nouvelle dans et par l'Eglise. L'évangélisation dans son contenu, porte toujours sur l'actualité du salut de Dieu dans l'aujourd'hui de la vie de l'homme. Toutefois l'idée d'une nouvelle évangélisation telle qu'énoncée par Jean-Paul II (1979) aide plutôt à redécouvrir certains aspects inédits du processus missionnaire, dans un contexte donné. C'est dans ce cadre que la nouveauté pour cette forme d'évangélisation se situe plutôt « dans son ardeur, dans ses méthodes et dans

54 Cf. *Evaluation et redynamisation des communautés ecclésiales vivantes*, p. 65-85.

55 *Ibidem*, p. 78.

ses expressions »⁵⁶. Les évêques du Congo ont souscrit à ce renouveau missionnaire en axant essentiellement leur propos autour de la décentralisation pastorale et ministérielle. Il en ressort dès lors trois innovations majeures.

Primo, les évêques ont décidé de redynamiser la pastorale des CEV pour faire naître l'Église du contexte de vie des baptisés. En ce sens, les structures reçues des missionnaires sont restées toutes occidentales, « sans rayonnement évangélique ». Cela donnait l'impression d'une « transplantation institutionnelle inadaptée au tempérament des populations intéressées »⁵⁷. La proclamation de l'Évangile devait transformer plutôt les cœurs, la culture ainsi que le milieu dans lequel l'homme vit. La pastorale des CEV avait donc pour but de favoriser cette inculturation ou mieux, cet enracinement en profondeur.

Secundo, les évêques ont reconnu que l'Église en Afrique est confrontée à de nouveaux défis. Au Congo, en particulier, l'Église et la société sont confrontées à divers maux : la paupérisation croissante de la population, des conflits armés, le déplacement des populations et l'expropriation de leurs terres, la multiplication des sectes, la mal-croyance ainsi que le relativisme éthique. Dans ce contexte, l'intensification de la pastorale des CEV a pour objectif de devenir des lieux où l'on vit l'expérience du pardon, de la paix, de la réconciliation et de la justice entre les peuples. Dès lors, la réactualisation de cette option montre que les CEV sont des lieux de réalisation de l'« Église-fraternité » ou « Famille de Dieu ».

Tertio, les évêques ont publié un Directoire national des CEV. Ce document de base devra servir de référence à tous les diocèses. Le but est de clarifier et de redéfinir encore cette pastorale pour aujourd'hui. Mais l'apport de l'épiscopat a consisté surtout à souligner que la pastorale des CEV est une institution obligatoire au Congo. Celle-ci n'est plus laissée à l'arbitraire d'un curé ou d'un quelconque responsable. Comme nous le dirons plus loin, les évêques ont procédé par le fait même à la reconnaissance officielle des ministères d'animation et de gestion des CEV. Dès lors, la pastorale des CEV relève de la responsabilité directe de chaque évêque, du curé de paroisse et de la communauté des fidèles dans son ensemble.

56 Cf. Jean-Paul II, *Discours à la XIX^e Assemblée de la CELAM* (1983) ; *Message final du synode sur la nouvelle évangélisation*, n° 2.

57 JEAN-PAUL II, *Discours à la XIX^e Assemblée de la CELAM*, p. 5.

3.2. Les CEV pour une Eglise elle-même en mission

Le renouveau entrepris par les évêques en ce qui concerne les CEV, mérite d'être considéré comme le passage d'une Eglise de mission à une Eglise elle-même en mission. Le souci des évêques était de montrer que l'Eglise du Congo s'est engagée à promouvoir une pastorale de signes des temps. La pastorale des CEV répond à des situations vécues. Comme nous l'avons relevé plus haut, une CEV est une pastorale ancrée dans le contexte de la vie en société. La CEV est l'Eglise qui s'édifie là où vivent les gens. Il est important de souligner ici l'aspect de décentralisation.

La pastorale des CEV a comme point d'ancrage la vie communautaire. C'est à ce niveau qu'on perçoit au mieux le problème de tous et de chacun. L'engagement de tous les fidèles, chacun pour sa part, est à ce prix. On ne peut dans ce cas, aborder la question des ministères particuliers ou spécifiques sans souligner au préalable, la dimension ministérielle de la CEV elle-même. La CEV est une structure qui est toute entière ministérielle et toute entière missionnaire. Personne n'en a le monopole. Nous percevons ici une tout autre approche de la question des ministères. Les ministères naissent de l'expérience communautaire. C'est la communauté qui discerne au regard de ses attentes, le type de ministère qui convient pour sa croissance. C'est de cette manière que les ministères discernés à partir des besoins et défis de la communauté reflètent suffisamment cette vision d'ensemble.

En nous rapportant au nouveau directoire de CEV, le noyau est la structure centrale. Le noyau se compose du responsable de la communauté et de son adjoint, d'un secrétaire et/ou son adjoint et d'un trésorier ou trésorière. Mais à côté de cette structure permanente, le directoire mentionne quatre autres services ou ministères indispensables. Ces services sont les suivants : le service de la Parole, le service de la liturgie, le service de la charité et le service de présidence.

Le service de la Parole revient aux catéchètes de la communauté sinon au président lui-même. Le service de la liturgie s'occupe de l'organisation et de l'animation des célébrations sacramentelles et des rencontres communautaires de prière. Ici encore, ce rôle est dévolu à plus d'une personne. Enfin, il y a les chargés de la distribution du viatique aux malades et les chargés du ministère de la consolation (art. 36-37, § 1-4, p. 24-25). Quant au ministère de la charité ou de la diaconie chrétienne, la personne qui en est le responsable a pour tâche, « de superviser et de coordonner toute l'activité caritative et sociale de la communauté »⁵⁸.

58 *Directoire national des communautés ecclésiales vivantes*, art. 39, § 2, p. 26.

Le chargé de la diaconie au niveau de la CEV peut s'adjoindre d'autres personnes dans son rôle. Cette mesure va de soi pour la simple raison que c'est le ministère le plus important dans le cadre d'une pastorale de proximité. La récolte des biens, la sensibilisation de généreux donateurs et la présence auprès des personnes indigentes, nécessitent une équipe des volontaires aguerris.

En ce qui concerne le ministère de présidence, le directoire reconnaît cette responsabilité à une seule personne. Le document des évêques prend appui sur les expériences locales. Dès lors, pour les diocèses lingalophones, la personne qui est chargée de convoquer, de présider et d'animer la communauté se nomme « Moyangeli » ; pour les diocèses lubaphones, « Mukulu wa ciota » ; pour les diocèses swahiliphones, « Msimamizi » et pour les diocèses kikongophones, « Ntwadisi »⁵⁹.

En plus de ces ministères reconnus et acceptés par tous, certains diocèses comme Kinshasa sont plus avancés que d'autres en ce qui concerne la diversification des ministères. A Kinshasa, pour ne citer que cet exemple, d'autres ministères ont vu le jour à partir de l'expérience. Il s'agit notamment des « balendisi ya balabala » (responsables de rues) et des couples animateurs (laïcs conseillers)⁶⁰. Leur nombre va toujours croissant selon le dynamisme de chaque communauté. La formation permanente et le renouvellement des responsables donnent au plus grand nombre, l'occasion d'exercer des ministères au profit de la communauté.

Le renouveau apporté par cette pastorale se remarque aussi dans l'organisation des ministères propres à une CEV. Contrairement au « Manuel des Bakambi », le nouveau directoire des évêques se départit de l'organisation bipartite des responsabilités. En diversifiant les tâches et les responsabilités dans une CEV, les évêques ont dépassé le binôme « Mokambi-prêtre-animateur ». La CEV se structure à partir des membres qui forment le noyau. A cet égard, il y a une corrélation entre la croissance d'une CEV et la nécessité d'une diversification des ministères. La structuration d'une CEV rejoint sans conteste l'ecclésiologie de type participatif.

59 *Directoire national des communautés ecclésiales vivantes*, art. 40, § 1-3, p. 27-28.

60 Cf. N. KALONJI, *La pastorale des CEVB, expérience de l'Archidiocèse de Kinshasa*, dans *Evaluation et redynamisation des communautés ecclésiales vivantes*, p. 40.

Conclusion et évaluation critique

L'expérience des Bakambi a fait l'objet d'une évaluation systématique de notre part. Ce ministère a été voulu par le cardinal Malula pour renouveler l'Eglise de Kinshasa. Mais la réalité sur le terrain a montré que ce ministère a été organisé pour pallier le manque de prêtres. Partant de cette situation de crise, les Bakambi se sont vu attribuer des responsabilités qui sont le propre des ministres ordonnés. Cette situation complexe n'a permis ni une définition claire de leur responsabilité ni une formulation précise de leur statut juridique. Le manque d'unanimité qui persiste quant au fondement ecclésiologique de cette pratique, nous a amené plutôt à considérer autrement la question. En ce sens, notre effort a consisté à nous demander comment on est passé d'un projet de renouveau ecclésial à la mise en place d'une pastorale de crise, eu égard au manque de prêtres. C'est à partir de là que nous avons découvert comme en sous bassement, l'existence d'une double trajectoire.

D'une part, le ministère des Bakambi a été conçu à la lumière de l'expérience des CEV. A ce niveau, c'est aux laïcs eux-mêmes que revient la responsabilité de faire naître des ministères dont ils ont besoin. D'autre part, par manque de prêtres, le ministère des Bakambi a été redéfini à la lumière des attributions d'un curé de paroisse. Il est normal qu'à ce niveau, même les Bakambi ne comprenaient plus quel est leur mission, et leur rôle dans l'Eglise. L'on ne s'étonnera pas que la structure « Mokambi-prêtre-animateur » aboutisse à cet effet, à renforcer l'impression de la pénurie de prêtres, à renforcer également le conflit entre le prêtre responsable de la charge pastorale et le laïc qui participe à quelques aspects de l'exercice de la charge pastorale paroissiale.

Un expert de la question comme Marco Moerschbacher voit le renouveau ministériel initié dans l'Eglise de Kinshasa non au niveau des paroisses comme telles mais plutôt dans les CEV. C'est dans les CEV, affirme-t-il, que les laïcs réalisent qu'ils sont une Eglise des sujets et non de simples objets de l'activité pastorale des clercs⁶¹. De plus, cet engagement, écrit-il, « entraîne de vraies responsabilités au niveau de l'organisation ecclésiastique »⁶². Aussi conclut-il que la pastorale particulière des CEV ne peut se passer des ministères laïcs. Dans le cas contraire, les CEV renonceraient à leur dimension prophétique, à savoir : des communautés gérées uniquement par l'amour, le partage et la concertation et non par les lois de l'argent et du pouvoir du plus fort.

61 M. MOERSCHBACHER, *Les ministères laïcs et les communautés ecclésiales vivantes de base*, dans F. MALOLO et L. SANTEDI (éds), *Pour une institution des laïcs dans l'Eglise*, p. 188.

62 *Ibidem*, p. 189.

En conclusion, les récents documents d'évaluation de la pastorale des CEV tels qu'élaborés par les évêques montrent leur unanimité concernant la nouveauté de cette initiative. Désormais, le motif du manque de prêtres ne peut plus se justifier dans le cadre des initiatives prises par ou pour les laïcs. Ce motif est inexistant dans les nouveaux documents de l'épiscopat. Pour les laïcs engagés, le fondement de leur ministère est l'initiation chrétienne ainsi que le sacrement du mariage pour la plupart d'entre eux. Bien qu'ils ne soient pas prêtres (au sens de « *presbyteroi* »), ni membres d'un ordre religieux, ou tout laïcs qu'ils soient, ils ont une part intégrale, comme dit Congar, « à la dignité et à la vie sacerdotales, royales et prophétiques qui viennent, à l'Eglise, du Christ »⁶³. Ils (les laïcs) deviennent dans leur dimension propre et à travers leurs engagements, la manifestation de l'Eglise, Peuple de Dieu, Corps du Christ et sacrement du salut pour tous⁶⁴. Le cinquantenaire de l'expérience des CEV a été un moment favorable pour les évêques de réaffirmer cette trajectoire fondamentale. Pour l'Eglise du Congo, c'est une des ressources indéniables pour repenser et fonder en vérité toute pratique ministérielle, notamment celle des Bakambi.

63 Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 14.

64 *Directoire national des communautés ecclésiales vivantes*, p. 15.

La formation des managers et la conception du travail dans les traditions de l'Afrique centrale

Edgard MAKUNZA KEKE

Professeur à l'Université Catholique du Congo

Résumé - Dans toute organisation, obtenir l'adhésion des travailleurs à ses objectifs et à ses valeurs est plus que nécessaire. Une des forces de l'Afrique serait de faire adhérer le personnel de l'organisation à des valeurs communes pour que ce personnel soit constitué de travailleurs relativement homogènes où les consensus seront plus faciles à obtenir. La convivialité omniprésente, qui ferait de chaque réunion une fête et de chaque personne une partie du «Tout», serait propice au travail en commun.

Mots clés : travail en commun, convivialité, management

Summary - In any organization, getting workers to buy into its goals and values is more than necessary. One of Africa's strengths would be to get the organization's staff to adhere to common values so that they are relatively homogeneous workers where consensus is easier to achieve. The pervasive conviviality, which would make every meeting a celebration and every person a part of the 'whole', would be conducive to working together.

Keywords: working together, conviviality, management

Introduction

Bon nombre d'observateurs constatent que les outils de management peuvent être compris différemment. En effet, il est souvent difficile de se mettre d'accord sur les indicateurs, les normes, les valeurs et les termes utilisés. Ainsi, les modèles de gestion ont le plus souvent été considérés comme un échec humain et économique en Afrique. Selon Olomo¹, la principale raison semble être que les grandes entreprises industrielles africaines, publiques ou privées, ont développé un mode de production inspiré de valeurs étrangères et qui ne respecte pas les caractéristiques culturelles des différents groupes sociaux qui y sont impliqués. C'est donc le problème de l'adaptation éventuelle des techniques de management importées à la mentalité locale et aux traditions de l'Afrique centrale que nous allons tenter de traiter.

¹ P.-R. OLOMO, *Comment concilier tradition et modernité dans l'entreprise africaine*, dans *Revue française de gestion*, n° 64 (1987), p. 91-94.

Les deux axes de l'agriculture et de l'industrie sont prioritaires pour mener des réflexions sur les problèmes de «développement» qui se posent aujourd'hui en dehors des domaines propres aux individus. En plus de ces axes, nous abordons les points suivants :

- l'influence des facteurs culturels dans la gestion de l'entreprise informelle ;
- les micro-cultures dans les organisations ;
- l'importance du respect des étapes des modes de production ;
- les points de vue d'expatriés sur les problèmes économiques africains ;
- les réflexions sur la formation des managers.

1. Les facteurs culturels dans l'agriculture

La mise en valeur des terres fait intervenir un certain nombre d'opérations techniques dans lesquelles sont impliqués des éléments culturels dont l'impact peut être déterminant pour la réussite des projets.

Soulignons tout d'abord que le caractère sacré de la terre est une constante relevée dans plusieurs pays d'Afrique Centrale. La «propriété» de la terre est en effet toujours sacrée, car elle est liée à la présence des ancêtres enterrés à cet endroit. Les «concessionnaires» de cette terre, villageois ou citadins, respectent l'autorité des chefs de terre sous forme de dons, effectués en général à des fréquences régulières. Ce «respect» se manifeste souvent de façon spontanée; mais il peut être dû aussi, parfois, à la crainte des malheurs éventuels qu'entraînerait une attitude incorrecte pour les membres de la famille, les récoltes ou le bétail.

