



HAL
open science

La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop

Etienne Lock

► **To cite this version:**

Etienne Lock. La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop. Sciences de l'Homme et Société. Université Catholique de Lille (Lille), 2014. Français. NNT : . tel-04118338

HAL Id: tel-04118338

<https://hal.science/tel-04118338>

Submitted on 6 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**INSTITUT CATHOLIQUE DE LILLE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNITÉ DE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE**

Thèse

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

Sujet :

**LA THÉOLOGIE AFRICAINE DANS L'HORIZON DE RÉFLEXION
D'ALIOUNE DIOP**

Présentée et soutenue publiquement par

Etienne LOCK

Sous la direction du

Pr. Jean-Paul Messina

Année académique 2014/2015

Dédicace

**A tous ceux qui aiment l'Afrique
à travers ses hommes et ses femmes.**

Remerciements

Au professeur Jean-Paul Messina mon directeur de thèse, pour ses conseils dont a bénéficié ce travail,

Au cardinal Christian Tumi qui m'a fait confiance et à Monseigneur Laurent Ulrich qui m'a accueilli dans son diocèse,

A Mgr Louis Florin qui apporté tout son soutien à la réalisation de ce travail,

A la famille d'Alioune Diop qui m'a soutenu en me donnant accès à des documents inédits,

A Mme Yaël Alves Moreira pour sa disponibilité et son efficacité au service du prêt entre bibliothèques de la Bibliothèque universitaire Vauban

A tous les bibliothécaires et archivistes que j'ai rencontrés durant mes recherches et qui m'ont aidé à accéder à une documentation importante dans le cadre de ce travail,

A M. Jacques Malebrancke qui a consacré du temps à la lecture de ce travail,

Au père Jean-Luc Morand et au père Marek Kacprzak, mes confrères, pour leur présence,

A tous ceux qui, à Lille ou ailleurs, ont manifesté un quelconque intérêt à mon sujet de thèse et qui m'ont ainsi encouragé,

Aux chrétiens de la paroisse Notre Dame de Pentecôte grâce auxquels j'ai pu traverser des épreuves inhérentes à la vie étudiante,

A Mme Gaëtane Allart,

A M. et Mme Alain L'Hostis pour leur soutien,

A ma famille qui bien qu'étant loin s'est faite proche et dont j'ai bénéficié de nombreux encouragements.

Sigles et abréviations

A.E.F. : Afrique équatoriale française

A.O.F. : Afrique occidentale française

A.O.T.A. : Association œcuménique des théologiens africains

C.D.O. : Centrale Diocésaine des Œuvres

Coll. : Collection

Comithéol : Comité théologique

J.O.C. : Jeunesse ouvrière chrétienne

Mgr : Monseigneur

P.A. : Présence Africaine

P.U.C.I. : Presses universitaires de Côte d'Ivoire

S.A.C. : Société Africaine de Culture

S.C.E.A.M. : Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et Madagascar

S.E.C. : Société Européenne de Culture

S.F.I.O. : Section française de l'internationale socialiste

S.U.D.O.C : Service universitaire de la documentation

Introduction générale

L'évangélisation de l'Afrique sub-saharienne qui a commencé au XVI^e siècle a donné lieu non seulement à d'importantes vagues missionnaires qui se sont accentuées au cours du XIX^e siècle ; mais aussi à des théories qui sous-tendaient l'action des hérauts de l'Évangile en terre africaine. Il est clair que l'évangélisation de l'Afrique s'est toujours accompagnée d'une doctrine relevant du regard porté sur l'homme africain ou encore de l'avenir qu'on s'est proposé de définir pour lui, dans l'unique but de répondre à la consigne du Christ à ses apôtres d'annoncer la Bonne Nouvelle à toute la création¹. Seulement la divergence d'approches dans la pratique missionnaire telle qu'elle s'est déployée en Afrique, témoigne de ce que ces théories n'étaient pas toujours appropriées.

C'est ce qui explique la succession des théologies qui se sont alors définies, dans le seul but de promouvoir comme il se devait, un christianisme qui corresponde aux peuples africains. Ces discours, malgré les dérives et nombre de reproches qu'on peut leur faire, ne constituent toutefois pas une trahison au devoir intrinsèque à la vie de l'Eglise : la mission. C'est d'ailleurs en ce sens, que la théologie africaine apparaît non pas comme un discours qui s'oppose, mais bien celui qui dépasse ce qui a préalablement existé, parce que porteur de solutions nouvelles et plus concrètes en rapport aux situations caractéristiques de l'Afrique chrétienne. La théologie africaine est le fait de nombreux intellectuels africains dont le souci constant aura été celui de rester eux-mêmes tout en étant chrétiens. Elle s'inscrit donc dans une volonté de réconcilier l'Afrique et l'Eglise, que des siècles antérieurs ont peu ou prou séparées, parfois sans le vouloir.

Parler de la théologie africaine, c'est, supposer un homme en situation dans le contexte africain, par qui et pour qui se développe cette théologie ; tant est si vrai que le discours théologique résulte de la lecture de la parole de Dieu dans une expérience concrète. C'est donc du salut de cet homme en Jésus-Christ et de son avenir en Dieu qu'il s'agit. Parler de la théologie africaine, c'est aussi, de fait, évoquer des théologiens qui se sont succédé au cours des générations et qui expriment chacun selon la réflexion qui lui est propre, ce que peut et même doit être la foi dans un contexte tel que celui de la croissance numérique des Eglises d'Afrique. Ces théologiens eux-mêmes, malgré l'originalité de leurs propos, ne sont que des héritiers d'un vaste mouvement intellectuel initié par des personnalités comme Alioune Diop.

¹ Cf Mc 16, 15.

La théologie africaine se définit donc comme un discours traditionnel, dont la pertinence à travers le temps nécessite que soient revisitées ses sources et ses fondements. En effet, au moment où pour certains, ce discours est en perte de vitesse, où les débats houleux sur la théologie africaine semblent s'être estompés depuis longtemps, l'on peut interroger et même s'interroger sur l'intérêt d'un sujet sur la théologie africaine dans la réflexion d'un intellectuel. La réalité est que pour comprendre la dynamique du discours théologique africain, l'on a besoin de recourir comme de façon permanente aux grandes balises de la naissance et de l'affirmation de ce discours. Ainsi, c'est l'actualité d'un tel discours qui légitime ce recours. De ce fait, comprendre le discours théologique africain tel qu'il se construit à travers l'engagement d'Alioune Diop, loin de cloisonner la réflexion dans le passé, l'enracine dans le présent, pour mettre en exergue sa vitalité et son impact actuel dans le développement des communautés chrétiennes en Afrique. C'est aussi, et même tout d'abord, redécouvrir la personnalité d'Alioune Diop.

Alioune Diop est né à Saint-Louis au Sénégal le 10 janvier 1910. Il est l'aîné d'une fratrie de dix². Son père, Mor Samba Diop est alors fonctionnaire de poste et sa mère, Aïssatou Ndiaye, en est la seconde épouse. C'est une famille appartenant au peuple wolof, profondément ancré dans l'islam « africain », c'est-à-dire un islam qui a su conjuguer, plus ou moins pacifiquement, les enseignements du coran et les traditions des peuples négro-africains³. Mor Samba Diop et Aïssatou Ndiaye, soucieux de transmettre à leur fils la crainte de Dieu et la recherche du bien, et même dans le souhait de le voir exercer une fonction de responsable de communauté musulmane, l'envoient très tôt – comme cela est pratiquement de règle dans les familles musulmanes d'alors – dans une école coranique où il aura comme maître un familier. Il s'agit là d'un détail qui n'est pas négligeable, puisque Alioune Diop bénéficie alors, contrairement à ses camarades, de quelques faveurs dans le difficile contexte qu'était celui de l'école coranique pour les enfants⁴.

² En parlant d'une fratrie de dix, sont pris en compte des frères et sœurs nés d'un même père, mais d'une mère différente. Ce qui, dans le langage occidental correspond à l'expression demi-frères ou demi-sœurs. Dans le contexte négro-africain, l'inexistence de ces expressions justifie ici le terme fratrie par fidélité à la mentalité africaine.

³ Le caractère africain de l'islam sénégalais est très remarqué et même signifié à travers des confréries que sont alors la *tidjaniya* d'origine marocaine implantée au Sénégal par Malik Sy (El Hadj) et qui est aussi la plus ancienne ; ainsi que la *mouridiya* fondée au Sénégal par Cheikh Ahmadou Bamba. Ces deux courants sont une émanation du soufisme.

⁴ On peut lire en ce sens, *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane ou encore *La plaie* de Malik Fall, qui présentent les difficiles conditions de vie et d'éducation des enfants dans les écoles coraniques.

Après quelques années passées à l'école coranique, Alioune Diop fréquente l'école coloniale de Dagana. Suite à ce temps d'initiation et de croissance au sein de l'instruction occidentale, il entre dans l'enseignement secondaire au lycée Faidherbe de Saint-Louis. Durant ces années qui le séparent de l'école coranique, le jeune homme se montre timide. En effet, doté d'un physique qui n'en impose pas, il ne peut participer à sa guise aux jeux de ses camarades, qui en outre se moquent de lui parce qu'il parle le wolof avec un accent toucouleur. Il compense cette sorte de déficience relationnelle en devenant un élève studieux. Ainsi, sa scolarité est couronnée en 1931 par un baccalauréat classique (latin-grec) après que des années durant il ait accumulé de nombreux prix d'excellence. Bachelier, Alioune Diop a déjà à son actif une rédaction qui impressionne ses pairs comme ses enseignants : « Histoire d'un écolier par lui-même », qui est une sorte d'auto-portrait dans lequel il présente le parcours classique d'un enfant dans la société qui est la sienne :

L'enfant est élevé par sa mère. A cinq ans environ, il entre à l'école coranique. Là se fait son éducation religieuse. Il doit d'abord savoir réciter tous les versets du Coran. Ces études où il ne comprend pas un mot, durent en moyenne six ou sept ans. Après le Coran, en principe l'élève apprend la langue arabe. Cependant, on ne commence la grammaire et l'arithmétique qu'après l'étude de certaines notions religieuses qui font l'objet de deux ou trois volumes. Mais en général (surtout à Saint-Louis et à Dakar), c'est à peine si l'enfant arrive à terminer l'étude du Coran. Il s'empresse, et ses parents l'approuvent, d'aller à l'école française⁵.

Dans cette même rédaction, l'auteur décrit la situation historique du peuple wolof et dénonce nombre de ses égarements. Il y apparaît en outre que contrairement à la majorité de jeunes adultes wolof qui délaissent tôt l'instruction pour rechercher d'autres facilités, Alioune Diop a eu une trajectoire toute différente. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle dans le même texte, il prend de la distance vis-à-vis de nombre d'us considérés comme normaux, mais qui lui apparaissent mal venus. Cette distance lui donne d'ailleurs, une conscience aiguë de l'effort.

N'ayant pu obtenir une bourse d'études autre que celle de vétérinaire, courante à l'époque, il passe plus d'une année scolaire à travailler comme maître d'internat. C'est ensuite qu'il va poursuivre ses études supérieures de Lettres classiques à l'université d'Alger, comme « étudiant libre », c'est-à-dire non boursier dès octobre 1933. Il y fait la connaissance d'Albert Camus, alors étudiant en Philosophie, qu'il retrouvera en France après la Deuxième Guerre

⁵ A. Diop, « Histoire d'un écolier par lui-même », F. Grah Mel, *Alioune Diop, le bâtisseur d'un monde inconnu*, Abidjan, PUCI, 1995, p. 308. Ce texte, publié dans le *Bulletin de l'enseignement de l'AOF*, est inséré dans les annexes du livre.

Mondiale et dont il dira dans un hommage : « *Albert Camus, pour les Occidentaux comme pour nous [les Africains], demeure un symbole de probité intellectuelle, d'honnêteté dans l'action politique et un modèle de talent, de génie littéraire* »⁶.

C'est en 1937, peu avant le deuxième conflit mondial, qu'Alioune Diop arrive en France pour poursuivre ses études à la Sorbonne à Paris. Il s'insère alors progressivement dans le milieu intellectuel parisien déjà connu de Senghor et d'abord constitué de nombreux étudiants d'Afrique et d'Outre-mer comme Césaire (Martinique) ou Rabemananjara (Madagascar). La fréquentation des milieux intellectuels de la capitale française le mène à la rencontre d'autres intellectuels tels que Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mounier, ou encore le père dominicain Jean-Augustin Maydiou, fondateur de la revue *Vie intellectuelle*, pour qui il aura beaucoup d'admiration et qui le baptisera en 1944, après sa conversion au catholicisme. La conversion d'Alioune Diop au catholicisme est sans doute un des événements les plus importants de sa vie, préparé au sein de sa propre famille, puisque, bien que ses parents voulussent qu'il fût imam, ses tantes l'initiaient tout jeune à la lecture de la Bible et autres livres de prières. C'est ce parcours qui ira s'approfondissant depuis Alger déjà.

Toutefois, l'influence du père Maydiou qu'il avait au préalable choisi comme directeur spirituel et davantage encore celle de Mounier, père du personnalisme chrétien, auront un poids certain sur sa décision de passer de l'islam au christianisme. Une conversion mal accueillie au sein de sa communauté wolof d'origine, mais dont Alioune Diop dira toujours qu'elle relève de sa responsabilité d'adulte. Cependant, il aura toujours à cœur de concilier en sa personne, l'héritage musulman et l'expérience chrétienne. Et c'est peut-être la raison pour laquelle, bien qu'ayant choisi comme nom de baptême Jean, il ne le portera en réalité jamais, restant Alioune Diop.

Nanti d'une licence, puis d'un diplôme d'études supérieures en Lettres, Alioune Diop embrasse une carrière d'enseignant à partir de 1943, qui le conduit dans de nombreux lycées français : Prytanée militaire (Flèche), Marcelin Berthelot (Saint-Maur-des-Faussés), Louis le Grand (Paris), Pothiers (Orléans). En 1945, il épouse Christiane Yandé Diop avec qui il aura quatre enfants. Christiane Diop soutiendra sans relâche l'engagement de son époux, participant activement aux initiatives qui seront siennes.

⁶ Hommage à Albert Camus, Alioune Diop, 01/01/1960. www.youtube.com/watch?v=F0kBG6srkgM.

Outre un parcours d'enseignant, Alioune Diop a exercé des fonctions politiques, d'abord au Sénégal, au bureau du Gouverneur de l'Afrique Occidentale Française (AOF), comme chef de cabinet. Ensuite en France où, à partir de 1946, il est élu conseiller de la République française (nom de sénateurs de la IV^e République), sous l'étiquette SFIO. Dans les commissions auxquelles il participe et qui sont celles de la France d'Outre-mer et de la presse, de la radio et du cinéma, il se montre très attentif à la cause des colonies françaises et autres territoires d'outre-mer. La courte durée de son mandat au Conseil de la République est tout simplement due à sa non réélection.

La non réélection d'Alioune Diop le tourne résolument vers d'autres projets qui lui donnent un parcours singulier et le définissent comme un intellectuel engagé. C'est cet engagement qui se donne désormais à saisir à travers nombre d'initiatives qu'il aura prises en faveur de l'émancipation culturelle au sens large de l'homme africain. Ainsi en 1947, Alioune Diop fonde la revue *Présence Africaine*. Il s'agit d'un pas important, dans la mesure où cette revue constitue un langage nouveau que l'homme noir tient à l'Occidental. En effet, la démarcation prise par l'intellectuel sénégalais vis-à-vis de précédentes revues comme *L'Étudiant noir* et *Légitime défense* qui se proposaient de réagir au « racisme » par une dénonciation violente de cet état de fait à l'encontre des Noirs, le situe sur le chemin du dialogue. C'est en ce sens qu'il fait, au sein même d'une revue du monde noir, se rencontrer des intellectuels Blancs et Noirs. Ainsi, la revue *Présence Africaine* devient une sorte d'instance à travers laquelle les Africains s'adressent aux Européens, et les Européens aux Africains, ainsi que l'énonce André Gide dans l'Avant-propos du premier numéro : « *La revue que voici prétend s'adresser aux peuples noirs pour ce que nous croyons avoir à leur dire ; mais plus et mieux encore, elle prétend leur offrir le moyen de nous parler* »⁷.

Pour faire parler ainsi ensemble des peuples que tout semblaient distinguer et séparer, Alioune Diop avait pris soin de prendre ses distances vis-à-vis de tout ce qui peut contribuer à éloigner les hommes et à créer des situations d'affrontement. C'est pourquoi dès le départ, il rejette toute ingérence capable d'influer de quelque manière que ce soit sur l'orientation qu'il entend donner à son initiative :

Cette revue ne se place sous l'obédience d'aucune idéologie philosophique ou politique. Elle veut s'ouvrir à la collaboration de tous les hommes de bonne volonté (blancs, jaunes ou noirs),

⁷ A. Gide, « Avant-propos », *Présence Africaine*, n° 1, novembre-décembre 1947, p. 5.

*susceptibles de nous aider à définir l'originalité africaine et de hâter son insertion dans le monde moderne*⁸.

A l'heure où l'Europe d'après la Seconde Guerre Mondiale ne semble plus s'appartenir, partagée entre des camps opposés dominés par les Etats-Unis et l'Urss, et où la guerre froide tend à imposer des clivages qui célèbrent les antagonismes, choisir l'indépendance et la concertation comme le faisait alors Alioune Diop se posait comme une façon nouvelle de nommer les problèmes de l'homme. C'est cette originalité dans l'approche des problèmes de l'humanité qui lui vaut certainement en 1975, le titre de *Doctor Honoris Causa* décerné par l'université de Lagos au Nigéria. C'est certainement aussi pour cette raison qu'Alioune aura milité activement pour la fin de l'apartheid en Afrique du Sud et aura participé à la vie de nombreuses associations, dont le « Congrès des Africanistes » ou encore « Les amis du Roi Christophe », présidée par Michel Leiris⁹. Ainsi, l'engagement d'Alioune Diop ne s'exprime pas sans soutenir la nécessité pour les peuples de s'ouvrir les uns aux autres, dans un même combat pour la dignité de l'homme en quelque milieu ou situation qu'il se trouve. Ce combat se donne davantage de légitimité lorsque tous les hommes peuvent s'exprimer.

Et c'est pour permettre aux peuples noirs de s'exprimer davantage que cet intellectuel annexe à sa revue, dès 1949, une maison d'édition du même nom. Cette maison est portée par une grande ambition : permettre à des écrivains et chercheurs qui n'auraient pu être connus autrement, de se faire connaître. C'est en ce sens que les magnifiques productions littéraires d'Aimé Césaire doivent leur rayonnement à cette maison d'édition. C'est la même maison d'édition qui permet à Cheikh Anta Diop de faire triompher ses idées sur l'antériorité des civilisations noires, dans un contexte dominé par des africanistes influencés par les théories hégéliennes qui niaient à l'homme noir toute capacité de production culturelle.

Pour Alioune Diop, le concert des peuples ne pouvait s'édifier autrement qu'en donnant une orientation universelle à toute démarche humaine. Car, c'est au nom de cet universel qui ne renie aucun apport, que le dialogue se justifie, malgré les difficultés auquel il est assujetti. Le dialogue est donc pour le fondateur de *Présence Africaine*, l'arme qu'il convient que l'humanité prenne, pour lutter contre la menace permanente qui pèse sur elle dans un climat

⁸ A. Diop, « Niam n'goura ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », *Présence Africaine*, n°1 novembre-décembre 1947, p. 7.

⁹ Le roi Christophe, personnage historique de la République indépendante d'Haïti, est davantage connu pour être un héros de la poésie de Césaire, notamment à travers l'ouvrage : *La tragédie du Roi Christophe*, publié en 1963. Elle rend certainement hommage à Patrice Lumumba, premier ministre du Congo-Léopoldville indépendant, assassiné en 1961.

marqué par la course aux armements. C'est le dialogue qui permet à de nombreux peuples de sortir de leur mutisme séculaire, et qui peut l'emporter sur la place hypertrophiée de l'Occident. C'est cette « maïeutique » du dialogue, favorable à de nombreux intellectuels noirs que rappelle Jean Ikele Matiba, lorsqu'il reconnaît le rôle d'Alioune Diop dans la naissance d'un discours proprement africain :

Pour nous autres plus jeunes, Alioune Diop restera celui qui aura permis au Noir de s'exprimer car, sans cet outil qu'il a forgé et dont nous nous enorgueillons, nous serions demeurés ce que nous avons toujours été : des muets¹⁰.

Cette juste reconnaissance n'est pas uniquement saluée par des Africains. L'ouverture initiée à travers *Présence Africaine* aussi bien comme revue que comme maison d'édition est par ailleurs reconnue par des Occidentaux comme une démarche profitable à tous les peuples. Ceci dans la mesure où il s'est agi d'une certaine manière de reconsidérer une définition unilatérale du monde moderne, pour lui donner plus d'amplitude et de densité. C'est ce qu'on peut reconnaître dans les propos de Robert de Montvallon :

On constate avec admiration et bonheur, que "Présence Africaine" exprime depuis toujours une critique remarquablement lucide du caractère réducteur de la modernité occidentale, accompagnée d'un choix vigoureux pour le déploiement de cette modernité avec et par l'Afrique¹¹.

Ainsi donc, lorsqu'en 1980 Alioune Diop partage son temps entre Paris et Dakar, il a déjà une vie et une expérience bien remplies. A travers des événements importants comme le Premier et le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, le Premier et le Deuxième Festival Mondial des Arts Nègres (en réalité le deuxième festival s'intitule : Festival Mondial des Arts Nègro-Africains), de multiples colloques et conférences, il s'est non seulement donné une véritable autorité intellectuelle, mais il a aussi inscrit les peuples africains, de manière irréversible, dans la définition des grandes préoccupations du monde contemporain. Fort de tout ceci, on peut reconnaître que ses soixante-dix ans constituent à eux seuls une immense richesse pour l'Afrique postcoloniale. Il décède le 2 mai 1980 d'un accident vasculaire cérébral, à l'hôpital de la Cité universitaire en région parisienne, après une évacuation sanitaire depuis Dakar où les symptômes de son mal s'étaient déclarés quelques jours plus tôt.

¹⁰ Jean Ikele Matiba, cité par M. Fenoglio, *Présence Africaine entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, Roma, Bulzoni Editore, 1998, p. 26.

¹¹ R. de Montvallon, « Entre l'Afrique et l'Europe, quels ponts demain ? », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan, *Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines*, 1978, p. 437.

Ses obsèques sont par la suite célébrées à l'église Saint Médard à Paris, puis à la Cathédrale de Dakar, le même mois de mai 1980.

Le présent sujet qui s'intitule « La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop » se donne de mettre en exergue le développement de la pensée théologique telle qu'elle émerge de l'engagement d'un homme qui n'était pas préparé à se définir comme le point de départ de celle-ci, n'étant par ailleurs pas reconnu comme un théologien. Toutefois, ce qu'il importe d'admettre comme préalable à la compréhension d'un tel énoncé est que le processus d'émancipation des peuples noirs, et plus spécifiquement ceux de l'Afrique, est un ensemble dont on ne peut dissocier les éléments dans l'engagement d'Alioune Diop. Ainsi, tout ce qui contribue à l'affirmation de l'identité africaine après la Deuxième Guerre Mondiale se trouve inscrit dans un unique mouvement. Et en ce sens, que ce soit le discours théologique, que ce soit les aspirations politiques, que ce soit la volonté d'indépendance exprimée sur les plans économique et social, il s'agit d'une même dynamique d'émancipation. Comment cette émancipation qui a commencé par la volonté exprimée des Africains de penser eux-mêmes leurs propres problèmes aurait-elle pu ignorer une dimension aussi importante que la religion, et partant la pensée théologique dans le christianisme en terre africaine ? Aussi vrai que l'on admet que la théologie a un rapport avec des situations humaines, il apparaît que les changements survenant dans ces situations en Afrique, ne pouvaient qu'affecter un discours qui concerne l'homme et qui est produit par l'homme.

Eu égard à tout ce qui précède, la théologie africaine énonce un discours qui relève d'une autre approche de la réalité humaine, témoigne d'une différence et annonce une manière autre de lire et de scruter la parole de Dieu. La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop constitue donc un discours qui s'élabore à la lumière d'une pensée africaine, d'un engagement africain, de questions africaines liées à des situations africaines telles que les peuples de l'Afrique eux-mêmes les expriment. Il s'agit de ce fait, d'une théologie qui se propose de quitter les sentiers battus de la théologie classique occidentale, de même que des repères philosophiques uniquement ou essentiellement empruntés à la scolastique. Ainsi, établir un lien entre la théologie et un intellectuel « quelconque » du fait qu'il n'est pas reconnu comme un théologien de métier, c'est soutenir que, d'une manière générale, le discours théologique n'appartient pas à une caste, à une catégorie... Il s'ensuit alors qu'en Afrique comme ailleurs, la théologie ne peut être simplement définie comme un discours scientifique obéissant à des canons précis et préétablis. Elle rejoindrait aussi une expérience,

un vécu, une somme d'initiatives, qui peuvent aussi en constituer non seulement un creuset mais aussi une expression concrète.

Une compréhension du discours théologique africain à partir de la vie et de l'œuvre d'un intellectuel chrétien laïc, Alioune Diop, constitue à coup sûr une manière originale de poser des problèmes qui se rapportent à la pensée chrétienne. En effet, de façon ordinaire, parler de théologie, c'est davantage évoquer des théologiens attitrés, des thèmes, une pensée clairement énoncée, plutôt qu'une mise en avant d'un personnage dont la pensée n'est pas de toute évidence et exclusivement orientée vers les préoccupations de la théologie, pas plus qu'elle ne constitue une unité élaborée et contenue dans une somme. Cela contribue à faire d'une telle réflexion un sujet dont l'intérêt peut être d'un grand apport dans la connaissance de la pensée chrétienne africaine. Toutefois, ceci ne va pas de soi dans la mesure où un lien entre la théologie africaine et Alioune Diop ne semble pas envisageable de façon pertinente. Il est surtout reconnu comme un homme de lettres, un éditeur, un organisateur de grandes rencontres de réflexion, un promoteur de la pensée africaine à travers les autres. Mais comment la théologie africaine a-t-elle pu se donner ici une expression au point de faire l'objet d'une particulière attention ? Etaient-ce simplement des prémices d'une théologie africaine ? Comment s'énonçait alors un tel discours ?

Ces questions annoncent aussi bien la particularité d'une telle démarche que les difficultés qui se rapportent à elle. Et de fait, elles s'ouvrent sur des thèmes précis et sur le statut du théologien même. Le fait de situer la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop pourrait effectivement permettre de relire des questions auxquelles s'intéresse le discours théologique africain, de reconsidérer la définition ordinairement donnée au théologien.

Etablir un rapport entre Alioune Diop et la théologie africaine pourrait ainsi permettre de comprendre, aux sein des communautés chrétiennes en Afrique, que le discours théologique commence d'exister et devient possible, dès lors que le chrétien africain prend conscience de lui-même, de ce qu'il est, et donc de ce qu'il est capable d'apporter au vaste mouvement de réflexion qui, sous tous les cieux, pose les problèmes humains à la lumière de la parole de Dieu. Il y a donc de ce fait pour le théologien, la nécessité de répondre à l'antique appel du philosophe : « *Connais-toi toi-même* ». Et ainsi, la théologie africaine se rapporte à la question

identitaire, confirmant par le fait même que cette question est aussi au cœur du débat théologique, où qu'il se tient.

La théologie africaine se rapporte en effet à une manière d'être et de vivre. Et puisque dans l'engagement d'Alioune Diop, la manière d'être et de vivre de l'Africain s'est voulue constamment orientée vers la réappropriation de soi par l'homme africain, on est donc en droit de postuler que la pensée théologique africaine qui se déploie ainsi intégrerait les catégories de ce mouvement de réappropriation de soi, indépendamment des divergences d'appréciation des situations par des théologiens, indépendamment de la divergence de leurs points de départ et indépendamment des propositions qui peuvent en naître et qui relèveraient uniquement de la manière dont chaque théologien se propose d'assumer ou de faire assumer les interrogations qui sont les siennes, à la lumière de la parole de Dieu. La théologie africaine en ce sens peut être lue, vue, comprise, envisagée sous plusieurs angles, plusieurs approches et même plusieurs personnages.

Avec Alioune Diop toutefois, l'on est conduit à redécouvrir le rôle qu'il aura joué dans l'émergence de l'Afrique postcoloniale. Au sein de l'intelligentsia africaine d'alors, nul ne peut ignorer les grands apports de cet intellectuel à la pertinence de tout discours africain. Dans la mesure où le développement de nombreuses sciences humaines qui ont fini par se donner une identité africaine, sont aussi tributaires des cadres de réflexions définis et posés par Alioune Diop, il y a lieu d'affirmer qu'une telle démarche entend se situer au fondement des grandes problématiques de la pensée chrétienne africaine. Peut-être ces problématiques n'y trouveraient-elles pas des solutions appropriées, pertinentes, mais au moins le mérite qu'il y a d'avoir permis que celles-ci soient posées et permettent à d'autres de poursuivre un labeur noble, mérite une certaine reconnaissance. Il y a aussi là, un risque qu'il convient de souligner : celui de faire tenir à un personnage un discours qu'il n'a pas tenu, de définir la théologie africaine dans l'effervescence caractéristique des périodes pré et post indépendance en Afrique. C'est dire si une telle entreprise mérite beaucoup de recul et même une certaine reconsidération de bien d'affirmations et d'idées reçues. L'on considère volontiers que la théologie africaine telle que portée par de nombreux théologiens africains autour d'Alioune Diop est une théologie de l'adaptation ou encore fortement œcuménique. Mais à quoi renvoient toutes ces notions et quelles limites peut-on dégager de la manière dont celles-ci ont été accueillies ?

Une réflexion sur la pensée chrétienne d'Alioune Diop, comme sur son engagement d'ailleurs, n'est donc pas une tâche aisée. Il s'agit en effet d'aller en guerre contre un langage consensuel dont les notions n'ont pas suffisamment été analysées en référence aux définitions qui leur sont données. Il s'agit aussi de relire l'expérience de cet intellectuel, pour qu'elle ne fasse pas simplement l'objet d'une canonisation. Il y a ainsi lieu d'affirmer qu'en s'intéressant à la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop, ce n'est pas uniquement de la théologie qu'il s'agit, mais bien de toute son expérience portée par de nombreuses initiatives.

Ces initiatives renvoient aux activités de la Société Africaine de Culture (SAC), de même qu'à celles de Présence Africaine comme mouvement intellectuel. Ainsi, la théologie africaine ici s'ouvre aussi à une connexion entre des intellectuels qui ne sont pas tous théologiens, et donc à des disciplines autres que la théologie.

Une étude dense et approfondie sur le rapport qu'on peut établir entre Alioune Diop et le développement du discours théologique négro-africain n'est certes pas encore faite. Toutefois, il est juste de reconnaître que de nombreux auteurs comme René Luneau, sont parvenus à mettre en exergue dans des articles, le rôle joué par l'intellectuel sénégalais dans le devenir de la religion chrétienne en Afrique noire au XX^e siècle. Ces articles se sont surtout inscrits dans l'historique du premier synode des évêques pour l'Eglise en Afrique ; mais il n'y était pas clairement énoncé une quelconque relation entre le fondateur de Présence Africaine et la théologie africaine. La seule étude faite jusqu'ici sur la question est contenue dans un article récent de Paulin Poucouta. En effet, contribuant au numéro 21 de la revue *Annales de l'école théologique Saint Cyprien* en 2007, cet enseignant de l'université catholique d'Afrique centrale a publié un article intitulé « Alioune Diop et la théologie africaine ». Cet article retrace sommairement le parcours de cet intellectuel et apporte des éclairages pour qui n'en a pas du tout, sur la personnalité et le rôle du fondateur de Présence Africaine dans l'émergence d'un discours chrétien africain. On peut ainsi reconnaître à Poucouta d'avoir souligné la relation qu'Alioune Diop a lui-même voulu exprimer, quant aux enjeux d'une rencontre harmonieuse entre le discours chrétien et la civilisation africaine :

Enfin pour Alioune Diop, la théologie africaine est le lieu de refondation de la civilisation africaine, de l'"homo africanus". Pour cela, elle reposera sur une spiritualité de responsabilité et d'engagement qui était celle d'Alioune Diop...¹².

Si cet article mérite une réelle attention, l'on peut, toutefois interroger Paulin Poucouta sur la véritable place qu'il a accordée à Alioune Diop. En effet, il n'apparaît pas clairement dans son article que l'intellectuel a apporté des points de vue précis sur des questions précises ayant rapport avec la théologie africaine. C'est peut-être parce que sa prise de position a semblé en même temps écarter Alioune Diop du rang des théologiens et qu'il est resté dans une définition classique du théologien. Par ailleurs, le recours à l'adaptation comme clé de compréhension de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop semble avoir créé une discontinuité dans l'émancipation du discours théologique africain, tel qu'il s'exprime dans les initiatives du fondateur de Présence Africaine.

Dans la démarche qui s'amorce ici, il est question de rejoindre la volonté de ceux qui ont précédé, de marquer la place d'Alioune Diop dans la définition de l'Afrique contemporaine et plus particulièrement dans le devenir de la religion chrétienne à travers le discours théologique. Toutefois, il y a aussi une volonté d'aller plus loin en montrant précisément en quoi la théologie africaine est débitrice de l'engagement, du regard et de la réflexion d'un intellectuel, à qui il convient par ailleurs de rendre hommage. Si Jean-Paul Messina soulignait avec beaucoup de pertinence dans son ouvrage : *Evêques africains au concile Vatican II : cas du Cameroun* que l'Afrique chrétienne n'avait pas suffisamment rendu hommage à Alioune Diop, la présente thèse entend aussi être une contribution à l'hommage que les Eglises d'Afrique se doivent de rendre au fondateur de Présence Africaine. Cela passe par la reconnaissance de son apport au mouvement d'émancipation intellectuelle qui profite à la théologie africaine, aussi bien que de ses propres points de vue sur des sujets théologiques bien précis. Le discours théologique tel qu'il s'est déployé dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop est resté ouvert, en ce sens qu'il a permis des prises de positions qui ne reposent pas forcément sur un magistère préalablement reconnu.

C'est aussi ce caractère officieux d'une telle réflexion, qui présente une véritable difficulté sur le plan documentaire. En effet, la documentation nécessaire à l'élaboration de ce travail n'aura pas été facile à rassembler, du fait de la dispersion des écrits d'Alioune Diop. Bien

¹² P. Poucouta, « Alioune Diop et la théologie africaine » in *Annales de l'Ecole Saint Cyprien*, n° 21, 2007, p. 334.

qu'il fût le fondateur et le principal animateur de la revue *Présence Africaine*, il n'y publiait pas exclusivement, et donnait volontiers des articles et des interviews et autres points de vue dans d'autres revues. De plus, dans un travail comme celui qui s'amorce ici, il convient de considérer que ne sont pas absolues les affirmations qui soutiennent qu'Alioune n'a pas beaucoup écrit. La réalité est que ses écrits sont très épars et il reste certain qu'on n'est pas près de parvenir à les rassembler tous au point d'en faire une somme, car il faudrait au préalable retrouver tous les lieux et moyens par lesquels il s'est exprimé.

Une autre difficulté inhérente à un travail comme celui d'une réflexion sur la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop, passe par la révision critique de nombreux témoignages de l'histoire qui laissent pour la plupart croire qu'Alioune Diop ne parlait pas de religion ou même ne parlait pas de sa foi¹³. Car en fait, même si celui-ci a toujours vu sa conversion à la religion chrétienne comme l'aboutissement d'une démarche relevant de sa seule responsabilité, il n'en demeure pas moins que dans le cercle des intellectuels catholiques, l'expression de sa foi chrétienne est incontestable. Comment en effet aurait-il voulu que la religion chrétienne devînt en Afrique une religion de l'Afrique s'il n'avait vécu et exprimé la déchirure intérieure caractéristique de l'être chrétien d'alors ?

Enfin, mener une réflexion sur l'engagement d'Alioune Diop en rapport avec la théologie africaine, c'est oser se frayer un chemin qui, sur le plan bibliographique, n'est pas des plus aisés. En effet, il s'est agi de chercher l'essentiel des documents nécessaires pour ce travail en dehors de la ville de Lille dont les bibliothèques universitaires ne sont pas suffisamment pourvues en ce sens. C'est généralement en région parisienne ou auprès d'autres universités qu'il a fallu les trouver. C'est ici d'ailleurs l'occasion de saluer la plate-forme d'échange documentaire que constitue le Service universitaire de la documentation (SUDOC), grâce auquel de nombreux ouvrages ont pu être obtenus. C'est aussi l'occasion de saluer certaines institutions comme l'Unesco ou encore la maison d'édition *Présence Africaine* dont les conseils et les orientations au sujet de la documentation auront aussi été d'un apport certain dans le cadre de cette thèse.

Le présent travail se subdivise en neuf sections que regroupent quatre chapitres. Dans le premier chapitre qui comprend deux sections, il est question du rôle d'Alioune Diop dans le contexte historique de naissance de la théologie africaine. Ce rôle s'ancre non seulement dans

¹³ Déclarations non officielles de Lilyan Kesteloot et de Christiane Yandé Diop au colloque de Dakar sur le centenaire d'Alioune Diop (Dakar, 3-6 mai 2010).

la relecture de la pratique missionnaire, mais aussi dans les conséquences qui s'en sont suivies, à partir de Placide Tempels dont la diffusion de l'ouvrage majeur aux Editions Présence Africaine porte un coup sérieux à la pratique missionnaire alors en cours. Le deuxième chapitre quant à lui, avec ses deux sections, insiste sur la place du fondateur de Présence Africaine dans la théologie africaine naissante, aussi bien relativement à la prise de parole africaine que par rapport aux débats qui ont eu trait à une telle réflexion et à travers lesquels la théologie africaine s'est donné un droit de cité dans la réflexion contemporaine. Le troisième chapitre est divisé en trois sections qui traitent toutes des orientations que se donne la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop. L'importance de ces thématiques est significative : elles nourrissent encore en effet les problématiques actuelles. Ces orientations qui pour la plupart émergent avec la dynamique du concile Vatican II, veulent surtout insister sur les apports des membres de la SAC avec une attention particulière sur l'originalité qui les porte. Le quatrième et dernier chapitre quant à lui fait une analyse critique de la théologie africaine, telle qu'elle s'exprime dans l'itinéraire d'Alioune Diop. C'est dans le sillage de cette analyse que s'examinent aussi les limites inhérentes au développement de la théologie africaine, dont la prise en compte continue d'ailleurs d'éclairer les discours actuels, dans la manière dont ils se construisent.

Premier chapitre
Le contexte de naissance de la théologie africaine et le rôle d'Alioune Diop

Introduction

La situation de l'Eglise catholique en Afrique après la Deuxième Guerre Mondiale est marquée par une certaine inertie au sein des communautés chrétiennes encore tributaires de l'esprit ayant régenté l'approche missionnaire dans le monde. Si cette approche peut avoir des expressions qui diffèrent selon des lieux géographiques, il n'en demeure pas moins que la christianisation et l'occidentalisation se sont présentées comme des mouvements parallèles, sinon confondus. Et pour ce qui est du cas de l'Afrique noire, l'Eglise qui peine encore à parler à l'homme africain dans un langage qui lui soit accessible, ne désemplit cependant pas. L'Africain semble désormais avoir accueilli la religion chrétienne, même s'il ne peut pas toujours rendre compte des raisons qui animent son adhésion, ni même justifier à proprement parler l'engagement qui est le sien, au nom de sa foi en Jésus-Christ.

Cet état de fait ne va pas satisfaire la vague montante des intellectuels, qui ne semble plus vouloir adhérer inconditionnellement à la foi chrétienne. Le souci de rendre intelligible ce qu'ils vivent, va donner lieu à la problématique d'une théologie africaine. La naissance de cette théologie, dans des conditions difficiles certes, s'inscrit dans le dépassement des théories qui ont traditionnellement sous-tendu l'apostolat missionnaire de l'Eglise. Si elle coïncide avec l'avènement des mouvements nationalistes caractéristiques de la veille des indépendances africaines en bien des espaces, c'est précisément parce qu'elle est intimement liée à l'histoire des peuples de ces contrées. Et puisque celle-ci met en exergue des événements et des personnages importants, le parallélisme possible qu'on peut tracer entre la théologie africaine et l'histoire, mène à une redécouverte de l'héritage missionnaire et exige la prise en compte de la personnalité d'Alioune Diop qui s'affirme active non seulement dans la justesse des interrogations qui ébranlent la « sécurité » du christianisme missionnaire, mais encore dans la promotion d'acteurs africains dans l'itinéraire qu'emprunte alors une réflexion africaine authentique.

Dans le sillage de l'engagement d'Alioune Diop, la problématique d'une théologie africaine s'inscrit dans la nécessité de l'avènement d'un christianisme « nouveau » en terre africaine. Ceci se comprend dans la mesure où les églises missionnaires ayant été le fruit d'une théologie missionnaire, il ne peut y avoir d'églises africaines que relativement à une réflexion chrétienne africaine. Ainsi donc, cette problématique part d'une redécouverte des théologies missionnaires pour s'inscrire dans le dépassement de celles-ci, eu égard à leurs limites. Elle situe de ce fait la théologie africaine dans la dynamique d'une déconstruction d'un modèle

préexistant, en vue de l'invention d'un autre. C'est pourquoi elle ne manque pas d'épouser les contours des grands événements qui initient la prise de conscience dans les milieux chrétiens catholiques d'Afrique noire, telle qu'elle s'est affirmée autour d'Alioune Diop.

Section A – L’héritage missionnaire et ses conséquences

La Seconde Guerre Mondiale (1939-1945) qui a ruiné une Europe qui se portait déjà très mal¹⁴, a aussi mis en scène les Africains dans l’action qui a consisté à libérer les métropoles dont dépendaient leurs territoires alors colonisés. Toutefois, la fin de cette lutte armée n’a pas de façon immédiate, apporté grand changement en Afrique pour ce qui est des institutions civiles et religieuses qui s’y étaient implantées depuis bientôt un siècle.

Du côté de l’Eglise catholique notamment, l’heure n’était pas encore à un quelconque changement profond qu’on aurait pu envisager. Il est certes vrai que des décennies passant, les missionnaires avaient appris à s’habituer aux territoires où se déployait leur ministère, parlant des langues africaines, traduisant la Bible et autres textes liturgiques ; mais cette sorte d’osmose sociale qui s’était établie entre certains missionnaires et les peuples africains, n’offrait pas pour autant la garantie que l’Africain était gagné au message de Jésus-Christ et qu’était enraciné en lui la foi au Fils de Dieu.

Et de fait, la survivance d’un modèle missionnaire prolongeant les théories l’ayant sous-tendu, est un fait incontestable. Ce modèle a secrété une ambiance de conversions massives certes, mais dont l’appréciation appelle des nuances, dans la mesure où les théologies missionnaires ne se définissaient pas en réponse aux aspirations de l’homme africain, mais se construisaient selon un regard extérieur à lui. C’est pourquoi elles-mêmes, et dans leurs conséquences, vont donner lieu à une véritable prise de conscience de la nécessité d’un changement.

I/ A la redécouverte du modèle missionnaire en Afrique

A travers une approche théologique traditionnelle

Par approche théologique traditionnelle, on entend ici le fondement théorique donné à l’expansion missionnaire de l’Europe chrétienne en Afrique, dans la prise en compte des buts assignés à cette aventure. Il convient de rappeler d’entrée de jeu que la mission de l’Eglise est de tout temps fondée sur l’ordre du Christ après sa résurrection, à ses apôtres : « *Allez, de toutes les nations, faites des disciples ; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit...* »¹⁵. C’est en réponse à cette recommandation que l’Eglise est missionnaire par

¹⁴ Le malaise de l’Europe que renforce la Deuxième Guerre Mondiale réside alors dans les conditions difficiles de la reconstruction consécutive à la Première Guerre Mondiale (1914-1918), la mise en application efficace du traité de Versailles qui ne se révèle pas aisée (cf SDN), la crise économique de 1929 qui apporte un supplément d’amertume à cette atmosphère.

¹⁵ Mt 28, 19.

essence et donc que se justifie pour une large part la mission chrétienne en Afrique noire. Le discours lié à cette mission chrétienne remonte à la fin du Moyen-âge, notamment avec les grandes découvertes qui ont facilité la navigation. En effet, Portugais et Espagnols installent de nombreux comptoirs de commerce sur la côte ouest-africaine. Leurs contacts avec les chefs indigènes n'auraient pas seulement été régis par des échanges essentiellement commerciaux, mais aussi par le souci de porter la Bonne Nouvelle aux autres peuples. C'est cette préoccupation qui permet le développement de deux discours théologiques : la théologie du salut des âmes et la théologie de l'implantation¹⁶.

La théologie du salut des âmes

La théologie dite du salut des âmes a particulièrement illuminé l'activité missionnaire de l'Eglise dès les premiers contacts de l'Europe avec l'Afrique noire et l'Amérique indienne, pour ne citer que ces deux cas. En ce sens, elle est apparue comme un discours n'ayant pas concerné uniquement l'espace géographique africain. Cette théologie a ainsi alimenté les rapports entre la société européenne alors chrétienne, et les peuples d'autres continents. Son propos fonde la mission sur la nécessité de porter la lumière de l'Évangile à tous les peuples « barbares » qui ne connaissent pas la lumière de l'Évangile, en proie à toutes les séductions du prince de ce monde, et de faire connaître à ces derniers le dessein de salut de Dieu, de les sauver de la perdition¹⁷.

Dans cette théologie qui repose sur le dualisme ontologique occidental, l'âme se présenterait comme ce qu'il y a de plus important chez l'homme. De ce fait, le salut de l'homme est en fait le salut de son âme (désincarnée ?), traduisant la dimension intérieure et spirituelle de celui-ci. Sauver les âmes de la perdition, et souvent sur fond de guerre contre tous les ennemis du Christ reste en définitive le *leitmotiv* de cette théologie, la volonté de Dieu étant que « *tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* »¹⁸.

C'est relativement à une telle conception de l'homme et de la mission de l'Eglise que se comprendrait aussi bien le silence de Bartholomée de Las Casas (1484-1566), que celui de

¹⁶ Sur les théologies missionnaires du salut des âmes et de l'implantation, on peut lire avec intérêt, la contribution d'Alphonse Ngindu Mushete, à travers son article : « La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique », *Bulletin de théologie africaine*, vol. I, n° 1, janvier-juin 1979, pp. 69-98.

¹⁷ Il apparaît utile de taire ici toute polémique, en affirmant que la mission dès ses premiers instants est portée par une certaine conception monolithique du monde et de l'homme, elle-même héritière d'un esprit descendant de la chrétienté médiévale. Lorsqu'on parle de ce fait de peuples barbares ou même sauvages, ces termes ne se posent pas simplement comme résultant d'un regard dénigrant, mais tout d'abord comme émergence de représentations qui correspondaient à une époque et à un milieu donnés.

¹⁸ 1 Tm 2, 4.

l'Eglise en ce qui concerne la traite des Noirs. Celle-ci y aurait simplement vu une occasion donnée, de faire accéder les Noirs au message de la foi, de sauver leurs âmes en leur faisant connaître le Fils de Dieu, Jésus-Christ¹⁹. Ainsi, au commencement de l'aventure expansionniste des royaumes d'Espagne et du Portugal, malgré les dérives que cela avait déjà commencé à entraîner, la décision la plus importante prise par les instances dirigeantes de l'Eglise aurait simplement été l'instauration du *padroado*²⁰, motivé par la réponse à donner aux désirs des souverains d'aller à la conquête des peuples alors considérés comme ennemis de la chrétienté et coupables de leur incroyance et de leur ignorance.

La théologie du salut des âmes apparaît ainsi dans sa définition et même dans son expression concrète, comme la manifestation d'une volonté d'apporter la lumière à ceux qui n'en ont pas encore connaissance. C'est en ce sens qu'elle a alimenté, de bonne foi peut-être, une sorte de croisade contre les peuples dit païens d'Afrique noire. Dans l'approche qu'il fait de cette théologie, Oscar Bimwenyi-Kweshi en parle comme d'une sorte d'obstination devenue quasiment une idéologie ayant légitimé des pratiques inacceptables²¹. Il entend dans sa démarche, relever le fait que c'est du sommet de l'Eglise que s'organisait la mission « d'arracher le plus possible d'âmes au démon » pour les gagner au Christ.

¹⁹ A ce propos, le pape Nicolas V, dans sa lettre apostolique *Divino Amore communiti* de 1452 aurait autorisé expressément Alphonse du Portugal à acheter et à capturer des esclaves nègres. C'est ce que relève Meinrad Hebga qui souligne par ailleurs que des auteurs n'ont pas manqué de justifier cette position du pape vis-à-vis du commerce des hommes, faisant selon lui preuve de « malhonnêteté » (cf M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post missionnaire*, Paris, Présence Africaine, coll. « Culture et Religion », 1976, pp. 109-110, note 13).

²⁰ Le *padroado* ou patronat, est un système organisé par le pape Nicolas V (1447-1455) notamment à travers sa bulle *Romanus Pontifex*, qui répartit les territoires de conquêtes entre l'Espagne et le Portugal. Ces territoires sont donc ainsi placés sous le patronat de ces deux couronnes qui justifient leurs multiples revendications d'alors par la volonté d'étendre le christianisme en apportant aux autres peuples la lumière de l'Évangile et de lutter contre les ennemis du Christ qui cohabitent et partagent l'existence des peuples ignorants de la Bonne Nouvelle, vers lesquels ils se sentent envoyés. Le *padroado* ouvrira de multiples possibilités à de nombreux abus incontrôlés. Et bien qu'en 1622 la *Propaganda fide* eût été créée pour prendre en charge l'activité missionnaire de l'Eglise et mettre ainsi fin à ce système de patronat, les deux royaumes bénéficiaires ne lâchèrent pas pour autant ces acquis anciens sur l'outre-mer. En fait, il faudra attendre le XIXe siècle pour voir la fin de ce système que le Portugal n'admettra d'ailleurs qu'au XXe siècle. Le *padroado* semble toutefois une question bien complexe. Si en effet l'on s'accorde à y voir un véritable obstacle à la mise en application de multiples décrets ecclésiastiques sur l'organisation de l'expansion missionnaire, on ne peut manquer de s'interroger sur le rôle joué par l'Eglise dans la survivance de ce système au XXe siècle. Meinrad Hebga rapporte notamment le rôle de Pie XII ici dans le soutien du *padroado*, véritable scandale au service de l'assimilation culturelle : « *Le Saint-Siège négociait des padroados avec les gouvernements espagnol et portugais, comme on l'a vu avec consternation même en 1940, lorsque Pie XII signa avec Salazar l'incroyable Concordat, suivi de l'Accord missionnaire. Le processus d'hispanisation et de lusitanisation des indigènes est clairement inscrit dans ces conventions internationales* » (*Emancipation d'Eglises sous tutelle, op. cit.*, pp. 78-79).

²¹ Cf O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

Ainsi, pendant des siècles, de nombreux documents signés des papes mettront sans cesse en exergue cette doctrine. C'est en ce sens que Bimwenyi-Kweshi présente d'ailleurs l'encyclique *Maximum Illud* (1919) de Benoît XV, considérée encore aujourd'hui comme un document pontifical qui a fortement encouragé la mission *ad extra* de l'Eglise. Il cite aussi à l'appui, des rapports de certains missionnaires, dont un dans le Congo :

Ainsi le comprennent les pionniers de la mission dans l'"Etat indépendant du Congo" à la fin du siècle dernier. Il suffit de parcourir leur correspondance pour s'en rendre compte. Qu'il suffise de rappeler ici quelques passages significatifs de deux lettres du père Emeri Cambier, c.i.c.m., alors en poste à Berghe-Sainte-Marie, au confluent de la rivière Kasayi et du fleuve Congo (à Kwamouth). Dans sa lettre du 10 février 1889 à son frère Jules, le père "Nganga-Bouka" écrit que pour lui "le tournant le plus sensible est de se voir, de se sentir en quelque sorte en terre livrée au démon. Impossible de se figurer les aberrations qui hantent l'intelligence de ces pauvres Noirs, et la corruption qui souille leur cœur"²².

On comprend fort bien au rapport de ce missionnaire que le zèle pour la lutte contre les forces du mal enracinées dans les cœurs des incroyants n'a pour lui d'égal que le sentiment d'être un héros, une sorte de bienfaiteur grâce auquel ces incroyants accèdent aux vérités éternelles de la foi chrétienne. Plus que l'annonce d'un message original dont la transmission concrète exigerait une manière précise de procéder, ce qui semble privilégié ici est le salut des âmes par l'arrachement à leur malédiction originelle. Dans cette démarche, le baptême serait cet acte miraculeux opérant cette prestigieuse transformation. C'est fort de tout ceci que les propos du "Nganga-Bouka" justifient les bienfaits de la mission :

Il semblerait qu'une malédiction pèse sur cette race abrutie. Mais la puissance et la miséricorde de Dieu sont infinies. Il saura et voudra arracher ces pauvres âmes à Satan, si nous chrétiens nous savons consacrer à cette œuvre nos ressources, notre dévouement et notre vie"²³.

Ces propos traduisent certes une charité animant le missionnaire et s'exprimant par le don de sa vie pour une noble cause ; mais on ne peut pas omettre de souligner que cette conception de la mission, du fait de ses a priori, ignore complètement les besoins de l'âme dont le salut est ici l'enjeu. Il convient peut-être dès lors de rappeler que l'idée qu'ont les missionnaires de leur apostolat en Afrique telle que présentée par l'exemple qui précède ne relève pas de quelques cas isolés. Il se serait agi d'un phénomène bien répandu. En tout cas, le rapport du père Nganga-Bouka à son supérieur, tel que l'exprime Bimwenyi-Kweshi, signifie très bien

²² O. Biwmenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain...*, p. 156.

²³ *Idem*, p. 157.

que les expériences de terrain alimentaient une fausse idée de l'homme africain. On peut dès lors se demander si de la sorte, l'organisation de la mission sur la base de cette théorie du salut des âmes ne prenait pas déjà une mauvaise orientation.

En tout cas, la théologie du salut des âmes présente une réelle faiblesse, dans la mesure où elle repose essentiellement sur une vision erronée de l'homme noir. Et comme on peut le reconnaître, son rapport avec le dualisme ontologique a donné naissance à une religion du péché et de la grâce. Elle ignore la place de l'homme dans le salut en Jésus-Christ et n'accorde donc que peu d'intérêt à une lecture historique et même anthropologique de l'incarnation. Il s'en dégage par ailleurs une conception tragique de l'existence dans le monde négro-africain, tragédie d'autant plus aggravée que le nombre de missionnaires pouvant œuvrer à délivrer l'homme de sa condition si peu enviable est insuffisant. Cette théologie se fondait en définitive sur des présupposés ne relevant d'aucun critère objectif à proprement parler et apparaissait donc incapable de soutenir avec pertinence le fait chrétien :

Cette théologie de la pénurie, dans la mesure où elle révèle chez ceux qui la vivent ou la pensent un impensé monopoliste (on possède tout en face des êtres « abrutis » dénués de tout), met en lumière une grande tentation de l'homme, celle de manipuler Dieu, de tenter de confisquer sa "vérité", sa "révélation", d'en disposer, de la "posséder", de la revendiquer et d'en distribuer les miettes alentour, d'en faire cadeau – non sans condescendance – à ceux qui passent pour tout à fait éloignés de son "centre"²⁴.

Le regard critique qu'il convient de porter sur la théologie du salut des âmes n'est pas une diatribe contre l'aventure missionnaire en soi, ni un procès aux hommes dont on ne peut par ailleurs manquer de souligner le courage et le zèle. Ce regard est simplement un positionnement à l'égard d'une situation qui, bien que méritant des éloges, n'échappe objectivement pas à des reproches, du fait des limites qu'elle recèle. C'est ce regard que portait déjà Meinrad Hebig, lorsque reconnaissant aux missionnaires un dévouement incontestable, il questionnait quand même leur manière de faire :

Entendons-nous bien : nul ne reproche aux missionnaires de nous avoir communiqué leur intelligence du mystère du Christ. Ils nous ont donné ce qu'ils pensaient avoir de meilleur, et l'on voit mal comment ils auraient pu nous parler un langage qui ne fût pas le leur. Force leur était donc de couler le christianisme dans leur propre culture et de nous le présenter sous ce revêtement. Rien en cela que de très normal. Où nous n'arrivons plus à les suivre, c'est quand ils semblent méconnaître les limites

²⁴ *Idem*, p. 161.

*d'une telle transmission et faire comme si l'élaboration théologique de la révélation ne donnait pas à la doctrine chrétienne un caractère occidental ou oriental étranger à cette révélation même*²⁵.

C'est d'ailleurs en raison de la faiblesse révélée de la théologie du salut des âmes et donc de sa difficulté réelle à s'ouvrir à l'autre dans le projet missionnaire de l'Eglise, qu'aurait pris place celle de l'implantation, comme pour se substituer à elle.

La théologie de l'implantation

A partir du Pape Pie XI (1922), les documents pontificaux ont généralement présenté, à côté de la théologie du salut des âmes qui va s'estompant, une orientation de la mission dans le sens de l'implantation de l'Eglise. C'est ainsi que petit à petit, une théologie de l'implantation de l'Eglise va prendre place et supplanter celle du salut des âmes. Et de fait, dans son encyclique *Rerum ecclesiae* (1926), le Pontife romain présente la finalité de la mission comme l'implantation de l'Eglise. Et cette implantation aurait davantage été comprise comme l'établissement de l'Eglise en Afrique, telle qu'elle s'est développée en Occident, avec des œuvres, un clergé, des fidèles, des religieux et religieuses, si du moins, l'on en croit Bimwenyi Kweshi :

*Concrètement, sur le terrain, cette conception, qui s'exprime par une "terminologie agricole" – planter, implanter, plantation, implantation – inspirée des paraboles bibliques (du semeur, du grain de sénevé) paraît avoir été comprise comme une transplantation de l'institution ecclésiastique telle qu'elle a été réalisée en Occident, avec son organisation administrative, ses œuvres, sa liturgie, sa morale, son type de réflexion théologique, ses méthodes d'apostolat, etc*²⁶.

Ainsi, la théologie de l'implantation de l'Eglise supposerait comme préalable un vide institutionnel, structurel et infrastructurel sur le plan religieux ; ou lorsqu'un esprit religieux est reconnu, il ne lui est accordé aucune valeur par rapport au fait chrétien. C'est pourquoi elle était par ailleurs appelée « théologie de la table rase ». Cette théologie se déployait avec le préalable que rien n'avait existé avant. Autrement dit, la réalité africaine n'était pas reconnue comme ayant produit une religion assumant une culture et une vision du monde. Il s'agissait plutôt d'une réalité informe que l'Eglise se devait de constituer.

La théologie de l'implantation considérait donc comme accomplie l'Eglise dans sa version occidentale, puisqu'il s'agissait de l'implanter telle qu'elle. En ce sens, elle en ignorait les crises internes, de même que les mutations sociales en Europe notamment, qui se sont

²⁵ M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle...*, op. cit., p. 14.

²⁶ O. Biwmenyi-Kweshi, op. cit., p. 166.

pourtant révélées comme un déterminant incontestable pour l'avenir de l'Eglise. Dans cette manière de se déployer, la théologie de l'implantation pose un problème quant à la vérité de la religion chrétienne telle que celle-ci a été présentée aux Africains. En ayant ainsi le souci de donner l'image d'une religion et d'une Eglise définitivement constituées, les missionnaires ne courraient-ils pas le risque de se retrouver en porte-à-faux vis-à-vis d'eux-mêmes et par conséquent vis-à-vis des Africains ? Alors qu'il était à l'épreuve de la modernité occidentale, le catholicisme s'est présenté en Afrique comme une réalité qui n'a pas essuyé l'épreuve de la confrontation des idées alors en effervescence dans la société européenne. C'est eu égard à tout ceci que Fabien Eboussi Boulaga faisait observer :

Le catholicisme que nous avons reçu est celui d'une "émigration supérieure", loin du monde moderne qui, depuis le XVIIIe siècle, se constitue sans lui (...). Ce sera donc un christianisme de refoulement, d'interdits et de peur, qui cherche le salut dans la fuite en avant. L'esprit de croisade lui sera nécessaire pour couvrir une asthénie intérieure du fracas des conquêtes extérieures (...). Le "catholicisme" sera ainsi comme le conservatoire de traditions et de formules mortes, maintenues et justifiées seulement au moyen d'une autorité déifiée, source extrinsèque de vie et de vérité pour ce qui donne toutes les apparences d'en être dépourvu²⁷.

La théologie de l'implantation, si elle présente un handicap qu'on ne peut contester, a tout de même opéré un tournant important dans l'histoire des missions en assurant la formation d'un clergé local qui continuerait l'œuvre entreprise par les missionnaires. Toutefois dans la droite ligne de cette théologie, il semble apparaître que l'œuvre du clergé local ne pouvait se définir autrement que comme une continuation fidèle de ce qui avait été initié, une simple préservation de ce qui avait été pourvu comme structures et modèles dans les pays de mission.

C'est dans le même sens qu'ira le pape Pie XII quelques années après, avec une réelle évolution au sujet du clergé local. En effet, revenant sur la nécessité de constituer une hiérarchie autochtone, il précise que l'Eglise ainsi implantée en territoire de mission doit pouvoir vivre par elle-même, sans le secours des ouvriers apostoliques étrangers. On retrouve d'ailleurs cet accent dans son encyclique *Fidei donum* (1957). Les prêtres qui sont encouragés à se donner pour la croissance de la foi en d'autres terres, se doivent de porter le souci de construire une Eglise capable de s'assumer, tout au moins en personnel. C'est ainsi que

²⁷ F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation) », S.A.C., *Civilisation noire et Eglise catholique* (Actes du colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 366-367.

l'option *fidéi donum* proposée aux prêtres ne pouvait apparaître que comme limitée dans le temps.

La théologie de l'implantation de l'Eglise en terre de mission, dans la mesure où elle n'accorderait aucune considération à un quelconque apport provenant du territoire auquel s'adresse la mission, aurait été pour ainsi dire profondément marquée par la pensée unique, qui proclame sans valeur et sans importance, tout langage ou toute initiative qui ne la rejoint pas strictement. Ici, même les instructions de la *Propaganda fide* ne parviennent pas à mettre fin aux erreurs portées par l'activité missionnaire ainsi bâtie. Et la conséquence de cette situation aura été l'érection de communautés chrétiennes incapables de s'assumer et encore moins d'atteindre une réelle maturité. Pour Fabien Eboussi Boulaga, il ne s'agit ici, ni plus ni moins, que d'un prolongement structurel de ce qu'il convient de dénoncer comme étant une aliénation. Et de fait, il voit dans les communautés chrétiennes nées de cette théologie, un grave malaise qui peut justifier à lui seul leur handicap : « *Les jeunes Eglises sont nées vieilles, pareilles aux châteaux médiévaux que de riches Américains transportent pierre par pierre, sur les bords du Potomac* »²⁸. Et déjà, bien avant lui, Alioune Diop relevait dans un éditorial de la revue *Présence Africaine*, le fait que l'incapacité pour les Eglises d'Afrique – alors tributaires de la théologie de l'implantation et donc soumises à un certain paternalisme – à initier des chemins nouveaux pour leur propre croissance, constituait un sérieux obstacle à la diffusion, à l'accueil et à la compréhension du message chrétien :

*Ce qui fait obstacle à la libre diffusion du message du christianisme, c'est plutôt le paternalisme colonialiste et la colonisation en général. La fragilité qui caractérise encore aujourd'hui nos communautés chrétiennes tient à ce qu'elles sont privées d'initiative et de responsabilité ; et couvées au point d'étouffer en elles toute spontanéité qui tendrait à créer des institutions, des œuvres originales*²⁹.

²⁸ F. Eboussi Boulaga, « Métamorphoses africaines », in *Christus*, t. 20, n° 77, janvier 1973, pp. 37-38.

²⁹ A. Diop, « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », in *Présence Africaine*, n° 16, octobre-novembre 1957, p. 6. Les obstacles que connaît la religion chrétienne en Afrique, du fait de son occidentalisation, sont en fait le rayonnement de toute une situation plus étendue. Car c'est d'une manière générale, les cadres socio-culturels hérités de la colonisation qui font problème. Un problème qui se prolonge, eu égard au fait que les sociétés africaines se contentent d'une manière générale de se les accommoder. Ainsi, leurs efforts se ramènent à leur donner la possibilité de trouver place dans un milieu humain où leur acceptation est contestable. C'est ce que relève Pathé Diagne, lors de la deuxième rencontre entre Africains et Européens, organisée à Brazzaville en 1972. Celui-ci déplore en fait, une telle stagnation qui dit le manque d'évidence dans la capacité à mouvoir des réalités implantées en Afrique : « *Nulle part, en dépit des tentatives intéressantes en Tanzanie, en Tunisie, Guinée ou au Maroc, il n'y a eu une véritable mise en question du cadre socio-culturel implanté par les hégémonies occidentales. Aucun effort d'envergure n'a été entrepris depuis dix ans d'indépendance pour décoloniser et repenser de fond en comble la structure socio-culturelle de l'Afrique. La pratique courante consiste à s'organiser et à chercher un équilibre précaire à partir des institutions tissées par*

Le fondateur de Présence Africaine, dans la même veine, n'avait d'ailleurs pas manqué de souligner le fait que rien de valable ne pouvait être fait en terre africaine, si l'on continuait simplement de considérer que les peuples d'Afrique eux-mêmes, n'avaient rien à faire valoir. Il défendait ceci comme vrai dans toutes les dimensions de la vie d'un peuple, d'où la déclaration qu'il faisait :

On ne fabrique pas un écrivain, on ne fabrique pas un chrétien, parce qu'on ne fabrique pas un peuple. Toute beauté, toute spiritualité a besoin de s'incarner dans un peuple, dans un contexte social se développant librement à même les événements étrangers ou nationaux »³⁰.

Par ailleurs, c'est au regard de cette théologie de l'implantation missionnaire que se comprend plus directement la méthode missionnaire. Cette dernière émerge et se justifie par la volonté d'implanter l'Eglise en Afrique ; elle perdure d'ailleurs dans cet espace jusqu'aux années qui suivent la fin de la Seconde Guerre Mondiale, proches de l'ère des indépendances.

De la méthode missionnaire comme résultante

Présentation

La méthode missionnaire de l'Eglise en terre africaine peut se définir comme la mise en pratique d'une théologie missionnaire. En ce sens, elle est aussi tributaire d'une époque et d'une mentalité, qui sont celles ayant caractérisé les théories en soutien à l'activité missionnaire. On remarquera d'entrée de jeu ici que, pendant la période marquée par l'expansion missionnaire en Afrique, l'Eglise catholique n'a pas l'exclusivité de l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ. Il y a bien aussi la présence très remarquée des confessions protestantes et anglicanes selon les territoires alors colonisés. Toutefois, les relations entre ces confessions chrétiennes ne sont pas des plus fraternelles, puisque l'esprit de compétition est pour une bonne part présent dans les multiples « conversions » qui s'opèrent. Il y a donc un certain affrontement entre elles en terrain africain, qu'on ne peut ignorer, relevant bien souvent de l'exclusivité de la vérité que chacune des confessions chrétiennes en présence revendique, ainsi que l'authenticité dans l'interprétation des Ecritures et donc du message qui en découle. C'est ce constat qui ressort du rapport qu'en fait Eboussi Boulaga et à partir duquel il met en garde les Africains contre l'esprit sectaire dont il convient de s'éloigner, lorsqu'il déclare :

la colonisation » (P. Diagne, « De l'aliénation des intellectuels africains » in *la reconnaissance des différences, chemin de solidarité*, coll. « Culture et Religion », Paris, Présence Africaine, 1973, pp. 143-144.

³⁰ P. A., « En retard... », *Présence Africaine*, n° 3, août-septembre 1955, p. 4.