Les femmes, qui sont cependant les plus actives dans l'agriculture, n'ont généralement aucune prérogative de droit d'occupation, car celui-ci est l'apanage des hommes. Souvent, en cas de décès du mari, le droit d'occupation passe alors à la lignée du mari.

Malgré les prérogatives du droit d'occupation exercées par les chefs de terre, la plupart des États de l'Afrique Centrale se sont attribués la propriété du sol et du sous-sol au terme des réformes législatives². Même si la propriété foncière est collective, elle donne cependant lieu à certaines tenures foncières particulières d'ordre contractuel tels que: la donation, l'usufruit, le bail, le fermage.

2 Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA), *Les facteurs culturels et projets de développement rural en Afrique Centrale*, Paris, L'Harmattan, 1989.

En effet, dans la conception juridique bantu, la propriété des terres n'est jamais individuelle, elle est toujours collective; les usagers disposent d'un droit d'occupation et non d'un droit de propriété de la terre. C'est la manifestation de la solidarité traditionnelle (grande valeur ancestrale) qui est un ensemble complexe et hiérarchisé de droits et d'obligations à la fois individuels et collectifs à l'intérieur du groupe mais qui, par contre, n'est l'expression ni d'un collectivisme absolu, ni d'une égalité totale.

Par contre, les systèmes d'exploitation que l'on observe ne viennent pas de la coutume ; ils sont plutôt le produit d'une évolution historique. Ainsi, le travail collectif, en milieu paysan, se manifeste surtout par des prestations temporaires qui seront faites sur les différents champs individuels. Les paysans connaissent différentes techniques pour enrichir le sol et les cultures : recours à différents fumiers, mise en jachère, utilisation des légumineuses fertilisantes. Mais il y a des régions où les paysans répugnent à utiliser certains types de fumier (bouse de vache, excréments humains). Les connaissances traditionnelles des paysans en matière de choix des cultures constituent aussi une donnée fondamentale. En effet, ce choix est guidé par une bonne connaissance des sols et des climats. Il peut dépendre aussi des habitudes alimentaires locales. C'est pourquoi les chefs traditionnels ou les aînés du village ont beaucoup à dire dans le choix des cultures. Leur influence morale sur les jeunes est résumée dans un proverbe bantu, selon lequel «les oreilles ne dépassent jamais la tête».

La transformation des produits est traditionnellement une activité essentiellement féminine. Le manioc constitue l'exemple type de transformation. Ce sont les femmes qui sont responsables de tous les maillons de la chaîne de production, de transformation et de commercialisation. En ce qui concerne les améliorations d'outils ou les innovations qui interviennent dans la transformation des produits, il importe de souligner que ce sont les hommes qui en ont l'initiative, alors que ce sont les femmes qui effectueront les travaux avec ces outils.

Dans le domaine des opérations culturelles, les paysans disposent de connaissances pédagogiques et climatiques qui sont transmises de façon pratique lors des initiations et ne sont pas systématisées en vue d'un enseignement théorique. Ces opérations culturelles ne sont pas toujours purement techniques, car elles comprennent des prières et des rites qui attestent que la terre, mère nourricière, doit être ménagée et respectée dans son rythme de vie.

Dans l'organisation du travail agricole, les paysans ont une conception très souple du temps qui se situe totalement à l'opposé de la conception des pays du Nord. Les horaires sont établis selon les circonstances, en fonction des contraintes personnelles et culturelles. Il n'y a donc ni aliénation, ni psychose, vis-à-vis du temps, étant donné que c'est l'homme qui lui donne son rythme.

«Il n'y a pas chez les Bantous un temps newtonien <<spatial>> (ou divin sensoriel) où les événements se déroulent. Il y a des événements, et chacun d'eux est porteur de son propre désir, de son propre temps. Au fond, le temps ne se perd pas parce qu'il ne peut pas se perdre; il se transforme seulement comme l'énergie. Le temps se vit, sous une forme ou sous une autre. Il n'y a donc rien à craindre ni rien à redouter. Personne ne peut le dérober, pas même la mort. Il y a du temps pour tout, même pour mourir»³.

2. Les facteurs culturels dans la petite industrie locale

Dans les technologies traditionnelles, il est fait usage des ressources locales, dont les paysans possèdent depuis toujours une connaissance approfondie. Un grand nombre de celles-ci sont liées à l'artisanat utilitaire qui fait appel à des matériaux locaux millénaires. Ses activités se répartissent selon la coutume entre les hommes et les femmes.

Les technologies traditionnelles répondent à des besoins spécifiques que l'on rencontre dans l'ensemble des activités rurales (la fabrication des pirogues, la construction des ponts, l'habitat). Elles gagnent même du terrain en République Démocratique du Congo, à la campagne comme en ville, car grâce à elles on peut fabriquer des outils de première nécessité ou des pièces de rechange.

En matière d'habitat, la sagesse ancestrale favorise l'emploi de matériaux locaux naturels, favorables au bien-être, car garantissant la fraîcheur, et à la santé, mais qui nécessitent beaucoup d'entretien et des remplacements fréquents.

Les activités artisanales et technologiques traditionnelles sont généralement liées à des croyances et des rites et ont souvent un caractère communautaire. Elles donnent souvent naissance à la petite entreprise locale. Celle-ci traduit un mode de fonctionnement lié à la société rurale coutumière dans laquelle le sens et la pratique de la concertation, notamment par la pa-

3 J.-C. USUNIER et N. BIGUMA, *Perceptions du Temps des Affaires et Cultures Nationales : Une Comparaison Internationale*, dans *Économies et Sociétés*, n° 17 (1991), p. 81-114.

labre, constituent des valeurs traditionnelles, même si elles ne se réalisent pas d'une manière pleinement égalitaire et comportent des règles et des hiérarchies à respecter.

La petite entreprise locale favorise la valorisation et l'utilisation des ressources. L'esprit de la petite entreprise dont il est question se manifeste surtout dans l'artisanat. L'artisan traditionnel est souvent capable d'exécuter un travail de qualité. Mais il connaît de graves problèmes de gestion qui peuvent mettre en péril son savoir-faire. Sa production ne bénéficie d'aucune promotion au plan officiel. Dans la société rurale, ses œuvres ne sont guère primées. Ainsi, il n'est pas stimulé à maintenir et à améliorer le niveau de qualité de son œuvre et risque de ne pas pouvoir transmettre aux générations futures une réelle maîtrise de son artisanat. Ceci est grave dans une société où l'éducation traditionnelle est une fonction communautaire importante qui contribue fortement à la transmission et au maintien des croyances et valeurs ancestrales. De plus, il lui arrive fréquemment d'accepter des acomptes sur plusieurs commandes alors qu'il ne sera pas à même d'honorer le calendrier d'exécution prévu. Les clients découragés l'abandonnent ou, parfois, saisissent ses outils pour se faire rembourser les acomptes perçus.

Il faut signaler également que certaines conceptions et pratiques traditionnelles, bien qu'elles soient en constante diminution, constituent encore des obstacles au développement de la petite entreprise locale. En effet, les charges et obligations de la famille élargie qui pèsent sur l'entrepreneur lui interdisent la constitution d'un capital privé. Comme le souligne Serge Latouche :

«Plus la pesanteur des liens des réseaux d'entraide est forte, plus la tentation d'en sortir est payante. Toute réussite individuelle est alors exclue au sein du réseau qui confisque les chances du candidat au succès. ... les mesures de rétorsion, légitimes s'il s'agit de punir les escrocs, deviennent abusives si elles viennent à étouffer toute réussite individuelle»⁴.

Le système traditionnel de transmission des biens éparpille ces derniers entre le lignage et le ménage et freine pratiquement toute accumulation de capital au-delà de la vie d'un homme.

4 S. LATOUCHE, *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1991.

3. L'influence des facteurs culturels dans la gestion de l'entreprise informelle

Le milieu rural d'Afrique subsaharienne, s'il est incontestablement imprégné par la tradition, a été aussi, d'une manière plus ou moins profonde, bouleversé par les chocs successifs de l'histoire : esclavage, colonisation, pénétration de philosophies et religions nouvelles, adaptation à des techniques et langues étrangères, introduction de conceptions économiques valorisant le profit monétarisé, développement incontrôlé des pôles urbains, indépendance de nouveaux États aux contours dessinés depuis l'étranger, sans oublier les impacts économiques et politiques des enjeux internationaux. En même temps, un fossé s'est creusé entre l'Afrique rurale et ses forces vives, du fait d'un type de formation qui s'établissait en rupture, voire en condamnation, du monde traditionnel. Il y avait autrefois une éducation assumée par la collectivité permettant d'accéder à des statuts et des fonctions précises, au bénéfice de cette même collectivité. Cette formation ne s'appliquait qu'à des domaines limités, mais bien connus et parfaitement maîtrisés, assurant un savoir, un savoir-faire et un savoir-être. Peu à peu s'est mis en place un système d'instruction moderne occidental, souvent basé presque uniquement sur l'acquisition de connaissances, ayant en perspective la compétence et la réussite individuelle, et sanctionné par des critères totalement différents ne prenant en compte que le savoir et le savoir-faire, jamais le savoir-être !

Cette situation a créé le désarroi, mais aussi le durcissement du monde traditionnel qui, pour survivre, s'est défendu avec les seuls moyens dont il disposait : la solidarité ethnique et les croyances traditionnelles. Aujourd'hui, après bien des échecs et des désenchantements, on redécouvre à la fois l'importance du monde rural et de sa place dans le développement, et les « pesanteurs » culturelles. Un défi en émerge : comment renouer avec les gens et le savoir des villages, et les associer aux tâches, non seulement du présent mais aussi de l'avenir ?

Dans toutes ces évolutions, que représente le secteur informel sinon l'ensemble des activités se développant spontanément en milieu urbain, qui permettent d'absorber une partie de la main d'œuvre provenant des migrations rurales, et qui n'obéissent pas aux règles formelles de l'économie du travail (comptabilité, droit du travail, etc.) en vigueur dans les pays développés ? Cela implique-t-il pour autant que les unités du secteur « informel » sont des rassemblements précaires et instables des exclus du système moderne⁵ ? De

5 E.-M. HERNANDEZ, *L'état et l'entrepreneur informel en Afrique*, dans *Revue internationale PME*, vol. 10, n° 1 (1997), p. 5-141.

nombreux observateurs méconnaissent les systèmes de valeurs qui constituent un aspect important des réalités culturelles propres à l'Afrique. De ce fait, ils prêtent peu ou pas attention aux entreprises qui naissent de l'ingéniosité de la population. Les besoins humains les plus terre-à-terre, tout comme les antiques traditions culturelles, peuvent permettre l'entrepreneuriat⁶. Les entreprises informelles africaines en sont des exemples. Bien adaptées à leur environnement et à un système de contraintes spécifiques, elles ont des modes de gestion qui sont en harmonie avec les conceptions ambiantes de la vie en société⁷.

Emile-Michel Hernandez s'est efforcé de démontrer la rationalité des décisions prises et des attitudes adaptées, compte tenu des nombreuses contraintes sociales, culturelles et économiques dans lequel elles s'inscrivent⁸. Pour Edgar Pisani, le dynamisme de ce secteur prouve que l'Afrique, par son inventivité même et en puisant au plus profond, peut enrichir le patrimoine humain des fruits originaux qu'elle retirera de la confrontation de son héritage et de la modernité⁹. Est-ce pour autant qu'il faut lui proposer d'adopter au plus vite les outils modernes de gestion, comme l'accès au crédit ou une comptabilité formelle ?

4. Les micro-cultures dans les organisations

Pour des sociétés africaines qui, il y a moins d'un demi-siècle, vivaient en relative autarcie, l'avènement du salariat fut sans doute un des faits marquant de la nouvelle civilisation. Non pas que l'Afrique ait attendu la colonisation pour s'ouvrir au jeu de l'offre et de la demande de labour humain, mais parce que cette transaction était généralement soit le fait d'égaux soit la composante d'un rite plus élaboré (mariage et autres formes d'alliances, initiation, purification, etc.). Tout autre mode d'appropriation de la force de travail d'autrui ne pouvait être que le fait des rapports entre l'homme libre et le client ou le captif, à qui le premier consentait, en échange de son labour, protection ou vie sauve selon le cas. Selon certains Africains, le travail forcé institué par le pouvoir colonial a mis à mal une tradition qui était la base des échanges communautaires, en ne différenciant pas les hommes selon leur origine ou leur condition. Ainsi devenu une «activité de contrainte», le travail a modifié les rapports sociaux.

6 H.-G. SPENCER, *La petite entreprise à l'ordre du jour*, Paris, L'Harmattan, 1987.

7 P. D'IRIBANE, *L'enracinement culturel de la gestion des entreprises*, dans B. PONSON et J.-L. SCHAAN, *L'esprit d'entreprise. Aspects managériaux dans le monde francophone*, Paris, John Libbey Eurotext, 1993, p. 11-139.

8 E.-M. HERNANDEZ, *L'état et l'entrepreneur informel en Afrique*, p. 142.

9 E. PISANI, *Pour l'Afrique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988.

Nombreux sont ceux qui présentent l'entreprise africaine d'aujourd'hui comme un entrelacs de micro cultures dont le fond commun est fait de suspicion, voire d'hostilité envers le système moderne de production, et de nostalgie d'une époque où le rapport au travail était plus immédiat et convivial. Certains ne sont pas loin de penser que, à quelques rares exceptions près, l'entreprise africaine n'a pas réussi à remonter ce handicap originel.

Il est donc important de s'attarder un moment sur quelques aspects de la culture traditionnelle. Car malgré des influences religieuses plus récentes, chrétiennes ou musulmanes, les valeurs ancestrales restent profondément ancrées dans les esprits. Pour ceux qui y adhèrent totalement, seul compte le «Tout» qui réunit intimement les hommes (passés et présents) et la nature dans une même communion avec Dieu. Hors de ce Tout, un homme ou une femme ne sont rien et leurs actions viseront donc en permanence à assurer la cohésion de cet ensemble qui, en retour, assure la survivance de chacun. C'est dans ce contexte qu'il est important de comprendre ce qu'a pu être le travail et ce qu'il est devenu ensuite sous l'influence du colonisateur.

À l'origine, le travail correspondant au rôle social attribué par le groupe (le clan ou la tribu, peu importe le mot) est totalement internalisé par l'individu qui ne cherche pas à se distinguer de la collectivité et ne ressent donc pas cette nécessité comme une obligation externe mais bien plutôt comme une obligation qu'il se fixe lui même avec plaisir car la bonne exécution de la tâche lui garantit le maintien de tous ses privilèges de membre. Nous sommes donc dans une situation de «désir». Certes, il peut se produire des circonstances exceptionnelles (guerre, invasion) ou il faudra agir pour le groupe par «peur» pour ce dernier. Mais elles sont rares.

La colonisation change cet état de fait, et de nombreux colonisateurs comprennent vite que si la coutume peut les aider à maintenir l'ordre, elle constitue aussi un formidable obstacle à leur domination. Individualiser les tâches pour dissocier l'individu de son groupe sera une des méthodes utilisées. Dès le départ de l'implantation européenne se créeront ainsi de nombreuses fonctions qui, en échange de quelques «carottes», vont marginaliser une partie de la population en ne lui laissant pas d'autre choix que de rester fidèle aux blancs (domestiques, pisteurs, gardiens, puis, plus tard, fonctionnaires, soldats, etc.). La brèche ainsi ouverte ne se comblera plus, les emplois offerts à titre individuel vont devenir de plus en plus nombreux, et l'esprit communautaire d'autrefois ne cessera plus de régresser. Le travail est devenu une obligation. Le «désir» a cédé la place au «bâton».