Le catholicisme missionnaire est ouvertement et agressivement anti-protestant, mais les protestants ne sont pas en reste de fanatisme. Chaque confession croit détenir la totalité de la vérité chrétienne. Toutes, elles canonisent leurs unilatéralismes antithétiques, qu'elles brandissent les uns contre les autres. Sur le terrain africain, à la faveur de l'évangélisation des païens, on reprend les querelles et les guerres de religions stabilisées en Europe par le "cujus regio, ejus religio" (...). Il serait déraisonnable dans ces conditions, de donner une valeur absolue à notre appartenance confessionnelle, due au hasard de la colonisation ou aux aléas de la compétition religieuse et d'épouser sans esprit critique une polémique plusieurs fois centenaire...³¹.

Ces tendances chrétiennes qui s' « affrontent », partagent au moins en commun la distance qu'il faut garder à l'égard de l'islam. Cette religion apparaît comme un obstacle redoutable ; et sa progression continue en Afrique, et notamment au sud du Sahara, constitue pour les hérauts de l'Évangile, un réel souci et un sérieux motif d'inquiétude. C'est ce qui expliquerait que les statistiques sont surveillées par les missionnaires et que le moindre pas numérique sur l'islam ne manque pas d'être salué, comme en témoignent les propos du cardinal Gouveia sur l'expansion du catholicisme en Afrique noire et au Mozambique tout particulièrement. Il s'agirait d'une victoire sur la religion de Mahomet :

Au fur et à mesure que le nombre des missions catholiques croît, qu'elles ouvrent des écoles professionnelles, que les autorités portugaises renforcent le prestige des missions, l'Islam va perdant du terrain parmi les indigènes qui n'avaient été que très superficiellement islamisés³².

Même s'il serait injuste de ne pas mentionner dans ce panorama la religion traditionnelle africaine, son importance est alors en fait déconsidérée. Reléguée d'une manière générale à une simple « manifestation du paganisme », avec ses fétiches et rites magiques, elle ne représente que ce dont on devrait se détourner de façon radicale pour accueillir la Bonne Nouvelle du salut. C'est aussi ce qui explique la hargne de vaincre cette religion avec tout son cortège de représentations, qui a animé la mission de l'Église en terre africaine. Et en ce sens, celle-ci avait déjà pris soin d'isoler cet « amas de superstitions confuses », comparable pour certains au paganisme antéchrétien de l'empire romain.

Cette situation de rejet catégorique de ce qui pourtant constituait le socle de la vie et de l'organisation des sociétés africaines, a abouti tout naturellement à la perte progressive des repères institutionnels. De même, l'on peut constater la dérive des identités traditionnelles au

³¹ F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine (Étapes et organisation) », art. cit., p. 366.

³² « Interview du cardinal Gouveia sur la situation des chrétientés du Mozambique », *L'actualité religieuse dans le monde*, n° 40, 15 novembre 1954, p. 11.

sens le plus strict, qui entraîne non seulement une perturbation de l'ordre social, mais aussi une discontinuité de la tradition. En effet, la transmission des valeurs et de l'héritage africains s'est trouvée comme rompue par le fait même, puisque devenir chrétien était aussi renoncer à ses enracinements humains traditionnels. Ceci pouvait d'ailleurs aller jusqu'au rejet des siens. C'est ce qu'Eloi Messi Métego résume en des termes clairs :

Pour devenir chrétien, l'homme africain a dû abandonner son mode de vie traditionnel, ses solidarités claniques, tribales et familiales, son échelle de valeurs, ses rites et ses symboles. Tout cela a été ridiculisé, ravalé au rang de superstitions grossières et de pratiques diaboliques, ou soumis à l'autodafé par le missionnaire. Le nouveau converti n'est de nulle part ; l'Eglise est sa nouvelle terre et sa nouvelle société. Il apprend une nouvelle géographie où apparaissent des noms de localités prestigieuses : Rome, Jérusalem...³³.

Ainsi donc, l'Africain chrétien est devenu peu à peu une sorte d'aliéné au sens culturel et politique. Il vit désormais sans ses repères traditionnels qu'il a rejetés ; il ne connaît plus ou presque plus la communauté dont il est issu. Dans le concret, il n'incarne alors plus rien ou refuse de continuer à incarner ce qui relève de son héritage dans la mesure où il est chrétien ; et personne ne saurait lui dire, si oui ou non, ces deux notions qui continuent tout de même de l'identifier (africain et chrétien) au sein de l'Eglise à laquelle il appartient, sont conciliables.

Dans ce contexte contredisant ce qu'il aurait fallu faire, et relevant, pour une part qu'on ne peut déconsidérer, des situations imprévisibles auxquelles le missionnaire devait faire face au quotidien, l'Eglise a prolongé une certaine pratique missionnaire – quoique pouvant être quelque peu nuancée –. Cette pratique a continué de se déployer contre l'univers socio-culturel de l'Africain. Ainsi, tout en enseignant à l'homme noir l'amour de Dieu et du prochain conformément à l'Évangile dont elle est dépositaire³⁴, elle n'a eu de cesse de lui faire découvrir et entrer dans un autre mode de vie, aidée par ses institutions. Ainsi, l'école, le dispensaire, l'église, le presbytère, qui partagent bien souvent le même enclos sous la bienveillance du curé, attestent du changement que l'Africain converti à la religion chrétienne est appelé dès lors à vivre : le passage d'un type d'organisation avec ses mécanismes de fonctionnement à un autre. L'Eglise s'est ainsi définie comme une société dans la société ; c'est pourquoi il ne s'agit pas d'un simple changement sur le plan religieux car c'est l'être profond même de l'homme qui se trouve bouleversé. C'est ce dont parle Engelbert Mveng, se situant sur un plan essentiellement social : « *Le chrétien entre dans une vie nouvelle qui comporte*

³³ E. Messi Metogo, *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 86.

³⁴ Cf. Mt 22, 34-40.

un autre type de société, des villages séparés, l'abolition de la polygamie et l'abandon des cultes anciens »³⁵.

Une conquête à l'encontre des identités

Le changement qui s'opère pour l'Africain, suite à son adhésion à la religion chrétienne, a été appelé conversion. Mais dans un contexte aussi difficile et une situation aussi complexe, y-a-t-il pas lieu d'interroger cette notion qui aurait été accompagnée d'une réelle confusion ? En effet, la conversion peut se définir comme le changement délibéré qui s'opère en l'homme du fait qu'il adhère à la personne de Jésus-Christ, dans la mesure où cette adhésion soumet son vécu à la lumière de l'Évangile. En ce sens, la conversion n'implique pas une transmigration de personnalité changeant de cadre de vie et de référence. C'est au contraire les cadres anciens qui deviennent le fondement nouveau de la parole de Dieu qui les transforme.

Dans le contexte de la méthode missionnaire, la conversion se ramenait à un rejet systématique de son monde à soi, pour en épouser un autre avec ses articulations sociales. Cette présentation de la nouveauté chrétienne en Afrique n'a, de ce fait, pas manqué d'être critiquée en ce qu'elle a été. Et de fait, comme le note encore Mveng, quand on parle de conversion, c'est la globalité de l'être qui est concernée. Sans qu'il s'agisse d'un délaissement de ce qui fait sa spécificité, c'est une orientation nouvelle donnée justement à cette spécificité. Ainsi, l'homme qui se convertit n'a pas besoin de renoncer à son mode de vie ; sa démarche devrait simplement consister à laisser ce mode s'élever et s'accomplir dans le message chrétien :

*Par conversion, nous entendons quelque chose de plus large, de plus profond, que le simple passage, d'individus ou de groupes, du paganisme au christianisme, ou de l'état de péché à l'état de repentance. La conversion est d'abord une option religieuse en face du Christ qui vient. Cette option embrasse individus, sociétés, héritages culturels et religieux (...). La conversion n'est donc pas une évacuation, ni une table rase, encore moins une capitulation. Le fils de l'Homme est venu accomplir, non abolir*³⁶.

On comprend alors que l'Africain « converti » se trouve dans une position très discutable. En reniant ce qui avait jusque-là fondé sa personnalité, quelle consistance avait-il ? Existait-il même encore comme homme africain, comme chrétien ayant une origine précise au point d'être appelé « chrétien africain »?

³⁵ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan, 1985, p. 77.

³⁶ *Idem*, p. 67.

L'investissement de l'Eglise catholique, comme d'autres confessions et institutions chrétiennes dans l'amélioration du cadre de vie de l'homme noir, à travers ses œuvres sociales, est toujours fortement salué comme un point très positif dans l'œuvre missionnaire de l'Eglise. Cela participe de la reconnaissance que les hérauts de l'Évangile méritent qu'on leur témoigne, ainsi que de l'hommage qui leur est ainsi dû. On ne peut en effet ignorer les bienfaits de ces institutions d'Eglise : le recul de certaines maladies tropicales et même de la mortalité infantile, grâce aux dispensaires et hôpitaux ; il y a aussi l'école occidentale, qui après avoir constitué une classe d'élite, participera de façon indirecte aux multiples revendications qui feront suite à la Deuxième Guerre Mondiale surtout (1939-1945). Se définissant comme un point de départ de l'avenir aussi bien pour ce qui est de l'administration que de l'Eglise, elle prépare la relève africaine.

Toutefois, cette mutation qui crée de nouvelles formes d'organisation au sein des groupes humains, si elle est apparue aux premières heures comme brutale pour l'Africain, ne continue pas moins de l'être dans les années qui précèdent les indépendances africaines, et même au-delà de celles-ci. Et déjà, la notion de compétition au plan individuel, quasiment inconnue de la société africaine traditionnelle du fait du fort accent mis sur la communauté, s'est fortement implantée dans ce type d'organisation, avec son corollaire, l'ambition. Il y a donc ici comme une forme d'atteinte au principe de solidarité dans le fonctionnement des structures de la communauté.

Si l'Africain a de plus en plus conscience de l'importance et de la valeur des œuvres sociales de l'Eglise, il n'est pas moins étonné du prix qu'il faut quelquefois payer pour y avoir accès. On ne peut vraiment bénéficier d'un suivi médical si on n'a pas accès à la langue du dispensaire qui n'est pas africaine ; on ne peut pas participer (ou plutôt assister) convenablement à un office religieux, si on n'a pas déjà bien appris ses répons en latin, langue totalement incomprise, même si quelques formules en sont connues et même prononcées approximativement. De même, on ne peut en général aller à l'école si on ne parle pas la langue du colonisateur qui est aussi celle du missionnaire. L'école est si liée à la mission qu'en en parlant, Engelbert Mveng en arrive à déclarer :

L'école reste cependant un véhicule de l'apologétique missionnaire : elle est une médiation pour la catéchèse. Elle véhicule des valeurs qui ignorent le patrimoine culturel traditionnel ; souvent même

*ces valeurs sont en état d'agression contre lui. L'école appelle ainsi à son tour la crise d'identité, qui un jour apparaîtra comme une crise de dépersonnalisation*³⁷.

Ainsi, l'école comme le dispensaire, le presbytère comme l'Eglise n'accompagnent pas seulement la mission, mais la soutiennent, se définissant par ailleurs comme des réalités fortement empreintes de la culture occidentale. Si elles disent la bienfaisance et la manifestation de la charité que l'Évangile enseigne, elles portent en fait un étendard favorable à une culture et traduisent son affirmation au détriment d'une autre, autochtone. Le père Guy Mosmans remarque dans la rencontre entre l'Occident et l'Afrique – rencontre qui se fait aussi bien avec le militaire, le fonctionnaire que le missionnaire chrétien – un affrontement de civilisations dans lequel les puissances de la colonisation n'ont pas hésité à s'orienter vers la négation de la civilisation négro-africaine pour imposer la leur : « *Tous ont eu à un moment donné au moins, la tentation de substituer aux civilisations négro-africaines, la civilisation occidentale* »³⁸.

Cette tentative est exprimée déjà par le langage du missionnaire qui s'enracine profondément dans sa culture et son histoire. En fait, il se pourrait que ce dernier, dans l'incapacité de se défaire de ses attaches originelles en soit venu à confondre celles-ci avec l'essentiel du message chrétien qu'il était chargé d'annoncer. C'est ce qui a donné à son entreprise, un caractère de monologue. Il parle au païen, non seulement sans s'assurer qu'il est bien compris, mais encore sans avoir besoin d'entendre ce que le païen peut lui dire en retour. On comprend dès lors pourquoi le procès que Valentin Yves Mudimbe fait au missionnaire réside d'abord dans la mise en lumière de sa posture :

Le missionnaire, prisonnier d'un complexe d'énoncés toujours déjà donnés – textes institutionnels, propositions dogmatiques, ensembles doctrinaux, groupes de rapports esthétiques, une histoire des idées, etc. –, enfermé par son origine ethnique, sa culture et sa formation, en l'espace d'un champ archéologique qui a "digéré" la parole de Jésus-Christ, ne peut, "stricto sensu", rien dire aux "gentils" : il ne parle pas d'un Jésus-Christ originel, mais d'un Jésus-Christ "enculturé". Ce qu'il estime avoir entendu et qu'il voudrait communiquer n'est pas la parole du Christ mais une lecture culturelle et historique des Évangiles. Le Christ qui constitue l'objet de son monologue au païen n'existe et n'a pu exister pour lui que par le relais des formulations indéfinies, contradictoire, d'une généalogie intellectuelle et spirituelle moulée dans le commentaire permanent et discret d'un temps historique et d'un territoire géographique. Une histoire a "colonisé" c'est-à-dire arrangé, mis en forme, assumé et régi très rigoureusement le Message au point de le fondre et de l'intégrer dans sa

³⁷ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, op. cit., p. 76.

³⁸ G. Mosmans, *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, coll. Eglise vivante, 1961, p. 85.

*mouvance comme dans sa respiration. Et c'est de ce lieu que parle le missionnaire, et les énoncés qu'il profère ne peuvent donc que rendre compte du lieu qui les permet*³⁹.

Il apparaît alors que la méthode missionnaire, dans son prolongement au-delà de 1945 et même des années cinquante, semble très peu préoccupée de la sincérité du converti. Tout serait normal du moment que cela contribue à l'affirmation du progrès géographique et numérique d'une religion. C'est en ce sens qu'il apparaît qu'il aurait davantage été question de stratégie, l'identité culturelle africaine ayant été mise en cause et dénoncée comme un obstacle.

Même si, au cœur de cette situation qui semble constante en toutes les régions où l'Eglise est présente, il y a quelques exceptions, Gérard Bissainthe, appuyé sur l'expérience d'Haïti, n'y voit que des approches partielles et peu profondes d'une démarche qui mérite davantage. Revenant en effet sur le travail de tous ceux qui se sont intéressés jusque-là aux valeurs culturelles du monde noir, le jeune père spiritain en relève le caractère insuffisant, pour ne pas dire superficiel, car dénuée selon lui de sympathie, élément incontournable pour qui veut pénétrer l'univers symbolique du Noir qui transcende la simple forme ou représentation des choses :

*... il est frappant de constater comment les Occidentaux savent reproduire exactement les mythes africains, donner une description exacte des rites africains sans en pénétrer le sens réel. Souvent pour cela il leur a manqué le génie, d'autres fois il leur manque la « sympathie » qui parfois supplée au génie. Cette sympathie est indispensable aujourd'hui si l'on veut comprendre la mentalité des peuples noirs, découvrir le sens de leur culture. Il faut considérer les choses du monde noir par le dedans et non point seulement par le dehors. Le noir est en général un intuitif et ce qu'il dit s'adresse plutôt à l'intuition qu'à la raison discursive*⁴⁰.

On comprend alors fort bien que le père Bissainthe ramène la connaissance du monde noir et surtout sa traduction aux autres, au pouvoir propre de l'homme noir, en raison de sa rationalité à lui. Dès lors, il convient d'affirmer que malgré la bonne volonté des missionnaires à faire reconnaître les valeurs culturelles africaines, ce travail serait resté approximatif et insuffisant pour apaiser l'âme africaine en quête du Dieu de Jésus-Christ.

³⁹ V. Y. Mudimbe, « Le christianisme vu par un Africain », *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'études des religions africaines, 1979, p. 169.

⁴⁰ G. Bissainthe, « Noirs et Blancs », *Informations catholiques internationales*, n° 37, 1^{er} décembre 1956, p. 4.

II/ Les conséquences de l'approche missionnaire en Afrique

Les difficultés d'une démarche

Les raisons d'une insuffisance

Comme la présentation de la méthode missionnaire en vigueur en Afrique permet de le constater, l'Eglise dans le monde noir rencontre d'énormes difficultés pour sortir des cloisonnements qui l'ont jusqu'alors séparée des peuples auxquels elle annonce la Révélation. Cette situation ne serait pas sans lien avec la distance prise par de nombreux missionnaires vis-à-vis de l'esprit même de la mission universelle du catholicisme.

Si comme le remarque le père Guy Mosmans, « ... partout où il y a eu colonisation, des peuples entiers ont été vidés de leur culture, vidés de toute culture »⁴¹, il y a aussi lieu d'ajouter que partout où la mission s'est exprimée en terre africaine, on a pu observer dans certains cas, un déplacement dans la mise en pratique des directives établies en ce qui concerne l'évangélisation des peuples, du fait de la coalition sinon idéologique, au moins temporelle entre la mission et la colonisation. Cette coalition s'explique en partie, par l'influence qu'a réussi à prendre l'amour de la patrie sur le rôle assigné aux missionnaires. Beaucoup de missionnaires en effet étaient des mêmes origines nationales que les administrateurs coloniaux.

On peut à ce propos, observer que, lorsque l'Allemagne a perdu ses possessions territoriales en Afrique, après la Première Guerre Mondiale, tous les missionnaires allemands ont dû céder la place aux missionnaires des pays à qui ces territoires étaient alors confiés⁴². Cet exemple qui est extensible à beaucoup d'autres situations de par le monde témoigne tout au moins d'une volonté de l'administration coloniale de s'associer la mission chrétienne. On observe d'ailleurs aussi que dans les territoires d'Afrique on était catholique, protestant ou anglican selon que le pays colonisateur ou administrateur appartenait à l'une de ces obédiences

⁴¹ G. Mosmans, *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, op. cit., p. 90.

⁴² Les colonies allemandes du Cameroun, du Tanganyika (actuelle Tanzanie), du Togo et du Ruanda-Urundi, du fait que le traité de Versailles qui a suivi la Première Guerre Mondiale en faisait des territoires sous mandat de la SDN administrés par la France, la Grande Bretagne et la Belgique, avait provoqué un changement dans les rangs des apôtres de la Bonne Nouvelle. Dans le cas du Cameroun par exemple, il n'y a pas que les missionnaires allemands qui ont quitté le territoire ; même l'ordre religieux qui pouvait rappeler leur souvenir, et à qui l'évangélisation du Cameroun avait pourtant été confiée par le Saint-Siège, n'était plus présent. En effet, les missionnaires de Saint Vincent Palloti (Pallotins) étaient remplacés par les pères du Saint Esprit et du Sacré-Cœur, ordres français pour le Cameroun sous administration française ; et par les missionnaires du Mill Hill, pour le Cameroun sous administration anglaise, du fait que ceux-ci avaient des origines britanniques.

chrétiennes. Preuve que la mission chrétienne n'était pas vraiment indépendante, même s'il serait exagéré d'amplifier ou d'absolutiser le primat du patriotisme sur la mission évangélisatrice. Il paraît certes prudent de mesurer l'affirmation d'une certaine complicité ayant existé entre les aventures civilisatrice et évangélisatrice ; mais on ne peut pour autant remettre en cause une certaine osmose tendant souvent à faire disparaître les frontières entre le travail du missionnaire et les intérêts de la patrie.

Déjà dans la France du XIX^e et du début du XX^e siècle, dirigée par des républicains généralement favorables à l'anticléricisme, on conçoit mal que les différends entre l'Eglise et l'Etat soient exportés vers les colonies. En fait au nom des intérêts de la patrie, les querelles entre la religion et l'Etat devaient être tuées dans les colonies, comme si il y avait une convergence dans les actions à mener par les administrateurs coloniaux et les missionnaires. C'est ce que souligne du moins une phrase de Léon Gambetta : « *L'anticléricisme n'est pas un article d'exportation* »⁴³. Quelle que soit l'interprétation qu'on pourrait donner à cette assertion, il n'en demeure pas moins qu'elle soutient des relations plutôt pacifiques en outre-mer, entre deux institutions (Eglise et Etat) qui s'opposent presque radicalement en France, à l'heure de la laïcité.

Faut-il rappeler que la Conférence de Berlin (1884-1885) convoquée par Bismarck avec le soutien officiel et très appuyé de Jules Ferry avait elle-même déjà préparé un tel état de fait ? En faisant de la colonisation un droit, elle définissait de la même manière la mission chrétienne, allant même jusqu'à prévoir la protection de cette dernière par la puissance colonisatrice.

Cette interaction entre le temporel et le spirituel dans l'évangélisation de l'Africain au nom du plus grand intérêt de la patrie, et au détriment de l'intégrité des peuples évangélisés, apparaît comme un travestissement de la mission chrétienne, telle que les évangiles ou le livre des Actes des Apôtres permettent de le voir dans le Nouveau Testament. Il y a de ce fait, lieu de s'interroger sur la méthode missionnaire, telle qu'elle continue, d'une manière générale, de se déployer en terre africaine après la Seconde Guerre Mondiale, puisque :

⁴³ Cité par P. Cabanel, « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans le République coloniale ? », D. Borne et B. Falaize (dir.), *Religions et colonisation*, Paris, Editions de l'atelier / Editions ouvrières, 2009, p. 55.

*Pour l'Eglise, il ne s'agit pas de détruire, mais de parvenir à une unité surnaturelle de tous les peuples dans l'amour du Fils de Dieu en respectant les caractéristiques particulières de chacun d'eux*⁴⁴.

Cette déclaration rejoint les décrets de la *Propaganda fide* promulgués en 1659, selon lesquels la mission ne suppose pas le préalable de la table rase, mais bien un esprit d'ouverture favorable à toute rencontre⁴⁵. Ainsi, étant donné que toutes les congrégations missionnaires travaillant dans le continent noir, dépendaient alors de cette institution qui, au XIXe siècle, était déjà séculaire, celles-ci recevaient certainement des instructions les inscrivant dans un tel esprit. La question serait alors de savoir pourquoi elles ne les prenaient pas en compte.

C'est certainement en référence à cette confusion notoire que, parlant du rapport entre évangile et culture, entre mission et civilisation, le pape Pie XII distingua officiellement la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut que l'Eglise a reçu de Jésus-Christ, de l'impérialisme culturel de l'Occident⁴⁶. Le pape alla d'ailleurs plus loin, pour ce qui est du respect, dû à tout peuple et à sa manière d'être, ainsi que l'avait souligné son encyclique *Evangelii praecones* (1951). C'est ce souci que rapporte le père Yves Congar en des termes suffisamment clairs, dans le commentaire qu'il fait de cette encyclique :

*Ce dernier document, en même temps que des énoncés très forts sur la nécessité d'un clergé indigène (§§ 23, 25, 26), contient les pages les plus expresses sur le respect de civilisations indigènes, de l'originalité des différents peuples, de tous les éléments de vérité que le christianisme trouve chez eux (§§ 58-62)*⁴⁷.

Le respect dont il est ici question appelle la connaissance du peuple auquel on s'adresse. En effet, comment reconnaître les éléments de vérité que recèlerait un mode de vie, si on n'a pas pris soin d'en saisir les constituants ? Ainsi, les prises de position du pape dans cette encyclique, tout comme celles qu'il développe dans *Fidei donum* (1957) dont il a été question

⁴⁴ H. A. Chappoulié, « Le problème colonial et les catholiques français aujourd'hui », « Colonisation et conscience chrétienne », *Recherches et débats*, n° 6, décembre 1953, p. 9.

⁴⁵ La *Propaganda fide* fondée en 1622, devenue après le deuxième concile du Vatican, *Congrégation pour l'évangélisation des peuples*, est le dicastère qui est chargé de coordonner l'activité missionnaire « *ad extra* » de l'Eglise (du moins dans les territoires dits « de mission »). Dans l'organisation de cette œuvre immense, elle s'est donné des fondements qui se résument dans le respect de chaque peuple à évangéliser en ce qu'il a de propre. La particularité ne doit pas être de prime abord regardée comme un obstacle par les missionnaires. Sur le continent africain, l'activité missionnaire dans le sens dont il est ici question est régie par cette institution et aurait dû en principe s'inspirer de ces bases doctrinales.

⁴⁶ Cette mission de l'Eglise s'enracine dans celle de Jésus-Christ, reçue de son Père : « *Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* » (Jn 20, 21b).

⁴⁷ Y. Congar, « L'Eglise devant les faits de race », « Colonisation et conscience chrétienne », *Recherches et débats*, n° 6, décembre 1953, p. 58.

plus haut, sont certainement marquées par le réel souci qu'il porte à la mission « *ad extra* » de l'Eglise. Mais elles ne semblent pas avoir suffi à résoudre les problèmes de l'expansion missionnaire qui, avec le temps, se complexifiaient. Cette situation se comprend aussi, parce que la mission d'évangélisation en Afrique, du moins telle qu'elle se déploie en ses débuts, n'a pas été pensée ni organisée au préalable par les instances dirigeantes de l'Eglise. Ainsi, face aux multiples dérives et récupérations nationalistes, ces instances n'avaient pas vraiment le pouvoir de corriger ce qui méritait de l'être. En fait, elles ne pouvaient se contenter que de vœux pieux, ainsi que le souligne Jean-Paul Messina :

Seulement il faut relever que dans la plupart des cas, la mission chrétienne en Afrique est née, soit d'un mouvement spontané et national, soit d'un militantisme idéologique sur fond d'intérêts économiques et hégémoniques (...) D'ailleurs la Propaganda créée en 1622, ne fait que prendre le train en marche (...). Il semble qu'au mieux le Saint-Siège ne peut que donner des directives, publier des encycliques, nommer ou rappeler un évêque⁴⁸.

La hiérarchie de l'Eglise catholique n'avait donc pas main mise sur les missions en Afrique, au point de pouvoir veiller et s'assurer de la mise en application de ses instructions. C'est ce qui expliquerait le constat qui émerge, lorsqu'on parle des missions en Afrique. Les critères d'évaluation de l'activité missionnaire ne sont aucunement des instructions données aux missionnaires, mais se ramènent en l'importance accordée aux chiffres. Et c'est là précisément que se situe l'enjeu d'un dépassement.

A cette délicate situation renforcée par de multiples confusions en la faveur de pays colonisateurs, s'ajoute pour certains missionnaires opérant en terre africaine, un niveau intellectuel et de culture pour le moins discutable. On ne peut certes pas totalement remettre en cause la qualité de formation alors donnée aux prêtres aux XIX^e et XX^e siècles, mais pour autant l'avait-elle tous assimilée comme il se devait ? Cette même formation intégrait-elle toutes les exigences anthropologiques qu'il convenait qu'elle eût ? Il s'agit là de questions qui donneraient lieu à des débats. Toutefois, il semble que les missionnaires, comme les administrateurs coloniaux, de l'Afrique n'avaient pas toujours l'outillage humain pouvant leur permettre d'apprécier les situations humaines à leur juste valeur.

⁴⁸ J.-P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 74. On peut d'ailleurs se rappeler ici la question du patronat soulignée plus haut.

Certains observateurs n'ont même pas manqué de s'en prendre à cet état de fait qu'ils décrivaient par ailleurs. C'est le cas de Valeer Neckebrouck, qui a clairement écrit :

On considérait qu'il n'était pas nécessaire pour un Blanc d'avoir reçu une formation spéciale avant de s'occuper des indigènes. Il était communément admis que contrairement à ce que l'on exigeait en métropole, il suffisait d'envoyer aux colonies des gens d'une éducation inférieure qui transformèrent celles-ci en maisons de redressement pour ratés et incapables. La situation était malheureusement analogue dans le domaine religieux et l'on pensait couramment que l'évangile serait mieux enseigné à des sauvages ignorants et primitifs par des missionnaires n'ayant qu'une formation sommaire⁴⁹.

Si donc, pour annoncer le message chrétien à des peuples qui n'en avaient pas connaissance, l'on pouvait aussi solliciter des missionnaires humainement désarmés face aux réalités qui leur étaient totalement inconnues et étrangères, il y a lieu de se demander si ceux-ci auraient vraiment pu faire autrement. N'est-ce pas tout ceci qui pourrait justifier pour une part de nombreuses limites quant aux initiatives à prendre par certains ? Il y a donc peut-être dès lors des circonstances atténuantes pour eux. L'on peut aussi se demander pourquoi des missionnaires plus instruits comme on en a connu en Afrique n'ont pas entraîné d'autres dans les initiatives à prendre.

Critique et exigence d'un dépassement

L'exigence d'un dépassement dans l'approche de la pratique missionnaire en terre africaine s'avère importante pour aller plus loin que ce qui jusque là a été fait ; il s'agit de soutenir la nécessité de définir un christianisme qui transcende la stricte tenue des registres de baptême et donc la prévalence de la croissance numérique.

Quand on fait le point concernant la situation du catholicisme en Afrique Centrale, il est aisé d'aligner des statistiques nombreuses et impressionnantes qui toutes témoignent de « progrès sensationnels ». L'impression qui se dégage de ces exposés est nette : nous nous trouvons en présence d'une œuvre prodigieuse qui ne s'explique du reste que par une action spéciale de la Providence⁵⁰.

Il est certes utile de recourir aux chiffres pour évaluer, dans une certaine mesure, l'action missionnaire. Toutefois, et comme le reconnaît Louis-Paul Aujoulat, il importe d'aller plus loin. Reconnaisant le caractère impressionnant des chiffres, ce chrétien laïc n'y voit cependant pas un accomplissement de l'action missionnaire. Pour lui en effet, celle-ci doit

⁴⁹ D. Thevaite, cité par V. Neckebrouck, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, T.M.P. book department, 1971, p. 254, note 12.

⁵⁰ G. Mosmans, « L'Eglise d'Afrique centrale », *Vivante Afrique*, n° 198, août-septembre 1958, p. 5.

pouvoir justifier d'une expression plus profonde car : « *Partout en tout cas, et même dans les secteurs les plus florissants, l'Eglise catholique se trouve pressée d'aller de l'avant, d'adapter ses méthodes, de christianiser en hâte les structures familiales* »⁵¹.

C'est dans le même sens qu'ira le pape Jean XXIII, des années plus tard, lorsqu'il prendra position contre un christianisme de recrutement. La religion chrétienne, et plus précisément le catholicisme, ne peut se construire en territoires de mission sur la seule base du nombre de baptisés. Un tel christianisme ne présente qu'un visage réducteur de la foi chrétienne et ne peut fonder un quelconque témoignage de celle-ci, nécessaire lorsqu'il s'agit d'en saisir la profondeur :

*Le nombre des chrétiens serait peu de chose si la qualité faisait défaut, si la force des fidèles dans la profession de leur foi chrétienne était inférieure à leur tâche et s'il manquait de profondeur dans leur vie spirituelle ; si après être nés à la foi et à la grâce, ils n'étaient pas soutenus dans leur croissance vers la jeunesse et la maturité de l'esprit propre à leur donner l'élan et la promptitude pour le bien. En effet, la profession de la foi chrétienne ne peut pas être réduite à l'inscription de noms sur des registres, elle doit prendre l'homme et le modifier en profondeur, donner un sens et une valeur à toute son activité*⁵².

Il semble donc difficile de soutenir qu'un christianisme érigé sur de telles bases puisse s'épanouir et donner au chrétien d'Afrique de rencontrer effectivement Jésus-Christ. Ainsi, le constat précédent appelle un changement de procédé. Il s'agit par conséquent d'envisager une nouvelle approche, au regard de la critique qui plaide pour une situation nouvelle, de plus en plus soutenue dans de multiples prises de position, au cours de la deuxième moitié des années cinquante. Elle exige que se frayent des chemins nouveaux. Et certains responsables des Eglises d'Afrique le laissent clairement entendre dans leurs propos, à l'instar de Mgr Bonneau, évêque de Douala au Cameroun, ainsi que le rapporte Aujoulat :

*N'est-il pas significatif que l'une des dernières paroles de Mgr Bonneau, évêque de Douala, décédé après dix ans d'un épiscopat bien rempli et tellement attentif à l'évolution africaine, ait été pour recommander de « faire une chrétienté nouvelle » ?*⁵³.

L'exigence du dépassement qui est en jeu ici ouvre sur un nouveau regard sur le chrétien africain dont l'adhésion à la foi chrétienne continue d'être supposée douteuse. Ce

⁵¹ L.-P. Aujoulat, « L'Afrique dans l'Eglise » in *Informations catholiques internationales*, n° 45, 1^{er} avril 1957, p. 3.

⁵² Jean XXIII, cité dans *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, p. 43.

⁵³ L.-P. Aujoulat, « L'Afrique dans l'Eglise », art. cit., p. 30.

dépassement appelle de ce fait, l'engagement d'Africains eux-mêmes, étant donné la complexité d'une réalité africaine qui nécessite un clergé africain. En effet, les communautés issues des théories soutenant l'activité missionnaire attestent la difficulté à initier un christianisme africain sur la base de celles-ci. C'est ce qu'exprime Alphonse Ngindu Mushete, lorsque revenant sur les conséquences de telles théories, il arrive à affirmer :

*La théorie de l'implantation a donné naissance à des communautés paralysées, sans créativité, sans originalité, priant avec des paroles d'emprunt, pensant par procuration, en transitant par Rome, Paris, Londres, Bonn et autres capitales européennes*⁵⁴.

La frustration du chrétien africain

Approche définitionnelle et symbolique

Dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit la frustration comme un « *acte ou événement privant quelqu'un de ce qui lui est dû, de ce qu'il espère, ou de ce à quoi il s'attend ; situation de celui qui est victime de cette privation* »⁵⁵. On remarquera d'entrée de jeu, à partir de cette définition, que la frustration se situe à deux niveaux : un niveau extérieur, porté par les forces multiples dont dépend la privation en question ; un niveau intérieur ou subjectif, qui se présente comme l'effet ressenti par le sujet, du manque dont il est victime.

Lalande souligne dans sa propre définition, une différence importante entre la privation par rapport à ce qui est dû et la privation par rapport à ce que l'on espère. Cette différence se trouve toutefois dépassée par l'état de victime que crée la frustration, quelque soit l'angle considéré. Ainsi, dans la frustration, c'est le ressenti du sujet qui semble plus important, dans la mesure où c'est lui qui exprime l'état de victime. On le comprend mieux en ayant recours au *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Il y est précisé que du point de vue psychanalytique – qui relève de l'intériorité du sujet –, la frustration renvoie « *à la formation de symptômes déterminés se substituant à la satisfaction frustrée* »⁵⁶.