Aujourd'hui, dans la majorité des pays concernés, l'établissement public, industriel, commercial ou financier, demeure le modèle le plus répandu d'association entre capital et travail. Or, s'il est un lieu où s'est réfugié tout ce que l'univers colonial avait de neutre et d'impersonnel dans la représentation collective africaine, c'est bien la fonction publique et son prolongement dans les entreprises publiques.

Parce que celles-ci sont nées de la volonté de l'État de prendre en charge des domaines jugés stratégiques ou peu attrayants pour l'initiative privée, les entreprises publiques africaines sont pour la plupart des mastodontes à l'échelle de leur environnement, employant plusieurs milliers d'individus et dont le management est le fait de personnes nourries au lait de la pérennité et de la continuité de l'État, mais aussi de sa «neutralité» et de son «impersonnalité». La mobilité relativement élevée de ces «dirigeants-fonctionnaires» est une cause de désarroi pour les travailleurs car la perte d'un chef, fut-elle souhaitée, provoque toujours un choc traumatique chez des gens qui, généralement, ont beaucoup investi psychologiquement pour se faire valoir à ses yeux.

Le chef, en raison de sa personnalité, de sa compétence technique ou de son origine exerce une attraction réelle sur l'ensemble du corps social de l'entreprise qu'il lui appartient de capitaliser. Mais le potentiel de loyauté et de motivation ainsi disponible est lié à l'homme. Certains dirigeants le cultivent en amplifiant le côté relationnel, devenant ainsi de véritables chefs de quartier ou de village rendant la justice, disposant des conseillers matrimoniaux, etc. D'autres tentent d'obtenir un transfert de cette loyauté vers l'entreprise. Mais faute d'identification, de symbole et de valeurs collectives, ce transfert se fait en pure perte, entraînant frustration et démotivation. En fait, la relation directe au chef aurait dû permettre de définir des modèles d'organisation qui favoriseraient l'expression des salariés et la participation, afin d'accentuer le sentiment d'appartenance et de décourager les conduites d'exclusion.

5. L'importance du respect des étapes des modes de production

Abandonnée à elle-même en l'absence d'une logistique intellectuelle efficace, confrontée à des défis quotidiens de tous ordres et prisonnière de sa propre dimension, l'entreprise africaine publique ou privée n'a jamais trouvé le temps de répondre à une question aujourd'hui fondamentale pour tout le continent : comment amener des groupes ou des individus encore fortement

imprégnés de traits culturels locaux à coopérer et à s'investir totalement dans un projet commun de production ?

Une des particularités de l'Afrique est qu'elle a, en moins d'un demi-siècle, franchi toutes les étapes de l'industrialisation. L'Afrique est passée sans transition du mode de production villageois au stade industriel. Elle a cru faire l'économie d'une révolution industrielle mais de ce fait n'a pas connu le stade de la petite entreprise familiale où se forment l'esprit, les pratiques et les symboles qui caractérisent encore aujourd'hui les grands noms de l'industrie des pays occidentaux. Certes, l'Afrique a eu ses artisans, mais l'absence de véhicule et la sacralisation de leur art ont circonscrit les limites du rayonnement du savoir ainsi accumulé au noyau familial ou au clan.

L'éclosion de nouveaux foyers industriels, aux performances économiques exceptionnelles, suit dans le monde une ligne est/ouest de pays ayant réussi une révolution culturelle douce, intégrant des valeurs sociales assez uniformes dans la plupart des cas et des logiques de production importées.

Or l'Afrique, vieux continent aux traditions millénaires, ne s'est jamais relevée du traumatisme culturel de l'époque coloniale qui a pulvérisé les hiérarchies de son corps social, confisqué ses rites et disqualifié ses méthodes de production. En réalité, ce qui est en cause, ce n'est pas l'entreprise moderne en tant que telle, mais l'absence de relais, de transition entre le monde villageois et l'anonymat des matricules, des organigrammes et des statuts.

La petite (ou moyenne) entreprise africaine aurait pu être un tel relais si elle avait été davantage prise en considération dans les stratégies de développement des pays africains. Il est donc urgent que le travail moderne soit réhabilité dans la conscience collective africaine et là où l'administration a échoué, en raison de sa rigidité, l'entreprise peut réinventer les valeurs, vertus et symboles constituant le fond culturel commun aux groupes humains concernés, leur donner un idéal et des raisons de coopérer. Le souhait est d'encourager une amélioration du climat d'investissement, de soutenir le développement des PME de façon proactive et d'élaborer des grands projets d'investissement¹⁰.

10 E. MAKUNZA KEKE, *Agir pour la survie dans les pays africains après la crise financière*, dans *Dounia. L'Afrique et la crise financière internationale*, L'Harmattan, 2010, p. 115-120.

6. Les points de vue d'expatriés sur les problèmes économiques africains

Selon G. Desaunay, les analyses des cadres expatriés en Afrique permettent de définir trois logiques différentes d'interprétation¹¹. La première est la «logique du retard», essentiellement un retard de développement, mais lié à un retard culturel. On évoque alors les ressemblances avec l'Europe d'il y a cinquante ou cent ans. Suivant les individus, ce retard se comblera rapidement en une ou deux générations ou continuera indéfiniment, le développement technique occidental maintenant son avance.

La seconde est la «logique du vide», les sociétés africaines étant alors considérées comme manquant d'un certain nombre d'éléments d'ordre intellectuel (conception du temps, par exemple) ou moral (sens de la responsabilité individuelle) nécessaires à une gestion efficace.

La troisième, beaucoup moins fréquente, est la «logique de la différence», avec une recherche difficile et prudente de ce qui, dans les sociétés africaines, pourrait expliquer que les comportements, dans certaines circonstances, soient différents des comportements Européens et évidemment moins efficaces. «On peut donc se demander si certaines cultures ou organisations sociales ne sont pas définitivement incompatibles avec les modèles de développement que propose l'Occident»¹².

Si ces trois logiques diffèrent sur les remèdes à apporter aux comportements rencontrés (plus ou moins grande efficacité de la formation, par exemple), elles soulignent cependant les mêmes difficultés. La difficulté la plus fréquemment évoquée concerne les retards et l'absentéisme. Beaucoup d'entreprises arrivent à juguler les retards par divers moyens plus au moins répressifs, mais la plupart semblent «désarmées devant l'absentéisme», notamment celui lié à des conditions de vie difficiles, et encore plus celui lié «aux affaires villageoises».

«Ainsi, par exemple, un responsable d'unité de production peut disparaître plusieurs jours, sans préavis et sans considération des dommages occasionnés dans l'unité dont il est responsable. A son retour, nous apprenons qu'il a dû assister aux obsèques d'un parent éloigné, à l'autre extrémité du pays. Aucun de ses collègues locaux ne lui en tiendra

11 G. DESAUNAY, *Les relations humaines dans les entreprises ivoiriennes*, dans *Revue française de gestion*, n° 64, (septembre- octobre 1987), p. 91-94.

12 G. VERNA, *Tiers-Monde : Exporter et réaliser des projets*, Québec, Fischer Presses, 1989.

rigueur car ce qu'il a accompli-là était plus important que le respect de ses obligations professionnelles !»¹³.

Un autre reproche très général concerne les méthodes de commandement. Le reproche est double : trop grande familiarité envers les subordonnés qui empêchent, disent les cadres expatriés, que le supérieur soit respecté. Mais on dénonce aussi une trop grande rigidité vis-à-vis des subordonnés, ce qui entraîne des sanctions trop nombreuses et donc inefficaces. Dire que «les africains ne savent pas commander» est un constat extrêmement répandu dans le milieu des expatriés en Afrique.

Cependant le reproche le plus important concerne ce qu'on pourrait appeler le manque de conscience professionnelle. Ce problème est souvent rapporté à une difficulté de prévision et à un arbitrage qui se fait le plus souvent au détriment du futur. Comme le dit un proverbe soussou : *Demain n'a qu'à se débrouiller, moi, je ne connais qu'aujourd'hui !*

Le problème est souvent aussi relié à une faible prise en compte des intérêts de l'entreprise, qui sont fortement disjoints des intérêts personnels bien compris des salariés. Il comprend également l'absence de «sens des responsabilités», c'est-à-dire du sentiment que l'on doit accomplir telle tâche, même si la définition de fonction de la personne est imprécise.

A propos du discours des expatriés, Desautay conclut qu'il se veut général et comporte surtout des illustrations¹⁴. Il fonctionne à coup d'exemples tirés de l'expérience personnelle et que l'on ne peut généraliser. Il est donc exclu de tenir pour avérées les conclusions qui en découlent.

7. Réflexions sur la formation des managers

Quand on analyse les difficultés qu'éprouvent les entreprises publiques et privées africaines pour exister, on bute inévitablement sur des problèmes financiers. En effet, le marché des capitaux a toujours été limité et l'accès au crédit difficile ; les charges fiscales sont élevées, l'épargne publique et privée pratiquement inexistante.

En outre, les entrepreneurs confondent souvent leurs fonds personnels avec ceux de l'entreprise. Au-delà, on se rend compte que les frais généraux ont tendance à être très élevés en raison d'une foule de dépenses somp-

13 G. VERNA, *Tiers-Monde : Exporter et réaliser des projets*, Québec, Fischer Presses, 1989.

14 G. DESAUNAY, « *Les relations humaines dans les entreprises ivoiriennes* », dans *Revue française de gestion*, n° 64, Septembre- octobre, (1987), p. 94.

tuaires : locaux, villas, voitures, etc. Et aussi il s'avère que le concept de rentabilité ne retient que peu l'attention des gestionnaires. On touche alors aux aspects culturels de l'entreprise africaine.

«Enfin, l'augmentation de la visibilité sociale est une conséquence immédiate des premiers succès de l'entrepreneur et le projette, de gré ou de force, sur le devant de la scène sociale, avec des effets positifs et d'autres qui le sont moins. Nous trouverons du côté positif, l'amélioration du statut social et du pouvoir de négociation qui en découle, l'augmentation des marges de crédit, etc. Et nous trouverons exactement l'inverse du côté négatif : le nouveau statut social crée de nouvelles (et souvent très lourdes) obligations sociales ; le meilleur crédit autorise de nouvelles dépenses dont il est facile de perdre le contrôle, etc.»¹⁵.

Ainsi, par exemple, la représentation du temps constitue l'une des clés de ce qu'un auteur a pu appeler « le mystère de l'économie africaine », souligne A. Touré¹⁶. Dans les modèles occidentaux, le temps, objet de mesure, a un prix en rapport direct avec son utilisation pour le travail. En Afrique, c'est encore une réalité non chiffrable, pour certains, évaluée en termes qualitatifs plutôt que quantitatifs : «... pour l'homme Muntu (singulier de Bantu), il n'y a ni attente ni désespoir. Il ne s'impatiente pas parce qu'il ne s'accroche pas nerveusement à un temps futur incertain dans lequel on espère que l'événement se réalisera. On n'attend pas parce que, consciemment ou pas, on n'élimine pas le temps présent»¹⁷. La vie économique se déroule au rythme des jours de marché, des saisons, des événements sociaux. On a le temps; on n'en est pas avare car il n'a pas de valeur monétaire. Pour la prise de décisions, l'art de la palabre relègue au second plan les impératifs de rapidité et d'efficacité.

Par ailleurs, en Afrique, l'individu se définit d'abord comme le maillon d'une chaîne. L'activité économique est traditionnellement commune et s'exerce dans le but de réaliser la substance du groupe.

«Nos sociétés occidentales sont plutôt régies par l'idée de plus-value économique en fonction de laquelle sera jugée la pertinence d'une action ou d'un projet. Mais de nombreuses sociétés n'y accordent pas la même importance. Pour d'autres, en effet, c'est plutôt l'idée de «plus-

15 G. VERNA, *Croissance ou survie ? Quelle sera l'attitude la plus probable pour une petite entreprise légale du Tiers-Monde ?*, dans Document du travail du GREGIE, n° 93-73 (1993), p. 3-19.

16 A. TOURE, *Regards sur l'Afrique*, dans *Informations OIT*, 92, 1 (1992), p. 32-38.

17 J.-C. USUNIER et N. BIGUMA, *Perceptions du Temps des Affaires et Cultures Nationales*, p. 81-114.

value sociale» qui prévaut, selon laquelle une action sera jugée sur sa contribution à la cohésion sociale et au respect de certaines traditions»¹⁸.

La répartition des résultats s'opère selon des critères de statut personnel et de besoins sociaux et non en fonction de la propriété ou de la contribution de chacun. On mesure le succès de l'activité économique à sa capacité d'aider le maximum de membres de la communauté familiale ou villageoise à résoudre leurs problèmes (c'est ce qui est raisonnable pour des cas bien précis).

Conclusion

Il y aurait encore de nombreux autres traits culturels pertinents à citer. Nous nous en tiendrons volontairement à un nombre réduit. Sur le point de conclure, deux remarques s'imposent.

En premier lieu, la culture n'est pas une donnée intangible; elle est acquise et donc susceptible d'évolution sur la base de l'expérience, de la formation ou de la perméabilité aux changements survenus à l'extérieur. Les sociétés africaines, face au problème du développement, seront de plus en plus acculées à des révisions déchirantes de leurs systèmes de valeurs et à choisir en conscience, parmi les éléments qui composent leur culture, ceux qui leur paraissent compatibles avec les objectifs de développement économique.

La deuxième remarque concerne la nature de la gestion et donc le rôle des gestionnaires, tant publics que privés. Nous savons que la gestion n'est pas une science, mais un ensemble composite de savoir et de savoir-faire. Certains de ses aspects relèvent de sciences «objectives» (certains extrémistes disent «dures») comme la comptabilité, la gestion financière, les méthodes quantitatives d'aide à la décision ou la gestion de la production. Mais beaucoup d'autres aspects relèvent de l'art de la communication et sont liés à la culture : persuader et mobiliser une équipe de collaborateurs, faire appliquer des décisions, faire circuler l'information au sein de l'organisation, etc. Ce sont ces derniers éléments qui doivent faire l'objet d'un effort intense de réflexion et d'adaptation à la mentalité africaine.

Le défi à relever consiste donc à former des cadres africains, capables d'opérer ces choix et d'être les artisans de l'adaptation de l'entreprise aux exigences nationales et internationales du développement économique.

Cette formation doit avoir un caractère à la fois technique et managérial. Elle doit être pratique et orientée vers la solution des problèmes spécifiques

18 G. VERNA, *Tiers-Monde : Exporter et réaliser des projets*, Québec, Fischer Presses, 1989.

que doivent résoudre les entrepreneurs africains. Certes des efforts louables ont déjà été déployés pour diffuser l'esprit d'entreprise, assainir la gestion du secteur public et aider à l'émergence d'un secteur privé dynamique et compétitif. Mais tout, ou presque, reste à faire pour doter les pays africains des managers dont ils ont besoin pour mobiliser les énergies créatrices et affronter les défis des années à venir.

Le problème qui nous occupe est facile à présenter et difficile à résoudre : comment aider les organisations de l'Afrique centrale, riche d'une culture extrêmement originale, mais qui n'a pas suffisamment produit d'études et de réflexions sur la gestion de ses organisations pour qu'on puisse en faire la base du développement de celles-ci. Ainsi l'a démontré la « revue de littérature » sur ce sujet qui est faite de textes qu'il a fallu chercher ailleurs, avec tous les inconvénients. En fait, ce sont des études et des réflexions, souvent bien étrangères aux préoccupations locales.