C'est dire que la frustration provoque dans le sujet des réactions qui, il faut le reconnaître, sont indéterminables à l'avance. Il reste toutefois vrai que c'est dans le ressenti que peut se

⁵⁴ A. Ngindu Mushete, « Les nouvelles théologies africaines : entre l'héritage européen et les cultures africaines » in G. Ruggieri (dir.), *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique : Actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988)*, Paris, Beauchesne, coll. « Eglise vivante », 1988, p. 229.

⁵⁵ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 3^e édition, 2010, p. 376.

⁵⁶ L.-M. Morfaux et J. Lefranc, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 209.

situer le point de départ d'un réveil, d'une révolte, d'une démarche de restauration de soi, du fait du dommage subi. Ainsi, considérant la frustration africaine à l'aune des méthodes d'évangélisation en cours dans le monde noir, on dira que la réaction peut en être positive ou négative. Mais en réalité, cette frustration, loin de se réduire à un aveu d'échec, est devenue le creuset de situations nouvelles, quant à l'avenir qu'on s'est proposé de définir.

La frustration du chrétien africain n'est pas un problème insoluble. En tant que réalité historique enracinée dans une expérience précise, cette frustration peut aussi se comprendre autrement qu'en référence à sa dimension psychologique. Il y a en effet dans la frustration du chrétien africain, une dimension symbolique qui participe de la compréhension de celle-ci et donc de l'évaluation qu'on peut en faire, comme des perspectives qui s'en dégagent. Et ici, la sagesse que Cheikh Hamidou Kane attribue au marabout Maître Thierno, dans son *Aventure ambiguë*, en parlant de la courge en constitue une illustration qui mérite d'être signalée :

La courge est une nature drôle. Jeune, elle n'a de vocation que celle de faire du poids, de désirer que celui de se coller amoureusement à la terre. Elle trouve sa parfaite réalisation dans son poids. Puis un jour tout change. La courge veut s'envoler. Elle se résorbe et s'évide tant qu'elle peut. Son bonheur est fonction de sa vacuité, de la sonorité de sa réponse lorsqu'un souffle l'émeut (...) La courge a raison dans ces deux cas⁵⁷.

Cette représentation symbolique qui correspond tout à fait à la réalité, permet grâce à l'exemple de la courge des Diallobé, d'éclairer un état d'esprit pour le moins préoccupant en Afrique. La courge qui a raison dans les deux cas, qui pourtant apparaissent radicalement opposés, signifie une nature qui n'atteint la finalité de son existence, autrement dit l'accomplissement de son être, que lorsqu'elle est capable de produire une sonorité du fait qu'elle s'est évidée. Cette sonorité produite est la conséquence de la densité qu'elle s'est préalablement donnée et qu'elle a par suite assimilée en se résorbant. Cette symbolique de la courge exprime en fait le déroulement de l'existence humaine. Celle-ci a besoin pour se déployer comme il se doit, de se positionner dans un contexte et de s'y épanouir. Il s'agirait d'un terreau qui lui permet de se donner un véritable enracinement. C'est là qu'elle acquiert sa capacité de déploiement en toutes les dimensions où il convient qu'elle soit saisie

⁵⁷ Cheikh Hamidou Kane, écrivain et haut fonctionnaire sénégalais, a particulièrement rayonné par son livre *L'aventure ambiguë* qui présente les tiraillements de l'homme noir attaché à ses traditions et séduit par le monde occidental. En fait il s'appuie sur les Diallobé, tribu du Sénégal pour illustrer cela. Cité par E. J. Penoukou, « Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui », *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1982, p. 238.

concrètement. Tout ceci passe par des stades qui apparemment s'opposent, mais en réalité sont complémentaires et s'appellent mutuellement.

Mis en parallèle avec la réalité du christianisme en Afrique, le comportement de la courge permet de comprendre que le chrétien africain ne s'épanouirait comme tel que dans la mesure où il serait capable de rendre compte de son identité de manière responsable parce qu'ayant assimilé le message chrétien, qu'il a au préalable, accueilli et intégré dans la prise en compte du contexte et des réalités qui sont les siens, comme la courge se densifie en se collant à la terre qui est son milieu nourricier. Et il en va de la situation du chrétien africain comme de celle des communautés chrétiennes. Celles-ci, dans la mesure où elles n'ont pas connu le comportement paradoxal de la courge, ne peuvent donner la garantie, ni d'une réelle maturité, ni d'un témoignage qui mette en valeur leur adhésion véritable au message chrétien. Ainsi, la frustration du chrétien africain ne se décline pas dans une dimension strictement personnelle. Elle concerne aussi les communautés auxquelles les chrétiens d'Afrique appartiennent et donc d'une manière plus large, la réalité de l'Eglise dans le monde noir.

Retour sur les fondements d'une situation

La situation dans laquelle se trouve le chrétien africain et qui en fait un frustré, a pour résultante le langage approximatif qui se tient lorsqu'il s'agit de dire son identité chrétienne. Sa frustration, expression d'une insatisfaction réelle, s'appréhende aussi dans le recours à un contexte qui peut à juste titre apparaître comme le mûrissement de tout ce qui a découlé des méthodes missionnaires préalablement mises en cause et par ailleurs tributaires d'un esprit apologétique.

Mgr Patrick Kalilombe, évêque de Lilongwe (Malawi) relevait déjà avec pertinence que l'aventure missionnaire en Afrique était sous-tendue par une longue expérience de la Réforme et de ses conséquences, la contre-réforme notamment. La contre-réforme était un mouvement de vive réaction et même de croisade contre le protestantisme et son expansion en Europe. Cette réaction a comme l'une de ses caractéristiques, la violence dirigée contre les églises de la Réforme, alors considérées comme l'expression d'une atteinte grave à l'unité et à l'intégrité de l'Eglise. Cette douloureuse expérience historique au sein de la religion chrétienne aurait eu comme conséquence de susciter une dialectique de combat au sein de l'Eglise catholique. C'est cela qui a pour une large part accompagné de nombreux discours missionnaires :

La théologie de cette époque est par conséquent une théologie défensive, apologétique et combative. Les manuels de théologie de cette époque sont habituellement une série de thèses ou de questions de controverses, dans lesquelles la nécessité de repousser et d'attaquer passe avant le souci d'un exposé serein, équilibré et objectif du message chrétien dans sa totalité. Cela tend à donner une importance excessive aux domaines controversés, tout en négligeant d'autres aspects qui devraient avoir plus d'importance dans l'expérience totale de l'Eglise⁵⁸.

Dans un contexte régenté par une telle approche théologique, la religion chrétienne s'est trouvée, chez de nombreux Africains, réduite à un simple vêtement du dimanche ou de fête. La somme de ses multiples interdits comme l'ensemble de ses normes prescrites ne permettaient pas de manière évidente, d'entreprendre une démarche ou une réflexion qui puisse conduire à reconsidérer une telle posture, pour le moins défavorable au christianisme.

Ainsi, dans l'Eglise où l'homme africain se trouve tiraillé, écartelé entre l'être africain, c'est-à-dire rattaché à son héritage, à sa tradition, et l'appartenance à la religion chrétienne, il apparaît désormais impératif de trouver des voies de conciliation à travers lesquelles puissent s'atténuer le mal être du chrétien africain, ce d'autant plus que les conséquences d'une telle situation semblent préoccupantes, ainsi que l'attestent les propos de Joseph Malula :

Or que voit-on présentement ? En maintes régions, la poussée des conversions massives se ralentit, une lassitude apparaît dans l'attitude des chrétiens. Le christianisme qu'on nous apporte n'est pas le christianisme pur : il charrie avec lui les scories du matérialisme occidental. Certains de nos intellectuels manifestent une désaffection, voire une opposition systématique, non à l'égard de l'Eglise, mais à l'encontre des missionnaires⁵⁹.

La réaction africaine

Un malaise exprimé

Même si on ne peut situer exactement dans le temps le sentiment de frustration qui prévaut au sein des communautés chrétiennes d'Afrique à l'époque où s'expriment déjà clairement des idées au sujet de la nécessité d'une nouveauté dans le christianisme, cette situation se pose comme un problème dès que l'Africain commence à dire lui-même l'objet de son malaise. Celui-ci a des expressions bien connues : abandon factice et non sans regret de ses traditions ; duplicité de son identité religieuse... En d'autres cas, le malaise de l'Africain face au message chrétien tel qu'il lui est proposé est exprimé par de nombreuses réticences. Et en effet, le

⁵⁸ P. A. Kalilombe, « Situation de l'Eglise catholique en Afrique », C.-H. Abesamis et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 42.

⁵⁹ J. Malula, « L'âme bantoue face à l'évangile », *Vivante Afrique*, n° 198, août-septembre 1958, p.12.

passage à la religion chrétienne ne suscite pas toujours *de facto* l'enthousiasme attendu. A ce propos, les exemples rapportés par Jean-Paul Messina peuvent être considérés ici comme éclairants :

Au Cameroun, Mgr René Graffin, successeur de Mgr Vogt en 1943 et premier archevêque du Cameroun en 1955, relate deux faits fort significatifs. Il s'agit de deux cas de résistance au baptême chrétien (...) « Le premier, un vieux féticheur, donna comme raison que tous ses parents et amis étaient morts païens et étaient allés en enfer. Il aimait mieux les suivre que d'aller au ciel où il n'y a que des jeunes. Il est mort sans vouloir en démordre, ce qui ne prouve pas que le bon Dieu n'ait pas eu pitié de sa sottise et de sa fidélité dans l'amitié ». Le deuxième cas concerne une vieille femme qui ne pouvait plus se séparer du feu pour le temps qui lui restait à vivre. Lorsque Mgr Graffin a fini de lui parler du paradis (ciel) et de l'enfer (chaleur), la vieille femme refusa de se faire baptiser. Pourquoi ? Parce qu'elle réalisa qu'elle serait plus heureuse en enfer qu'au paradis...⁶⁰.

Comme ces exemples permettent de le constater, le rejet du message chrétien ne relève quelquefois que d'une incompréhension ; et ce rejet peut être de bonne foi. Par ailleurs, l'œuvre missionnaire n'a pas réussi à bousculer nombre de coutumes en Afrique, pourtant condamnées à fréquences multiples. Cela pourrait témoigner de la résistance tacite de la mentalité africaine à s'accorder à un message alors peu ouvert à un dialogue avec cette mentalité. Il s'agit là aussi, d'un autre point traduisant le malaise profond de l'âme africaine, ainsi que sa frustration. L'expérience de la dot, pratiquée d'une certaine façon et par certaines familles pourtant christianisées en constitue un exemple des plus sérieux. C'est pour de telles raisons que ce malaise aurait fait l'objet de multiples dénonciations pour traduire l'inadéquation entre la réalité et les exigences d'une religion pourtant prédisposée à la rencontre de toutes les expressions humaines. La fédération des étudiants catholiques d'Afrique noire de France n'a pas tardé à s'exprimer à sa façon sur cet état de fait en présentant les graves dangers.

Dans une déclaration faite par cette fédération et qui peut à juste titre être tenue pour un point important dans cette démarche, les étudiants affirment :

Nous, étudiants catholiques d'Afrique noire en France, réaffirmons notre volonté de rester à la fois pleinement Chrétiens et pleinement Africains ; il ne peut être question pour nous, en aucun cas et sous aucune pression de choisir entre ces deux fidélités. Nous demandons aux catholiques français de faire l'effort nécessaire pour comprendre les exigences de cette double fidélité à l'Eglise et à l'Afrique. Le

⁶⁰ J.-P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, op. cit., p. 72. Il faut aussi ajouter pour le cas de la vieille femme que du ciel tombe la pluie qui rafraîchit le temps, le rendant moins supportable pour les personnes âgées.

refus de cet effort ne manquerait pas d'accréditer dans l'esprit de certains de nos compatriotes le sentiment que nous risquons d'être moins Africains parce que Chrétiens ⁶¹.

Le tiraillement dont ces étudiants semblent faire ici l'objet ne fait que confirmer les difficultés qui se complexifient et auxquelles les chrétiens africains doivent faire face. Quand on sait que le tiraillement est par nature un mouvement violent, on peut aussi admettre qu'il n'ait pas facilité l'expression de leur personnalité que veulent défendre ici les étudiants d'Afrique noire française. Et même si une telle déclaration semble se restreindre à un espace géographique précis, elle ne s'étend pas moins aux situations diverses de l'Eglise dans toute l'Afrique noire. C'est en ce sens que cet appel des étudiants peut être entendu comme celui de tous les Africains chrétiens catholiques où qu'ils soient.

Ce que disent ces jeunes chrétiens francophones, avant même d'être une revendication d'authenticité, est à considérer proprement comme l'expression d'une réelle mélancolie. Les étudiants de l'Afrique noire française, dans la solidarité de ce que vivent leurs peuples tiennent à mettre eux-mêmes les choses au clair, se faisant ainsi les porte-voix de tout un monde en crise. Bien que poursuivant leurs études en Europe, ils ne ressentent pas moins la distance qui les sépare des pratiques et de la vie de l'Eglise, à l'instar de leurs congénères et coreligionnaires d'Afrique noire. Et s'ils en appellent à la compréhension des autres, c'est que le souci de sauvegarder l'être africain et l'être chrétien dans la fidélité est peut-être encore accueilli avec beaucoup d'hésitation, et même de suspicion. Etre chrétien sans avoir été assimilé à la culture et aux us de l'Occident semble encore incompréhensible pour les chrétiens français, particulièrement désignés dans cet appel. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il convient de considérer nombre d'autres réactions s'inscrivant dans le sillage de la déclaration des étudiants africains, ainsi que l'affirme Guy Mosmans dans son propos :

Ce qui est plus grave encore pour l'avenir, c'est que, à un moment où les Africains prennent conscience de leur originalité propre et réagissent contre une occidentalisation imposée en affirmant avec passion leur « négritude », le christianisme se présente à eux sous des apparences inextricablement mêlées à la civilisation occidentale, dite chrétienne. De là des réactions de méfiance, parfois d'hostilité, de la part des élites africaines ⁶².

⁶¹ « Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France (Rencontre de Pau, 6 et 7 avril 1956) », *Tam-tam*, n° 6, avril-mai 1956, p. 4.

⁶² G. Mosmans, « L'Eglise d'Afrique centrale », art. cit., p. 6.

Une volonté de reprise en main

Malgré un tableau quelque peu sombre dans la présentation de la situation du chrétien africain au sein de l'Eglise, un avenir meilleur reste envisageable pour lui. Il émerge d'ailleurs de ce tableau, qu'il faut désormais envisager les choses autrement. Il importe de ce fait pour les Africains de reconsidérer la notion d'acteur dans la scène ecclésiale en Afrique, et ce faisant, de s'appropriier les premiers rôles en s'armant de détermination. Ainsi certains chrétiens africains ne semblent pas avoir considéré comme une impasse, la difficile réalité de sujétion culturelle qui a longtemps donné lieu à l'obligation au silence et au manque d'initiative. Au contraire, se donner les moyens de mettre fin à cette situation est devenu pour eux un véritable projet fondateur de mobilisation. C'est pourquoi, malgré des lendemains de la Seconde Guerre Mondiale qui ne voient pas grand changement dans la méthode missionnaire, « *on assiste au développement d'une nouvelle conscience qui ne vise rien d'autre qu'à faire de l'Afrique un continent où la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ assume en le valorisant, le patrimoine culturel local* »⁶³.

Cette attitude nouvelle de l'Africain au sein de l'Eglise est mue par une volonté de se donner par lui-même un avenir dans cette communauté. Il reste en effet vrai et pertinent que seul l'Africain est capable de répondre aux exigences de cette conscience nouvelle. Il s'agit donc ici pour le chrétien, de se donner la possibilité d'un réel épanouissement au sein de l'Eglise non plus par des voies d'emprunt, mais par une véritable originalité dans la réponse aux exigences qui s'y rapportent.

C'est dire qu'au sortir de la guerre de 1939-1945, et tout au long des années qui vont conduire l'Afrique au tournant qu'elle va connaître à partir de 1955 notamment, le chrétien africain commence à manifester un refus de continuer à se laisser assimiler au sein d'une religion en faveur d'une culture ; il exprime sa volonté d'assimiler le message chrétien et de l'exprimer à travers ses propres catégories. La mise en exergue de l'année 1955 se justifie par une ouverture de deux continents ayant connu la colonisation de façon plus récente : l'Afrique et l'Asie ⁶⁴. Cette ouverture mutuelle est portée à un point qu'il est important de considérer comme tournant décisif : la Conférence de Bandoeng. Il s'agissait d'une rencontre regroupant 29 pays d'Afrique et d'Asie, et qui s'est tenue en Indonésie dans l'île de Java. Le propos de

⁶³ J.-P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, op. cit., p. 76.

⁶⁴ L'année 1955 est effectivement marquée par l'entrée de nouveaux acteurs dans le jeu de l'histoire contemporaine. Tenus à l'écart jusque-là, ces acteurs que sont l'Afrique et l'Asie vont non seulement connaître un tournant nouveau, mais encore donner un nouveau tournant à la marche des événements d'après guerre. C'est ainsi que de nombreuses rencontres autour de cette année vont marquer le réveil des peuples de couleur.

cette conférence était entre autres, de dénoncer la situation coloniale. Les participants à cette conférence ont par ailleurs plaidé pour un nouvel ordre mondial fondé sur la paix, la justice et l'égalité entre les peuples. Si elle a initié des revendications politiques, elle n'a pas moins inspiré des rencontres futures qui allaient dans le sens d'une prise de conscience de leur situation par les peuples encore sous la domination coloniale, principalement en Afrique. C'est en ce sens d'ailleurs que les conséquences de cette rencontre sont aussi d'ordre culturel. Par ailleurs, l'année 1955 est aussi celle de l'érection d'une hiérarchie ecclésiale aux couleurs locales en Afrique francophone⁶⁵. Le premier de ces évêques est Mgr Paul Etoga, évêque auxiliaire de Yaoundé, au Cameroun.

C'est fort de toute cette atmosphère annonciatrice de changement, que la parole sera désormais prise comme de façon officielle, pour appeler à un revirement de situation, pour dire que l'Eglise en son message n'a rien d'incompatible avec la réalité du monde noir. La prise en compte de sa possible rencontre avec l'héritage des peuples africains n'est pas discutable. Car en restant étrangère aux peuples qui cherchent encore leur place en son sein, elle ne serait jamais capable de s'affirmer et de donner à des communautés chrétiennes de se construire de façon responsable en terre africaine. C'est donc de la maturité de ces communautés qu'il est ici question, ainsi que l'indique Guy Mosmans, sans la séparer de ce qui est au plus simple fondement dans un processus d'évangélisation :

*Le problème missionnaire en Afrique n'est plus seulement d'implanter l'Eglise dans une société africaine vivant en vase clos. Ce sont des problèmes de chrétienté majeure qui se posent au cœur du continent africain en même temps que des problèmes d'implantation pure et simple de l'Eglise ou même d'évangélisation élémentaire*⁶⁶.

Ces problèmes, dans la quête des solutions qu'ils exigent, vont mettre en place des organisations et des hommes parmi lesquels Alioune Diop dont la détermination pour cette cause est on ne peut plus importante. Son combat est non seulement celui qui consiste à sortir l'homme noir de son mutisme séculaire d'une manière générale, mais aussi celui qui se déploie dans une Eglise en laquelle il croit et qui peut, selon lui, beaucoup apporter à l'épanouissement de l'Africain. Sortir de l'incompréhension, transcender la frustration, telle est la voie choisie par lui et dans laquelle l'Africain a lui-même à inventer les chemins d'une telle issue.

⁶⁵ La mention Afrique francophone se limite ici à l'AOF et l'AEF Car il faut souligner que si l'on tient compte de Madagascar, alors on se situerait en 1939, puisqu'en cette année-là est nommé un évêque malgache.

⁶⁶ G. Mosmans, « L'Eglise d'Afrique centrale », art. cit., p. 11.

Ce réveil qui s'annonce ainsi pour le chrétien africain dans l'Eglise est solidaire de toutes les situations qui dans le monde noir ne méritent plus l'inertie qui les a longtemps caractérisées. Et c'est là, en cette sorte de création nouvelle que se situe la condition nécessaire et même suffisante pour instituer un dialogue vrai en Afrique, comme le relève le père Mveng : « *Dans le cas de l'Europe, pour rendre le partenaire présent au dialogue, il suffit de lui restituer son identité. Dans le cas de l'Afrique, il faut commencer par abolir l'annihilation par une véritable recreation* »⁶⁷. Il y a donc lieu de comprendre que ce qui s'annonce avec Alioune Diop ne va pas sans sous-entendre des difficultés certaines, qu'il s'agira alors de surmonter dans l'obstination d'atteindre des objectifs ainsi fixés. De toute façon, saisir l'ampleur d'un tel engagement ne peut se passer d'une relecture de ses points d'ancrage. C'est de cette relecture que se précise pour la théologie africaine un contexte de naissance et un parcours d'affirmation.

⁶⁷ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : parole d'un croyant*, op. cit., p. 87.

Section B – Le rôle d’Alioune Diop dans le contexte d’émergence de la théologie africaine

Le contexte de naissance de la théologie africaine ne saurait faire l’économie de l’impact que d’importants mouvements de pensée, favorables à l’émancipation de l’Afrique y ont eu. Ces mouvements de pensée comme celui de la Négritude ou encore Présence Africaine ont préparé tout doucement la conscience négro-africaine à rebondir des situations qui ne s’inscrivaient pas dans l’épanouissement de l’homme africain.

Ces mouvements eux-mêmes ne sauraient être compris, sans les personnalités qui leur ont donné tout le rayonnement qu’on leur connaît. C’est parmi ces personnalités qu’il convient de situer Alioune Diop. Cet intellectuel sénégalais s’est tôt inscrit dans le souci de promouvoir un apport africain dans le concert des peuples. Cet apport ne devait laisser de côté aucune dimension importante de la vie en Afrique.

Alioune Diop, à travers les nombreuses initiatives qu’il a prises, a contribué largement et efficacement à préparer à la théologie africaine un terrain d’éclosion et d’expression qui lui donnerait d’être vraiment un discours audible et accessible à la mentalité africaine, tout en étant la voix chrétienne de l’Afrique dans son dialogue avec le monde occidental notamment. C’est ainsi que se comprend la publication et le soutien apporté à l’œuvre du père Placide Tempels dont *La philosophie bantoue* constitue certainement la réalisation la plus importante.

A travers l’initiative Présence Africaine

Naissance et signification d’une œuvre

Le mérite de Présence Africaine, en tant qu’œuvre d’Alioune Diop est de s’être dès le départ, défini comme un programme et même un défi à relever, à travers des objectifs précis à atteindre : le dépassement des clivages sur la base des origines culturelles, et l’appel à la solidarité humaine comme moyen efficace pour s’engager dans une modernité qui exige de l’homme qu’il aille à la rencontre de ses semblables. Et dans cette démarche commune et nécessaire, l’Africain a un rôle spécifique à jouer, une carte historique à faire valoir, une présence légitime à revendiquer. C’est aussi en cela que se comprennent les raisons de la création de la revue :

Le noir qui brille par son absence dans l’élaboration de la cité moderne, pourra, peu à peu, signifier sa présence en contribuant à la recreation d’un humanisme à la vraie mesure de l’homme. Car il est certain qu’on ne saurait atteindre à l’universalisme authentique si, dans la formation, n’interviennent

*que des subjectivités européennes. Le monde de demain sera bâti par tous les hommes. Il importe seulement que certains déshérités reçoivent de l'Europe, de la France en particulier, les instruments nécessaires à cet édifice à venir*⁶⁸.

Ainsi, l'expression « Présence Africaine » indique à elle toute seule tout un engagement, une manière d'être, un changement. Elle signifie en effet que l'Afrique se donne désormais une place qui lui est propre dans la rencontre et le dialogue qui s'instaure entre peuples différents. Elle atteste par ailleurs que le monde moderne tel qu'il se présente après la Deuxième Guerre Mondiale ne saurait promouvoir un réel humanisme sans une prise en compte de l'expérience et de la contribution africaine. Il s'agit donc d'une entrée majestueuse des Africains dans le concert nouveau des civilisations et cultures. Cette entrée s'inscrit aussi dans la diffusion d'une pensée qui mérite d'être connue.

C'est ainsi qu'on peut comprendre l'influence que le mouvement Présence Africaine va exercer sur la naissance et même l'affermissement d'une pensée chrétienne authentiquement africaine. C'est de cette manière également que ce mouvement va porter les espérances de la chrétienté du monde noir. Il importe d'ajouter ici que, si *Présence Africaine* comme revue donnant la parole aux peuples noirs, s'est tôt définie comme le porte-voix libre des Africains, c'était aussi en raison du fait que les revues missionnaires comme les revues coloniales n'étaient pas les mieux indiquées pour l'expression d'une pensée libre. Et de fait, dans la mesure où ces revues s'inscrivaient dans un programme bien déterminé qui justifiait d'ailleurs leur création, il est difficile de croire que celles-ci eussent admis qu'on y apportât des contributions qui traduisaient une certaine révolution. De même, est-il certain que des Africains eussent pu communiquer dans des revues qui n'autorisaient pas n'importe quelle forme de liberté dans l'expression ?

L'engagement d'Africains

Présence Africaine, comme réalité importante pour l'Afrique du XXe siècle, se définit aussi comme un moyen par lequel l'engagement des Africains pour leur cause peut se faire. Ainsi, au sein de cette organisation, les Africains poursuivent des objectifs bien précis qui rejoignent tous la pensée et les projets de son fondateur, Alioune Diop. C'est en ce sens que pour

⁶⁸ A. Diop, « Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine », *Présence Africaine*, n° 1, novembre-décembre 1947, p. 13.

comprendre l'engagement de ces Africains ici, il convient de le rapporter à des points importants qui sous-tendent la dynamique du mouvement Présence Africaine⁶⁹.

Consolider l'idéal d'Alioune Diop

Si le combat des intellectuels africains s'est orienté vers la promotion des valeurs intégrales des peuples noirs, c'est bien parce que celles-ci ont tout à fait leur place dans le monde moderne. Toutefois, affirmer ces valeurs dans ce contexte n'était pas chose facile. De plus, l'on pourrait remarquer que la période qui donne à l'élite intellectuelle de se définir comme une organisation autour du fondateur de Présence Africaine coïncide avec une Afrique devenue un confluent d'idées, aussi bien politiques qu'économiques et sociales, de toutes sortes. C'est certainement fort de cela qu'ici, la concertation reste la voie efficace choisie pour exprimer ce que l'Afrique veut dire d'elle-même. De fait si Alioune Diop a choisi officiellement cette voie comme moyen d'expression, les intellectuels africains, à sa suite et d'une manière générale, ne s'inscrivent pas moins dans une telle option.

C'est ce qui permet de comprendre pourquoi le dialogue a occupé une place importante dans cette dynamique : « *Le dialogue a été pour Alioune Diop, l'élément maïeutique avec lequel il a fait s'exprimer les Africains* »⁷⁰. Ainsi, le fondateur de Présence Africaine, s'étant donné de faire penser et produire l'intelligentsia africaine, celle-ci ne pouvait qu'être marquée par son idéal. Elle a ainsi adopté cet idéal et donné au mouvement ainsi constitué autour d'Alioune Diop, une cohésion nécessaire à son action. De ce fait, comme lui, les intellectuels du monde noir ne se situent pas en priorité et de manière absolue sur un terrain de revendication. Leur action vise en définitive l'affirmation de l'homme noir, de son humanité, en sa personnalité. Il y a là donc, comme une volonté de sortir d'un handicap qui affirme de lui-même que l'accomplissement de la famille humaine ne se réalise qu'à travers l'acceptation de tous.

Ainsi, la mise en place d'une organisation comme creuset d'une action efficace dans la renaissance de l'Afrique donnait par le fait même une envergure plus grande aux actions qui nécessairement ont découlé du Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs organisé par Alioune Diop en 1956. Comment en effet, le positionnement de l'Afrique dans le concert des

⁶⁹ Les points qui sont ici évoqués ne sont pas les seuls qui font la raison d'être d'un mouvement aussi important que Présence Africaine. C'est en raison de ce que ceux-ci s'inscrivent en droite ligne de la compréhension du rôle d'Alioune Diop dans le contexte de naissance de la théologie africaine, qu'ils sont ici considérés.

⁷⁰ M. Glisenti, « Pourquoi cet ouvrage », M. Glisenti (dir.), *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Editions des Amis italiens de Présence Africaine, 1977, p. 14.

peuples aurait-il pu se faire autrement ? La crainte du fondateur de Présence Africaine était la fragilité de l'Afrique qui, au sortir de la colonisation, se trouvait très diminuée.

L'idéal d'Alioune Diop porté par de nombreux Africains est aussi celui qui annonce ce que la théologie africaine se proposera d'être : un discours de l'homme africain qui parle d'abord de l'Afrique et pour l'Afrique. Un discours qui s'inscrit dans le dialogue entre civilisations, instauré par l'homme noir au sein de l'Eglise. Mais pour être tel, la théologie africaine s'est fondée sur la culture africaine, défendue par les intellectuels dont il est ici question. Ceci, parce que le dialogue de l'Afrique avec l'Eglise se définit d'abord comme un dialogue qui assume son identité et son héritage, dont la mise en lumière s'avère dès lors nécessaire.

Redynamiser la culture africaine

L'action concertée des intellectuels autour d'Alioune Diop s'est orientée très tôt vers la culture. Alioune Diop le soulignera d'ailleurs lui-même, lorsqu'il s'agira de définir avec précision l'objet des multiples réflexions des hommes de culture qu'il a rassemblés depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale. Il déclare à ce sujet lors d'un colloque à Abidjan sur les religions : « *Notre domaine est celui de la culture* »⁷¹. En tant que témoignage de l'histoire, du vécu présent et de l'horizon d'avenir d'un peuple, la culture constitue l'élément moteur autour duquel peut s'organiser la véritable résurrection africaine. Cette culture ne se saisit pas uniquement et même pas du tout, si l'on fait fi de l'histoire et des questions qui définissent désormais le quotidien de la vie de l'homme noir⁷².

Dans la définition d'un tel objet d'engagement, on arrive à l'évidence que la religion ne puisse être en reste, ce d'autant plus que pour Alioune Diop comme pour ses contemporains à l'instar de Léopold Sédar Senghor, la religion est l'âme de la culture. Et si l'on se rapporte à la situation africaine, on comprend la densité d'une telle position ; car en Afrique, la religion

⁷¹ A. Diop, « Allocution d'ouverture », *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 16.

⁷² La précision semble utile ici, quand on sait toute la confusion que cette notion de culture va créer quant à sa compréhension, servant très souvent de base fondamentale pour les multiples critiques adressées aussi bien à la Négritude qu'au discours théologique africain, entendu comme discours théologique revisitant la culture du monde noir. Si on admet que la culture est une dynamique qui est sujette au changement en fonction de certains nombre de contingences, alors les critiques qui semblent se fonder sur un aspect statique de la culture reléguée à la simple ancestralité ne se justifient plus. La confusion entre des éléments ethnographiques regardés comme statiques et la culture n'a fait que creuser un fossé entre de nombreux intellectuels africains, créant une véritable digression qui n'a d'égal que la distance qu'elle a pu faire naître entre ces multiples oppositions d'idées et l'essentiel du discours théologique. Ces multiples querelles n'ont chez certains pas souvent été précédées d'un réexamen de la notion de culture qu'on s'empresse d'opposer aux problèmes de société de l'Afrique contemporaine, comme si la culture ne s'y intéressait pas et que de ce fait sa place était simplement dans des oubliettes. En tout cas force est de constater que cette conception de la culture n'est pas celle d'Alioune Diop, et par conséquent pas celle qui, à partir de son engagement, informe la théologie africaine.

informe véritablement le vécu de l'homme dans toutes ses dimensions. Dès lors, la renaissance culturelle du monde noir devient aussi la réhabilitation de l'âme religieuse de l'Africain. Et l'on comprend davantage l'intérêt que la théologie africaine aurait pour la notion de culture.

Mais cette renaissance qui se construit autour d'un brassage d'idées qui, bien que non toutes convergentes, s'inscrivent dans un même idéal, éclaire par ailleurs la compréhension de la Société Africaine de Culture qui verra le jour, après le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tenu à Paris en septembre 1956. Alioune Diop en justifiait la création en dehors de l'Afrique en évoquant ce flux d'idées qui n'aurait pas échappé à la censure coloniale et de ce fait n'aurait certainement pas été favorable à l'esprit et aux initiatives de la Société Africaine de Culture, ni même à Présence Africaine comme mouvement intellectuel. En effet, le contexte tumultueux de la fin des années cinquante sur le continent africain alors secoué par d'importants mouvements nationalistes, en a fait un espace très surveillé et qui ne tolérait pas n'importe quelle opinion. C'est pourquoi tout mouvement d'intellectuels y était vu comme potentiellement porteur de germes insurrectionnels et par conséquent se voit soumis à un contrôle sévère. Mais il n'y a pas que la censure coloniale, il y a aussi, positivement, le souci de promouvoir un esprit d'ouverture favorable à l'éclosion d'une pensée africaine pouvant se donner une originalité dans des domaines aussi divers que la philosophie, la littérature, les arts, la théologie, la sociologie... c'est ce qui explique en partie que ce consortium d'intellectuels réunis autour d'Alioune Diop ait organisé son action dans une perspective davantage régie par la rencontre avec le monde occidental :

*Née dans l'exil en raison à la fois des rigueurs de la censure coloniale et des possibilités exceptionnelles de la vie culturelle de Paris, elle (SAC) avait conçu et réalisé ses rencontres dans le cadre de perspectives plus occidentales qu'africaines*⁷³.