Le questionnement spirituel de l'Africain en contexte de soins et d'interculturalité

François YUMBA WA KUMWENDA
Professeur à l'Université Catholique du Congo

Résumé - La culture et la croyance jouent un rôle indéniable non seulement dans la perception de la maladie et de soins de santé, mais aussi dans la relation soignant-soigné. Partant du vécu des patients africains en contexte d'interculturalité, tirant ses arguments dans l'anthropologie africaine et chrétienne, l'auteur invite à la prise en compte du questionnement spirituel de la personne malade, en vue de l'amélioration de l'alliance thérapeutique et de l'accompagnement. Scrutant la spiritualité comme intériorité vitale, l'auteur distingue trois niveaux du questionnement spirituel du patient : ontologique, cosmique et religieux.

Mots-clés : Maladie, soins, culture, spiritualité.

Summary - Culture and belief play an undeniable role not only in the perception of illness and health care, but also in the caregiver-patient relationship. Starting from the experience of African patients in a context of interculturality, drawing his arguments from African and Christian anthropology, the author invites us to take into account the spiritual questioning of the sick person, with a view to improving the therapeutic alliance and the accompaniment. Looking at spirituality as a vital interiority, the author distinguishes three levels of the patient's spiritual questioning: ontological, cosmic and religious.

Keywords: Illness, care, culture, spirituality.

Introduction

Destiné à toute personne qui s'intéresse au débat sur la prise en compte de la spiritualité du patient, cet article donne une clé pour comprendre particulièrement le questionnement de l'africain en situation d'hospitalisation et d'interculturalité. En effet, loin d'être un simple phénomène qui s'extériorise par des symptômes, des stigmates ou des plaintes identifiables chez le patient, la maladie est une expérience intime s'enfonçant au tréfonds de l'homme et s'y enlisant au point de se mêler profondément et douloureu-

sement à son sentiment d'identité¹. Bouleversement brutal du monde intérieur, la maladie est non seulement rupture et fracture dans la continuité de l'expérience, mais aussi violente perturbation, brouillage de représentation du monde et de soi². En ce sens, elle meurtrit l'homme dans la totalité de son être, y compris dans sa vie spirituelle que je considère ici comme intériorité vitale.

Si l'hospitalisation est souvent perçue comme l'entrée en terre étrangère, elle est également un défi d'interculturalité suscitant des conflits d'identité et de reconnaissance induits par des perceptions divergentes du monde, de la maladie, de soins³. Ceci n'est pas sans conséquence sur l'alliance thérapeutique et l'accompagnement⁴. Comme le souligne David Le Breton, dans la relation soignant-migrant s'interposent des zones d'ambigüité et d'ambivalence. D'une part, le soignant vit dans l'évidence de ses catégories et de sa pratique au point qu'il n'arrive pas à imaginer un seul instant que le patient ne réponde pas sans dilemme aux stéréotypes qu'il projette sur lui. D'autre part, le migrant-malade est tellement dépaysé au point qu'il n'arrive pas à contextualiser son hospitalisation⁵.

Outre la difficile question de l'interculturalité, cette situation donne à penser et incite à un questionnement de l'ordre de l'intériorité. Pour dégager les enjeux de ce défi, je partirai du réel avant de considérer la spiritualité

1 Cf. CL. MARIN, *La maladie : catastrophe intime*, Paris, PUF, 2014, p. 6.

2 Cf. *Ibidem*.

3 Cf. D. OUÉDRAOGO, *La maladie et la manière d'être en Afrique noire*, dans ESPACE ETHIQUE/AP-HP, *Les pratiques de soin en situation interculturelle*, juillet 2008, p.8, https://www.espace-ethique.org/sites/default/files/Soin_interculturalite_juillet08.pdf, consulté le 12 mai 2020.

4 Le terme alliance thérapeutique est à comprendre ici au sens où l'emploie Paul Ricoeur. Il s'agit d'une situation dans laquelle le patient individuel est mis en relation interpersonnelle avec un médecin individuel. Dans cette relation, le patient porte au langage sa souffrance en la prononçant comme plainte. Celle-ci comprend deux volets : l'un descriptif et l'autre narratif. Dans le premier, le patient exprime sa préoccupation à travers les symptômes ; dans le second, il parle à partir de sa propre histoire qu'il construit et reconstruit. De son côté, le médecin fait l'autre moitié du chemin en posant le diagnostic et en prononçant la prescription. Ainsi, entre les deux parties se tisse un lien par lequel le médecin s'engage à suivre son patient et celui-ci s'engage à se conduire comme agent de son propre traitement (cf. P. RICŒUR, *Le Juste*, t. 2, Paris, Esprit, 2001, p. 230). Suivre un patient, explicite Dominique Jacquemin, implique l'idée d'un cheminement, d'une marche commune où ni le soignant, ni la personne soignée ne se trouve en situation d'étrangeté (cf. D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 95-96).

5 Cf. D. LE BRETON, *Pour une éthique des soins en situation interculturelle*, <https://www.ethique-cancer.fr/publications/pour-ethique-soins-situation-interculturelle>, consulté le 22 mai 2020.

comme intériorité vitale et d'esquisser différents niveaux du questionnement spirituel sous-jacents.

1. Partir du réel pour penser

Pendant mon ministère pastoral en milieu hospitalier belge, j'ai été témoin d'un questionnement spirituel profond auquel étaient confrontés les patients d'origine africaine, les soignants et les accompagnateurs occidentaux⁶. Mes collègues de l'équipe pastorale, les membres du service social et les soignants européens rencontraient des barrières culturelles, cosmologiques et religieuses auprès des patients africains. De leur côté, ces derniers éprouvaient des difficultés à parler de leurs problèmes spirituels par peur de ne pas être compris. J'en voudrais pour preuve le cas d'un patient d'origine rwandaise, atteint d'un cancer du foie, rencontré dans un hôpital général à Liège. Un matin, après notre réunion de service, une de mes collègues belges m'avait demandé de l'accompagner voir ce patient qui, selon elle, était très réservé et ne parlait presque jamais de ses problèmes spirituels, à part la demande de la communion et ses visites à la chapelle de l'hôpital⁷. Ce patient affichait par moment une attitude de révolte à l'endroit de l'équipe soignante. S'agissait-il d'une simple étape du mourir au sens où Elisabeth Kübler-Ross emploie le terme⁸ ? Qu'est-ce qui expliquerait cette attitude ? Ces questions pourront trouver une réponse au terme de cette réflexion, sinon chemin faisant. A ce niveau, qu'il me soit plutôt permis de continuer mon récit. J'avais accueilli favorablement la demande de ma collègue et nous sommes allés voir ce patient. Nous nous attendions à un quart d'heure maximum pour cette visite. Mais grande fut notre surprise de constater que le patient nous avait retenus pendant près de 2 heures, en train de parler de ses difficultés spirituelles. Car, selon lui, l'occasion lui fut donnée de s'exprimer avec l'assurance d'être compris. Avait-il besoin d'un médiateur interculturel ? La question reste posée. Il disait entre autres :

« Je n'ai jamais eu l'occasion de dire tout ce que je vis dans mon cœur par peur de ne pas être compris. Ce n'est pas un psychologue qui peut m'aider à résoudre mon problème. Mais si je dis ce que je vis en moi, on va

6 Dans cet article, je me limiterai aux interrogations du patient. Celles des soignants et des accompagnateurs feront l'objet d'une étude ultérieure.

7 Par problèmes spirituels, il ne faut pas entendre seulement les questions religieuses, mais tout ce qui renvoie à la croyance, aux questions du sens, aux valeurs, à l'harmonie, à la fragilité, etc. La spiritualité a un sens beaucoup plus large que la religion.

8 Dans son célèbre ouvrage intitulé *On Death and Dying*, New York-Londres, Macmillan, 1969, Elisabeth Kübler-Ross distingue cinq étapes dans le processus du mourir : le déni, la colère, le marchandage, la dépression, l'acceptation.

vite penser qu'il me faut un psychologue. Il ne s'agit pas d'un problème psychologique, mais de ce que je vis en moi, de mon expérience personnelle de Dieu, de ma relation à moi-même, à ma famille, à la société. Aujourd'hui, vous m'avez donné l'occasion de m'exprimer avec la certitude d'être compris. Dieu est Dieu. Personne ne peut me dire le contraire. J'ai compris que la vie est un faisceau des relations. Avec l'irruption de la maladie, toutes ces relations sont bousculées. Mais ce n'est pas tout le monde qui peut comprendre ce que je vis dans mon cœur et dans ma chair. Je vous dis, il ne s'agit pas ici d'une question psychologique, mais de l'expérience d'une vie parsemée d'embûches, une vie dans laquelle je dois redécouvrir le visage de Dieu, le sens de ma présence au monde et de l'harmonie avec l'univers... ».

Ce bref récit révèle combien l'hôpital est un lieu à la fois spirituel⁹ et interculturel¹⁰ suscitant ainsi un questionnement existentiel et thérapeutique profond. Sans prétendre entrer dans les détails de toutes les interrogations sous-jacentes, je me limiterai à celles qui concernent la vie spirituelle en lien ou en tension avec la pratique de soins et l'interculturalité. Mais pour éviter toute ambiguïté, il est important de préciser le sens que revêt chacun de ces trois termes.

A première vue, le mot spiritualité semble facile à comprendre. Mais à y regarder de près, dans beaucoup de milieux comme dans différents groupes sociaux, sa simple évocation suffit pour semer confusion, ambiguïté, voire malentendu. Dans son discours d'ouverture lors du deuxième colloque international organisé par le Centre d'Étude des Religions Africaines (CERA), le Cardinal Joseph-Albert Malula avait montré avec pertinence combien la spiritualité est une notion que tout le monde prétend connaître, mais dont le sens reste toujours à élucider¹¹. Pour sa part, Ursula King constate que la spiritualité est devenue « un mot de code qu'on applique à un large registre religieux et profane pour désigner toutes sortes d'expériences et de pratiques différentes »¹². Elle « est évoquée dans les contextes les plus inattendus, les

9 Eckhard Frick conçoit l'hôpital comme lieu spirituel, c'est-à-dire un lieu où l'on se bat avec les limites de la vie humaine ainsi que celles de la science et de la technique auxquelles se heurtent toujours à nouveau les médecins, le personnel hospitalier et les patients. Cf. E. FRICK, *Se laisser guérir. Réflexion spirituelle et psychanalytique* (Soins & Spiritualités, 1), Bruxelles, Lumen vitae, 2011, p. 32-33.

10 D. OUÉDRAOGO, *La maladie et la manière d'être en Afrique noire*, p. 8.

11 Cf. J.-A. MALULA (Cardinal), *Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880 à 1980)*, dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*. Actes du deuxième colloque international, Kinshasa 21-27 février 1985, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, p. 15-16.

12 U. KING, *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*, Montréal, Bellarmin, 2010, p. 22.

plus déconcertants même, de sorte que ce qu'elle signifie vraiment n'a jamais été plus confus »¹³. Par ailleurs, nul n'ignore que le terme spiritualité plonge ses racines dans un contexte religieux où il désigne ce qui appartient à la vie de l'Esprit, au souffle de Dieu en chaque homme¹⁴, lequel souffle transforme ce dernier de l'intérieure pour s'extérioriser par un style de vie particulier. On distingue ainsi la spiritualité chrétienne, la spiritualité musulmane, la spiritualité juive, la spiritualité kimbanguiste, etc. Du point de vue strictement chrétien, la spiritualité est accueil et vie selon l'Esprit du Christ. Elle se caractérise par une écoute de la Parole de Dieu, un mode de relation avec Dieu et une vie selon le Royaume¹⁵. On dénombre ainsi la spiritualité franciscaine, la spiritualité ignacienne, la spiritualité bénédictine, la spiritualité du prêtre diocésain, pour ne citer que quelques-unes du monde catholique. Pour le chrétien, cette vie en Dieu est comme une boussole. Pour le dire autrement avec le Cardinal Malula, la spiritualité donne une direction à la vie du chrétien au point que lorsqu'elle fait défaut en l'homme, ce dernier devient comme un bateau jeté dans la mer sans boussole, sans gouvernail, sans direction, et donc exposé à tous les risques possibles¹⁶.

Il faut également noter que depuis quelques décennies, le concept de spiritualité connaît un déplacement sémantique. Ne se limitant plus à la seule sphère religieuse, le terme embrasse un vaste champ au point que, aujourd'hui, on parle de plus en plus d'une spiritualité laïque. Il est exclu de prétendre aborder ici ce thème de manière exhaustive. Néanmoins, je ne peux pas ne pas évoquer son appropriation biomédicale, dans une perspective de pathogénèse et de salutogénèse. Dans une étude lexicale du concept à partir de la littérature biomédicale comprise entre 1961 et 2011, Guy Jobin montre combien l'usage du concept de spiritualité est dans une croissance exponentielle. En effet, sur 1419 articles répartis selon les décennies, ce thème n'apparaît pas entre 1961 et 1970 ; il est repris une seule fois entre 1971 et 1980 ; 11 fois entre 1981 et 1990 ; 215 fois entre 1991 et 2000 ; 1192 fois entre 2001 et août 2010¹⁷. Le théologien et éthicien canadien voit dans cette

13 U. KING, *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*, p. 14.

14 Cf. Théo, *L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet-Arden/Fayard, 1992, p. 731.

15 Cf. *L'Encyclopédie catholique pour tous*, p. 731.

16 Cf. J.-A. MALULA (Cardinal), *Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre*, p. 15.

17 Cf. G. JOBIN, *La spiritualité : facteur de résistance au pouvoir biomédical de soigner ?*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 266 (2011), p. 131 ; IDEM, *Des religions à la spiritualité : une approche biomédicale du religieux dans l'hôpital* (Soins & Spiritualités, 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, p. 5.

appropriation une instrumentalisation des ressources spirituelles¹⁸. Dans ce contexte, le sens du terme reste flou.

En milieu hospitalier liégeois, j'ai entendu plus d'une fois des médecins s'adresser à un membre de l'équipe pastorale en ces termes : « moi je bailise le rationnel, je vous laisse vous occuper de l'émotionnel ». Ces propos posent un sérieux problème de compréhension. La spiritualité n'est-elle que de l'ordre de l'émotionnel ? La réponse à cette question pourra conduire à d'autres questions jusqu'à l'infini. Il faut donc s'arrêter et tenter une définition. A mon avis, pour surmonter ces obstacles sémantiques et pour s'ouvrir à l'univers symbolique africain, la spiritualité devra être pensée en termes d'intériorité. Celle-ci n'est pas à confondre avec l'introspection, moins encore avec l'intimité¹⁹. Il est précisément question de ce que je me propose d'appeler *intériorité vitale*, c'est-à-dire de cette *dynamique intérieure unificatrice et restauratrice de l'homme ; le reliant à soi, au semblable, au cosmos, à Dieu/au Sacré*. J'explicitai plus loin cette définition, en évoquant les éléments culturels et chrétiens permettant de la mettre en lumière.

Après avoir clarifié le concept de spiritualité, il importe de s'arrêter un instant sur ceux de soin et d'interculturalité. Les soins de santé ne sont pas à entendre simplement sous l'angle de leurs dimensions techniques ou de tâches à accomplir. C'est plutôt, comme l'écrit Dominique Jacquemin, « une réalité de l'ordre de la rencontre où il est question d'être en présence d'un malade qui vit une expérience dont le soignant doit appréhender la portée pour le patient comme pour lui-même puisque ce que vit le malade sera non seulement à saisir en tant que tel mais peut-être également comme critère d'interprétation de ce qui se passe dans la relation de soins »²⁰. Dans cette optique, une réelle rencontre du patient sur le chemin de sa souffrance implique deux éléments importants : venir en présence et prendre soin. Le premier invite le soignant à sortir de la simple dimension technique de soins pour appréhender ces derniers comme une occasion de rencontre avec une personne et non avec une maladie. Le deuxième consiste à penser les soins non comme un ensemble des tâches à accomplir, mais comme un moment où il est question non de faire les soins, mais de les offrir en tenant compte

18 Cf. G. JOBIN, *La spiritualité : facteur de résistance*, p. 131-149 ; IDEM, *Êtes-vous en belle santé ? Sur l'esthétisation de la spiritualité en biomédecine*, dans G. JOBIN, J.-M. CHARRON et M. NYABENDA (dir.), *Spiritualités et biomédecine : enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 41-61 ; IDEM, *Spiritualité et interdisciplinarité dans le monde du soin*, dans *Cahiers francophones de soins palliatifs*, vol.15, n. 1 (2015), p. 11-22

19 Cf. CH.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 2005, p. 451.

20 D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, p. 55.

de l'ensemble de besoins du patient²¹. L'interculturalité, quant à elle, désigne un ensemble de relations, d'interactions ou de confrontations générées par la rencontre des cultures²². Fondée sur le dialogue²³, le respect mutuel et le souci de préserver l'identité culturelle de chacun, l'interculturalité implique des échanges réciproques²⁴. Dès lors, quel dialogue envisager entre ces trois termes afin de cerner avec lucidité le questionnement du patient africain dans ce contexte ? Avant tout, il convient de penser la spiritualité en termes d'intériorité vitale.

2. La spiritualité comme intériorité vitale

Pour comprendre le questionnement de l'africain en contexte de soins et d'interculturalité, il est à mon avis important de chercher une définition qui soit englobante, incluant à la fois les dimensions culturelles, religieuses et biomédicales²⁵. Comme mentionné précédemment, je considère la spiritualité comme *intériorité vitale*. Le moment est venu d'explicitier cette définition.

Tout d'abord, il est question d'intériorité, de cette profondeur qui permet à l'homme de dépasser l'univers des choses, et ce à quoi il revient lorsqu'il fait retour en lui-même²⁶. En ce sens, le terme regroupe la vie intellectuelle, morale et religieuse de l'homme ainsi que le retentissement de la sensibilité au tréfonds de lui-même²⁷. Pourquoi « vitale » ? C'est en référence au « souffle de vie », à « l'esprit de vie » présent en chaque personne humaine, qu'elle en soit consciente ou non. Il n'est un secret pour personne, le mot spiritualité vient du latin *spiritus*, l'équivalent du grec *pneuma* qui se traduit littéralement par « souffle ». Invisible, ce souffle est indispensable pour vivre²⁸. Le livre de

21 Cf. D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, p. 55-58.

22 Cf. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Interculturalite.htm>. Consulté le 13 mai 2021.

23 Selon Martin Buber, au cœur du dialogue se trouve la rencontre, c'est-à-dire une relation d'intériorité entre un *Je* et un *Tu*, posée comme fondement ultime de la conscience de soi. La rencontre suppose aussi un *Cela* qui peut être remplacé par un *Il* ou une *Elle* sans que le sens en soit modifié. Dans cette rencontre, il n'y a pas de *Je* en soi ; il n'y a que le *Je* du mot-principe *Je-Tu* et le *Je* du mot-principe *Je-Cela*. Quand on dit *Tu* ou *Cela*, c'est le *Je* de l'un ou de l'autre des mots-principes *Je-Tu* ou *Je-Cela* qui est présent (cf. M. BUBER, *La vie en dialogue. Je et Tu-Dialogue - La question qui se pose à l'individu-Éléments de l'interhumain-De la fonction éducatrice*, Paris, Aubier, 1959, p. 8).

24 Cf. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Interculturalite.htm>. Consulté le 2 juin 2020.

25 Je parle de l'Africain contemporain qui, porteur des éléments culturels de son milieu, est entré en contact avec la foi judéo-chrétienne et la rationalité biomédicale moderne.

26 Cf. VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n. 14, §2.

27 Cf. R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II : Gaudium et Spes*, Perpignan, éd. Artège, 2012, p. 58.

28 Cf. L. BASSET, *La Guérison, restauration de la relation*, dans *Sciences pastorales*, vol. 24, n. 1 (2005), p. 11.

la sagesse parle du « souffle vital » (cf. Sg 15, 11). Ce souffle anime toute la vie de l'homme, qu'elle soit *bio-logique* ou *zôè-logique*. Comme le fait remarquer Adolphe Gesché, la vie *bio-logique* n'est pas à entendre dans un sens uniquement et simplement matériel, mais dans toutes les composantes d'une vie humaine faite d'affectivité, de travail, de bonheur, de passions, d'action, de culture, de justice et d'amour. C'est la vie d'un homme réconcilié avec lui-même et avec les autres hommes, celle qui renvoie à tout ce qu'une personne humaine peut être et peut faire en tant que vivant. La vie *zôè-logique*, quant à elle, désigne la vie de l'homme dans son rapport avec le Dieu vivant, avec celui qui est Vie. C'est la vie en Dieu²⁹. Alors que la vie *bio-logique* se rattache à l'arbre de la connaissance du bien et du mal du Livre de la Genèse, la vie *zôè-logique* se rapporte à l'arbre de vie (cf. Gn 2, 9).

On l'aura deviné, le terme « intériorité vitale » désigne cette dimension fondamentale propre à l'homme, laquelle dimension lui est indispensable pour vivre. Renvoyant au tréfonds de l'être, l'intériorité vitale n'est pas un principe statique en l'homme. Elle est plutôt une réalité ontologique en perpétuel mouvement de croissance et de décroissance. Elle peut croître jusqu'à atteindre la perfection en portant ainsi l'homme vers l'excellence de l'humain, vers l'humanisation et *in fine* vers la divinisation. Cette intériorité peut également décroître, mieux s'absenter peu à peu jusqu'au point zéro. Dans ce dernier cas, on peut parler d'une « intériorité létale », celle d'un homme qui n'a que de la *psychè* et qui manque du *pneûma* comme lieu de vie intérieure (Jude 19). Concevoir l'intériorité vitale comme une dynamique, c'est donc souligner l'idée du cheminement, de croissance. C'est également attirer l'attention sur le risque de la décroissance et de la déchéance. En tant que ressource capacitante, cette dynamique intérieure relie l'homme à lui-même et lui permet de se recevoir comme un être unifié. L'anthropologie chrétienne, l'anthropologie bantoue et l'anthropologie biomédicale, pour ne citer que celles-ci, insistent sur cette unité de la personne humaine.

L'homme biblique est à la fois âme (*nefes*), esprit (*rūah*), cœur (*lēb*) et corps (*bāsār*)³⁰. Il est *nefes* en tant qu'animé par l'esprit de vie. Il est *rūah* en tant qu'habité par une énergie vitale et comme manifestation de sa vie intérieure (Ez 11, 5 ; 13, 3 ; 20, 32). Loin d'être un simple ensemble de chair et d'os qu'on possède pendant l'existence terrestre et dont on est dépouillé à la mort, le

29 Cf. A. GESCHÉ, *L'homme pour penser, t. 5 : La destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 80-81.

30 Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Qu'est-ce que l'homme ? Itinéraire d'anthropologie biblique*, Paris, Cerf, 2020 ; X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 539. On se reportera également à *Intériorité : thème dans la Bible*, dans <http://bibleetviemonastique.free.fr/entos.htm>. Consulté le 22 mai 2020.

corps désigne plutôt l'homme en tant qu'être naturel, pécheur et mortel³¹. L'homme est *lēb* par ce qu'il y a de plus intime en lui (Gn 34, 3 ; Dt 29, 18 ; Za 7, 10 ; J b 1, 5). Le quatrième concile de Latran conçoit l'homme comme l'unité de l'âme et du corps³². Cet enseignement conciliaire a continué jusqu'à Vatican II qui insiste sur l'unité intérieure de l'homme³³. Selon ce concile le corps et l'âme sont non seulement unis³⁴, mais aussi faits l'un pour l'autre³⁵. La personne humaine n'est donc pas une addition du corps et de l'âme ; elle est plutôt son corps et elle est son âme. De même que l'homme est son corps par sa dimension matérielle, il est son âme par sa dimension spirituelle³⁶. Corps et âme ne sont donc pas deux natures unies, mais leur union forme une unique nature³⁷. Si les quatre termes bibliques *nefeš*, *rūah*, *lēb*, *bāsār* désignent l'homme et constituent des voies d'accès à son intériorité, l'enseignement conciliaire insiste sur l'unité de l'âme et du corps.

L'anthropologie bantoue et l'anthropologie biomédicale défendent elles aussi l'unité organique de l'homme. Dans son article portant sur religion et spiritualité en Afrique, Anselme Sanon met un accent particulier sur la quête d'unité intérieure en l'homme³⁸. Dans une approche africaine de l'être, Buakasa Tulu Kia Mpansu montre combien l'homme est une unité des composantes matérielles et immatérielles, qui doivent être tenues en équilibre³⁹. Dans une perspective biomédicale, Dominique Jacquemin souligne l'aspect inséparable des quatre dimensions qui constituent l'homme (corps, dimension psychique, éthique et religieuse-transcendante)⁴⁰.

On le voit, les trois anthropologies reposent sur une vision holistique et unifiante de l'homme. Mais une question mérite d'être posée : qu'est-ce qui unifie l'homme dans la totalité de son être et le tient en équilibre ? Se rapportant au souffle vivifiant, l'intériorité vitale est cette dynamique unificatrice et susceptible de produire cet équilibre intérieur. Reliant l'homme à lui-même,

31 Cf. X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 210.

32 Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2001, n. 800.

33 Cf. *Gaudium et Spes*, n. 37.

34 *Ibidem*, n. 3 et 14.

35 Cf. R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II*, p. 56.

36 Cf. L. LADARIA, *Anthropologie chrétienne*, dans R. LATOURELLE (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf/Montréal, Bellarmin, 1992, p. 42-43.

37 Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 365.

38 Cf. A. SANON, *Religion et spiritualité africaine : la quête spirituelle de l'humanité africaine*, dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p. 38.

39 Cf. BUAKASA TULU KIA MPANSU, *Le projet des rites de réconciliation*, dans *Péché, pénitence et réconciliation : Tradition chrétienne et culture africaine*. Acte de la neuvième Semaine Théologique de Kinshasa (du 22 au 27 juillet 1974), Kinshasa, FCK, 1980, p. 93.

40 Cf. D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, p. 73.

L'intériorité vitale permet à ce dernier de se rencontrer soi-même comme un être unifié et connecté à soi. Mais être relié à soi ne signifie pas être replié sur soi. C'est plutôt se relier à ce qui permet de dépasser l'univers des choses, à ce qui est au tréfonds de soi comme élément indispensable pour vivre. Mais pour tendre vers l'excellence de l'humain, vers l'humanisation et la divinisation, l'homme se doit également de se relier à son semblable, au cosmos et à Dieu. L'insistance sur le fait que dans l'univers « tout est lié » traversant de bout en bout la lettre encyclique *Laudato si'* du pape François permet de comprendre l'homme comme être relié aux autres hommes, aux minéraux, aux végétaux, au soleil, à la lune, à Dieu, etc⁴¹. Le saint-Père revient sur cet enseignement dans son exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*⁴². En ce sens, la qualité d'une vie dépend de l'harmonie personnelle, familiale, communautaire, cosmique et avec Dieu⁴³. Ce triple lien implique trois niveaux du questionnement spirituel de l'africain en situation de soins et d'interculturalité.

3. Trois niveaux du questionnement spirituel

En partant de la compréhension de la spiritualité comme intériorité vitale, il y a lieu de distinguer, d'un point de vue méthodologique et pédagogique, trois niveaux du questionnement spirituel de l'africain en contexte de soins et d'interculturalité : ontologique, religieux et cosmique. Ces trois niveaux ne sont pas juxtaposés, mais en perpétuelle interaction. Il faut néanmoins les distinguer pour bien les relier. Je commencerai par le questionnement spirituel cosmique et je m'y attarderai le plus longtemps possible, car, à mon avis, il est celui qui pose le plus question tant dans la relation soignant-migrant que dans la pratique de l'accompagnement. Sa bonne compréhension contribue à la consolidation de l'alliance thérapeutique et de la relation d'aide.

En Afrique, en effet, l'homme est essentiellement relation comme en témoigne l'ontologie bantoue. Trois notions-clés permettent de le mettre en lumière : *Ubuntu*, Force vitale, Union vitale. Reposant sur l'idée-force selon laquelle nul ne peut exister sans l'autre, l'*Ubuntu* désigne ce qui fait de l'homme un être humain. D'où la conviction suivante : « je suis parce que

41 Le Pape François reprend 9 fois l'expression « tout est lié » (cf. FRANÇOIS, *Laudato si'*, n. 16, 70, 91, 92, 117, 120, 138, 142, 240).

42 Cf. FRANÇOIS (Pape), *Querida amazonia*, n. 23 et 41.

43 Cf. *Querida amazonia*, n. 71.

nous sommes »⁴⁴. En ce sens, « être, c'est être avec »⁴⁵. Dans plusieurs langues bantoues, le verbe avoir est rendu par « être avec » (en swahili : « *kuwa na* » ; en kiluba : « *kwikala na* » ; en ciluba : « *kuikala ne* » ; en lingala : « *kozala na* »). Dans ces langues, on ne dit pas « j'ai un parent, un grand frère, une grande sœur, un ami ». Cela est plutôt rendu par « je suis avec un parent, un grand frère, une grande sœur, un ami » (en swahili : « *niko na m'zazi, na kaka, na dada, na rafiki* » ; en kiluba : « *ndji na mbutwile, na tutu, na kaka, na mulunda* » ; en ciluba : « *ndi ne muledi, ne tutu, ne yaya, ne mulunda* » ; en lingala : « *nazali na moboti, na yaya ya mobali, na yaya ya mwasi, na moninga* »). « Être avec » quelqu'un ou quelque chose souligne un lien plus fort que « avoir ».

Inhérente à l'existence humaine, l'Ubuntu n'est cependant pas un principe statique. Il peut croître, comme il peut décroître en fonction de la qualité de vie que l'on mène. Lorsqu'il décroît, on ne garde de l'humain que l'enveloppe extérieure, le somatique et on devient un simple tas de chairs ambulante⁴⁶. Comme l'écrit Bénézet Bujo, « dans la religion et l'éthique africaines, tout dans le monde est intimement lié [...], dans l'univers, tous les éléments s'impliquent et s'imbriquent. On ne peut pas toucher à l'un sans faire vibrer l'ensemble [...], l'homme n'est pas seulement une partie du cosmos. Il en est pour ainsi dire le résumé de la totalité »⁴⁷. Entre l'homme et le cosmos, il y a un flux vital qui fait la solidarité de toute la création et qui le relie à l'Être Suprême, renchérit le théologien et éthicien congolais⁴⁸. Pour sa part, Engelbert Mveng insiste sur l'homme en tant que totalité cosmique reliée à une transcendance⁴⁹.

Selon Kaumba Lufunda Samajiku, on peut comprendre aisément la notion d'Ubuntu à la lumière de l'ontologie bantoue de Placide Tempels⁵⁰. Chez les bantous, « l'être est force »⁵¹. Cette force est l'être tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisé et actuellement capable d'une réalisation plus intense. Cette catégorie de force embrasse l'ensemble de tous les êtres : Dieu, les hommes vivants ou morts, les animaux, les végétaux, les minéraux⁵². Ces

44 H. MOVA SAKANYI, *Le manifeste des jeunes ubuntu. Pour une transformation positive de la société congolaise*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 81.

45 *Ibidem*.