La mobilisation des intellectuels africains autour d'Alioune Diop dans le cadre du mouvement Présence Africaine comme dans celui de la Société Africaine de Culture plus tard, dans le but de redonner à la culture africaine toute sa place et sa dimension dans l'émancipation des peuples africains, ne restera toutefois pas une réalité extérieure au continent noir. En effet, dès le lendemain du processus des indépendances africaines, de multiples rencontres s'organisent pour donner à la culture en terre africaine toute l'importance qu'elle mérite, de même que

⁷³ A. Diop, « Allocution d'ouverture », *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961, op. cit.*, p. 15.

pour inscrire celle-ci dans le rayonnement de l'Afrique et en faire une base fondamentale du développement qui se pose déjà comme un grand défi pour les jeunes Etats.

Le contexte du discours théologique négro-africain, du moins lorsqu'on part du rôle d'Alioune Diop, ne peut se comprendre sans l'apport que la maison d'édition Présence Africaine y a donné, notamment à travers la publication d'un ouvrage majeur. Il s'agit précisément de la *Philosophie bantoue* qui certifie de manière effective qu'au principe de la théologie africaine, on ne peut pas omettre l'action de cet intellectuel. Il importe dès lors d'examiner l'apport de la *Philosophie bantoue* de Placide Tempels dans la mise en place d'un cadre de réflexion pour les intellectuels africains au sein de l'Eglise. C'est aussi à partir de cet apport que la place d'Alioune Diop dans ce contexte se comprend.

II/ A travers *La philosophie bantoue* de Tempels

Le personnage de Tempels

Le personnage de Tempels ne prend toute son importance que lorsqu'on se situe dans un contexte et un espace africain qui remontent à l'époque missionnaire. C'est aussi relativement à cela que la présente démarche lui accorde une place ; ceci surtout en raison du fait qu'un tournant nouveau va être amorcé à partir de ses réflexions et que l'œuvre d'Alioune Diop va connaître relativement à elles, une sorte de révolution.

Le nom de Tempels dans le contexte qui est celui de l'Afrique après la Deuxième Guerre Mondiale, ne peut laisser indifférent celui qui s'intéresse de près à la situation historique de l'Afrique dans ses rapports avec l'Occident chrétien. Ce nom a aussi bien marqué les Africains de sa génération que ceux des générations suivantes. Et même encore à une époque très récente, notamment en ce qui concerne le débat philosophique en Afrique ou par extension, l'ethnologie et l'anthropologie ayant comme objet les sociétés noires africaines, Tempels a continué de hanter par procuration nombre de discussions antagonistes ; preuve que ses prises de positions restaient fort présentes sur la scène intellectuelle africaine. Pour ce qui est de l'aujourd'hui, peut-on dire que la personne de Tempels a vraiment disparu du débat intellectuel africain ? Difficile à admettre, puisque même si son nom n'apparaît plus ou presque plus, on ne peut pour autant dire que ses idées aient été totalement oubliées.

Pourtant, comme le remarque Meinrad Hebga dans son ouvrage *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, rien a priori ne prédisposait ce personnage à une telle célébrité⁷⁴. En effet, sa vie ordinaire dans la colonie belge du Congo n'était pas de nature à en faire non seulement un objet de discussions intellectuelles, mais encore une cause de dissension entre Africains instruits. C'est en fait en redécouvrant sa vie et son œuvre qu'on comprend mieux pourquoi son nom a suscité autant d'effervescence et de débats.

Placide Tempels est un prêtre missionnaire de l'Ordre des Franciscains, ordre religieux fondé par Saint François d'Assise en Italie au XIII^e siècle, en vue d'encourager la prédication par la pauvreté. L'essentiel de sa vie de prêtre se déroule en Afrique et plus précisément au Congo-Léopoldville, puisqu'il aura principalement vécu comme missionnaire, dans cette colonie de la Belgique⁷⁵. Il exerce son ministère dans plusieurs localités du diocèse de Kamina, alors Vicariat apostolique, dans la province du Katanga.

C'est en 1906 que naît Placide Tempels, de parents limbourgeois ; il appartient alors à la partie flamande du royaume de Belgique. Baptisé sous le nom de Frans, il prend celui de Placide à sa profession de vœux, conformément à ce qui est de règle à l'époque et qui voudrait qu'on fasse peau neuve lorsqu'on entre dans la vie religieuse, en changeant de prénom notamment. Ordonné prêtre en 1930, il part pour le Congo le 3 novembre 1933 et y arrive près de trois semaines plus tard. Son séjour en ce territoire est marqué par une discontinuité, en raison de ses points de vue pas toujours bien accueillis ni par les autorités coloniales, ni même par ses supérieurs. Son expérience auprès des Baluba (peuple bantou du centre de l'Afrique) lui a permis après de longues années, non seulement de constater la distance qui existait entre ses a priori et la réalité qui s'offrait à lui, mais davantage à améliorer sa pratique missionnaire⁷⁶. C'est le 2 avril 1962 que le père Placide Tempels quitte définitivement l'Afrique, en raison d'un état de santé dégradé. Il restera toutefois attaché à la culture bantoue, donnant ici et là des conférences en Belgique. Il meurt en 1977.

⁷⁴ Cf M. P. Hebga, *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, 206 p.

⁷⁵ Léopoldville est précisée ici, pour distinguer le Congo-Léopoldville du Congo-Brazzaville ou Congo français. Léopoldville, alors capitale de ce territoire, dérive du nom Léopold II, roi de Belgique au XIX^e siècle, pour qui travaillait l'explorateur anglais Morton Stanley et qui permit à la Belgique d'en prendre possession, conformément aux clauses de la partition de l'Afrique par la Conférence de Berlin de 1884. Le Congo de Léopold II sera longtemps considéré par le roi comme sa propriété privée qu'il cédera plus tard à la Belgique ; d'où le Congo belge qui deviendra quelques années après les indépendances en Afrique, le Zaïre sous Mobutu Sesse Seko (Joseph-Désiré), puis plus récemment la République démocratique du Congo avec Laurent-Désiré Kabila.

⁷⁶ D'après le rapport que fait Smet sur l'apostolat du père Placide Tempels, le missionnaire belge se serait également intéressé aux Bazela, Bashila, Babemba, Adembo. Il s'agit de peuples qui se localiseraient alors dans le Katanga, et se trouvent très éloignés les uns des autres.

L'expérience de placide Tempels est, au départ, celle de tout missionnaire européen arrivée en Afrique dans le mouvement de l'évangélisation de ce continent. Ce mouvement, fondé sur des attitudes pratiquement identiques, partait généralement de nombreux préjugés portés par un complexe de supériorité auquel le missionnaire belge n'a pu se soustraire dès son arrivée au Congo, comme il le reconnaît lui-même :

Je suis arrivé en Afrique en 1933 comme Européen, comme Blanc, dans une Afrique colonisée... et, surtout en croyant être porteur d'un message divin. J'adoptais cependant des attitudes de Blanc, de maître, de Boula Matari. Et le message que Dieu me confia m'inspirait des attitudes cléricales, de maître spirituel, de docteur autoritaire, de fonctionnaire religieux, de chef ou de pasteur, vis-à-vis d'ouailles qui n'avaient qu'à écouter, obéir et se taire⁷⁷.

Toutefois, d'année en année, il apprend à convertir son regard sur les hommes et les choses qui l'entourent en territoire congolais, à considérer des réalités qu'il avait jusque là méprisées. Et ainsi, il se distingue tout doucement du missionnaire ordinaire. On comprend dès lors pourquoi dans le regard qu'il porte sur l'Eglise à l'heure du concile Vatican II, Alioune Diop ne manque pas de le citer en exemple en parlant de la pratique missionnaire et ecclésiale en Afrique, comme inadéquate et inefficace, dont la nécessité du changement s'impose dans l'intérêt et de l'Africain, et de la religion chrétienne.

En effet, en 1963, les *Informations catholiques internationales* organisent une journée d'étude sur l'athéisme, à laquelle participe le fondateur de Présence Africaine. Dans son intervention, l'intellectuel africain exalte le labeur du père Placide Tempels qui, vis-à-vis des traditions bantoues, s'est donné de la peine, dans une ascèse culturelle, de les connaître pour mieux les pénétrer, de sorte que son ministère auprès des Bantous en a été marqué. Le propos d'Alioune Diop aura été en définitive, le vœu que l'exemple de Tempels serve à d'autres missionnaires encore présents en terre africaine, pour une approche nouvelle de l'apostolat en Afrique noire. Il a proclamé de ce fait, la désuétude des méthodes encore en vigueur et qui ne peuvent en réalité porter des résultats valables ; aussi a-t-il affirmé :

⁷⁷ www.aequatoria.be/tempels/bioFR.htm. Le site internet ici souligné a été principalement consacré à la vie et à l'œuvre du père Placide Tempels, avec l'importante contribution de A.-J. Smet, professeur émérite des facultés catholiques de Kinshasa (République démocratique du Congo) et reconnu comme un spécialiste de Tempels et de son œuvre.

*Ce n'est ni dans l'inquiétude fiévreuse ni dans la violence qu'il faut aborder l'apostolat en Afrique (...) Toute œuvre d'apostolat accomplie dans la précipitation risque de laisser dans l'âme africaine des failles, des portes d'entrées ouvertes à l'aventure des athées*⁷⁸.

Que le fondateur de Présence Africaine ait eu une certaine admiration pour le missionnaire, cela ne fait aucun doute, puisqu'au colloque qu'il organise en 1961 à Abidjan sur les religions, Tempels est présent et prend même la parole pour donner son point de vue sur les différentes communications alors faites sur la religion africaine, l'islam, le catholicisme et le protestantisme. A cette occasion d'ailleurs, le missionnaire belge a donné son point de vue sur la méthode missionnaire quant aux exigences qui s'imposent de plus en plus à elle. C'est en ce sens d'ailleurs qu'il a interpellé d'autres missionnaires :

*Celui qui se sent la vocation d'apôtre ou de messager du divin doit avant tout découvrir la personnalité des hommes auxquels il s'adresse, respecter la semence de vérité et d'amour cachée dans ces hommes et n'être que le serviteur essayant de soigner, d'arroser, d'émonder s'il le faut, la plante qui germera de cette semence*⁷⁹.

L'expérience de Placide Tempels comme missionnaire catholique a davantage rayonné à travers nombre de documents qui l'expriment, et dont le plus important reste certainement *La philosophie bantoue*⁸⁰. L'importance de cette œuvre ne tient pas uniquement de la célébrité qu'elle a permis à son auteur d'acquérir, elle relève aussi de l'impact qu'il a eu non seulement dans le monde occidental et africain, mais encore dans les relations entre les peuples de ces deux mondes, tout ceci en faveur du Noir comme l'affirme Prosper Laleye :

*La parution, il y a une trentaine d'années, de la « Philosophie bantoue » du Révérend Père Placide Tempels était, aussi bien par l'intention qui l'a inspirée que par les répercussions sociales et politiques qui l'ont suivie, un acte en faveur du Noir, ou plus précisément du Négro-africain*⁸¹.

⁷⁸ A. Diop, « Aspects de l'athéisme en Afrique noire », Mgr Vuillot, A-M Henry et alii, *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens ?*, Journée d'études des Informations Catholiques Internationales, Paris, Cerf, 1963, p. 66.

⁷⁹ Tempels, cité par A.-J. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie*, n° 1, avril 1977, p. 83.

⁸⁰ Les documents qui constituent l'ensemble de l'œuvre de Placide Tempels n'ont pas tous été édités, ainsi que le signale A.-J. Smet : « Ajoutons toutefois que l'œuvre de Tempels ne se limite pas à ce qui a été édité. Entre les années 1933 et 1944 il a composé toute une documentation de littérature orale, comprenant 298 chants populaires, 252 proverbes avec explications en néerlandais et 1494 devinettes d'enfants, avec une systématisation thématique d'une partie de ces devinettes. Tout cela, ainsi que plusieurs autres textes sur la vie bantou et la catéchèse n'a pas été édité » (A.-J. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », art. cit., p. 84).

⁸¹ I. P. Laleye, « Le mythe : création ou recreation du monde ? », *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, p. 41.

Même si ce point de vue semble dégager l'œuvre de Tempels de toute complicité avec la colonisation, il n'en demeure pas moins qu'il n'est pas partagé par tous. En effet, Aimé Césaire ironise à propos de l'œuvre du missionnaire belge dans son *Discours sur le colonialisme*, car selon lui elle n'apporte pas une solution pertinente à la crise d'identité qui émerge de la question missionnaire. Même pour des Occidentaux, l'approche du père Placide Tempels n'est pas exempte de toute critique. Jacques Howlett le suspecte en effet de contribuer efficacement à l'œuvre d'assimilation dont l'Eglise aura été partie prenante en terre africaine :

Il y a donc ambiguïté – qui pour le père Tempels, bien sûr, n'existe pas – à affirmer tout d'abord : faisons-nous Bantous avec les Bantous, alors qu'il ne s'agit que d'une technique, plus habile que les autres, de la conversion ; bien moins d'une reconnaissance de l'autre en tant que tel qu'un procédé de dégradation de l'altérité. Ainsi donc, la différence n'est pas si grande entre vous et moi ! Regardez comme vous me ressemblez, comme nos conceptions sont parentes pour peu que je fasse l'effort nécessaire de les penser dans votre langue. Mais encore ! Ne suis-je pas plus proche de vous-même que vous-même ? Alors c'est clair. Il ne vous reste plus qu'à devenir comme moi pour vous réaliser pleinement. Telle est la boulimie des orthodoxies. Le dogmatisme a peur de l'autre, dont l'existence si modeste soit-elle est déjà négation de sa vérité et il sait bien qu'il vaut mieux se faire loup avec les loups plutôt que de les laisser se poser en face de lui, librement, comme loups. Sa dialectique est celle de la contamination⁸².

On peut certes reconnaître au père Placide Tempels d'avoir présenté une attitude peu commune chez les missionnaires, mais les divergences qui s'expriment autour de sa position qui apparaît pour certains comme une imposture, soutiennent difficilement la mise en œuvre d'un effort de dépassement de la stratégie missionnaire en place sans l'engagement effectif des Africains eux-mêmes. Toutefois, il semble que la question qu'il faille se poser revienne tout de même à savoir si l'engagement de Placide Tempels aura été bénéfique pour l'homme noir et de quelle manière. Force est de constater que dans la mesure où, approuvée ou non, cette œuvre instaure un dialogue, un regard sur l'Africain qui n'est plus absolument le même que celui connu jusqu'alors, le bénéfice de celui-ci est incontestable dans une mesure qu'on ne peut déconsidérer. Et dans la démarche qui s'exprime ici, c'est cet apport qui paraît pour le moins important, puisqu'il s'inscrit dans une dynamique d'émancipation commencée timidement mais qui va se développant, notamment avec *La philosophie bantoue*, telle qu'elle est connue et telle qu'elle suscitera l'attention du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop.

⁸² J. Howlett, cité par R. Sastre, « Christianisme et cultures africaines », *Tam-tam*, n° 7, janvier 1957, p. 16.

La Philosophie bantoue : compréhension et impact

Contexte

Le contexte intellectuel d'émergence de *La philosophie bantoue* est celui du prélogisme, professé et défendu par l'ethnologue Lucien Lévy-Bruhl, appuyé sur les « allégations » qui émergent de la pensée philosophique de Hegel. En effet ce philosophe allemand (1770-1831) s'est particulièrement démarqué des autres par le développement d'une philosophie de l'histoire qui a fait long feu et dont il n'est pas exclu qu'elle continue d'alimenter bon nombre d'opinions, et même d'idéologies. Pour Hegel, l'histoire des peuples se résume en la phénoménologie de l'esprit qui, en s'incarnant ou en se manifestant, produit des œuvres, des connaissances, un art de vivre... qui attestent de l'évolution. Parmi ces productions, le philosophe allemand relève avec insistance la religion, la philosophie et l'Etat. Il « constate » que ces manifestations d'un esprit qui construit l'histoire à travers la dialectique thèse-antithèse = synthèse, qui en fait est une dialectique de l'évolution par opposition, ne concerne pas l'Afrique noire qui, selon lui, n'a rien produit jusqu'alors. De ce fait l'Afrique serait hors de l'histoire, parce que la manifestation de l'esprit identifiable en ses œuvres n'est pas remarquable ici...

Lévy-Bruhl, se fondant sur une telle pensée affirme que l'homme noir n'est pas à même de formuler une pensée logique élémentaire⁸³. En somme, l'ethnologue soutient que les Négro-Africains dont les sociétés sont par ailleurs qualifiées de primitives, sont encore au stade de ce qu'on pourrait désigner comme étant une enfance rationnelle. La raison n'a pas encore pu se déployer ici comme il se doit, l'esprit n'a pas vraiment pu s'incarner. De là, la mission civilisatrice tire une certaine légitimité, puisqu'elle se propose d'épanouir l'homme ainsi réduit à un stade d'une humanité inaccomplie.

Le contexte de *La philosophie bantoue* est aussi marqué par la théorie du mythe chamitique. Cette théorie, fondée sur une lecture très orientée de la Bible, est parvenue à donner une justification aux malheurs qui pèsent sur les peuples noirs. Ceux-ci seraient héritiers de la malédiction de Cham, deuxième fils de Noé, qui en serait l'ancêtre. Cette théorie est si

⁸³ La logique élémentaire peut être considérée ici comme celle formelle. En effet, la logique formelle est celle qui participe le plus à la construction de discours cohérents ; elle est élémentaire, parce qu'elle facilement accessible à tout esprit humain, et on en fait facilement usage, même sans s'en rendre compte. La logique formelle se comprend mieux à travers la construction aristotélicienne qui s'inspire aussi de l'arbre de Porphyre. D'après la logique formelle, le raisonnement humain se construit sur la base des syllogismes, ces derniers étant des enchaînements de propositions simplement formulées : une majeure et une mineure, à partir desquelles découle une conclusion. Chaque proposition se construit selon le modèle : sujet + copule (c'est le verbe ; généralement il s'agit du verbe être qui traduit l'état par excellence) + prédicat.

importante pour de nombreux missionnaires catholiques d'Afrique noire, qu'elle suffit à donner sens à leur labeur sans retenue. C'est ainsi que se comprend d'ailleurs le fait qu'au concile Vatican I (1870), l'un des vœux des évêques venus d'Afrique ait été de voir le pape délier les peuples noirs de cette malédiction. Dans la mesure où le mythe chamitique ne constitue pas l'objet d'une étude dans cette démarche, il n'est pas utile d'en approfondir l'explication et le commentaire...

Présentation

Dans son ouvrage qui a fait polémique, Placide Tempels montre que, contrairement à ce qui a cours, il existe bien une rationalité en Afrique. Cette rationalité est typiquement africaine ; et en ce sens, il n'y a pas de comparaison de degré à faire entre celle-ci et la mentalité occidentale. Elle n'a peut-être pas l'expression d'une pensée discursive ; mais elle se trouve bien portée et exprimée dans le vécu et le langage symbolique qu'on retrouve aussi bien chez les Bantous que chez d'autres peuples de l'Afrique. On ne peut l'appréhender que sur la base d'une anthropologie africaine qu'il met par ailleurs en place. Selon le missionnaire franciscain, les voies d'accès aux expressions de la rationalité africaine sont multiples, épousant des chemins divers et partant d'une évidence qu'il affirme d'ailleurs comme préalable :

Point de comportement vital sans un sens de la vie ; point de volonté de vie sans concept vital ; point de constante pratique rédemptrice sans philosophie du salut. Faut-il dès lors s'étonner que nous trouvions chez les Bantous, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même un système philosophique, relativement simple et primitif, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente ? Plusieurs voies peuvent conduire à la découverte d'un pareil système ontologique. Une conscience approfondie de la langue, une étude poussée de l'ethnologie, un examen critique du droit, ou encore la maïeutique bien appropriée de l'enseignement du catéchisme peuvent nous la révéler⁸⁴.

Tempels affirme par ailleurs que la notion de « force vitale » est le véritable fondement du vécu chez l'Africain. Le combat permanent de sa vie consiste à accroître cette force vitale, ou à la retrouver quand elle diminue. L'accroissement comme la diminution de cette force dépendent d'un certain nombre de paramètres qui s'ancrent dans la réalité africaine et qu'il n'est peut-être pas très utile de développer largement dans la démarche qui est ici menée. On peut tout de même observer, comme le relève Placide Tempels, qu'il aurait valu la peine de

⁸⁴ P. Tempels, *La philosophie bantoue* (traduite du Néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence Africaine, 1949, p. 15.

s'y intéresser pour que fussent évitées certaines dérives qui ont pu survenir dans la mission chrétienne en Afrique :

Il s'est avéré qu'en condamnant l'ensemble de leurs prétendus « enfantillages et mœurs sauvages » par la sentence : « c'est stupide et c'est mal », nous avons pris notre part d'avoir tué « l'homme » dans le Bantou⁸⁵.

Dans la précision qu'il apporte à l'essentiel de la pensée de Tempels, pour ce qui est de *La philosophie bantoue* du moins, Meinrad Hebga en parle comme d'une présentation de l'idée directrice du vécu africain. Pour lui en effet, il ne s'est pas agi de définir pour le compte des Bantous un système de pensée tel que celui élaboré par les penseurs occidentaux. Il fait correspondre cette démarche du missionnaire belge à une réponse de bon sens. Si on attribue volontiers à l'Afrique des sagesses, comment la possession d'une sagesse ne rimerait-elle pas avec l'amour de celle-ci, ce qui rejoint l'étymologie même de la philosophie ? L'ouvrage de Tempels serait une présentation de la conception africaine de la vie, de l'homme, du monde, telle qu'elle rejaillit dans le vécu de tous les jours :

Tempels ne prétendait point que les Noirs d'Afrique avaient élaboré des systèmes de pensée à la manière de Platon, Aristote, Kant ou Hegel (...) Ce qu'il soutient – et chacun devrait l'admettre – c'est que la vie sociale bantou comme celle de tout peuple est sous-tendue par une pensée directrice, une conception générale du monde et de l'homme plus ou moins explicite, plus ou moins élaborée⁸⁶.

Ceci dit, il ne s'agit pas moins d'un point de rupture, puisque le prélogisme qui sous-entend l'incohérence, le manque de logique dans la pensée nègre – si du moins celle-ci est reconnue comme existante – se trouve dès lors battu en brèche.

Alioune Diop et La philosophie bantoue

La philosophie bantoue de Tempels serait certainement demeurée plus discrète et n'aurait pas eu le rayonnement qu'on lui reconnaît, si la personnalité d'Alioune Diop ne l'avait pas rencontrée. En effet, sa seule parution au Congo-Belge ou à Anvers n'aurait pas suffi à lui donner la renommée qui aura été la sienne ; car outre Tempels, beaucoup d'autres missionnaires européens ont bien mis par écrit leurs expériences en terre africaine. On peut d'ailleurs ajouter à tout ceci, le fait que la première parution de cet ouvrage en Afrique autour

⁸⁵ *Idem*, p. 20.

⁸⁶ M. P. Hebga, « L'homme vit aussi de fierté. Vers la perte de l'identité africaine ? », *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, p. 35.

de 1945 est d'abord en néerlandais à Elisabethville⁸⁷. Combien de Congolais auraient pu s'en approprier ? Combien d'autorités belges civiles ou même religieuses – qui n'étaient pas toutes exercées à la langue néerlandaise – auraient pu considérer comme importante la nouveauté dans laquelle s'inscrivait désormais le regard occidental sur les réalités africaines ? Toutes ces questions ne peuvent ici donner lieu à des réponses certaines et incontestables certes, mais elles méritent d'être posées.

Ce qui en revanche est certain et incontestable est le rôle que la maison d'édition d'Alioune Diop, Présence Africaine, a joué dans la connaissance et la diffusion de *La philosophie bantoue*. En 1949 en effet, lorsqu'Alioune Diop fonde les Editions Présence Africaine, Placide Tempels a déjà revu et corrigé la première édition de son livre, ainsi que le rapporte le professeur Smet⁸⁸. De plus cet ouvrage a déjà une traduction française, puisque c'est cette traduction qu'aurait découvert le fondateur de Présence Africaine lors d'une conférence donnée à Kinshasa à la fin des années quarante⁸⁹. Ainsi, le premier livre paru aux Editions Présence Africaine, *La philosophie bantoue*, est dans une version améliorée. C'est encore la même maison d'édition qui aurait publié en 1959, la version anglaise de cet ouvrage qui serait d'ailleurs la plus ancienne. On peut dès lors constater qu'en publiant *La philosophie bantoue* en français et en anglais, Alioune Diop a largement contribué à la diffusion de cet ouvrage et à le rendre accessible à un public africain, puisqu'alors la majorité des territoires sous domination coloniale en Afrique appartiennent aux empires coloniaux français et britannique, et donc à ces deux langues.

En en faisant la première parution de sa maison en 1949, le fondateur de Présence Africaine voulait peut-être adresser un message fort à l'ensemble de la communauté occidentale et davantage à l'Eglise catholique. Si de fait, ce livre de Tempels décrivait un cadre de considération et de compréhension de l'homme africain, ce cadre allait aussi devenir un contexte d'émulsion d'une pensée multiforme dans laquelle la théologie chrétienne se devait de reconsidérer nombre de ses positions à l'égard des peuples de l'Afrique qui appartiennent encore aux territoires de mission. Le missionnaire franciscain ne voyait d'ailleurs pas les choses autrement :

⁸⁷ Elisabethville, baptisée ainsi en l'honneur de la reine Elisabeth de Bavière, épouse du roi Albert Ier qui a succédé à Léopold II dont il était le neveu, sur le trône de Belgique. Elisabethville est devenue après les indépendances, la ville de Lubumbashi.

⁸⁸ Cf A.-J. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », art. cit., p. 97.

⁸⁹ On remarquera que *La philosophie bantoue* a connu plus d'une traduction en français. Celle publiée par la maison d'édition Présence Africaine est de A. Rubbens.

*Après de nombreux échecs avec un christianisme occidental compliqué et abstrait, le missionnaire cherche, peut-être anxieusement, une issue. En dépit de toutes ses hésitations pseudo-théologiques, philosophiques ou ethnologiques, il se décidera peut-être, avec pour seule et suffisante garantie l'universalité du Christ, à tenter l'aventure et, sans regarder en arrière, à risquer le plongeon jusque dans l'âme inconnue du Noir. Il acceptera de se défaire de ses conceptions, de sa culture et même de sa propre manière de comprendre et vivre le Christ. La solution ne se trouve pas dans des théories ou des formules, mais tout simplement dans l'âme de l'homme vivant, qu'il soit Blanc ou Noir, car le règne du Christ doit être fondé au-dedans des hommes tels qu'ils sont*⁹⁰.

Si par ailleurs, l'impact d'une telle œuvre est dû à la connaissance et la diffusion qui en ont été faites à partir des versions publiées par Présence Africaine, il convient alors de retenir que les réactions qui s'en suivront, de même que le rayonnement du cadre de pensée qu'elle définit, sont le fait du fondateur de cette maison d'édition.

En publiant cet ouvrage dans une maison d'édition installée en France, donc en Europe, Alioune Diop rendait *La philosophie bantoue* plus accessible aux Africains de la diaspora comme à ceux présents sur le continent. Il y avait dès lors une plus importante vulgarisation des idées de Placide Tempels. C'est en tout cela que le fondateur de Présence Africaine peut être considéré comme un acteur de premier ordre dans la révolution « copernicienne » qu'a opérée à sa manière *La philosophie bantoue*. Pour Alioune Diop, il s'agissait déjà d'une porte ouverte à la rencontre avec l'Occident, comme cela apparaît dans sa préface de ce livre :

*De toute façon, notre volonté est de donner rendez-vous à l'Europe au pays de l'Universel. Qu'elle ne fasse pas l'école buissonnière et qu'au long de sa route, la fleur du sentiment ou la mauvaise foi ne la retienne. Notre route à nous aura été plus dure. Mais parce qu'elle s'appelle le chemin de la Foi en l'homme, nous n'avons pas tardé à choisir...*⁹¹.

On comprend tout de suite ce que l'œuvre de Tempels annonce dans la considération mutuelle de deux mondes différents, mais en route pour un chantier qui doit pouvoir donner sens à la marche de l'histoire de chacun : l'universel. Le changement qui progressivement s'opère à travers l'œuvre de Placide Tempels se fait aussi ressentir au niveau de l'Eglise. Elle constitue en elle-même, une nouvelle approche de la pratique missionnaire. Elle remet fortement en cause les théologies du salut de l'âme et de l'implantation de l'Eglise et leurs multiples sous-entendus.

⁹⁰ Tempels, cité par J. Fabian, « Philosophie bantoue : Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique » (traduit de l'anglais par Y. Leloux), *Etudes africaines du Crisp*, T.A., n° 108-109, juin 1970, pp. 10-11.

⁹¹ A. Diop, « Niam M'paya ou de la fin que dévorent les moyens », P. Tempels, *La philosophie bantoue*, op. cit., p. 10.

L'exemple donné par le père Tempels est ainsi remarquable. Sa propre expérience, telle qu'elle s'exprime et exprime *La philosophie bantoue*, a modifié les attitudes de ce dernier dans l'accomplissement de sa mission auprès des Baluba du Congo. Même si le changement dont il fait ainsi preuve ne trouve pas une unanimité d'appréciation chez les Africains, il n'en demeure pas moins que son propre livre lui a permis de dépasser les pesanteurs qui entravaient pour lui, l'annonce de Jésus-Christ. C'est aussi l'occasion d'ajouter ici qu'en parlant de Tempels et des multiples réactions africaines que son approche a suscitées, il n'est pas question d'entrer dans la pluralité des polémiques aussi bien philosophiques qu'idéologiques, qui sont nées de la parution de *La philosophie bantoue*, sous peine de digression⁹². Ce qui est souligné ici est le caractère révolutionnaire de cet ouvrage, de même que son intérêt, dans la mise en place d'un contexte de réflexion théologique propre à l'Afrique chrétienne.

L'œuvre de Placide Tempels ne se limite pas à son ouvrage *La philosophie bantoue* ; elle s'étend à un mouvement initié pour permettre au christianisme de parler à l'homme africain. Sur le plan pratique par exemple, on peut évoquer ses catéchèses en langue bantoue, données dans le but de rendre plus accessible le message chrétien à la mentalité du peuple auquel il s'adressait. On peut aussi citer la Jamaa, qui était une organisation communautaire correspondant à la mentalité africaine⁹³. Même si certaines pratiques de la Jamaa auraient été dénoncées et même condamnées par des évêques du Congo, il n'en demeure pas moins que Tempels a ainsi montré qu'une réflexion sur l'Afrique pouvait avoir des incidences sur la vie des communautés chrétiennes. Il en émerge qu'une particularité de l'Afrique noire est alors à énoncer comme nécessaire à l'éclosion et au développement d'un discours théologique négro-africain.

⁹² L'œuvre de Tempels, de par les limites dont elle a fait montre, n'a pas cessé d'alimenter nombre d'écrits et de discours jusqu'à une certaine époque. Ceux-ci se donnaient de mettre à nue une initiative jugée impropre à la réalité de la philosophie. Ainsi, Paulin Hountondji dans son ouvrage *Sur la philosophie africaine*, dénonce une imposture qu'on se permet selon lui de qualifier de philosophie. C'est dans le même sens que va Fabien Eboussi Boulaga dans son article « Le bantu problématique » publié dans la revue *Présence Africaine*, qui apparaît comme la critique la plus rigoureuse et la plus pertinente de l'ouvrage de Tempels. Marcien Towa quant à lui, posant la problématique d'une philosophie africaine, refuse de voir dans les démarches de Tempels et de toutes celles qui s'assimilent à lui, de la philosophie. Il ne manque par ailleurs pas de s'en prendre à la Négritude de Senghor qu'il présente comme une sorte de néocolonialisme. On peut, relativement à ce débat, lire aussi F. Crahay, « Le décollage conceptuel : condition d'une philosophie bantoue », *Diogène*, n° 52, 1965 ; J. Fabian, « Philosophie bantoue : Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », art. cit. ; M. Hebga, « Eloge de l'"ethnophilosophie" », *Présence Africaine*, n° 123, 3^e trimestre 1982.

⁹³ Le terme de « Jamaa » est d'origine Swahili (langue parlée en Afrique orientale surtout), et il se traduit par « Famille ».

III/ A travers une définition de la particularité du monde noir

Compréhension d'un contexte

La particularité du monde noir est la spécificité de celui-ci. Cette spécificité se caractérise par une histoire, une culture, un mode d'expression et de pensée, un art de vivre, une projection vers l'avenir. C'est comme telle, qu'elle est capable d'aider à une compréhension de l'homme africain et de justifier l'intérêt qu'il y a eu autour d'Alioune Diop d'envisager un discours chrétien qui serait fortement imprégné de cette particularité. Il s'en dégage d'ailleurs que si la compréhension de l'homme noir dépend pour l'essentiel de la particularité du monde qui est le sien, le discours qui lui parle ne peut pas échapper aux contours de cette particularité.

Dans l'essai d'anthropologie qu'il développe au colloque international de Kinshasa au Congo, sur « Religions africaines et Christianisme », Engelbert Mveng met en exergue le fait que les fondements de la pensée négro-africaine ne sont pas métaphysiques au sens de l'ontologie, mais bien anthropologiques⁹⁴. Ce n'est pas de l'être, comme catégorie applicable à tout ce qui existe, qu'il est question mais de l'homme. Il est le microcosme de la création, du monde, de l'invisible... Il réunit en lui aussi bien la dimension matérielle que spirituelle du créé. Et en ce sens il est comme un pont entre le visible et l'invisible.

On est donc en présence d'un système de représentation qui se distingue nettement de l'ontologie classique d'Aristote reprise par Saint Thomas ou encore de l'idéalisme platonicien repris par Saint Augustin au travers de Plotin. Et cette philosophie qui porte la pensée africaine est aussi celle qui informe sa réalité, donnant à cette dernière de se définir autrement que le monde gréco-romain. Cette distinction affirme par elle-même que le monde noir ne peut être compris que si l'on tient compte de la pensée qui l'anime et du langage qui l'exprime ; elle soutient de ce fait la particularité du monde noir. On ne saurait confondre celui-ci avec d'autres univers.