46 Cf. *Ibidem*, p. 93.

47 B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, p. 131.

48 Cf. *Ibidem*, p. 131.

49 Cf. E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, CLE, 1974.

50 Cf. KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre Ubuntu. R. P. Placide Tempels et Mgr Desmond Tutu sur une toile d'araignée*, Paris, L'Harmattan, 2020.

51 Pl. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948, p. 35.

52 Cf. *Ibidem*, p. 35-36.

êtres sont en interaction les uns les autres, mais à des modalités différentes, souligne le père Placide Tempels que je n'hésiterai pas d'évoquer longuement dans ce paragraphe⁵³. Selon leur échelon, chaque force exerce une influence sur les autres forces. Au premier rang se trouve Dieu qui est Force en Soi et par Soi, causateur et sustentateur des forces créées. Le deuxième rang est constitué des fondateurs des clans. Ils sont les premiers à qui Dieu communique sa force vitale ainsi que le pouvoir d'exercer leur influence vitale sur toute leur descendance. Ils sont le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu. En troisième position viennent les défunts de la tribu suivant leur degré de primogéniture. Ces derniers constituent le maillon par lequel les forces ainées exercent leur influence vitale sur les vivants. Quatrièmement viennent les vivants sur terre. Ces derniers sont hiérarchisés selon leur puissance vitale. Le chef de clan occupe le premier rang parmi les vivants. Il est le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance. C'est à lui que revient le renforcement de la vie des membres du clan et de toutes les forces inférieures (animaux, végétaux, minéraux). Après la classe des hommes viennent les animaux, les végétaux et les minéraux. Ces forces inférieures sont, elles aussi, classées selon leur puissance vitale. Il y a une analogie vitale entre la fonction sociale des hommes et les forces inférieures. Pour indiquer son rang supérieur, le chef d'un groupe humain par exemple porte la peau d'un animal considéré comme royal. Le léopard et le lion sont souvent considérés comme occupant un rang supérieur parmi les animaux. Voilà pourquoi les chefs de groupement humain portent généralement leur peau lors des cérémonies officielles.

Dans le cosmos, l'interaction des êtres, mieux des forces s'effectue selon les lois de causalité vitale pouvant se résumer en ceci : une force supérieure peut directement renforcer ou diminuer une force inférieure. L'inverse n'est pas possible⁵⁴. Les êtres gardent entre eux une union vitale intime. Celle-ci est cette unité de vie unissant les hommes entre eux, morts ou vivants, et les hommes avec les autres êtres de l'univers⁵⁵. A cette catégorie d'hommes, il faut ajouter les non-encore nés. Ceux-ci ne sont pas seulement les enfants

53 Cf. Pl. TEMPELS, *La philosophie bantoue*. On se reportera surtout à la section portant sur l'ontologie des Bantous, p. 33-47.

54 Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines, 5), Kinshasa, FCK, 1980, p. 143.

55 Sur la notion de l'union vitale, on lira avec fruit les écrits de V. MULAGO, notamment : *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité ecclésiale*. Thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université de la Propagande, Rome, 1955 ; *L'union vitale bantu ou le principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*, dans *Annali Lateranensi*, vol. XX, 1956, p. 61-263 ; *L'union vitale bantu*, dans *Rythmes du monde*, t. 4, 1956, n° 2-3, p. 133-141.

déjà conçus et qui n'attendent qu'à naître du sein de leurs mères, mais tous les enfants qui, bien qu'encore dans leur monde à eux, seront effectivement des successeurs des vivants d'aujourd'hui. Bien avant d'être dans le sein de leurs mères, ces enfants sont attendus par les vivants et les morts comme avenir plein d'espérance pour la communauté⁵⁶.

Cette vision du monde n'est pas sans conséquence sur la perception de la santé et de la maladie ainsi que sur le questionnement spirituel du patient. En Afrique, la santé n'est pas que le complet bien-être. Elle est surtout la résultante de l'harmonie de l'homme avec les autres êtres du cosmos. La maladie, quant à elle, renvoie à l'idée de désordre, de dysharmonie, de déséquilibre dans le rapport de l'homme avec le monde visible et invisible⁵⁷. Comme l'écrit Kabasele Lumbala, « en Afrique bantu, la maladie représente une discordance et un déséquilibre, un désordre qui s'introduit dans le tissu social et cosmique⁵⁸. Dans ce sens, la maladie a une dimension immanente et transcendante. Loin d'être une simple résultante du dysfonctionnement d'un organe provoqué par une cause matérielle, elle est également considérée comme ayant une cause immatérielle. On distingue ainsi trois catégories de maladie : maladie normale, maladie anormale et maladie surnaturelle⁵⁹. Une maladie normale est curable et ne s'étend pas dans la durée. Ayant une cause naturelle, une maladie normale ou ordinaire ne se répète pas chez une même personne. Est anormale toute maladie qui s'étend sur une longue durée, celle qui se répète chez une même personne ou celle ayant résisté à plusieurs médicaments. Est également anormale toute maladie survenue brusquement ou après un événement malencontreux. Une maladie surnaturelle est une maladie anormale causée par les êtres du monde invisible.

Ainsi, pour comprendre le questionnement spirituel cosmique du patient africain, il faut inscrire la maladie dans cette vision du monde constitué des êtres en perpétuelle interaction et savoir dans quelle catégorie la personne malade inscrit sa pathologie. Selon le patient, s'agit-il d'une maladie normale, anormale ou surnaturelle ? Il ne faut pas dissocier l'immanence et la transcendance dans ce domaine.

56 Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 97.

57 Cf. B. UGEUX, *Guérir à tout prix*, Paris, éditions de l'Atelier/éditions ouvrières, 2000, p. 46.

58 KABASELE LUMBALA, *Liturgies africaines. Enjeu culturel, ecclésial et théologique* (Travaux de la Faculté de Théologie, 14), Kinshasa, FCK, 1996, p. 119.

59 Cf. KIMPIANGA MAHANIAH, *La maladie et la guérison en milieu Kongo*, Kinshasa, EDICVA, 1982, p. 27-28.

Le questionnement spirituel religieux réside dans le rapport de l'homme à Dieu. « Dieu est Dieu », disait le patient d'origine rwandaise. Il s'agit d'un Dieu agissant dans l'histoire des hommes et dont il faut reconnaître la grandeur. Il est, on l'a vu dans la dimension cosmique du questionnement spirituel, Force en Soi et par Soi, causateur et sustentateur des forces créées. Dire que « Dieu est Dieu », c'est reconnaître sa grandeur et lui rendre ce qui lui est dû. Comme l'écrit Oscar Bimwenyi : « Le *muntu* normal rend à Dieu ce qui est à Dieu »⁶⁰. Dans ce rapport à Dieu, la maladie peut être perçue de diverses manières : cause du péché, occasion du péché, punition, épreuve, occasion de purification. Il importe de savoir dans quel registre l'inscrit le patient.

Le questionnement spirituel ontologique se rapporte à l'idée de l'être en tant qu'être et aux repères à partir desquels il se reconnaît lui-même. La maladie inscrit dans l'homme un sentiment d' « étrangeté » fondamentale. Il n'est pas rare d'entendre un malade dire « je ne suis plus moi ». Relatant son expérience de psychiatre, Anne-Marie Saunal écrit : « C'est bien ce cri de détresse que j'entends : "Je suis perdu". Combien de fois l'ai-je entendu, ce cri, à mon cabinet, ou avant dans d'autres lieux d'écoute ? »⁶¹. C'est sur ce sentiment d' « étrangeté » et de « perte » que repose le questionnement ontologique.

Conclusion

Tout au long de cette réflexion, il a été question de proposer une clé permettant de comprendre le questionnement spirituel de l'Africain en contexte de soins et d'interculturalité. L'enjeu est de consolider l'alliance thérapeutique et de promouvoir un accompagnement capacitant, en entrant en dialogue avec l'univers symbolique de l'autre. Pour y parvenir, il est important de considérer la spiritualité comme intériorité vitale. Basé sur une anthropologie holistique et relationnelle, trouvant son fondement dans les sources culturelles, théologiques et biomédicales, le thème de l'intériorité vitale permet d'articuler, aussi finement que possible, le *logos* de la pratique de soins, le *logos* de la culture et le *logos* de la foi chrétienne. Il permet également de mettre en lumière un triple questionnement spirituel : ontologique, cosmique et religieux. Ces trois dimensions ne sont pas juxtaposées ; elles sont plutôt dans une perpétuelle interaction. La souffrance engendrée par la maladie atteint l'homme dans la totalité de son être. L'Africain malade est affecté non seulement dans ce qui le pose comme un être unifié, mais aussi comme résumé de la totalité cosmique, en relation avec Dieu.

60 O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Charleroi, Ateliers artisanaux du Manoir, 1977, p. 487.

61 Cf. A.-M. SAUNAL, *Des vies restaurées*, Paris, Cerf, 2014, p. 35.

Recensions

BIDUAYA BADIUNDE M. Victor, *Nouveaux mouvements religieux et avenir du christianisme en Afrique. Question sociologique et défi catéchétique* (coll. *Eglises d'Afrique*), Paris, L'Harmattan, 2021, 214 p.

L'émergence de nouveaux mouvements religieux (NMR) en Afrique est une question cruciale qui interpelle tout théologien attentif aux défis qu'ils posent à la foi. Devant ce phénomène, on a observé des réactions diverses. Si certains se sont lancés dans une perspective polémique et apologétique afin de défendre la foi catholique, en organisant des campagnes d'évangélisation tapageuses ; d'autres, par contre, ont eu une réaction plus constructive en étudiant les NMR pour les comprendre, afin de proposer des pistes durables pour la maturation de la foi des fidèles. La publication de Victor Biduaya peut s'inscrire dans cette dernière perspective. Dans une approche pluridisciplinaire, en cinq chapitres, l'auteur étudie, décrit, explique, interroge l'histoire, interprète les NMR pour saisir les enjeux de la foi chrétienne, dans le contexte d'une Afrique religieusement croyante, mais dont la vie sociale demeure déficitaire.

L'approche de l'auteur au premier chapitre est historique, descriptive et analytique. Dans une perspective historique, il passe en revue le paysage religieux africain en étudiant tour à tour la religion traditionnelle Africaine, les religions chrétiennes (catholicisme, orthodoxie et protestantisme), les Eglises indépendantes africaines et les NMR, en précisant leur contexte d'émergence, leur vision de la transcendance, leur doctrine et spécificité, les causes des divisions internes et externes et les points de rupture. De cette analyse, l'auteur dégage quatre théories théologiques des NMR : théorie de la semence (les bénédictions de Dieu sont proportionnelles aux dons offerts), théorie de la gloire et de la prospérité (Dieu élève socialement ceux qui croient en Lui), celle de la sacralité du livre (ce qui est écrit dans la Bible est littéralement vrai) et, enfin celle de la révélation (des prophéties pour l'avenir, prédiction des catastrophes à venir). Pour clore ce chapitre, Victor Biduaya montre que la prolifération et la vitalité des NMR constituent un défi pastoral et catéchétique.

Dans une perspective interprétative, l'auteur relève au deuxième chapitre, les facteurs d'émergence et les motivations d'adhésions aux NMR aussi bien au plan social, économique, éthique, culturel et religieux. Même si on ne peut pas dénier aux NMR la quête sincère de Dieu, la crise matérielle, institutionnelle et anthropologique, la misère, le désespoir, les mutations sociales et la crise éthique, l'aspiration au changement, la crise identitaire, constituent des facteurs majeurs de leur éclosion.

Le troisième chapitre aborde la question des NMR dans une approche critique, en montrant comment leur effervescence a conduit en Afrique à un christianisme de l'ignorance, qui met entre parenthèse la rationalité devant les situations concrètes des hommes et des sociétés. D'où certaines dérives qu'ils provoquent : la déformation de l'image de Dieu (un Dieu manipulable au gré des circonstances), la spiritualisation de la Bible comme seule référence et seule autorité, l'évasion des réalités humaines, etc. Or, argumente l'auteur, le christianisme devait articuler foi et raison pour éviter de tomber dans le fondamentalisme et apprendre à l'homme à devenir plus responsable et à surpasser résignation et fatalisme. Pour pallier à cette crise, les efforts catéchétiques et pastoraux devaient être orientés dans le sens de l'éducation permanente de la foi (cf. p. 116).

Dans les deux derniers chapitres, l'auteur pose la question des NMR dans une perspective théologique. Au quatrième, il propose comme réponse à la crise provoquée par les NMR, la catéchèse de la vie. Celle-ci doit être une éducation à une bonne manière de vivre comme croyants qui soit conforme aux exigences évangéliques. Cette catéchèse a pour base une christologie d'action et une culture de la vie. Elle est à la fois libératrice et kérygmatique ; elle initie à l'engagement contre le mal sous toutes ses formes et fait de la sotériologie de la croix son cheval de bataille. Partant des paradigmes catéchétiques de Denis Villepelet, l'auteur montre que la catéchèse doit être au service d'une foi personnalisée et mûre que notre temps exige. Pour ce faire, le renouveau catéchétique voulu pour l'Afrique doit allier les trois pôles : objectif, subjectif et institutionnel ou communautaire (cf. p. 134). Le travail catéchétique doit contribuer à former des chrétiens cohérents et à repenser nos pratiques de transmission de la foi, en purifiant la prière des artéfacts, en promouvant une pastorale d'engendrement, en redonnant à la Bible sa place privilégiée dans les pratiques pastorales et catéchétiques, en formant à une foi engageante qui allie vérités de foi, raison et engagement social. Au dernier chapitre, l'auteur souligne la nécessité pour la catéchèse à s'inculturer, en intégrant les traditions orales africaines dans la transmission et l'édu-

cation de la foi. Ainsi donc, face au foisonnement des NMR, la catéchèse est appelée à être fidèle aux valeurs chrétiennes et humaines, révélatrices de la vie, éducatrice à la liberté, invitant sans cesse les jeunes à inventer leur vision de la foi et à l'approfondir (cf. p. 191). Pour y arriver, la catéchèse devrait être repensée comme une éducation permanente de la foi et un processus de maturation dans la foi et de la foi.

Que retenir ? On ne peut se voiler la face. La société africaine aujourd'hui est marquée par la prolifération fulgurante des NMR. Face à celle-ci, la situation religieuse de l'Afrique pose un sérieux problème de sociologie et présente plusieurs défis pour l'évangélisation et la catéchèse. Ces défis sont entre autres l'intolérance, le scandale de divisions qui est un contre-témoignage, le vagabondage spirituel, l'instrumentalisation de la Parole de Dieu, le risque pour le christianisme de devenir une religion émotionnelle.

La contribution de Victor Biduaya vaut son pesant d'or dans la mesure où il ne se contente pas de rejeter en bloc les acquis des NMR, mais il les analyse de manière rigoureuse, fait ressortir leurs dérives et leurs forces et propose de repenser la catéchèse pour être au service de la vie et de l'émergence en Afrique.

Joseph NTUMBA TSHIAMBI
Assistant à la Faculté Théologie

Bénézet BUJO, *Quelle Eglise pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité* (coll. Théologie africaine, 6), Basel, Schwabe Verlag, 361 p. ISBN 3796542972.

Après son livre « *La vision africaine du monde. Pour un enseignement social de l'Eglise sans loi naturelle* », l'Abbé Bujo, Professeur émérite de l'Université de Fribourg en Suisse, originaire de la République Démocratique du Congo, vient de publier *Quelle Eglise pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, un ouvrage qui, comme le titre l'indique, nous plonge dans le christianisme vécu en Afrique dans sa diversité culturelle⁶².

Impact du premier synode pour l'Afrique

Le premier synode pour l'Afrique de 1994 fut un moment important de réflexion sur l'Eglise africaine. C'est donc normal que l'exhortation post-synodale qui en est suivie, *Ecclesia in Africa*, puisse encore inspirer l'action pastorale et la réflexion théologique. Et nous savons tous que le thème de l'Eglise-famille en constitue le concept clef. Si ce thème est déjà bien présent dans l'ecclésiologie traditionnelle (l'Eglise est le peuple des enfants de Dieu), le synode invitait à penser le christianisme africain à nouveaux frais, en insistant sur l'image de famille comme clef de compréhension de ce que doit être l'Eglise en Afrique.

C'est cette idée-force qui sert de fer de lance à ce bel ouvrage du théologien congolais Bénézet Bujo. Ainsi, le premier chapitre s'emploie à fonder théologiquement cette notion d'Eglise-famille de Dieu. Le lecteur apprécie particulièrement l'effort de l'auteur à dissiper tout malentendu autour de cette notion, répondant aussi bien à ceux qui craignaient y trouver des rejets de tribalisme derrière l'image de la famille à l'africaine, qu'à ceux qui doutaient d'un fondement biblique de cette image. On admire aussi l'exposé de deux caractéristiques principales de la famille en Afrique subsaharienne, à savoir, le caractère tridimensionnel de la communauté africaine (les vivants, les morts et les non-encore-nés) et le principe d'engendrement/enfantement mutuel qui en est intimement lié. Le caractère tridimensionnel se fonde sur la compréhension de l'homme africain comme étant « un faisceau de relations ». C'est dire qu'il « devient personne par le biais des autres per-

62 Cette recension a paru d'abord sur le site www.vaticannews.va. Elle est publiée ici avec l'autorisation des auteurs.

sonnes (visibles) et de tout ce qui l'entoure, mais aussi par l'échange avec le monde invisible, à savoir les morts (ancêtres) et les non-encore-nés » (p. 44). Il convient de souligner que ce principe vaut aussi bien pour la vie individuelle que pour chaque communauté particulière (p. 54). De là découle, le deuxième principe d'engendrement/enfantement mutuel. Car, par « engendrement et enfantement l'on entend le fait que le bien octroyé à une personne ou à une communauté l'épanouit tellement qu'elle se sent comme à nouveau engendrée et enfantée » (p. 54).

C'est l'articulation de ces deux principes qui permet à l'auteur de fonder toute sa pensée. Il s'agit de tirer les implications ecclésiologiques du caractère tridimensionnel de la famille ; ou encore de penser toutes les relations au sein de la communauté en termes d'engendrement/enfantement mutuel. Ce déploiement permet à l'auteur de toucher tous les aspects de la vie de l'Eglise. C'est dire que la conception de l'Eglise-Famille, comprise à l'aune de ses caractéristiques principales, a des conséquences concrètes sur la manière africaine d'appréhender la vie des baptisés, quel que soit l'état de vie (laïc, prêtre, religieux, évêque) : tous sont appelés à s'engendrer et à s'enfanter mutuellement. On signalera particulièrement le chapitre six où l'auteur essaye de tirer les conséquences de cette approche de l'Eglise pour le processus de nomination des évêques et leur manière d'exercer le ministère épiscopal.

Mettre en évidence la façon spécifique dont s'articulent l'universalité et la particularité

On l'a compris, il s'agit d'enraciner l'ecclésiologie dans l'anthropologie et la religiosité africaines. Une telle ecclésiologie rappelle que c'est Dieu – qui est lui-même communauté de trois personnes dont l'amour est le vecteur d'engendrement et d'enfantement – qui fonde la communauté de l'Eglise : « l'Eglise en tant que Famille vit, elle aussi, de cette communauté », écrit l'auteur (p. 79). Et, puisque la famille se conjugue essentiellement de manière tridimensionnelle, l'Eglise se conçoit comme une communauté de vivants, des morts (les saints) et des non-encore-nés (les futurs baptisés), qui trouve son origine et son accomplissement dans le Christ, en qui nous sommes tous fils du Père. De cette manière, « tout l'univers dont Dieu possédait le plan *ab initio* et toute la communauté tridimensionnelle qui était présente dans la pensée divine depuis toujours trouvent leur apogée dans le Christ, le Proto-non-encore-né devenu l'Ainé d'une multitude de frères dans l'Incarnation, la Mort et la Résurrection » (p. 87).

Dire l'Église en Afrique à partir de la famille ne signifie pas se singulariser ou s'isoler de l'Église universelle. Comme l'affirme l'auteur lui-même, « quand nous parlons de l'Église Famille dans la perspective africaine, il s'agit moins de proposer une autre façon d'appréhender l'Église que de mettre en évidence la façon spécifique dont s'articulent l'universalité et la particularité suivant la rationalité africaine » (p. 177). Ce qui s'inscrit, selon l'auteur, dans la droite ligne du dernier Concile, notamment des enseignements de *Lumen Gentium*.

D'une lecture agréable, cet ouvrage du théologien Bujo est riche en enseignements. Il vient s'ajouter à la grande bibliographie théologique africaine et répare l'absence d'une monographie exhaustive sur l'ecclésiologie africaine dans la littérature francophone. Il est promis à devenir une référence pour les études ultérieures.

Jean-Pierre BODJOKO, SJ et Adrien LENTIAMPA, SJ

Cité du Vatican

Philémon Mukendi Tshimuanga, *Racisme, identité et citoyenneté (1619-2019). L'Amérique noire interpelle l'Afrique, Kinshasa, Editions universitaires européennes, 2020, 396 p.*

Dans un monde en proie aux injustices et aux inégalités fondées sur la race, nombreux sont des ouvrages qui exhortent à la reconquête de la liberté et de la dignité de la race noire au prix d'une lutte farouche.

C'est l'optimisme porté par cette lutte que l'ouvrage de Philémon Mukendi Tshimuanga, Professeur à l'Université Catholique du Congo et à l'Université Pédagogique Nationale (Kinshasa), dépeint à renfort d'idées et d'arguments empruntés à l'histoire d'une « longue expérience de l'oppression et du mépris » de la race noire à travers la traite négrière et l'esclavage.

Avec une touche d'auteur bien assis, Philémon Mukendi condense ses idées en trois parties d'inégales longueurs. La première (p. 10-121) décrit la traite négrière et l'esclavage comme l'illustration de l'avilissement de l'être humain. En 5 chapitres, l'auteur montre que cet avilissement a reçu une ampleur inédite conférée par l'économie capitaliste du profit. « La traite négrière est inséparable du capitalisme dont les principes furent, dès l'origine, l'initiative privée, la recherche du profit illimité, la libre concurrence entre acteurs économiques ainsi que l'exploitation d'un groupe par un autre » (p. 31).

Cet homme exploité et ravalé au rang d'un objet, d'une bête et d'une marchandise, c'est bel et bien l'homme noir capturé en Afrique et rendu esclave dans des conditions inhumaines en Amérique. L'on comprend que l'esclavage ou la traite négrière est « spécifique par sa durée, sa cruauté ainsi que son caractère commercial et déshumanisant » (p. 33). A en croire bien d'auteurs, le racisme anti-noir né en 1619 de la traite négrière et de l'esclavage, confirmé par la colonisation et le néo-colonialisme actuel, a été et est légalisé et légitimé dans la culture et les mentalités occidentales sur fond des convictions religieuses et des bases pseudo-scientifiques appuyées par l'Eglise et des auteurs tels que Gomes Eanes de Zurara (XV^e S), E. Tylor (XVII^e s), Hegel (XIX^e S), Arthur de Gobineau (XIX^e S), Charles Darwin et Mendel (XIX^e S), etc.

Il est évident que cette perception raciste du Noir qui « persiste dans les productions occidentales contemporaines » (p. 76) et qui a été exacerbée par des réactions à l'ascension de personnalités noires en Europe et aux USA » (p. 81), a eu des conséquences pernicieuses. Citant Edem Kodjo, l'auteur parle d'une tragédie qui « a désorganisé la société africaine jusque dans ses

profondeurs » (p. 47). Que des traumatismes sur les plans individuel, social, politique et économique !

Sur le plan individuel, on a assisté chez le Noir à la perte de toute confiance en soi, à la haine de soi et au complexe d'infériorité. Sur le plan social, c'est l'anéantissement qui s'est traduit par le dépeuplement de tout un continent et l'ébranlement des valeurs telles que le respect de la vie, le sens de la dignité humaine et la solidarité. Sur le plan politique, on a vu émerger une élite locale compradore, défendant et protégeant les intérêts étrangers en Afrique. Sur le plan économique, il y a eu paupérisation de l'Afrique dans le système mondial, la condamnant à une économie d'extraversion dont l'unique rôle est d'être pourvoyeuse de main-d'œuvre servile, des matières premières, et consommatrice d'articles manufacturés occidentaux.

Pour Mukendi, le Noir ne doit pas voir dans le « racisme systémique et institutionnel destructeur » une fatalité. « La race est un concept politique, dépourvu de toute base scientifique » (p. 71). Cécile Kyenge, Christiane Taubira, Danièle Obono et Barack Obama n'ont-ils pas montré de grandes qualités intellectuelles et humaines, n'ont-ils pas réussi leur intégration dans la société occidentale au point d'y exercer le pouvoir d'Etat avec une compétence incontestable ? N'y a-t-il pas aux USA une centaine de savants et inventeurs noirs ? (p. 86-92) L'ordre raciste du monde relève de l'idéologie. Il est l'expression de la suprématie blanche sur le monde. Le grand défi à relever pour l'Afrique, c'est l'instruction de son histoire aux jeunes. A ces conditions adviendra « l'Afrocentricité » que secrète déjà fort heureusement l'émergence d'une classe noire moyenne aux USA et en Europe.

La deuxième partie de l'ouvrage (p. 122-254) montre comment la communauté noire aux USA ne pouvait pas s'accommoder de l'esclavage et de l'oppression déshumanisants. Plusieurs formes de résistance culminant dans la grande contestation des années 60 ont été mises à contribution pour une cause commune : la survie, une vie meilleure, la justice, la liberté, la dignité, bref une citoyenneté « complète », non « tronquée » et « concrète ». Ces formes de résistance, de la capture à la traversée, sont : le suicide, la grève de la faim, la révolte sur les bateaux négriers, la dénonciation de la traite par des souverains africains de certains royaumes, des maquis actifs et le mouvement abolitionniste devenu un mouvement de masse, sous l'impulsion de personnalités telles que Lloyd Garrison ou John Brown (Chap. 1). C'est aussi l'engagement pour l'instruction qui arrache des milliers de Noirs aux griffes de l'ignorance, fait naître des écoles et des universités qui produiront plus tard de grands esprits et des combattants intrépides (Chap. 2). C'est enfin la promotion d'une culture et d'une religion au service de la libéra-

tion (Chap. 3 et Chap. 4). Désormais, musique, littérature, théâtre, cinéma et religion, fortement influencés par « les immigrations et l'urbanisation des Noirs, l'impact de la seconde Guerre Mondiale, un nouveau leadership et de nouvelles stratégies de lutte, la prise de conscience du poids politique de la communauté noire et une autre image du Noir » (p. 212), deviennent des instruments d'un militantisme puissant.

Toutefois, le travail formidable abattu à l'aide de ces instruments n'a servi que de propédeutique à la contestation, nouvelle méthode de la lutte pour la conquête des droits civiques (Chap. 5). En effet, cette contestation qui durera une décennie et verra s'écrouler, assassinées, certaines figures de proue de la « lutte de sueur, de larmes et de sang » a eu des formes variées : boycott des autobus et des écoles, pèlerinage de la liberté à Washington, assaut de Birmingham et Selma, marche contre la peur, étudiants au front et ghettos en ébullition.

L'issue heureuse de cette contestation n'est rien d'autre que l'accès des Noirs à la citoyenneté. Une citoyenneté prophétisée par le discours célèbre « *I have a dream* » du Pasteur Martin Luther King. Pour rappel, « ce discours galvanisa la foule, rassembla les cœurs et les esprits autour de l'utopie d'une société américaine juste et fraternelle » (p. 239).

Si la citoyenneté a été l'aboutissement de la lutte quadri séculaire, il faut se demander si elle a été une réussite à 100%. Non. Elle est « incomplète » et « tronquée » (p. 251) au regard de la marginalisation de la grande majorité des Noirs.

La troisième partie du livre, la plus brève, mais non la moins importante (p. 255-353), répond à une question vitale : en quoi l'Afrique, à l'heure où elle peine à réussir son décollage, peut se laisser interpeller par l'expérience de la lutte du peuple afro-américain pour la conquête de la citoyenneté ?

La réponse à cette question exige de s'approprier deux stratégies : « Les leviers de la contestation » (Chap. 1) et « Quelques pistes pour s'en sortir » (Chap. 2). Qu'en est-il de ces leviers ? Toute lutte en Afrique pour son autonomie devrait, à l'exemple de la lutte afro-américaine, comporter un leadership organique, l'auto-organisation et l'auto-prise en charge, le sens de la communauté, le primat de l'intérêt collectif et une quête identitaire assidue. Ce sont ces éléments mis ensemble qui ont permis aux Noirs américains de produire une dynamique de solidarité animée de main de maître par certaines grandes personnalités et des regroupements d'envergure nationale tels que les Eglises et les associations.

Et les pistes, quelles sont-elles ? Au regard de la lutte des Afro-américains, on peut retenir trois axes : l'impératif de l'afrocentricité ; l'érection

d'une citoyenneté panafricaine ; et la révolution culturelle et la conscience historique.

- Impératif de l'afrocentricité : il s'agit pour l'Afrique de dire non à l'eurocentrisme, au fait de placer « l'expérience occidentale au centre de toute l'expérience socio-historique de l'humanité à partir du postulat de la supériorité de l'homme occidental sur les autres peuples » (p. 312). Au nom de cet impératif, il faut désormais prendre l'Afrique comme « la référence et la mesure de toute pensée, action ou comportement des personnes d'origine africaine ;

- Erection d'une citoyenneté panafricaine : dans une Afrique émiettée par la conférence de Berlin (1885), il est impérieux de promouvoir la citoyenneté panafricaine comme fondement de l'unité. La citoyenneté ne se limite pas à un lien juridique avec un Etat. Elle s'enracine plutôt dans le sentiment d'appartenance à une communauté politique et culturelle (p. 322). Elle est panafricaine parce que la conscience collective dont elle est porteuse « doit être en priorité ancrée, par tous les moyens pédagogiques utiles, dans l'esprit des Noirs, par-delà les frontières des Etats et des continents » (p. 322).

- Révolution culturelle et conscience historique : le principal enjeu d'une révolution culturelle suivie de la revalorisation de la conscience historique est de rompre avec l'image d'une Afrique à la traîne, aliénée, complexée et marginalisée. Il s'agit de dire non à la « réduction ontologique », de se décoloniser mentalement, de partager la mémoire collective fondée sur une histoire commune. Une telle dynamique forge à coup sûr une nouvelle identité, une identité qui allie héritage historique et créativité pour faire de nos Etats des nations puissantes, économiquement et politiquement.

L'ouvrage de Mukendi présente un immense intérêt, et la lucidité de ses analyses transparait de bout en bout. Il déballe des inepties qu'aucune rationalité ne saurait justifier. Certes, le racisme anti-noir, dans sa virulence historique, n'est pas l'unique cas de génocide et même de crime contre l'humanité, mais il est le cas d'avilissement d'une race qui a atteint le paroxysme de l'inadmissible.

Voilà tout. Un message prophétique que Philémon Mukendi lance. Il nous apprend que la meilleure parade au sommet de l'humanité est l'acceptation de nos différences.