C'est tout ceci qui justifie le fait que le langage qui exprime des réalités soit changeant, selon qu'on passe de l'Afrique à l'Occident. En effet, pour ce qui est du mode de connaissance par exemple, celui de l'Africain ne se confond pas avec celui de l'Occidental. Cette précision est importante pour comprendre la différence qui s'établit entre les deux mondes, dans la saisie

⁹⁴ Cf E. Mveng, « Essai d'anthropologie négro-africaine », *Religions africaines et Christianisme* (colloque international : Kinshasa, 9-14 janvier 1978), Kinshasa, Facultés de théologie catholique, tome 2, 1979, p. 88.

du réel. Il n'y a donc pas un mode unique de connaissance, encore moins une expression unique du langage, comme le relève Médewalé Jacob Agossou :

Des peuples peuvent évoluer dans une conception dualiste ; à d'autres, il faudra peut-être (c'est notre projet) un schéma dialectique de participation. C'est parce qu'ils saisissent l'être comme un nœud de relations qu'explicite le discours, parce que la réalité se livre à eux comme une série de rapports et de relations. Dans un tel contexte, la logique du discours est à lire au niveau des rapports et relations qui existent entre les choses et les êtres, beaucoup plus qu'au niveau de la quantité des concepts ; car pour l'Africain, être et exister, c'est avoir et posséder indissociablement ce qu'on est et ce qu'on a⁹⁵.

Cette particularité de la réalité africaine était déjà soulignée au Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs de 1956. On peut d'ailleurs constater que c'est principalement ce congrès qui inscrit le monde noir dans les lectures ultérieures qu'on en fait, dans le sens de préciser sa différence, aussi bien dans l'espace francophone que dans celui anglophone. Tout en faisant un état de la culture dans le monde noir, cette rencontre s'est appesantie sur ce qui caractérise l'Africain. C'est en ce sens que Léopold Sédar Senghor mettait en exergue le fait que cette particularité n'a rien de comparable à la mentalité occidentale. Il s'agit de deux modes d'existence différents, chaque mode se comprenant d'abord en lui-même et non pas par rapport à l'autre. Il a ainsi affirmé que la raison de l'homme noir se déploie dans une appréhension singulière des choses :

C'est dire que le Nègre, traditionnellement, n'est pas dénué de raison comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive, elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schèmes rigides, en éliminant les sucs et les sèves ; elle se coule dans les artères des choses, elle en épouse tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison blanche est analytique par utilisation, la raison nègre intuitive par participation⁹⁶.

C'est dire que la connaissance qu'on peut avoir du Nègre-Africain reste pauvre, sans une prise en compte de ce qui fait sa personnalité. Cette personnalité s'insère dans un tissu de relations. Ainsi, même si dans le système représentatif de la métaphysique négro-africaine, l'homme apparaît comme le centre en sa qualité de « personne, d'existant actif, capable d'accroître son être », il n'en demeure pas moins que son existence s'inscrit dans une hiérarchie au sommet de laquelle il y a Dieu, puis les ancêtres. C'est fort de tout ceci que le

⁹⁵ M. J. Agossou, *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, op. cit., p. 44.

⁹⁶ L. S. Senghor, « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs » (Paris, 19-22 septembre 1956), *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, p. 52.

père Alphonse Ngindu Mushete marquait la caractéristique de chaque espace culturel humain par une approche particulière de l'existence en ses formes et représentations :

La perception du monde et des valeurs dépend toujours du lieu d'où elle se fait, et dans la mesure où les hommes vivent dans des espaces différents, ils vivent et pensent différemment leurs relations humaines, leur culture et leur religion⁹⁷.

La particularité du monde noir entend donc désigner ici sa spécificité, sa caractéristique distinctive. Celle-ci s'inscrit dans le vécu de ses peuples, un vécu qui est tout aussi produit de l'histoire.

C'est cette histoire que le monde noir se doit désormais d'assumer ; car il n'est plus possible de le définir sans la prise en compte de cette situation. Et même, la considération de cette dernière exige que soit revisitée la conception d'une identité africaine qu'on ne peut désormais restreindre au seul héritage culturel négro-africain. De fait, la mission « civilisatrice » entreprise au XIXe siècle a profondément reconfiguré les rapports sociaux au sein de la société africaine. Elle a en effet donné lieu à deux types de groupes : l'élite et les masses.

Ainsi, comprendre le contexte qu'est le monde noir, c'est aussi comprendre les enracinements de la théologie africaine. C'est remonter aux premiers discours du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop, qui dès le lancement de son œuvre en 1947 soulignait déjà que l'Africain n'était pas à confondre ni à dissoudre dans un autre type d'humanité. C'est en ce sens d'ailleurs que s'orientent aussi bien les congrès, les colloques, aussi bien que les manifestations qui s'en suivront, suscités par le dynamisme de l'intellectuel africain.

C'est relativement à tout ce qui précède que la théologie africaine se veut un discours qui assume cette particularité, non pas uniquement sur le plan culturel comme beaucoup semblent l'affirmer. En effet, la théologie africaine est surtout vue comme un discours portant sur la culture ; cette restriction qui découle d'une compréhension assez inexacte de la culture n'a pas donné à cette théologie toute sa lumière. En redécouvrant ici la particularité du monde noir comme le creuset de cette pensée africaine, on en arrive à dire avec plus d'exactitude ce qu'est cette théologie en tant qu'elle assume le contexte africain. Peut-on en effet discourir dans la prise en compte de l'histoire, de la culture, de la rencontre entre l'Afrique et d'autres mondes, en ne mettant en exergue que quelques valeurs culturelles ? C'est ici qu'il convient

⁹⁷ A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 49.

de rejoindre Zablon Nthamburi, pour qui la théologie africaine est telle en tant qu'elle assume la totalité de la vie du peuple africain, telle qu'elle se déploie :

La théologie africaine est spécifique du christianisme africain parce qu'elle prend au sérieux les conditions dans lesquelles se trouvent les peuples d'Afrique. Elle cherche à interpréter l'histoire de l'Afrique, son expérience, sa vision du monde et sa métaphysique et elle prend en considération les cultures et les modes de vie de ses peuples. La théologie africaine reconnaît que la théologie, pour répondre au double critère de compétence et d'exactitude, doit s'articuler sur les situations concrètes dans lesquelles se poursuit l'expérience religieuse. La théologie ne peut s'offrir le luxe de se couper de la vie réelle d'un peuple, si elle veut vraiment être tout à la fois pertinente et décisive⁹⁸.

Il semble de ce fait qu'il faille reconsidérer et même conjurer tous les soupçons qui pèsent sur la théologie africaine, simplement parce qu'elle est définie comme ce qu'elle n'est pas ou ce qu'elle n'est que partiellement. De cette approche restrictive, beaucoup d'Africains sont représentants. C'est le cas notamment d'Achille Mbembe qui ne voit en la théologie africaine qu'un prolongement de l'ethnographie :

Les transformations subies par les réalités ethnographiques que les théologiens de la différence et de l'identité se sont acharnés à exhumer depuis un demi-siècle ont abouti au fait que, désormais les dites réalités ne peuvent plus faire signe de la manière qui, autrefois les rendaient signifiantes⁹⁹.

Une telle considération pour le moins légère ne résulte pas d'un examen sérieux d'un discours qui a toute sa place dans la construction de l'Afrique, dans la mesure où des millions d'Africains sont chrétiens. Reléguer la théologie africaine comme semble le faire Mbembe à une simple sphère ethnographique procède d'une lecture pourrait-on dire simpliste, qui prolonge simplement des attitudes qui ignorent l'intérêt d'une telle théologie pour l'Afrique actuelle.

Les conséquences d'une approche

La particularité du monde noir apparaît comme pouvant s'exprimer non pas seulement en tant que réalité induite dans une existence, mais aussi au travers d'un discours qui la porte. Elle affirme par ailleurs que le langage qui s'adresse à elle ou qui permet de la saisir a besoin, pour être cohérent, de la refléter. C'est en ce sens que l'on conviendra de reconnaître que la théologie africaine ne peut être telle que dans la mesure où elle se définit comme le discours

⁹⁸ Z. J. Nthamburi, « Fondements bibliques d'une théologie africaine », *Spiritus*, n° 88, septembre 1982, p. 267.

⁹⁹ A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 70.

d'une manière de vivre la foi, d'accueillir le message chrétien dans un contexte précis. Ceci est d'ailleurs d'autant plus trivial que comme l'affirme à nouveau Ngindu Mushete :

Le langage religieux chrétien apparaît et prend sens au sein d'un langage religieux préexistant, qu'il assume, accomplit et transfigure. Concrètement, cela signifie que l'expérience humaine et religieuse des peuples africains constitue le lieu privilégié à partir duquel le Christ peut être rencontré et reconnu par les Africains¹⁰⁰.

Toutefois, l'affirmation d'une personnalité africaine capable d'exprimer clairement l'originalité d'un discours théologique n'apparaît pas comme une évidence. Bien plus, elle est fort exigeante, dans la mesure où elle englobe tous les aspects de la vie et qu'elle se pose comme le lieu d'une déconstruction systématique de clichés. Car faut-il le rappeler, si la théologie du salut des âmes aussi bien que celle de l'implantation de l'Eglise ont fait du chemin en terre africaine, c'est surtout parce que le regard porté sur le monde noir était négateur d'une forme autre d'expression de l'existence.

L'identité négro-africaine se trouve dès lors inscrite dans un processus de reconquête de soi, qui ne passe peut-être pas absolument par une sorte d'iconoclasme à l'égard des valeurs occidentales, mais plus certainement par l'affirmation de cette identité au cœur de la tourmente. C'est ainsi que la crise de personnalité est devenue le souci majeur du combat pour la restauration ; car ce n'est que dans la mesure où l'homme prend conscience de sa situation, qu'il peut aussi assumer son destin et se projeter dans le temps. On comprend aisément dès lors pourquoi en parlant de la situation de l'Afrique, Engelbert Mveng y pose comme préalable à toute chose, une attention portée à la personnalité de l'homme africain :

La paupérisation anthropologique, c'est-à-dire l'état de dénuement et d'indigence d'être de l'Afrique post-coloniale, doit être notre première préoccupation aujourd'hui. Car c'est là que réside le danger de mort qui plane sur l'Afrique¹⁰¹.

Les conséquences d'une approche de la particularité du monde noir sont donc entre autre, une mise en exergue d'une volonté de réappropriation de son histoire et de sa culture. C'est en ce sens que le peuple qui est le véritable dépositaire d'un tel patrimoine constitue un élément essentiel dans l'approche qu'on peut faire du monde noir. C'est ce que signalait déjà Franz

¹⁰⁰ A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine, op. cit.*, p. 52.

¹⁰¹ E. Mveng, B. L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/ Paris, Clé/Présence Africaine, 1996, p. 65.

Fanon, invitant comme à une sorte de coalition entre l'intellectuel et son peuple, condition nécessaire pour une redécouverte de son héritage :

L'intellectuel colonisé qui voudrait légitimer son combat et y apporter des preuves et qui de plus est prêt à se déshabiller, afin de décortiquer l'histoire de son corps, cet intellectuel est condamné à pénétrer dans les entrailles de son peuple. C'est là qu'il va découvrir qu'il n'a pas à se gêner, à avoir honte de son passé, car celui-ci était tissé de dignité, de gloire et de célébrité¹⁰².

En définitive, la compréhension du monde noir en sa particularité pose l'histoire et la tradition africaine comme des éléments incontournables dans la définition d'une théologie africaine qui se saisit par ailleurs comme expression de ces éléments. Dans son ouvrage *Jalons pour une théologie africaine*, Barthélemy Adoukonou l'exprime très bien. En effet, il fait un rapprochement entre l'histoire et la théologie africaine, en tant que théologie de « jeunes églises » selon sa propre expression. Ce rapprochement met en valeur la réalité de la culture. En fait, le lien qu'il établit se fait au moyen de la culture qui exprime une histoire et une tradition :

Toutes les théologies qui se tentent de nos jours dans les jeunes églises d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie rencontrent, sur leur itinéraire, le problème fondamental de la rencontre des cultures. Qui dit culture dit histoire, tradition¹⁰³.

Il apparaît même dans l'approche que fait Adoukonou que, si jusqu'ici le constat que l'histoire n'a pas été suffisamment intégrée dans la construction du discours théologique en Afrique, c'est aussi en raison de ce que la réalité africaine qui est son terreau n'a pas été suffisamment scrutée, même s'il reconnaît que les problématiques alors abordées n'ont pas manqué d'intérêt. Dans la même lancée, Adoukonou en arrive à remettre en cause les tentatives multiples de la valorisation des pierres d'attente (on pourrait dire de quelques éléments épars pris ici et là dans le vécu africain) qui n'ont pas pu susciter un véritable discours théologique, étant donné une mauvaise approche de la réalité africaine qui a négligé les apports essentiels de sa dimension historique. Ces tentatives, dans leur ignorance ou leur négligence de l'histoire, n'ont pas manqué pour ainsi dire, de glisser dans le totalitarisme de la pensée ethnographique et ethnologique :

Ces pistes de recherche sont assurément de la plus grande importance. Elles n'ont à notre avis qu'un défaut : celui de passer complètement sous silence la question de la surdétermination de tous ces

¹⁰² Cité par B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, p. 50.

¹⁰³ B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, tome 1, Paris, Lehielleux, coll. « Le sycomore », 1980, p. 3.

thèmes par la rencontre historique de l'homme noir et de l'homme blanc. Elles orientent à juste titre sur la voie d'une phénoménologie, sans nous dire à quelle condition le « suspens » est possible et comment faire retour à l'histoire que les peuples vivent et à la faveur de laquelle ils continuent de créer de nouveaux mythes¹⁰⁴.

L'insistance de Barthélemy Adoukonou sur le rôle de l'histoire lui permet par ailleurs de mentionner la place d'Alioune Diop dans la définition de la réalité africaine comme cadre d'émergence d'une pensée théologique propre. Et de fait, le fondateur de Présence Africaine n'a pas cessé de relire l'histoire du monde noir dans le but de définir la personnalité africaine. Cette histoire, aussi douloureuse soit-elle, était pour lui le socle d'un nouveau départ, à partir de la prise de conscience qu'elle est capable de susciter. C'est certainement la raison pour laquelle Adoukonou situe le défi du théologien africain au cœur même de l'histoire de l'Afrique. C'est de cette histoire qu'émergent, selon lui, des questions profondes dont il ne peut se détourner. L'option historique ne serait donc pas pour la théologie africaine une question de choix, mais de nécessité qui s'impose :

Si toute théologie est réappropriation de l'histoire du salut, celle-ci n'intéresse finalement les hommes concrets, sujets coresponsables de cette histoire, que si elle ne reste pas au niveau purement spéculatif, celui de « l'essence de la révélation en soi », mais présente des morsures effectives sur la vie ; aussi bien l'« application » est-elle partie constitutive du procès herméneutique¹⁰⁵.

Le reproche qu'on pourrait toutefois faire à Adoukonou est dans sa valorisation excessive de l'histoire, au détriment quasiment de la tradition et même des situations nouvelles qui se posent dans l'espace africain au point d'en conditionner la vie des peuples. Le risque n'est-il pas de maintenir la connaissance du monde noir dans une sorte de déséquilibre qui fausserait par le fait même la connaissance du discours théologique africain ? Peut-être l'homme historique dont il parle est aussi à comprendre de façon sous-jacente comme celui qui incarne une tradition et de nombreuses autres contingences ; mais cela ne se trouve pas explicitement et clairement relevé dans sa pensée. En tout cas, il semble que la valorisation de l'histoire doive se situer à l'équivalence de la valorisation de la tradition et des dynamiques sociales en permanente mutation, puisque le monde noir ne peut se définir sans son héritage vivant dont la lecture peut aussi être anthropologique, sociologique, politique... C'est en ce sens qu'il convient de comprendre les propos d'Alioune Diop au Premier Congrès des Ecrivains et

¹⁰⁴ *Idem*, p. 8.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 12.

Artistes Noirs, lorsqu'il parle de la culture comme une totalité qui assume tous les aspects de la vie africaine, et qu'il la définit en rapport avec la situation coloniale :

La colonisation se réduirait à quelques simples épisodes sans lendemain, si la culture n'était venue apporter son concours durable à l'œuvre et aux desseins du militaire, du colon, de l'homme politique ; elle est responsable de ce que l'on appelle la situation coloniale¹⁰⁶.

Cette déclaration du fondateur de Présence Africaine permet de soutenir qu'il n'y a pas de réalité africaine, de connaissance appropriée du monde noir qui vaille, si la conjugaison de la tradition (constante culturelle) et de l'histoire qui assume tout un vécu ne l'exprime pas comme deux éléments qui se rejoignent et se complètent, l'une appelant l'autre. C'est peut-être la pertinence d'une telle prise de position et même davantage de l'intuition intellectuelle d'Alioune Diop, qui a en fait une sorte d'itinéraire pour le développement du discours théologique africain, ainsi que le prônait par ailleurs Barthélemy Adoukonou :

La théologie africaine doit reprendre à son compte le chemin de la longue ascèse intellectuelle que le Président de la SAC, Alioune Diop, indiquait à l'intelligentsia africaine dans son article programmatique de 1947, lors de la fondation de la revue Présence Africaine : "Niam N'goura Vana Niam M'paya"¹⁰⁷.

Dans cet article en effet, cet intellectuel insiste sur la différence qui existe entre la mentalité africaine et la mentalité occidentale, leurs approches différentes de la vie, pour fonder la différence de méthode dans toute discipline intellectuelle les concernant. Adoukonou y voit aussi une invitation à l'ascèse nécessaire à la maîtrise du monde, tout comme pour lui, il y a là une invitation à prendre une part active aux problèmes qui touchent l'homme en général.

¹⁰⁶ A. Diop, « Discours d'ouverture », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, p. 11.

¹⁰⁷ B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, tome 1, *op. cit.*, pp. 20-21.

Conclusion partielle

La problématique d'une théologie africaine en relation avec l'engagement d'Alioune Diop permet de poser les fondements de ce discours. Mais avant même de poser de tels fondements, cette problématique mène au constat d'échec de la théologie du salut des âmes ainsi qu'à celle de l'implantation, qui ont suscité une méthode missionnaire dont le caractère inopérant n'a pas tardé à se révéler. C'est ce dont témoignent les multiples insatisfactions de l'âme africaine pourtant christianisée.

Il apparaît ainsi que le discours théologique négro-africain, tel qu'il s'est annoncé dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, s'imposera comme une nécessité pour les Africains de s'exprimer, et donc de lever les chapes de plomb les ayant longtemps condamné au silence. C'est en ce sens que le rôle de Présence Africaine, comme revue et maison d'édition, dans la définition d'un contexte d'émergence de la théologie africaine, peut être qualifié de primordial. En permettant en effet à l'homme africain de prendre la parole, Alioune Diop au travers de Présence Africaine a amorcé sa restauration en tout point. Cette ouverture a permis aux intellectuels de porter avec lui, toutes les problématiques qu'on peut affecter à la condition africaine, qu'elles soient philosophiques, théologiques... C'est dans ce sillage que s'inscrivent tous les débats ultérieurs au sujet de la légitimité du discours théologique dans l'espace africain, de sa nature, de sa pertinence ; ceci, dans la mesure où le devenir chrétien en Afrique se situe en bonne place dans les problématiques préoccupant les intellectuels africains autour d'Alioune Diop.

C'est à ce devenir chrétien qu'il convient aussi de penser, lorsqu'il s'agit de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels. Même si l'unanimité, quant à la pertinence et à la valeur de cet ouvrage, restent pour le moins loin d'accorder les esprits, il n'en demeure pas pour autant moins que l'évoquer dans la définition d'un contexte de naissance de la théologie africaine est indispensable pour lui donner toute sa place. Et la place de cet ouvrage rejoint très intimement les convictions du fondateur de Présence Africaine pour qui tout ce qui contribue à l'émancipation d'une pensée chrétienne africaine constitue un apport qu'on ne saurait négliger. Du reste, dans la mesure où *La philosophie bantoue* est une contribution occidentale, soutenue en son édition par un Africain, il y a lieu de reconnaître que le contexte de naissance de la théologie africaine est bien le fait d'une conjugaison d'efforts. Ainsi se trouve annoncé ce que la théologie africaine se propose d'être, à la lumière de l'engagement d'Alioune Diop :

un discours qui ne se construit pas dans un repli identitaire, mais qui entend associer toutes les voix qui peuvent s'accorder dans la promotion d'une pensée authentiquement africaine.

Dès lors, il convient de retenir de la réflexion menée en ce premier chapitre, que la pertinence du discours théologique dont on peut déjà saisir la portée à travers le contexte qui lui donne naissance, réside dans une dynamique qui associe la contribution africaine et l'effort missionnaire. Cet effort missionnaire est celui qui tend à dépasser les approches traditionnelles de l'évangélisation en terre africaine pour s'inscrire dans l'exigence de la nouveauté et de la créativité. La créativité au sein de la chrétienté africaine, c'est aussi et même d'abord une prise de parole que s'octroient les Africains, véritable point de départ de la réflexion théologique africaine dont Alioune Diop ne sera d'ailleurs pas absent.

Deuxième chapitre
Alioune Diop dans le point de départ de la réflexion théologique africaine

Introduction

Comprendre le rôle d'Alioune Diop dans le point de départ de la réflexion théologique africaine constitue un aspect important de cette approche. En effet, si la théologie africaine, en son émergence et son affirmation, peut se définir comme un discours participant de l'engagement du fondateur de Présence Africaine, cela suppose de fait que les fondements de ce discours sont à retrouver dans les multiples réflexions initiées autour de cet intellectuel africain.

Alioune Diop n'a certes pas été un théologien, et par conséquent, il n'est pas possible de retrouver dans ses écrits et sa pensée des affirmations dogmatiques précises. Toutefois la dette de la théologie africaine vis-à-vis de lui est incontestable, surtout lorsqu'on se situe à la naissance de ce discours, et que l'on considère l'impact et l'importance que ses prises de positions et ses multiples initiatives ont pu avoir dans le développement de la théologie africaine. Par ailleurs, le fait que Présence Africaine comme mouvement intellectuel ait été le creuset de l'affirmation de nombreux théologiens, et même des premiers théologiens africains, dit davantage le rôle d'Alioune Diop dans l'émancipation d'un discours chrétien africain.

L'intérêt de Présence Africaine pour la théologie africaine se justifie par le fait que pour le fondateur de ce mouvement intellectuel, il n'y avait aucun domaine concernant la vie africaine qui ne méritait l'attention de toute l'intelligentsia qu'il était parvenu à rassembler autour de lui. Le point de départ de la réflexion théologique africaine est donc une parmi les multiples initiatives impulsées par la trajectoire à donner à la pensée africaine, quelle qu'elle soit.

C'est ainsi qu'il convient par exemple de relire l'ouvrage historique *Des prêtres noirs s'interrogent*, qui ne souffre d'aucune contestation, dans la considération unanime qu'il est la chiquenaude de la théologie africaine, du moins pour ce qui est de l'Eglise catholique. Le rôle que cet ouvrage, né de l'initiative d'Alioune Diop, aura joué dans la réalité d'un discours théologique africain atteste que celui-ci a tôt porté le souci de donner tous les outils pouvant permettre à la religion chrétienne de porter un message qui soit vraiment adressé à l'homme de l'Afrique. Et de fait, les bases théologiques que pose le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*, va inspirer une véritable traduction de la foi chrétienne dans le contexte historico-culturel de l'Afrique contemporaine. Et dans la mesure où cet ouvrage lui-même ne se comprend que resitué dans un contexte porté par le mouvement d'émancipation des peuples noirs en Afrique, on ne peut ignorer les grandes manifestations qui en ont été l'expression.

C'est ce qui explique que le point de départ de la réflexion théologique africaine dans l'engagement d'Alioune Diop, prenne aussi en compte le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs. L'importance de cette manifestation lui donne une certaine autorité quand il s'agit de parler des fondements de la réflexion théologique dans le contexte qui nourrit la présente démarche.

Section A – Aux sources de la théologie africaine : *Des prêtres noirs s'interrogent*

Parler de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, c'est relire la naissance de la théologie africaine et comprendre le point de départ de ce discours. L'importance d'une telle démarche tient à ce que le rôle d'Alioune Diop se décline ici, comme celui dont ne peut manquer de parler quand on évoque ces réflexions des prêtres noirs, s'inspirant de l'expérience d'une évangélisation portée par des bases missionnaires. Les limites de cette expérience qu'ils soulignent dans cet ouvrage, annoncent aussi la levée possible des équivoques de l'expérience de l'Eglise en Afrique.

Il s'agit concrètement pour ces prêtres africains et haïtiens de tirer la sonnette d'alarme et d'appeler à une rectification des méthodes en cours dans l'évangélisation du monde noir, véritable moule où se coule difficilement la réalité africaine. Ainsi, la reconsidération des méthodes d'évangélisation et des discours de formulation du message chrétien apparaît ici comme une entreprise urgente et nécessaire. C'est aussi ce qui permet d'affirmer que le collectif *Des prêtres s'interrogent* s'inscrit dans la volonté de dialogue de l'Afrique avec la religion chrétienne, et plus précisément le catholicisme.

I/ Présentation d'un ouvrage

Alioune Diop et la naissance d'une réflexion

Preliminaires

La dimension encore fortement occidentale de l'Eglise en terre africaine à la fin des années cinquante n'a pu manquer de susciter des débats et même des inquiétudes. Cette institution dans son organisation et son déploiement suivra-t-elle l'esprit qui agite le monde noir du fait de l'émancipation politique et qui tend à s'opposer à tout ce qui rappelle un quelconque assujettissement ? Cette interrogation principale s'exprime de plusieurs manières et dans différents milieux aussi bien ecclésiastiques que civils ou autrement religieux. Dans les milieux ecclésiastiques les prêtres aussi bien que les laïcs, les Africains aussi bien que les Occidentaux, la portent. On comprend donc pourquoi le clergé « indigène » d'alors n'a pas manqué de traduire à sa manière et dans le sillage de cette question, son souci. Ce clergé, essentiellement constitué de jeunes prêtres qui ne ménagent aucune énergie au service d'une cause pour le moins préoccupante, va clairement exprimer son malaise non sans dire ce qu'il pense que l'Eglise devrait être pour mieux répondre aux aspirations des peuples africains.

Dans les débats qui se font autour de l'interrogation concernant la situation et l'avenir de l'Eglise en Afrique, la position d'Alioune Diop est que la reconnaissance et plus encore l'admission d'autres modes d'être et d'autres formes d'expression au sein du christianisme participent de son progrès et de son ouverture, au sens où cette reconnaissance et cette admission ne peuvent qu'être bénéfiques à la religion chrétienne. Et pour ce qui est de l'Eglise catholique notamment, son universalité ne saurait se décliner sans la prise en compte de ce que sont des peuples autres que ceux de l'Occident chrétien. Il relève d'ailleurs le fait que les peuples d'Afrique et d'Asie, à défaut de la reconnaissance qui leur est due au sein de la religion chrétienne, pourraient la rejeter ou tout au moins la reconstruire à leur manière et sans permission préalable, pour qu'elle corresponde à leurs aspirations. Il en parle donc comme d'une ouverture nécessaire :

Comment le Christianisme s'épanouirait-il en Asie et en Afrique sans introduire un nouvel équilibre dans la chrétienté mondiale ? Les peuples de couleur refuseront le Christianisme ou, majoritaires, l'orienteront vers de nouvelles structures sociologiques et culturelles. A moins d'admettre que la couleur de la peau soit un obstacle à la réflexion chrétienne authentique, on sera bien obligé d'accepter ce dilemme¹⁰⁸.

Il y a donc pour le christianisme et pour l'Eglise catholique plus particulièrement, la nécessité d'un changement d'attitude. Et de ce fait, on n'est pas étonné de constater que l'initiative qui va permettre aux prêtres noirs de s'exprimer ouvertement s'inscrit dans une telle voie. Cette initiative, par le fait qu'elle est portée par un langage original tenu au sein de l'Eglise en Afrique, constitue pour celle-ci un nouveau point de départ.

C'est en ce sens que la démarche qui est celle des prêtres noirs, se définit plus comme un programme que comme une critique, encore moins comme une somme de réflexions closes ou de recettes tout élaborées pour sortir de l'impasse. Par leur prise de parole, les prêtres d'origine africaine et haïtienne, appartenant aussi bien au clergé séculier qu'aux congrégations missionnaires, invitent l'Eglise à un dialogue avec l'Afrique et le monde noir d'une manière générale. Ce dialogue, qui exige le préalable d'une ouverture à ce qu'est l'Afrique, participe de fait d'une déconstruction aussi bien d'une théologie que d'une approche pastorale reposant essentiellement sur l'apologétique et la défense¹⁰⁹.

¹⁰⁸ A. Diop, « Préface », Tevoedjre A., *L'Afrique révoltée*, Paris, Présence Africaine, 1958, p. 11.

¹⁰⁹ Cf P. A. Kalilombe, « Situation de l'Eglise catholique en Afrique », art. cit., p. 42.

La distance prise par les prêtres vis-à-vis de la situation de l'Eglise et de ses méthodes est un recul nécessaire pour fonder et féconder un discours plus objectif, en partant des situations qui lui sont de véritables écueils. Même si tous ne sont pas héritiers des mêmes situations historiques dans tous leurs détails, ce qu'ils vivent tous dans leurs différents milieux conduit à des points de convergence¹¹⁰. D'ailleurs, Alioune Diop lui-même a fait remarquer en cette époque-là qu'il y a comme une communauté de destin entre les Noirs d'Afrique et ceux d'outre-Atlantique, lorsqu'il a souligné les conséquences que l'évocation de l'Afrique pouvait avoir sur ces communautés noires d'Amérique :

Il est possible du reste que l'évocation de l'Afrique influe sur le sort des Noirs d'outre-Atlantique. En un sens, leur destin est accroché au nôtre. Toute considération dont jouiraient les cultures et les peuples africains rejaillirait sur eux¹¹¹.

C'est donc forte de l'espoir que peut susciter leur parole, et soutenus par des convictions précises, que la voix de jeunes prêtres va se faire entendre. Et pour porter plus haut, elle va faire l'objet d'une publication.

« Des prêtres noirs s'interrogent » : une initiative d'Alioune Diop

L'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* est apparu comme un véritable coup de pouce dans l'effort qui était jusque-là fait en faveur de l'Eglise, pour ce qui est de sa situation en terre africaine et de sa capacité à répondre dans ce contexte aux attentes des chrétiens. Même s'il est en réalité le fruit de l'ingéniosité d'Alioune Diop, il ne se présente pas de prime abord comme tel. En effet, le caractère humble et effacé de cet intellectuel s'articulait mal avec une mise en avant de sa personne, dans un ouvrage qui se donnait pour but principal la mise en lumière des réflexions et prises de position qui y ont été élaborées¹¹².

Le fondateur de *Présence Africaine* est resté très attentif à l'apostolat de l'Eglise en Afrique depuis la fondation de sa revue, comme le montrent plusieurs de ses prises de position à ce propos. Ceci est d'autant plus remarquable que le malaise qui se ressent et s'exprime au sein des communautés chrétiennes africaines ne peut pas être dissimulé.

¹¹⁰ Cette convergence peut être constatée dans le manifeste initié par Alioune Diop, à travers la similitude des questions et des problèmes que posent les prêtres africains et haïtiens qui, sur le plan géographique sont pourtant éloignés les uns des autres.

¹¹¹ A. Diop, « Le congrès des hommes de culture noirs », *Les Missions catholiques*, n° 60-61, mars-avril 1957. Il s'agit en fait d'un article qui avait déjà été publié par Alioune Diop dans la revue *Le Monde* du 10 octobre 1956.

¹¹² Cf G. Bissainthe, « Sur la naissance de l'ouvrage d'hier à aujourd'hui », L. Santedi Kinkupu et alii, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006, p. 283. Dans la déclaration qu'il fait dans cet ouvrage, Bissainthe ne manque pas reconnaître la place unique et quasi primordiale qu'a occupé Alioune Diop dans la mise en œuvre de ce que les prêtres indigènes pouvaient dire de leurs communautés chrétiennes en ce temps là.

En ce sens, Alioune Diop n'a pas manqué pas de se prononcer sur le fait missionnaire qui selon lui ne pouvait éviter le choix s'imposant à lui :

*L'action des missionnaires doit désormais choisir ; elle continuera à faire du Christianisme une civilisation (l'institution spirituelle d'une civilisation) ou elle s'appuiera sur la sagesse autonome des peuples susceptibles d'organiser, penser et vivre leurs églises. Celles-ci acquerront d'autant plus de vitalité qu'elles pourront et devront librement confronter leur foi avec les événements*¹¹³.

Le fondateur de Présence Africaine s'est d'ailleurs invité au « procès » qui est fait à l'œuvre missionnaire, quant à ses dérives et aux multiples orientations qu'elle s'est donnée et qui se révèlent défavorables à la conscience négro-africaine. Dans un langage plus atténué que d'autres et sans aucune sentence de condamnation, il dénonce tout de même la coalition qui a existé entre la colonisation et la mission :

*Il faut bien reconnaître que les missionnaires ne sont pas toujours venus libres de tout attachement au prestige de la civilisation européenne. On ne songe pas du reste à leur en faire grief. Mais d'avoir accepté ou instauré un dialogue si artificiel parfois qu'il devient un monologue – d'avoir accepté hors d'Europe de s'insérer dans le complexe colonial du côté des exploitants – d'avoir consenti à renoncer à la vertu essentielle de la réflexion chrétienne qui est déceler et de refuser l'inauthentique fut-ce au prix du martyre – bref d'avoir accueilli le cadeau que la colonisation leur offrait : l'adoration facile de peuples murés entre un passé désormais presque sans vestiges, et un avenir sans horizon*¹¹⁴.

On peut dès lors comprendre que dans le souci de donner une contribution aux réponses à apporter aux questions relatives à la présence et à la vie de l'Eglise, Alioune Diop ait interpellé les prêtres noirs, à travers notamment le père Gérard Bissainthe, alors jeune prêtre spiritain. L'on doit même supposer ici que cette proposition aurait été guidée par la prudence. En effet, n'étant chrétien que depuis moins d'une dizaine d'années, le fondateur de présence Africaine n'était pas encore tout à fait à même de prendre une position claire et pertinente, qui fasse un effet comme celui qu'aura provoqué le collectif des prêtres noirs. Les choses se seraient-elles passées autrement si Alioune Diop avait alors eu une bonne connaissance de la doctrine chrétienne sur la mission et la création des Eglises locales ? Peut-être pas, quand on sait l'humilité et l'effacement qui ont caractérisé cet homme. Peut-être oui, puisqu'il aurait certainement préfacé ou autrement soutenu par une rencontre ou une quelconque autre manifestation, la parole prise par les prêtres.

¹¹³ A. Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, p. 7.

¹¹⁴ *Idem*, p. 8.

En tout cas, il importe simplement de constater ici qu'à la naissance des réflexions menées par des prêtres noirs pour présenter la situation de l'Eglise en Afrique et proposer des solutions permettant une sortie de la crise d'identité qui caractérise le chrétien africain, Alioune Diop a été là pour encourager les Africains à posséder leur propre discours. C'est ce que souligne du moins le père Gérard Bissainthe dans une interview accordée à Toulon en juillet 2012¹¹⁵. Il n'a par ailleurs pas manqué de reconnaître au cours de ce même entretien, que c'est grâce à Alioune Diop qu'il a découvert la véritable Afrique. On peut comprendre de ce fait que même si c'est lui qui a porté le projet d'une telle publication, il ne pouvait être de lui, étant donné son ignorance des questions africaines. Ceci rejoint d'ailleurs la déclaration qu'il a faite à l'occasion du cinquantenaire du collectif des prêtres noirs :

A la vérité, une seule personne connaissait vraiment, en plus de moi-même, comment est née l'ouvrage "Des prêtres noirs s'interrogent" : c'était un être exceptionnel qui a aujourd'hui disparu ; son nom est Alioune Diop¹¹⁶.

Le rôle d'Alioune Diop dans la parution de *Des prêtres noirs s'interrogent* se trouve également souligné par le fait que dans un propos liminaire de sa revue, il apparaît qu'il est au courant du labeur des prêtres africains et haïtiens. En effet, *Présence Africaine* en son numéro 4, mentionne déjà l'idée directrice de l'ouvrage en cours d'élaboration. Il ne s'agit donc, ni plus ni moins, que d'une attestation de la thèse précédente, par ailleurs soutenue par les propos d'Alioune Diop : « *Le clergé africain de son côté (nous en reparlerons après la parution de leur Cahier), aborde le même thème sur le plan de la vie religieuse* »¹¹⁷.

Des prêtres noirs s'interrogent, comme œuvre, peut à juste titre être située dans le prolongement du Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs de 1956. Même si le manifeste en question n'a pas attendu cet événement pour se mettre en route, la convergence entre l'esprit de cette rencontre et l'idée directrice de ce livre ne permet pas de les séparer en ce qui concerne la « lutte » que l'événement et le manifeste soutiennent. En ce sens, le recueil des réflexions des prêtres africains et haïtiens peut être considéré comme la réponse immédiate du monde noir au vœu émis par le congrès (du fait de son antériorité temporelle), au sujet de l'implication des Africains dans la quête d'un nouveau visage à donner à l'Eglise dans le milieu qui est le leur :

¹¹⁵ Cf Interview du 10 juillet 2012 à Toulon.

¹¹⁶ G. Bissainthe, « Sur la naissance de l'ouvrage d'hier à aujourd'hui », art. cit., p. 283.

¹¹⁷ P. A., « Entre Est et Ouest », *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, p. 3.

*Avant la fermeture du Congrès furent votées les motions finales dont les chrétiens doivent au moins retenir l'invitation faite aux Théologiens de collaborer eux aussi à la revalorisation des cultures noires*¹¹⁸.

Le contexte d'une démarche

Liminaires

La parution de *Des prêtres noirs s'interrogent* ne s'inscrit pas dans un contexte facile. Même si la conférence de Bandoeng tenue une année plus tôt en 1955 a suffi à créer une véritable émulation au sein du Tiers-Monde, aussi bien sur le plan politique que culturel, il n'en demeure pas moins que la volonté des peuples à s'affirmer doit affronter de manière régulière de nombreuses résistances à celle-ci¹¹⁹. A ceci, il faut ajouter le fait qu'au sein de l'Eglise catholique l'uniformité est fort défendue comme un gage d'unité dans la même foi. De ce fait, l'on ne voit pas pourquoi il est nécessaire de changer un ordre qui est présenté comme stable. Il faudra en fait attendre le pape Jean XXIII pour que la réalité de l'éloignement de l'Eglise vis-à-vis du déroulement de l'histoire contemporaine des peuples soit présentée comme une situation à absolument dépasser.

Pour ce qui est du manifeste des prêtres africains et haïtiens, la difficulté qui lui semble intrinsèque est due au fait qu'il ne s'agit pas d'une somme de réflexions ordonnée par la hiérarchie de l'Eglise, qui ignore d'ailleurs tout du projet initié par le fondateur de Présence Africaine. Ainsi n'ayant pas connaissance de l'intention qui a motivé des prêtres à prendre la parole, n'ayant pas connaissance de ce qui aurait pu y être dit, il y avait de fortes chances qu'une telle initiative rencontrât l'opposition les hautes sphères du catholicisme. En outre, cette démarche étant celle de prêtres indigènes, n'y avait-il pas risque de voir apparaître un cloisonnement conséquent entre Africains et missionnaires étrangers au sein des communautés chrétiennes d'Afrique ? Ces énoncés liminaires se trouvent soutenus par la réalité au sein de l'Eglise catholique en Afrique telle qu'elle se présente, notamment à travers certaines positions.

¹¹⁸ G. Bissainthe, « Noirs et Blancs », art. cit., p. 3.

¹¹⁹ La conférence de Bandoeng est une rencontre afro-asiatique tenue en 1955 en Indonésie, au cours laquelle les pays présents ont condamné l'ordre inique de la colonisation et de l'occupation sous quelque forme qu'elle se présente. Ils ont par ailleurs plaidé pour un nouvel ordre mondial fondé sur la paix, la liberté et le développement comme un droit pour tous. Refusant tout alignement sur l'une comme sur l'autre des idéologies opposées dans la guerre froide, ils se sont constitués en un groupe qui veut poursuivre des idéaux autres que ceux alliant puissance et domination.

Le contexte en ses écueils, victoires et interrogations

La première difficulté relative à la parution de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* est l'attitude de la hiérarchie de l'Eglise dont dépendent les prêtres auteurs du manifeste. Dans un premier temps, elle se déclare ouvertement réservée et même opposée à la sortie d'un tel opuscule dont elle ignore les motivations et davantage les conséquences. C'est certainement ce qui a sous-tendu la première prise de position de Mgr Marcel Lefebvre, pour qui une telle initiative n'était pas d'emblée bienvenue, comme il le signifiait à l'épiscopat d'Afrique noire française :

*Je vous préviens afin que vous puissiez rappeler à vos prêtres qu'ils ne peuvent rien publier sans votre autorisation et comme cette publication ne me donne pas toute assurance, il est nécessaire que vous y regardiez de près*¹²⁰.

Par ailleurs, à l'heure de la parution du collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*, la situation de l'Eglise catholique en Afrique noire est marquée par un certain nombre de mesures prises par le Vatican. Ceci aurait valu à cette institution un certain nombre de reproches, relativement à sa politique d'ouverture à l'égard des peuples autochtones¹²¹. En fait cette haute instance du catholicisme aurait été accusée dans ce sens, de trahison à l'égard de la culture occidentale. Cette trahison se serait manifestée à travers des actes concrets posés en faveur de ces peuples : « *La première trahison consisterait à avoir admis que des indigènes fussent ordonnés prêtres* »¹²². Si une telle accusation peut paraître surprenante, elle rejoint néanmoins tout naturellement le reproche qui est fait à l'Eglise par certains, de soutenir la désoccidentalisation, entre autres, en prescrivant aux missionnaires de s'indigéniser eux-mêmes. Ce refus de continuer une identification à une civilisation se révèle totalement inacceptable. Les propos d'Alioune Diop, dans un éditorial de sa revue nous situent au cœur de cette polémique :

L'Eglise aurait donc gravement trahi qui refuse de s'identifier avec la civilisation occidentale. Telle est la source de l'émotion soulevée dans certains milieux européens et africains, ces derniers temps.

¹²⁰ Cité par J.-P. Messina, « Des prêtres noirs s'interrogent : contexte historique », J.-P. Messina (dir.), *"Des prêtres noirs s'interrogent" : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?*, Conférences théologiques n° 4, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, p. 16. Mgr Lefebvre était alors archevêque de Dakar et Délégué apostolique pour l'Afrique noire francophone. En fait il était l'autorité suprême de l'Eglise dans cette partie du monde qui comprenait l'AOF et l'AEF.

¹²¹ Ces reproches qui sont davantage relevés dans les territoires français d'outre-mer ainsi que dans la métropole, sont certainement le fait des autorités civiles ; mais elles pourraient aussi venir d'autorités ecclésiastiques portées par un patriotisme auquel se mélangent des velléités ethnocentristes. Et en parlant d'Eglise ici, il est évident qu'il ne s'agit pas d'elle en son ensemble. Il s'y distingue en effet, ceux qui sont favorables au changement et ceux qui veulent le maintien du statut quo, comme cela va éclater des années plus tard au Deuxième Concile du Vatican.

¹²² P. A., « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », art. cit., p. 3.

*Candeur ou machiavélisme de ces autorités qui voudraient pouvoir convaincre le Vatican que Dieu est blanc ?*¹²³.

C'est dire que l'atmosphère qui va voir la publication de ce manifeste est dans une mesure qui n'est pas des moindres, fort orageuse au sein même de l'Eglise. L'on voit donc mal comment une publication venant ajouter « le feu aux poudres » aurait pu être d'emblée bien accueillie par des catholiques (laïcs, prêtres et évêques) aux positions traditionnelles.

Quant à la position de l'archevêque de Dakar, Mgr Lefebvre, étant de la plus haute instance hiérarchique de l'Eglise en Afrique francophone, elle aurait pu normalement suffire à décourager quelques prêtres enthousiastes de répondre à la sollicitation à eux adressée dans le cadre d'un projet de publication. Et c'est dans la prise en compte de cette vérité qu'on peut comprendre que le rôle d'Alioune Diop aura par ailleurs été d'une réelle diplomatie dans le but d'infléchir la rigidité de l'autorité ecclésiastique : « *Alioune Diop avait ainsi réussi à vaincre les réticences de la hiérarchie pour laisser parler librement les prêtres noirs* »¹²⁴.

Cette victoire sur des réticences émises auparavant est en fait due à l'action concertée d'Alioune Diop et du père Gérard Bissainthe. Ce dernier a souligné dans l'interview accordée en juillet 2012 à Toulon, qu'il avait alors personnellement adressée une lettre à l'archevêque de Dakar après s'être entendu à propos avec le fondateur de Présence Africaine. Cette lettre non seulement expliquait au Délégué apostolique le sens des interrogations des prêtres, mais aussi y sollicitait sa préface¹²⁵. Ainsi, la diplomatie des deux hommes qui porte tous ses fruits ici va plus loin que la simple permission d'éditer et de diffuser un livre jugé pourtant douteux. En effet, la préface de ce livre signée de Mgr Lefebvre, est la preuve que plus qu'une simple inflexion, il s'agit d'un soutien clairement exprimé à l'endroit d'une œuvre qui plaide en faveur d'une Eglise enracinée chez les peuples noirs. On peut dès lors constater qu'avant même le concile Vatican II, Alioune Diop a réussi à rallier la hiérarchie de l'Eglise qui est en Afrique à la noble cause qu'il s'est donné de défendre : le patrimoine vivant du monde noir comme une réalité capable de s'exprimer en tous les domaines.

C'est ainsi d'ailleurs qu'en parrainant la publication de *Des prêtres noirs s'interrogent*¹²⁶, Alioune Diop a aussi donné aux idées que les Africains et notamment les prêtres se font de

¹²³ *Idem*, p. 4.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cf Interview du 10 juillet 2012 à Toulon.

¹²⁶ Le livre est en effet publié sous la direction de Présence Africaine.

l'Eglise dans le monde noir, de se propager. La somme de ces réflexions qui assument les situations et les expériences qui se déroulent dans le monde noir, donne par le fait même une autre orientation au discours chrétien relatif à l'Afrique. Il se construit en référence à l'expérience africaine qui lui donne ainsi naissance.

Si le livre n'a pas été publié aux éditions Présence Africaine qu'avait déjà fondées Alioune Diop, mais aux éditions du Cerf, c'est pour des raisons purement stratégiques à en croire Gérard Bissainthe, qui à l'occasion du cinquantenaire de l'ouvrage n'a pas manqué de le souligner :

C'est moi qui ai insisté pour que l'ouvrage fût co-publié par Présence Africaine et les Editions du Cerf des Pères Dominicains. Je ne voulais pas que ce fût une œuvre parue "hors-les-murs de l'Eglise"¹²⁷.

En effet, les éditions du Cerf lui donnaient d'une part un cachet ecclésiastique c'est-à-dire une légitimité et donc un caractère officiel, d'autre part une audience plus large. Avec le recul on peut admettre que Gérard Bissainthe a eu raison dans la proposition qu'il a faite de voir paraître le livre dans une maison d'édition dont le crédit était alors incontestable aux yeux de l'Eglise catholique. Et de fait, dans la sélection des 50 meilleurs livres catholiques publiés en 1956, on retrouve *Des prêtres noirs s'interrogent*¹²⁸. Ceci confirme non seulement la large diffusion qui en aurait été faite, mais aussi la bonne opinion qui a certainement circulé au sujet de ce manifeste. Par ailleurs, cette large audience donne peut-être la preuve que les réflexions des prêtres du monde noir ont capté suffisamment d'attention et que leurs questions et préoccupations n'étaient pas oiseuses.

Toutefois, l'on notera que le livre n'a pas eu que des opinions favorables. On peut d'ailleurs bien comprendre que pour la frange conservatrice et traditionnelle, la naissance de telles réflexions qui appellent à un changement radical des méthodes missionnaires et à un délaissement des théories infructueuses, n'était pas de nature à susciter un quelconque enthousiasme. Aurait-il pu en être autrement ? Certainement oui... Mais comment comprendre le silence de la *Revue du clergé africain* sur un ouvrage publié par des prêtres africains et ayant eu une certaine audience ? Cela témoigne-t-il du fait que ces interrogations ne sont pas portées par une collégialité cléricale ? Peut-on légitimement voir en cela une

¹²⁷ G. Bissainthe, « Sur la genèse de l'ouvrage d'hier à aujourd'hui », art. cit., p. 286.

¹²⁸ Cf « Les 50 meilleurs livres catholiques publiés en France », *Informations catholiques internationales*, n° 42, 15 février 1957.

désolidarisation au sein du clergé travaillant en Afrique plus précisément ? Toutes ces questions n'appellent peut-être pas des réponses immédiates, mais elles peuvent mener à d'autres réflexions dont il n'est pas ici l'objet.

Toutefois, le mérite des prêtres noirs, est au moins d'avoir dépassé les statistiques pour poser des problèmes plus profonds, renversant par le fait même le critère de progrès du catholicisme en terre africaine. Mais la saisie de toute la pertinence de cet ouvrage, et donc de l'engagement d'Alioune Diop à ce propos, exige une relecture de quelques contributions.

II/ Compréhension à partir de quelques contributions¹²⁹

Vincent Mulago et Joseph Thiam

Dans la contribution que présente Vincent Mulago, il apparaît qu'il est urgent de revenir sur les critères d'évaluation de la croissance de l'Eglise catholique en Afrique. Si en effet, jusque là, la course aux chiffres s'est imposée comme la préoccupation principale, il est temps de prendre conscience que cette manière de faire ne peut pas rendre compte de la quintessence de la foi telle qu'elle s'exprime chez nombre de chrétiens africains. De plus, il préconise que dans cette nouvelle approche, la réalité africaine soit prise en compte pour que se conjuguent harmonieusement l'être africain et l'être chrétien ; pour lui il s'agit d'un véritable impératif : « *Sans ce travail, on ne fera de nos chrétiens, qu'une classe de déracinés, comme c'est le cas pour la plupart de ceux qu'on appelle – bien que le mot ne soit pas heureux – "évolués" »*¹³⁰.

Dans la réflexion de Vincent Mulago, une méthode d'évangélisation complètement étrangère à la réalité africaine manque de densité. Il y a de ce fait un certain nombre de mesures qu'il convient de prendre. Il s'agit fondamentalement de comprendre l'Africain en ce qu'il est, d'admettre qu'il a sa particularité, ses traditions, de prendre en compte sa culture, bref son mode de vie qui pour lui a une grande valeur. La conséquence logique de cette prise en compte est une reconsidération des méthodes missionnaires, alors encore en vigueur. Il y a en effet en tout homme, soutient Mulago, la capacité d'une ouverture à la grâce de Dieu ; il s'agit

¹²⁹ Les contributions ici retenues ne sont évidemment pas les seules valables. Mais dans la mesure où elles s'inscrivent dans une même dynamique, le risque de leur présentation complète est la répétition et donc des redites sur les sujets concernant l'avenir de l'Eglise de l'Eglise en Afrique. Toutefois, il y a lieu de signaler que toutes les contributions sont intéressantes et qu'il n'y a pas ici lieu d'en faire une quelconque classification en degré d'importance. Les contributeurs de cette œuvre sont : A. Abble, J-C. Bajeux, J. Bala, G. Bissainthe, L. Dosseh, M. Hebga, A. Kagame, V. Mulago, P. Ondia, J. Parisot, R. Sastre, J. Thiam, E. Verdieu.

¹³⁰ V. Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, 1956.

simplement pour l'Eglise de déployer cette capacité en la purifiant de toute erreur¹³¹. Et, à travers l'individu, c'est la société qu'il s'agit de christianiser :

*L'acte missionnaire se présente, depuis la première prédication "kérygmaticque" jusqu'à l'établissement de l'Eglise locale, comme un envahissement pacifique et béatifiant de tout l'individu et de toute la société*¹³².

La position de Vincent Mulago qui veut éviter au christianisme en Afrique d'être une réalité de surface, n'est à proprement parler, pas une révolution au sens où elle énoncerait une proposition toute originale. En fait, il ne fait que reprendre et rappeler les contenus de certaines encycliques de papes qui s'inscrivaient déjà dans cette ligne. Il évoque d'ailleurs à bon escient Benoît XV et son encyclique *Maximum illud* ; Pie XI et *Rerum ecclesia*. A ces lettres s'ajoutent les instructions données aux missionnaires par la *Propaganda fide*¹³³. C'est de cette approche qu'émerge de façon claire, la méthode de l'adaptation comme réponse au souci ainsi manifesté. Selon Mulago, la méthode de l'adaptation ne trahit pas l'esprit dans lequel se déploie toute la mission de l'Eglise conformément à l'ordre du Christ¹³⁴ :

*L'adaptation n'est rien d'autre que cette incarnation de l'acte missionnaire dans tout l'humain, (...) l'adaptation, n'est point une tactique de propagandiste, n'est pas une stratégie, mais une fidélité à la mission de l'Eglise, qui n'est autre que le prolongement de l'incarnation du Verbe, l'adaptation de Dieu à l'homme*¹³⁵.

On le comprend mieux dès lors ; le jeune prêtre congolais s'appuie sur l'incarnation du Fils de Dieu dans l'histoire et la présente comme une réalité qui se prolonge. Ce prolongement atteint tous les hommes de tous les horizons auxquels l'Évangile est annoncé et de ce fait assume leur humanité. Il n'y a donc plus d'expérience humaine qui ne soit digne d'intérêt dans l'œuvre d'évangélisation. C'est en ce sens que l'expérience africaine devrait pouvoir trouver sa place dans la croissance de l'Eglise et l'expression de la diversité qui construit son universalité. C'est fort de cela qu'on peut comprendre tout l'intérêt de la contribution de Mulago dans le manifeste des prêtres noirs africains et haïtiens. Il y invite donc la religion chrétienne à rejoindre les aspirations de l'âme africaine où peuvent s'affirmer les principes

¹³¹ Cf *Idem*, p. 29.

¹³² *Idem*, p. 31.

¹³³ *La Propaganda fide* (Propagation de la foi), créée en 1622, est comparable à un ministère dans l'organisation administrative de l'Etat du Vatican, chargé de la diffusion du message chrétien dans les territoires dits « de mission ». Dans sa constitution, elle s'est donné des fondements qui se résumeraient en le respect de chaque peuple en ce qu'il a de propre. La particularité ne doit pas être de prime abord regardée comme un obstacle pour les missionnaires. Le continent africain fait partie des territoires dont a charge ce ministère.

¹³⁴ Cf Mc 16, 14-18

¹³⁵ V. Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », pp. 32-33.

d'une véritable démarche authentique, pour ce qui est du christianisme. Ici c'est l'harmonie entre les aptitudes humaines et la vérité que se propose de transmettre cette religion, qui est en jeu. De cette harmonie dépendent non seulement la reconnaissance de la valeur de cette vérité, mais aussi ce que l'homme peut en faire :

Adaptation, oui, non pas dans le sens de rabaisser la Vérité surnaturelle jusqu'à la taille humaine, mais dans le sens de hausser l'homme jusqu'à cette Vérité qui le domine et le juge, dans le sens d'éclairer particulièrement un aspect de cette Vérité pour permettre à l'intelligence humaine de la saisir peu à peu jusqu'à sa parfaite révélation et à sa totalité¹³⁶.

Joseph Thiam est porté par le même souci que celui qui anime Mulago, en partant de ce que toute bonne observation permet de constater l'importance de la distance entre les préjugés et la réalité telle qu'elle se présente. Pour lui, tout bon observateur peut constater que le peuple à évangéliser porte en lui des semences préparatoires à une réelle christianisation. C'est pourquoi la connaissance du milieu s'avère pour lui incontournable, pour toute action efficace qu'on veut mener : « *C'est dire que l'œuvre missionnaire efficace commence par un effort de compréhension et des études diligentes sur le milieu à évangéliser* »¹³⁷.

C'est fort de tout ceci que Joseph Thiam présente la réalité sociale africaine dans laquelle baigne l'individu qui est appelé par la grâce du Christ à la foi chrétienne. S'il y reconnaît des valeurs nobles, il n'en dénonce pas moins les dérives et donc les difficultés que celles-ci pourraient susciter au sein d'une communauté chrétienne. La transposition de certaines conceptions peut en effet constituer un sérieux handicap dans l'accueil de la Bonne Nouvelle. Après avoir ainsi défini la société africaine, il présente son rapport à l'homme comme une importante clé de compréhension de la réalité africaine.

Il devient dès lors possible d'envisager une certaine articulation entre la mentalité africaine et le message de la foi annoncé au nom de Jésus-Christ. Dans le même ordre d'idées, il convient qu'une attention particulière soit accordée au modernisme et à ce qu'il désigne comme ses contre-valeurs, ainsi qu'à l'athéisme. D'une manière générale toutefois, Joseph Thiam relève que les chances du christianisme sont grandes en Afrique et que tout est ici question de méthode, car « *il faut reconnaître que la mentalité nègre s'adapte assez facilement à un*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹³⁷ J. Thiam, « Du clan tribal à la communauté chrétienne », *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 42.

christianisme catholique, c'est-à-dire se faisant africain en Afrique »¹³⁸. Cette méthode doit être celle consistant à scruter la mentalité de l'homme noir.

Pour Thiam, les notions de communauté, de péché originel, de rédemption, de pénitence... qui occupent une place importante dans le discours théologique au sein du catholicisme, sont autant de réalités capables de trouver dans leur explication un terrain fertile en Afrique. Ceci admis, il appartient au missionnaire d'en tenir compte dans sa démarche. Toutefois, ce travail revient en premier et en priorité à des missionnaires autochtones : « *on ne peut pas demander à un prêtre européen – (...) – de penser et de sentir sa foi en dehors des catégories occidentales, d'instruire autrement qu'il n'a été instruit* »¹³⁹. Il y a donc là une urgence aussi bien dans la formation d'un clergé local que dans la mise en place de tout ce qui pourrait participer de la connaissance et au rayonnement de l'héritage africain.

Meinrad Hebga, Jean-Claude Bajoux et Gérard Bissainthe

La contribution de Meinrad Hebga se fonde sur des observations qui ne semblent pas favorables au christianisme, au moment même où tout porte à croire que cette religion en Afrique se porte bien. Il y a pour lui, par delà cette impression, un problème plus important qu'il convient de considérer et qui concerne désormais l'attitude des chrétiens africains à l'égard de la religion chrétienne :

*Des observateurs remarquant avec inquiétude, chez beaucoup d'Africains, une gêne, une méfiance inconsciente ou déclarée vis-à-vis du Christianisme : le temps est passé de l'enthousiasme délirant qui accueillit les premiers prédicateurs de l'Évangile ; à mesure que la foi gagne en profondeur et en extension, une désaffection érosive risque de tout remettre en question*¹⁴⁰.

Ce constat de Hebga est à situer dans une atmosphère où coexistent une forme de messianisme nègre côtoyant des communautés chrétiennes et une certaine ségrégation initiée par des politiques coloniales qui perdurent. C'est dans un tel contexte où semble se diluer l'africanité qu'il convient selon lui de redécouvrir la négritude et surtout le fait qu' « *elle peut être assumée par le christianisme sans s'y perdre ni se renier* »¹⁴¹.

¹³⁸ *Idem*, p. 49.

¹³⁹ *Idem*, p. 53.

¹⁴⁰ M. Hebga, « Christianisme et Négritude », *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 189.

¹⁴¹ *Idem* p. 191. Dans l'esprit de la contribution de Meinrad Hebga, la négritude est ce qui spécifie l'homme noir. Il convient de distinguer cette négritude qui dit la manière d'être au monde du négro-africain, avec tout ce qu'il incarne, tout ce qui exprime ses combats et tout ce qui participe de ses espoirs, du mouvement de la Négritude dont il sera question plus loin.

Ainsi donc, l'urgence que porte d'une manière générale *Des prêtres noirs s'interrogent*, est la même qui pousse Meinrad Hebga à défendre la « compossibilité », c'est-à-dire la conjugaison harmonieuse qui peut s'établir entre le christianisme et la négritude. Les contingences de cette dernière sont aussi portées par une dichotomie apparente qui déjà peut se définir comme un élément important à mettre en rapport avec la religion chrétienne. Et de fait, il ne manque pas de tracer un parallèle entre négritude et christianisme :

*En effet, les contradictions apparentes de la négritude trouvent leurs analogues dans le christianisme qui est vie intérieure individuelle et communion humaine universelle, espérance très douce et tremblement pour le salut*¹⁴².

Cette apparente opposition interne dans le christianisme rejoint la définition qu'il donne à la négritude, lorsqu'il en fait une réalité dans laquelle coexistent de manière surprenante le mouvement et la stabilité. Cette similitude confirme et conforte son idée selon laquelle la négritude peut s'épanouir dans le christianisme, sans que l'homme africain ne se sente trahi, ni même que la religion chrétienne ne se trouve travestie :

*Il reste qu'il n'y a aucune opposition essentielle entre christianisme et négritude mais une certaine concordance, aucune dégénérescence pour nous mais une chance unique d'épanouissement à la plus grande gloire du Dieu d'Abraham et de nos pères*¹⁴³.

C'est dans le même sillage qu'il souligne des attitudes valorisées dans et par la négritude que le christianisme peut assumer. Il en cite comme exemple, l'obéissance :

*Notre tendance à céder, à endurer, à exécuter les ordres surtout chez la femme, symbole de notre immolation involontaire, peut recevoir une orientation vertueuse et devenir une obéissance authentique*¹⁴⁴.

Hebga en appelle alors à l'universalité dont se revendique l'Eglise catholique, pour justifier une ouverture de celle-ci aux valeurs africaines. Si en effet, il apparaît à partir d'exemples concrets que ces valeurs trouvent une expression claire dans l'Évangile, la querelle entre la culture africaine et la parole de Dieu telle qu'elle s'est présentée avec les premiers missionnaires doit pouvoir cesser. Ce qui semble désormais important est de considérer que la reconnaissance des diversités est non seulement un préalable à l'unité, mais encore l'unique voie par laquelle s'affirme l'universalité.

¹⁴² M. Hebga, « Christianisme et Négritude », *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 196.

¹⁴³ *Idem* p. 199.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Dans le but de défendre la même unité qui se déploie dans une large prise en compte des diversités, Jean-Claude Bajoux en arrive à rapprocher la mentalité noire et la mentalité biblique. Pour lui, la similarité de ces deux mentalités constitue une véritable porte d'entrée de l'homme noir dans la Révélation judéo-chrétienne, beaucoup plus d'ailleurs que l'homme de l'Occident :

Je crois que la lecture de la Bible révèle un monde, une conception de la vie, des démarches de la pensée et de la sensibilité avec quoi le noir sympathise parce qu'il s'y sent accordé. L'élaboration intellectuelle dont la Somme théologique de Saint Thomas est le fruit, bien qu'il soit capable de la goûter, est cependant en dehors des lignes de force de sa mentalité¹⁴⁵.

Poussant plus loin le développement de sa pensée, Bajoux en arrive même à séparer, comme pour les opposer, les mentalités qui régissent le monde occidental et le monde oriental qui est celui de la Bible, en même temps qu'il est le contexte du christianisme naissant. Il en arrive à soutenir en fin de compte, le caractère plus éloigné de l'Occident par rapport à l'Afrique, quant à la mentalité qui a la première porté le message chrétien :

En durcissant les positions, on dira que la culture occidentale est profane, scientifique, réflexive et déductive. Populaire, proche de la nature, la culture sémite est religieuse, empirique, spontanée et intuitive. La première tend vers l'Être et l'Esprit, la seconde est tournée vers les valeurs de Force et de Vie¹⁴⁶.

Gérard Bisainthe, dans sa contribution, emboîte le pas à Hebga et à Bajoux. Son approche se fonde sur une observation de terrain qui donne de voir une vraie inadéquation entre l'être chrétien et l'appartenance à un univers négro-africain. Cette inadéquation semble désormais rythmer la vie du chrétien africain, au point que la religion chrétienne, « produit d'exportation » pour l'Occident, constitue pour ce chrétien une réalité éloignée. Et dans la mesure où celle-ci lui est proche, elle tend à se présenter ou du moins à être considérée comme un simple vêtement, qu'on porte le dimanche surtout, pour échapper au délit de pratiquer la religion des ancêtres. C'est en cela qu'il faut chercher les causes d'une situation qui révèle une réelle frustration chez les peuples noirs, frustration dont le comportement conséquent a ses causes :

¹⁴⁵ J.-C. Bajoux, « Mentalité noire et mentalité biblique », *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 59.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

*On a donc ce processus : un manque de concordance entre présentation du catholicisme et mentalité noire se traduisant sur le plan du sujet par une certaine insatisfaction qui fait chercher autre chose de plus adapté*¹⁴⁷.

Cette insatisfaction a fait naître en le chrétien africain, une volonté de rendre son patrimoine présent au catholicisme, d'où l'engagement de quelques uns en ce sens. De là s'explique aussi une certaine réaction contre l'assimilation occidentale. Cette réaction n'est pas rejet de tout, mais davantage affirmation de soi. On comprend ainsi pourquoi selon Bissainthe qui emboîte le pas à d'autres contributeurs au manifeste, une nécessité d'adaptation s'impose. L'adaptation qui consisterait à promouvoir une fructueuse rencontre entre le monde noir et la religion chrétienne, doit, selon lui, être le fait des Africains eux-mêmes pour revêtir toute sa profondeur et dépasser d'artificielles articulations qui risquent de ne jamais apporter de vraies solutions au problème : « *Agirait à l'encontre de cette méthode, l'étranger qui prétendrait lui-même adapter le christianisme à l'Afrique : son adaptation sera assez facilement superficielle* »¹⁴⁸.

C'est en ce sens d'ailleurs que Bissainthe revient sur les déclarations de Placide Tempels, au sujet de la conversion des méthodes missionnaires. Le missionnaire belge en effet ne semblait pas associer, de quelque manière que ce soit, des Africains comme acteurs dans une telle démarche. C'est ainsi que son interpellation se présente comme exclusivement adressée aux missionnaires étrangers, dans la mesure où elle s'énonce comme suit : « *Ce n'est qu'en partant de la vraie, de la bonne, de la solide coutume que nous pouvons conduire les nègres vers une véritable civilisation bantoue* »¹⁴⁹. Une telle affirmation mérite selon Bissainthe d'être disqualifiée. Les tenants des méthodes missionnaires remises en cause avec de nombreux anathèmes prononcés contre les traditions africaines, pourraient-ils aussi facilement devenir des promoteurs de ces mêmes traditions ?

La mise en première place des Africains que défend la contribution de Bissainthe, dans la résolution de questions profondes relatives à l'évangélisation en Afrique, débouche ainsi sur une certaine opposition aux prétentions du missionnaire belge Placide Tempels, et notamment sur sa capacité à adapter le christianisme aux Bantous. Pour Bissainthe, il est en effet erroné de soutenir une telle possibilité car alors, ce serait une sorte de « désastre » aux conséquences encore insoupçonnées :

¹⁴⁷ G. Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », *Des prêtres noirs s'interrogent*, op. cit., p. 116.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 125.

¹⁴⁹ Placide Tempels, cité par G. Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », art. cit., p. 126.

*Le bantou fera lui-même sa civilisation bantoue, et l'Africain son christianisme africain, et personne d'autre ne saura le faire pour eux, sous peine de n'avoir jamais de civilisation bantoue et de christianisme africain*¹⁵⁰.

A ces quelques lignes s'ajoute une autre affirmation qui tend à préciser et à soutenir le poids et la place exclusive des Africains dans toute démarche de conciliation entre la religion chrétienne et la mentalité africaine : « *Un bon missionnaire étranger ne vaudra jamais un bon prêtre indigène* »¹⁵¹.