Ernest BULA KALEKANGUDU

Collège Saint Louis / Kananga

Contributeurs / Contributors

- *BELEPE NKUMU-NKEMA Joseph* : Prêtre du Diocèse d'Inongo. Docteur en théologie (Institut Catholique de Paris et *Katholieke Universiteit Leuven*).

- *BIDUAYA BADIUNDE Victor* : Prêtre de l'Archidiocèse de Kananga. Docteur en théologie (Institut Catholique de Paris et *KU Leuven*). Master en sociologie et philosophie politique (Université Paris VII). Dernières publications : *Résistances à l'évangélisation et perspectives de renouveau catéchétique en RD Congo. Approches historique, anthropologique et théologique* (2019) ; *Pour une catéchèse de la vie en Afrique noire contemporaine. Impulsions conciliaires et postconciliaires* (2020) ; *Nouveaux mouvements religieux et avenir du christianisme en Afrique. Question sociologique et défi catéchétique* (2021).

- *BIMWENYI-KWESHI Oscar* : Décédé en mars 2021. Prêtre du Diocèse de Luebo, Docteur en Théologie (Université Catholique de Louvain), Ancien Secrétaire Général de la Conférence Episcopale Nationale du Congo, ancien Professeur de Théologie africaine aux Facultés Catholiques de Kinshasa (actuelle Université Catholique du Congo). Auteur de : *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (1977, 1981).

- *BODJOKO Jean-Pierre* : Prêtre de la Compagnie de Jésus (S.J.), Licencié en sciences de communication (Université Pontificale salésienne de Rome), Licencié en théologie pastorale (Université Catholique du Congo), Coordinateur Zone Afrique au Dicastère pour la communication (Saint-Siège), Responsable du Service Français-Afrique de Radio Vatican.

- *BULA KALEKANGUDU Ernest* : Prêtre de l'Archidiocèse de Kananga. Master en Philosophie (Université Catholique du Congo), Diplômé en Gestion des Projets (Institut de Formation des Cadres pour le Développement, IFCAD, Bruxelles). Ancien Directeur du Bureau diocésain de Développement à Caritas/Kananga, Ancien Secrétaire administratif de l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses. Résident au Collège Saint Louis à Kananga.

- *KABASELE MUKENGE André* : Prêtre de l'Archidiocèse de Kananga, Docteur et Maître agrégé en théologie, Licencié en Philologie biblique (Université Catholique de Louvain). Professeur à l'Université Catholique du Congo et à l'Université Notre-Dame du Kasayi. Membre de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques. Docteur *honoris causa* en Théologie de l'Université Laval (Canada). Directeur du CERA, Editeur de la *Revue de l'UKA*, Directeur de rédaction des *Cahiers des Religions Africaines*. Dernier ouvrage : *Ecouter et comprendre. Essais bibliques* (2019).

- *LOBA MKOLE Jean-Claude* : Laïc Dominicain (OP). Détenteur de PhD et STD (*Katholieke Universiteit Leuven*), Conseiller international en traduction de l'Alliance Biblique Universelle. Président de *SNTS-Africa Liaison Committee*, Professeur visiteur à *Hekima University College*, et *St Paul's University Limuru* (Nairobi, Kenya). Chercheur associé (*University of Free State, Bloemfontein, South Africa*). Dernières contributions scientifiques : *Peace-building in Africa. Biblical Insights* (2020) ; *Bible and Orality in Africa. Interdisciplinary Approaches* (BICAM-SEBAM, 2020).

- *MAKUNZA KEKE Edgar* : Docteur en Administration des affaires (Université de Liège), Docteur en études du développement (Genève). Spécialisation en Finances d'entreprise et entrepreneuriat. Professeur à la Faculté d'Economie et Développement de l'Université Catholique du Congo.

- *MUDIJI MALAMBA Théodore* : Prêtre et Vicaire Général honoraire du diocèse d'Idiofa, Docteur en philosophie et Licencié en archéologie et histoire de l'art (Université Catholique de Louvain), Licencié en théologie (Université Pontificale Urbainienne, Rome), Professeur émérite de l'Université Catholique du Congo, ancien Directeur du CERA. Collaborateur du musée Royal d'Afrique Centrale de Tervuren. Fondateur et Directeur du Centre Africain d'Etudes et de Création Artistiques (CEC'Art).

- *NTUMBA TSHIAMI Joseph* : Prêtre de l'Archidiocèse de Kananga. Master en Théologie Pastorale. Assistant à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique du Congo.

- *YUMBA WA KUMWENDA François* : Prêtre du diocèse de Manono. Docteur en théologie pratique (Université Catholique du Congo et Université Catholique de Louvain). Membre de la Société Internationale de Théologie Pratique et du Réseau International de Recherche en éthique-spiritualité et soins palliatifs (RIRESP). Professeur de théologie pratique à l'Université Catholique du Congo, à l'Université de Mazonod, aux Grands séminaires Jean XXIII (Kinshasa) et Saint Paul (Lubumbashi). Dernier ouvrage : *Les patients perdus de vue dans la prise en charge du Sida : articulation entre santé, spiritualité et salut à partir de leur vécu à Kinshasa* (2017)

Table des matières

Editorial : In memoriam Oscar Bimwenyi-Kweshi	5
<i>André KABASELE MUKENGE</i>	
Trois objectifs principaux de la négritude	9
<i>Oscar BIMWENYI KWESHI</i>	
1. Relever le défi culturel : question de l'identité	11
1.1. <i>Hommes de lettres</i>	12
1.2. <i>Historiens</i>	13
1.3. <i>Philosophes</i>	15
1.4. <i>Théologiens</i>	18
2. Lutter pour l'émancipation	23
3. Haïr la haine : dialogue avec d'autres cultures	26
3.1. <i>Refus de tout apport de l'occident</i>	27
3.2. <i>Refus du christianisme colonial</i>	27
3.3. <i>Point de vue des « messianismes »</i>	30
3.4. <i>« Maquis du sens »</i>	33
3.5. <i>Ouverture et discernement</i>	35
La dimension mystique et religieuse de l'art	39
<i>Mgr Théodore MUDIJI MALAMBA</i>	
Introduction	39
1. Socle anthropologique et biotope de l'activité artistique	40
2. Expérience et activités artistiques	41
3. Les types de contemplation selon les réalités formellement atteintes.....	42
3.1. <i>La contemplation artistique</i>	43
3.2. <i>Contemplation mystique, rapport religieux et support artistique</i>	44
4. Approche artistique de l'absolu par les voies religieuses et mystiques ..	45
4.1. <i>Voie juive</i>	46
4.2. <i>Voie chrétienne</i>	46
4.3. <i>Voie mystique de l'Islam</i>	47
4.4. <i>Voie du Bouddha</i>	47
4.5. <i>Voie des Religions Traditionnelles Africaines (R.T.A)</i>	48
4.6. <i>Voie laïque</i>	48
5. Au sommet : contemplation esthétique, extase mystique et interrogations	49

Conclusion : l'art a donné à penser au chapitre de la mystique
et la religion51

Constructions interculturelles des textes du Nouveau Testament53
Jean-Claude LOBA MKOLE

Introduction.....53

1. Etat de la question55

2. Historique des approches interculturelles du Nouveau Testament
en Afrique61

3. Fondements épistémologiques d'une construction interculturelle.....67

3.1. *L'interculturalité comme berceau du corpus néotestamentaire*..... 67

3.2. *L'interculturalité comme un mode existentiel*..... 69

3.3. *L'interculturalité comme paradigme et méthode interprétatifs*..... 70

3.4. *L'interculturalité comme interaction à triple dimension hexagonale*..... 72

4. Les procédures pour une construction interculturelle74

4.1. *Etapes d'une exégèse interculturelle* 74

4.2. *Etapes d'une traduction interculturelle* 75

4.3. *Etapes d'une critique canonique interculturelle*..... 75

4.4. *Etapes d'une construction interculturelle pour textes non-bibliques* 76

Conclusion76

Changement de paradigmes catéchétiques en Afrique

Les tâches d'une catéchèse de la vie79

Victor BIDUAYA BADIUNDE M.

Introduction79

1. L'évangélisation de l'Afrique subsaharienne et ses défis hier
et aujourd'hui80

1.1. *Un point de départ biaisé*..... 80

1.2. *Herméneutique théologique de l'entreprise missionnaire* 81

1.3. *Le défi de la résistance passive et active*..... 84

1.4. *Une remise en cause de l'enseignement catéchétique* 87

2. Pour une mutation de paradigmes catéchétiques en Afrique90

2.1. *Quelques précisions sur les paradigmes catéchétiques*..... 90

2.2. *Par-delà l'enseignement, l'initiation à la vie chrétienne*..... 91

2.3. *Vatican II et le renouveau global de la catéchèse* 93

2.4. *Enjeux d'une catéchèse d'initiation : maturité croyante
et vitalité ecclésiale et sociétale* 94

2.5. Redynamisation des instances traditionnelles de la transmission
de la foi à la lumière de défis actuels96

3. Catéchèse de la vie en Afrique contemporaine.....	100
3.1. <i>Intelligence et sens du propos</i>	100
3.2. <i>Tâches de la catéchèse de la vie</i>	101
Conclusion	107

**Les Bakambi en RD Congo : Une approche de renouveau ecclésial
ou une persistance du modèle clérical ?**109

Joseph BELEPE NKUMU-NKEMA

Introduction	109
1. L'approche historico-critique	111
1.1. <i>Rétrospective sur le contexte historique de la mise en place des Bakambi</i>	112
1.2. <i>La revue de la littérature sur les Bakambi</i>	114
2. D'une trajectoire à une autre ou l'instance critique	119
2.1. <i>Le renouveau ecclésiologique postconciliaire selon Yves Congar</i>	120
2.2. <i>Relecture par rapport à l'expérience des Bakambi</i>	124
3. Les ressources de l'Episcopat congolais pour une approche organique des ministères laïcs	124
3.1. <i>L'option des CEV : notion, contexte et évolution actuelle</i>	125
3.2. <i>Les CEV pour une Eglise elle-même en mission</i>	128
Conclusion et évaluation critique	130

**La formation des managers et la conception du travail
dans les traditions de l'Afrique centrale**133

Edgard MAKUNZA KEKE

Introduction	133
1. Les facteurs culturels dans l'agriculture	134
2. Les facteurs culturels dans la petite industrie locale	136
3. L'influence des facteurs culturels dans la gestion de l'entreprise informelle	138
4. Les micro-cultures dans les organisations.....	139
5. L'importance du respect des étapes des modes de production	141
6. Les points de vue d'expatriés sur les problèmes économiques africains	143
7. Réflexions sur la formation des managers	144

Le questionnement spirituel de l’Africain en contexte de soins et d’interculturalité	149
<i>François YUMBA WA KUMWENDA</i>	
Introduction	149
1. Partir du réel pour penser	151
2. La spiritualité comme intériorité vitale	155
3. Trois niveaux du questionnement spirituel	158
Conclusion ?	162
Recensions	163
<i>BIDUAYA BADIUNDE M. Victor, Nouveaux mouvements religieux et avenir du christianisme en Afrique.</i>	
<i>Question sociologique et défi catéchétique .</i>	163
<i>(Joseph NTUMBA TSHIAMBI)</i>	
<i>Bénézet BUJO, Quelle Eglise pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité.</i>	
	166
<i>(Jean-Pierre BODJOKO et Adrien LENTIAMPA)</i>	
<i>MUKENDI TSHIMUANGA Philémon, Racisme, identité et citoyenneté (1619-2019). L’Amérique noire interpelle l’Afrique</i>	
	169
<i>(Ernest BULA KALEKANGUDU)</i>	
Contributeurs / Contributors	173
Table des matières	175

Collection "Bibliothèque du CERA"

1. MULAGO GWA CIKALA MUSHARAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, PUZ, 1973, 182 p.
2. UMEZINWA Wilberforce A., *La religion dans la littérature africaine. Etude sur Mongo Beti, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono*, Kinshasa, PUZ, 1975, 185 p.
3. SMET, Alfons J., *Philosophie africaine. Textes choisis I et II et Bibliographie sélective*, Kinshasa, PUZ, 1975, VIII + 563 p.
4. BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impensé du discours. « Kindoki » et « Nkisi » en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa, FTCK, 1980, 318 p.
5. MULAGO GWA CIKALA MUSHARAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, 2e édition, Kinshasa, FTCK, 1980, 214 p.
6. NGINDU MUSHETE et alii, *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Prof. V. Mulago*, Kinshasa, FTCK, 1981, 324 p.
7. JOMIER, J., *L'Islam aux multiples aspects*, Kinshasa, FTCK, 1982, 186 p.
8. MWENE BATENDE, *Mouvements messianiques et protestation sociale. Le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*, Kinshasa, FTCK, 1982, 304 p.
9. NKIERE BOKUNA MPA OSU, *La parenté comme système idéologique. Essai d'interprétation de l'ordre lignager chez les Basakata*, Kinshasa, FTCK, 1984, 182 p.
10. BONTINCK, F., *Aux origines de la philosophie bantu. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*. Traduite du néerlandais et annotée, Kinshasa, FTCK, 1985, 209 p.
11. DJOMO LOLA, *La dynamique de la personne dans la religion et la culture tetela*, Kinshasa, FTCK, 1988, 212 p. + annexes.

12. JOMIER, J., *L'Islam aux multiples aspects*, 2e édition, Kinshasa, FCK, 1990, 191 p.
13. MISAGO, A., *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Kinshasa, FCK, 1991, 527 p.
14. NGIMBI BAMWENEKO, M. J. A., *La dynamique de la famille yombe face au travail salarié de la femme*, Kinshasa, FCK, 1994, 207 p.
15. NTEDIKA KONDE et alii, *Les nouveaux mouvements religieux. Évangélisation et développement*, Kinshasa, FCK, 1997, 159 p.
16. MWEZE CHIRHULWIRE, D., *Bibliographie sur les Bashi du Sud-Kivu (République Démocratique du Congo)*, Kinshasa, FCK, 1999, 172 p.
17. MUDIJI, Th. (dir.), *Religions africaines et mondialisation : enjeux identitaires et transculturalité. Actes du VII^e Colloque International du CERA*, Kinshasa, FCK, 2004, 276 p.
18. NGOY KATAHWA, N., *Initiation des jeunes Hamba. Tradition et modernité*, Kinshasa, FCK, 2009, 252 p.

Projet de recherche sur Ubuntu

**Première Journée scientifique du CERA
Vendredi 12 mars 2021, de 14h00 à 16h30
UCC, 3^e niveau, Site de Mont Ngafula**

Deux conférences avec débat

- **Professeur Félicien MPUKU LAKU, *Ubuntu et ses enjeux existentiels***
- **Professeur Joseph MBAYO MBAYO, *Bumuntu, l'imitation et l'exemplarité***

Modératrice : Professeure Josée Ngalula Tshianda

Projet de recherche sur Ubuntu

**Deuxième Journée scientifique du CERA
Mercredi 23 juin 2021, de 14h00 à 16h30
UCC, 3^e niveau, Site de Mont Ngafula**

Deux conférences avec débat

- **Professeure Léocadie LUSHOMBO, *L'anthropologie Ubuntu : Défis théopolitiques de proverbes marginalisant la femme***
- **Professeur François YUMBA WA KUMWENDA, *Les implications pastorales de l'anthropologie Ubuntu***

Modérateur : Professeur André Kabasele Mukenge



MÉDIASPAUL

Imprimerie MÉDIASPAUL - Kinshasa - 2021
Imprimé en RDC - Printed in DRC
www.mediaspaul.cd