Conclusion

Ces quelques contributions témoignent d'une constance dans l'œuvre *Des prêtres noirs s'interrogent*. Tous les contributeurs constatent en effet la difficulté d'un christianisme qui continue de se référer à des méthodes qui au fond ne lui sont pas favorables. Ces méthodes qui semblent se ramener à un « remplissage » d'églises apparaissent désormais en toutes leurs faiblesses, comme inadéquates et inopérantes, du fait qu'elles n'apportent pas dans un contexte qui les interroge, des réponses claires à des situations précises. C'est pourquoi la prise en compte de la mentalité africaine se trouve incontournable. D'où l'appel que lancent des prêtres noirs pour une africanisation ou une « indigénisation » de l'Eglise catholique, le but étant de valoriser l'Afrique et de permettre à l'Eglise d'être vraiment universelle et donc aussi africaine, comme le laisse entendre Gérard Bissainthe, lorsqu'il affirme :

*On le voit bien ; lorsque nous parlons ici d'indigénisation, il ne s'agit pas seulement de satisfaire la double ambition qu'a l'Afrique de vouloir enrichir l'Eglise d'une nouvelle personnalité, à savoir la personnalité africaine, c'est juste, mais il y a plus ; il s'agit aussi de ceci : l'Eglise sera africaine en Afrique ou elle ne sera pas en Afrique*¹⁵².

L'indigénisation ne se restreint pas uniquement aux méthodes d'apostolat en vigueur en Afrique. De même, il ne peut s'agir uniquement d'une cléricisation indigène, quoique le rôle des Africains dans la mise en route d'une Eglise capable de répondre aux aspirations de l'homme africain ait un écho fort dans les contributions de ce manifeste. Il s'agit aussi et de manière fondamentale, du discours chrétien, d'une théologie qui convienne aux territoires de mission en Afrique. Cette théologie prend naissance ici et même se précise à travers la problématique de la rencontre entre l'âme africaine et le message chrétien. C'est ce qui semble se résumer dans l'interrogation fondamentale de Meinrad Hebga : « *En admettant que*

¹⁵⁰ *Idem.*, p. 126.

¹⁵¹ *Idem.*, p. 127.

¹⁵² G. Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », art. cit., p. 126.

les nègres aient été appelés par le Christ, négritude et christianisme sont-ils compatibles ? »¹⁵³.

Désormais la tâche d'une réflexion chrétienne africaine se trouve définie : répondre à cette interrogation, de manière à donner à la religion chrétienne en Afrique de penser son devenir et d'inventer ses voies d'épanouissement. Et la réponse qui va sourdre avec le manifeste des prêtres noirs est portée par le terme **adaptation**. L'adaptation se veut une méthode non seulement rectificatrice des méthodes missionnaires pratiquées jusque là, mais aussi promotrice de l'activité de l'homme noir au sein du christianisme. Fondée sur une observation de la réalité qu'il s'agit de corriger, elle somme de définir de nouveaux critères quant à l'évaluation de la croissance du catholicisme en Afrique. C'est ainsi que le manifeste des prêtres noirs devient une étape décisive dans la discours chrétien en Afrique, ainsi que le reconnaît Louis-Paul Aujoulat :

Que des prêtres noirs aient pu dès à présent, livrer le fruit d'une réflexion à la fois hardie et prudente sur l'apostolat africain, qu'ils aient pu confronter publiquement le poids comme les richesses de la « Négritude », non seulement avec les exigences de la doctrine chrétienne, mais tout aussi bien avec les possibilités d'accueil de la liturgie romaine et jusqu'avec les impératifs d'un sacerdoce qui ne connaît pas de couleur ; qu'ils aient pu chercher dans l'ontologie africaine ou dans la solidarité clanique, ou encore dans les rites sacrés tels que le pacte de sang, des pierres d'attentes pour un enracinement profond de la foi et de la vie chrétiennes, voilà qui marque peut-être une étape décisive dans l'implantation de l'Eglise en Afrique¹⁵⁴.

On peut de ce fait dire que, dans la mesure où le fondateur de présence Africaine, Alioune Diop, est à l'initiative d'un projet qui pose les principes de la réflexion théologique en Afrique, bien que n'ayant pas été à proprement parler un penseur chrétien ou un théologien, il a créé un cadre et suscité des réflexions favorables à l'éclosion de ce discours avec *Des prêtres noirs s'interrogent*. Il a aussi, par le fait même, permis à l'adaptation de devenir une clé de compréhension dans le développement des églises d'Afrique immédiatement issues de l'œuvre des premiers missionnaires. Il convient donc, dans la continuation de ce que révèle le manifeste des prêtres noirs, d'en examiner la conséquence la plus évidente.

¹⁵³ M. Hebga, « Christianisme et Négritude », art. cit., p. 190.

¹⁵⁴ L.-P. Aujoulat, *Aujourd'hui l'Afrique*, Paris/Tournai, Casterman, 1958, p. 385.

III/ De l'adaptation comme conséquence

Définition

Dans le dictionnaire de la langue française *Hachette* de 2007¹⁵⁵, le verbe adapter veut dire dans un premier sens ajuster, harmoniser : il suppose de ce fait deux réalités différentes qu'il s'agit de mettre ensemble, de juxtaposer, pour les faire coexister. La coexistence de deux réalités qui n'ont originellement rien en commun peut être pacifique ou effervescente. En effet, la coexistence peut apparaître comme un phénomène complexe et devenir de ce fait une source de multiples incompréhensions et même de conflits.

A ce premier sens dont la compréhension est surtout mécanique, s'ajoute un second, plus intéressant, s'appliquant à des réalités moins simples et concernant l'organisation de leurs éléments aussi bien que les fonctions de ceux-ci. Le verbe « adapter » se définit en effet dans ce sens comme suit : « *Rendre un dispositif, des mesures, etc. aptes à assurer leurs fonctions dans des conditions particulières ou nouvelles* »¹⁵⁶.

En ce dernier sens, adapter renverrait donc aussi à une modification plus ou moins profonde des propriétés d'une réalité, pour la rendre capable d'apparaître conforme à une nouvelle situation. Et la conformité d'une réalité à une situation nouvelle réside dans sa capacité à répondre aux besoins de celle-ci, ou d'en répondre aux exigences, sans toutefois se dénaturer. Ce verbe pourrait aussi dans le même sens, indiquer un changement significatif intervenu pour quelque chose, dans des conditions autres que celles auxquelles elle était habituée. Et de fait, toute la nouveauté d'une situation à laquelle on s'adapte ou on adapte quelque chose appelle des changements nécessaires. On pourrait dès lors dire qu'adapter signifie aussi changer.

Le nom féminin qui découle du verbe adapter, « adaptation », de par son suffixe (-ion) indique une action qui se fait, celle d'adapter. Il ne s'agit donc pas d'un processus achevé, mais d'une réalité en devenir, en construction. L'adaptation est en cela une dynamique. Comme dynamique, l'adaptation elle-même est sujette au changement, non pas dans ses principes mais dans les éléments contingents qui peuvent participer de sa constitution. En effet, la réalité qui s'adapte ou qu'on adapte peut suivre l'évolution et les changements de la situation dans laquelle elle se trouve. Tout ceci peut mener à voir en ce processus, une sorte de mouvement ininterrompu, étant donné les changements permanents auxquelles les êtres

¹⁵⁵ Cf *Dictionnaire Hachette*, Edition 2007, art. « adapter ».

¹⁵⁶ *Ibid.*

sont sujets dans leur existence. C'est sur la base de cette mise au point qu'il convient de revenir sur la compréhension de l'adaptation, étant donné les débats qui se sont tenus autour de cette notion dans le cadre de la théologie africaine.

Difficultés de compréhension

Il semble bien que les multiples difficultés soulevées par le mot adaptation pour traduire la réalité du christianisme en terre africaine soient dues au fait que celle-ci a été comprise dans son sens premier de façon quasi exclusive. Le constat qu'on peut d'ailleurs faire est que tous ceux qui ont fait le procès de l'adaptation n'ont pas pris la peine de définir au préalable cette notion. Après la parution de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, ce terme est entré dans les discussions et débats caractérisant non seulement le fait chrétien africain, mais aussi le discours se développant autour et dans ce fait. Mais l'ambiguïté survenue dans sa compréhension et son interprétation lui a donné d'être révoqué par la suite par certains, et dont les évêques d'Afrique au synode de 1974 pour l'évangélisation, qui considérèrent comme dépassée une théologie de l'adaptation, pour privilégier celle de l'incarnation. Cette position des évêques d'Afrique semblait si claire qu'elle a été longtemps le point d'appui dans la condamnation de l'adaptation. Mais comment comprendre les mêmes évêques, solidaires de leurs homologues d'autres horizons, dans une déclaration du même synode ? :

Nous devons offrir aux Africains les purs éléments du christianisme, communs à tous, ensuite les revêtir de la culture africaine. En effet, il n'y a pas de christianisme africain, de même qu'il n'y a pas de christianisme européen¹⁵⁷.

Si l'on s'accorde sur l'importance et la valeur à attribuer aux mots tels que les évêques d'Afrique participant au synode sur l'évangélisation semblent le montrer au sujet de l'adaptation, le terme « revêtir » n'apparaît-il pas plus dangereux, lorsqu'il s'agit de la culture africaine dans la religion chrétienne ? Comment devrait-on comprendre le terme revêtir, surtout lorsqu'il accompagne une déclaration qui nie la réalité d'un christianisme africain comme celle d'un christianisme occidental ? Et comment se ferait ce revêtement puisque la négation d'un christianisme africain pourrait être comprise comme la négation d'une religion chrétienne en conformité avec les aspirations d'un espace géographique et culturel ? Enfin à quoi servirait le revêtement dont il est question, puisque le fait qu'il n'y aurait pas de christianisme africain, pas plus qu'il n'y aurait de christianisme européen, supposerait un christianisme transcendant applicable à toutes les situations humaines ? Dans la mesure où on

¹⁵⁷ Cités par M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, op. cit., p. 15.

admettrait comme pertinente la déclaration des évêques au synode de 1974, revêtir ne consisterait-il pas alors à saupoudrer des éléments de culture aux purs éléments du christianisme ?

La condamnation de l'adaptation, sans examen préalable de cette notion, apparaît aussi dans les prises de position d'Eloi Messi-Metogo. Pour ce père dominicain, la théologie africaine comprise comme conforme à une dynamique d'adaptation, ne peut être entendue que comme une sorte d'articulation du message chrétien interprété dans une vision occidentale avec des éléments de la culture africaine empruntés ici et là. On comprend dès lors pourquoi selon lui, il s'agit d'une fausse piste pour un discours qui se veut authentique. Il soutient ainsi à l'encontre de l'adaptation que seules une recherche et une réflexion qui mènent aux sources de la foi constituent la voie d'accès à l'essentiel. Sa position défavorable à tout mouvement adaptateur n'apparaît alors que très clairement :

Il faut dénoncer la prétendue théologie africaine qui se satisfait du concordisme le plus plat entre le catéchisme et des valeurs africaines non critiquées. Seule l'étude rigoureuse des sources du christianisme à l'aide des instruments de la recherche moderne permettra de distinguer le minerai de la gangue¹⁵⁸.

Cette déclaration comme bien d'autres au sujet de l'adaptation pose le problème d'une approche conceptuelle comme nécessaire dans les énoncés qui construisent le discours théologique. Sans un accord préalable sur la définition donnée aux termes qui sont utilisés, il y a de fortes chances que l'on ne se comprenne pas et que cette incompréhension devienne un véritable creuset de multiples divergences entre les théologiens africains.

Ainsi, le théologien Oscar Bimwenyi Kweshi, allant plus loin que les évêques réunis en 1974, critique sévèrement l'adaptation, sans pour autant fonder son point de vue sur le préalable d'une définition de ce terme. Il commence par affirmer que l'avènement de la théologie africaine n'est pas dû au seul fait de prendre la parole. Il y a un travail de fond à faire pour échapper aux pièges de l'adaptation qui n'est selon lui que le prolongement de la théorie missionnaire de l'implantation, dans la mesure où elle suggère une tropicalisation d'une réalité qui reste étrangère. Il pense que le premier pas à franchir dans l'élaboration d'un

¹⁵⁸ E. Messi-Metogo, « L'Afrique d'aujourd'hui et la foi chrétienne », *Christianisme en Afrique noire*, Dakar, Centre culturel L.-J. Lebreton, 1979, p. 102. Cet ouvrage est un collectif qui n'indique pas avec précision qui est responsable de sa publication parmi les multiples auteurs qui y ont contribué.

discours théologique africain est une correction dans la terminologie alors en cours¹⁵⁹. Il s'en prend entre autre au terme africanisation, utilisé pour dire la réalité de l'Eglise en terre africaine. Pour lui le terme africanisation ne témoigne d'aucune pertinence dans l'évolution de la problématique d'une théologie africaine. L'africanisation lui paraît d'ailleurs aussi inadéquate que l'adaptation, car selon lui on n'africanise pas ce qui est africain :

Le vocabulaire même, utilisé souvent par les Africains eux-mêmes, est bien symptomatique : "africaniser" et "africanisation", "indigéniser" et "indigénisation", "naturaliser" et "naturalisation" sont des variantes pléthoriques d'"adapter" et d'"adaptation". Toute cette terminologie flottante dissimule mal qu'il s'agit de donner un visage africain à quelque chose de fondamentalement non africain, à un modèle non indigène (...) Ce qui est "africain", "indigène" a-t-il besoin d'être "africaniser", "indigéniser"¹⁶⁰.

Malgré le souci dont semble témoigner Bimwenyi Kweshi dans cette déclaration, il y a lieu de se demander s'il n'est pas exagéré de condamner ainsi une terminologie soucieuse d'exprimer une réalité concrète ? L'Eglise n'est pas une réalité née en Afrique, mais venue d'ailleurs ; et toute la problématique de celle-ci demeure sa capacité à devenir africaine en Afrique. La remise en cause de ces termes ne se justifie vraiment pas dans la mesure où, si l'on s'en tient au sens qu'il leur donne, ils ne font que rappeler que l'Eglise telle qu'elle existe alors en Afrique n'est pas encore un produit africain.

Dans le sillage de Bimwenyi Kweshi, la dénonciation de l'adaptation s'est poursuivie avec Benoît Awazi Mbambi Kungua. Reprochant à l'adaptation de promouvoir la théorie des pierres d'attente, il fait l'apologie de Kweshi. Selon lui, ce dernier est celui qui pose les véritables bases herméneutiques du discours théologique négro-africain. Or, force est de constater que d'après la présentation qu'il fait de la pensée de ce dernier, la réalité de l'adaptation comme recours aux « pierres d'attente » ne semble pas totalement absente de la méthode de Bimwenyi Kweshi, bien qu'il s'emploie à le distinguer des « théologiens de l'adaptation » : « *Oscar Bimwenyi Kweshi puise ses catégories théologiques dans les contes,*

¹⁵⁹ En fait, la correction terminologique que suggère Bimwenyi-Kweshi dans le discours théologique négro-africain n'est rien d'autre que l'abandon de certains termes qu'il juge inappropriés, pour d'autres qui lui semblent conformes et aptes à porter l'originalité d'un discours chrétien africain. On remarquera d'ailleurs que bien condamnant l'adaptation comme le fera Eloi Messi-Metogo, ce dernier ne reconnaît pas à Bimwenyi-Kweshi d'être sorti de l'embrigadement de l'emprunt d'éléments culturels (« concordisme »). Selon lui, Bimwenyi-Kweshi est un « ethnothéologien », terme qui est mis en parallèle avec le concept d'« ethnophilosophie » qui est apparu dans la discussion suscitée par *La philosophie bantoue* de Tempels. Il n'est pas possible de développer exhaustivement ces deux concepts ici. L'on retiendra toutefois qu'il s'agit d'un recours aux éléments de traditions africaines pour légitimer un discours philosophique ou théologique.

¹⁶⁰ O. Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*, p. 174.

les proverbes, les mythes, les prières et les chansons de son ethnie Luba en République Démocratique du Congo »¹⁶¹. Comment donc comprendre la mise en exergue des mythes, contes... si ce n'est en réalité une démarche conforme aux pierres d'attente. Ces mythes, contes... n'en sont-ils pas ? Et n'est-ce pas pour cette raison qu'Eloi Messi-Metogo désigne Bimwenyi-Kweshi comme « ethno-théologien », dans son ouvrage : *Théologie africaine et ethnophilosophie* ? En fait ce qu'il convient de dire ici est que le débat à n'en plus finir sur l'adaptation telle qu'il s'est développé n'avait vraiment pas sa raison d'être. Ce qui aurait été plus intéressant c'est non pas l'acharnement contre un terme ou une expression, mais la démonstration de ce que la théologie africaine peut livrer comme contenu en rapport avec la situation des peuples africains.

Et pour en revenir à l'africanisation justement, on remarquera que le suffixe de ce mot (-ion) traduit un mouvement en cours, une réalité qui se fait, qui se cherche, une dynamique qui se construit. Et si elle est ainsi en cours, mérite-t-elle une condamnation aussi péremptoire ? Si l'on peut parler d'africanisation, c'est justement parce que la réalité ecclésiale africaine se construit, se donne une identité et que ce processus est en cours. L'africanisation est donc un mouvement qui se crée et qui se déploie à l'intérieur d'un espace précis. C'est en ce sens d'ailleurs que Charles Nyamiti a pu parler de contextualisation, pour dire une réalité qui embrasse tout un vécu qu'elle exprime par ailleurs. On comprend dès lors la souscription qu'il donne à la pensée de Kaufmann à ce sujet :

*"Contextualisation" est plus dynamique et ouvert à l'évolution du Tiers Monde. Il ne signifie pas une conformité aux situations passées et présentes, mais confrontation critique et prophétique avec le mouvement de l'histoire*¹⁶².

Ainsi, la contextualisation se propose de susciter une discussion avec les réalités qui caractérisent une situation ou un milieu donné. Et il semble bien que ce n'est qu'en comprenant ainsi l'africanisation que peuvent être levées les équivoques injustes qui pèsent sur la compréhension et le sens donné à ce terme.

L'africanisation veut exprimer le processus qui à terme, peut permettre de parler d'un christianisme africain, c'est-à-dire porté par le vécu africain, expression de la foi telle qu'elle se vit en Afrique. Ne pas l'admettre pourrait tout aussi conduire au rejet du terme

¹⁶¹ B. A. Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 43.

¹⁶² Kaufmann, cité par C. Nyamiti, « Vues sur la théologie africaine », C.-H. Abesamis et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance*, op. cit., p. 124.

« incarnation » que de nombreux théologiens, à l'instar de Bimwenyi Kweshi ont validé par. Car, même l'incarnation ici suppose une réalité autre qui prend corps dans un contexte qui n'est pas originellement pas le sien. Puisque la religion chrétienne n'est pas un produit endogène en Afrique, toute démarche voulant aboutir à l'originalité d'un discours théologique africain ne peut qu'admettre ce préalable. Ceci renforce l'inutilité des débats autour de l'adaptation, qui ne semble pas clôt.

En effet, dans son ouvrage paru en 2007¹⁶³, Jean-Paul Messina est revenu sur la terminologie relative à la théologie africaine et rejoint ceux qui ont condamné l'adaptation. Mais il semble que cette démarche ne soit pas suffisante pour diagnostiquer le problème de fond de la théologie africaine. Les concepts utilisés pour dire la volonté des Africains d'élaborer un discours qui les rejoigne et réponde à leurs interrogations profondes, portent le même souci. Qu'on parle de ce fait d'indigénisation, d'adaptation ou d'incarnation, le donné du problème reste le même. Cette terminologie obéirait à des époques précises. Et puisque dans tout processus la terminologie peut changer sans dénaturer la réalité en elle-même, il semble bien qu'il faille considérer que le christianisme en Afrique n'ait pas échappé à cette règle. C'est pourquoi un retour au terme d'adaptation ne pose aucun problème de fond, pas plus que celui d'indigénisation, d'incarnation.... n'en posent. C'est ce que confirmait Engelbert Mveng lorsqu'il affirmait :

Depuis le concile, le mot Indigénisation, un moment remis en honneur, ne signifie plus seulement fonder l'Eglise locale à partir d'un personnel indigène, mais bien plus rendre l'Eglise elle-même indigène, en lui enlevant tout ce que la rend étrangère aux yeux des peuples évangélisés (...). L'Indigénisation, à ce niveau, pose de façon radicale, le problème des rapports de l'Évangile et des civilisations et cultures humaines. C'est le problème même de l'Inculturation¹⁶⁴.

On l'aura compris, les mots indigénisation et inculturation ne se situent pas seulement sur un même terrain ; ils recèlent selon Mveng, un même contenu. Il semble d'ailleurs que même chez des Occidentaux, le terme adaptation en soi ne pose pas de problème lorsqu'il s'agit d'exprimer l'effort d'évangélisation qui assume un contexte particulier. L'adaptation est vue, sans complexe aucun, comme un mouvement relevant de la vie même de l'Eglise. C'est ce qu'on peut lire du moins dans les lignes du père Gheddo, même si celles-ci ne s'inscrivent pas dans la même orientation que celle des théologiens africains :

¹⁶³ *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, 201 pages.

¹⁶⁴ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant*, op. cit., p. 99.

Il est vrai, l'adaptation éternelle de l'Eglise devrait être, cette fois, beaucoup plus lente qu'aux premiers siècles ; cela se comprend par le fait que la primitive Eglise commençait seulement à se donner une organisation et une forme extérieure de culte, tandis que, lors de sa rencontre avec les civilisations d'outre-mer, elle était déjà parvenue à un degré de stabilité et d'achèvement extérieur qui ne pouvait que compliquer l'adaptation¹⁶⁵.

Dès lors, il y a peut-être lieu de dire qu'une préférence du mot incarnation par les évêques d'Afrique au synode de 1974 relèverait plus de la convenance que du contenu à donner à une expression, et de souligner ici que la théologie africaine ne sort pas de ses difficultés du fait d'une révision systématique de la terminologie, mais bien à partir de l'approche qu'on a des problèmes de fond qui sont les siens. Il s'agit donc moins d'une préférence de mots, de leur rejet ou de leur acceptation, que du contenu que ceux-ci recèlent et donc des buts que s'assigne ce discours. La théologie africaine, qu'elle soit entendue comme théologie de l'adaptation, de l'incarnation... s'emploie aussi à donner sens aux directives du Magistère de l'Eglise rappelées ici à bon escient :

"Notre devoir est d'être attentifs à ceux que nous voulons évangéliser. D'où l'obligation pour nous de découvrir dans sa spécificité, dans son originalité, dans ce qui le caractérise, le milieu humain dans lequel vivent ceux que nous voulons évangéliser. C'est en effet à partir de la révélation de Jésus dans leur milieu que les hommes pourront eux-mêmes prendre leur milieu en charge pour le transformer chrétiennement..."¹⁶⁶.

En définitive, il apparaît que le rejet de l'adaptation soit restée liée à « l'unique » façon de la comprendre. En le prenant dans un sens plutôt dynamique, on serait parvenu à sortir de l'impasse où tant de discussions se sont révélées infructueuses et n'ont fait qu'alimenter pour des équivoques déjà difficiles à lever. On comprend alors pourquoi l'avertissement naguère donnée par Bernard Nkuissi, prêtre camerounais, incite à la prudence quant à la définition hâtivement donnée à l'adaptation et apparaît de fait pertinente :

Adapter, c'est ajuster, appliquer. Le mot a une résonance mécanique et statique. Il donne l'impression qu'on a affaire à deux réalités de même plan, qui sont travaillées isolément d'abord avant d'être soumises à un certain ajustage. Une fois l'adaptation faite, plus rien ne se produirait, aucune évolution. Une telle acception du mot risque de nous conduire à de fausses adaptations : ou bien l'on

¹⁶⁵ P. Gheddo, *Le réveil des peuples de couleur*, Paris, Centurion, 1957, p. 221.

¹⁶⁶ Ces directives magistérielles sont citées par K. Kapita, « Théologie africaine, exigence de la foi ? », *Telega*, n° 3, octobre 1975, p. 38.

*cherche dans les cultures africaines ce qui est adaptable au christianisme, les pierres d'attente, ou bien l'on choisit dans le christianisme ce qui est assimilable par l'africanisme*¹⁶⁷.

Ainsi donc, en parlant d'adaptation, il s'agit de la situer dans un mouvement, dans une dynamique, et donc de l'envisager dans une permanente construction. L'adaptation ne peut donc être considérée comme une réalité achevée sans risquer de mener à des critiques stériles. Ainsi comprise, l'adaptation comme mot ne serait pas distincte d'autres expressions utilisées pour qualifier le discours théologique répondant à la réalité africaine.

Qu'est ce que la théologie de l'adaptation ?

L'adaptation dans l'ouvrage dirigé par Présence Africaine, *Des prêtres noirs s'interrogent*, est l'expression de vœux profonds pour l'avènement d'un christianisme capable de répondre aux attentes africaines. Il s'agit pour les prêtres africains et haïtiens de défendre l'universalité du message chrétien longtemps étouffé, du fait de sa seule expression occidentale. L'adaptation interroge donc l'unité de l'Eglise et se définit comme la capacité pour l'Afrique noire d'apporter du sien dans la croissance de l'Eglise en général. C'est d'elle que parle le père Robert Sastre lorsqu'il affirme :

L'adaptation n'est pas la particularisation de l'universel, si je puis dire, mais l'élévation du particulier à une résonance universelle ; le particularisme signifierait le fait de ne trouver valable que ce qui vient de soi-même ou de son peuple. L'aliénation d'autre part, est le fait d'être incapable de trouver dans son propre peuple quelque chose qui pourrait avoir une vocation universelle »¹⁶⁸.

Cette définition de Sastre, dans la mesure où elle confirme que dans le processus de l'adaptation il ne s'agit pas d'importer simplement le christianisme et lui saupoudrer quelques éléments qui lui donneraient une coloration négro-africaine, situe l'adaptation au centre d'un dialogue permanent entre les valeurs et le vécu africain, et le caractère universel du christianisme. Il s'agit pour cette religion de se positionner par rapport à la situation de l'homme africain dans son histoire. Et en ce sens, on peut réaffirmer que l'adaptation dépasse largement de simples accommodements : « *Aussi, la théologie africaine (...) veut être le fruit de la recherche d'une réponse, de la solution aux problèmes que pose et posera la situation particulière de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain* »¹⁶⁹.

¹⁶⁷ B. Nkuissi, « Adaptation missionnaire ? », *Eglise vivante*, tome XIX, 1967, p. 352.

¹⁶⁸ Robert Sastre, cité par A. Shorter, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation ?* (traduit de l'anglais par E. Messi-Metogo), Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », 1980, p. 28.

¹⁶⁹ K. Kapita, « Théologie africaine, exigence de la foi ? », art. cit., p. 38.

L'adaptation qui se dégage du collectif des prêtres noirs constitue donc un discours de rupture. Cette rupture se présente aussi comme un processus de libération si l'on considère que la théologie ayant soutenu la pratique missionnaire relevait d'une sorte d'embrigadement. Pour Jean-Marc Ela, il ne fait pas de doute que la théologie qui émerge du collectif des prêtres noirs est un discours de libération ainsi qu'il l'affirme lui-même : « *En 1956, lorsque les prêtres noirs s'interrogeaient, ils abordaient un aspect fondamental d'une théologie de la libération* »¹⁷⁰.

Et de fait, la théologie de l'adaptation est une remise en cause des théologies missionnaires en Afrique, étant donné la prise en compte de l'Africain à qui le message chrétien s'adresse, tout en faisant de lui un acteur dans la diffusion de ce message. Ceci rejoint bien l'orientation que Ngindu Mushete reconnaît à la théologie africaine :

*Contrairement aux théologies missionnaires de la conversion des infidèles et de l'implantation, la théologie dite africaine veut tenir compte du destinataire africain, de sa culture, de sa religion, de ses problèmes de civilisation. L'on revendique le droit, pour les chrétiens d'Afrique, de penser le christianisme, la vérité du christianisme*¹⁷¹.

On comprend ainsi pourquoi l'adaptation se donne comme point de départ de nombreux points sensibles dans un contexte africain, et que Marcus Ndongmo a pris soin d'énumérer : l'insatisfaction africaine, la frustration du chrétien africain, la réalité des valeurs et de la particularité du monde noir qui expriment toute une identité. De là émerge le caractère incontournable de la négritude, de même que la promotion et la prise en compte d'un clergé autochtone¹⁷².

La théologie africaine exprimerait donc clairement la contribution de l'Afrique à la réflexion théologique entendue comme discours religieux, discours chrétien, discours sur le Dieu chrétien. Si l'on admet que le rôle de la théologie dans l'édification de la communauté ecclésiale est incontournable, puisque de tout temps l'Eglise s'est nourrie de la Parole de Dieu¹⁷³, si l'on admet que c'est en s'appropriant à frais toujours nouveaux les Ecritures qu'elles lisent dans les situations qui sont leurs, que la croissance des communautés

¹⁷⁰ J.-M. Ela, « Pour une théologie appropriée », *Vivant univers*, n° 408, novembre-décembre 1993, p. 30.

¹⁷¹ A. Ngindu Mushete, « La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique », art. cit., p. 86.

¹⁷² Cf M. Ndongmo, « Les thèmes théologiques majeurs », J.-P. Messina (dir.), *des prêtres noirs s'interrogent : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ? op. cit.* Il peut être intéressant de lire toute la contribution de Ndongmo, pour la compréhension de ce qu'il présente comme thèmes majeurs du collectif des prêtres noirs.

¹⁷³ Cf Ac 2, 42.

chrétiennes se trouve garantie, si l'on admet enfin que la théologie est cette relecture des Écritures dans une situation donnée, alors on comprend mieux.

Dès lors, la théologie de l'adaptation s'entend comme une théologie capable d'interpeller sur des situations africaines. L'une de ses difficultés et non des moindres, reste une restriction à l'aspect culturel, lui-même ramené à sa plus simple expression. Pourtant, si l'on s'en tient à Jean-Marc Ela, l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* concentre déjà l'une des dimensions, sinon la plus importante de la théologie africaine telle qu'elle va se construire en se donnant une véritable force prophétique. Toutefois, il importe d'aller plus loin dans la compréhension de l'aspect culturel des questions qui y sont posées :

Ce qu'on a surtout retenu, c'est l'aspect culturel des problèmes posés. Mais quand on replace la culture dans un ensemble, on s'aperçoit que celle-ci a été méconnue, méprisée par la colonisation, et qu'elle avait besoin d'être reprise au sérieux. Cette reprise en compte de la culture correspond à un moment de désaliénation. Cela veut dire par conséquent que la culture est perçue comme élément de stratégie de libération. Lorsque les prêtres noirs assument cette question, ils entrent dans une dynamique où la théologie de la libération naît en milieu africain par le besoin de rendre à l'Afrique son humanité, pour qu'on n'aille plus à Jésus-Christ ni à l'Évangile avec une humanité d'emprunt, importée. C'est un élément de la libération, quand on voit que la colonisation a eu pour effet d'amener les Africains à intérioriser en quelque sorte les mécanismes du mépris et de l'irrespect de leur propre culture¹⁷⁴.

C'est dire que la théologie de l'adaptation a toute sa pertinence, non seulement dans tout contexte humain, mais davantage dans un contexte africain qui, après les indépendances, ne se trouve pas encore complètement guéri des situations que dénonçaient les prêtres noirs. On ne peut donc de ce fait procéder à une évacuation pure et simple au nom d'une simple terminologie, cette théologie du champ de la recherche au sein des communautés chrétiennes africaines. Ceci est d'autant plus pertinent que ce qui semble être en question dans la théologie de l'adaptation, est la foi chrétienne telle que vécu en Afrique. C'est ce même thème de la foi qui devient alors le centre de toute démarche dans la réflexion théologique, ainsi que l'énonce Efoé-Julien Penoukou :

Le projet d'incarnation africaine de la foi chrétienne n'est pas d'abord une question de culture, mais de foi au Christ crucifié et ressuscité. C'est bien l'assurance de notre salut par lui et en lui qui nous incite à jeter un regard nouveau sur notre culture, à nous interroger sans complaisance sur ses

¹⁷⁴ J.-M. Ela, « Pour une théologie appropriée », art. cit., p. 32.

*valeurs et contre-valeurs, en investir en toute confiance celles-ci dans ce projet de salut définitif de l'humanité entière*¹⁷⁵.

La théologie de l'adaptation est donc en fait un substrat important de ce qui émergera des problématiques de nombre de théologiens africains. C'est le cas notamment d'Alphonse Ngindu Mushete qui, se référant à l'ouvrage de Mgr Tharcisse Tshibangu dont il fait par ailleurs une recension, situe la nouveauté de ce discours dans la particularité de ses questions¹⁷⁶. Pour lui, les théologies qui se sont jusqu'alors développées dans des contextes particuliers se sont donné pour but de répondre à des problèmes spécifiques qui se posent à ces sociétés ; c'est pourquoi de façon tout à fait logique, la théologie africaine, même en tant que théologie de l'adaptation, doit se situer au stade des réponses concrètes à apporter aux problèmes que pose le développement du christianisme en Afrique. Et en cela, ce discours se donne comme repère la réalité africaine :

*Ce sera une pensée théologique non basée sur la philosophie de Hegel, non pas que la philosophie de Hegel soit en soi nécessairement non africaine, mais qu'elle ne constitue pas un point de référence certain, bien connu par les Africains*¹⁷⁷.

En fait il affirme de cette façon que la théologie valable pour l'expérience africaine est celle fondée sur un discours dans lequel se reconnaissent les Africains ; un discours qui parle africain et même en africain. C'est dans ce sens que s'est inscrit le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*. On constatera d'ailleurs que leurs interrogations n'ont pas eu comme fondement la philosophie scolastique à laquelle ils avaient pourtant été formés.

IV/ Impacts et prolongements immédiats des interrogations des prêtres noirs

Un sentier précurseur de la théologie africaine

La geste historique des prêtres africains et haïtiens telle qu'elle se présente dans leur manifeste est un acte profond d'émancipation, comme en témoigne d'ailleurs des mots de l'avant-propos de l'ouvrage. Celui est porté par une réelle ambition des Africains de devenir les principaux acteurs des problèmes les concernant :

*On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et même malgré nous. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Eglise en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu*¹⁷⁸.

¹⁷⁵ E.-J. Penoukou, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 45.

¹⁷⁶ Le livre de Tharcisse Tshibangu dont il est ici question est : *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974, 47 pages.

¹⁷⁷ A. Ngindu Mushete, « La problématique d'une théologie africaine », *Téléma*, n° 1, avril 1975, p. 89.

L'esprit d'émancipation que comporte l'ouvrage en question, pour ce qui est du discours théologique tout au moins, est porté par des expressions toutes nouvelles qu'on retrouve dans des contributions : « indigénisation (indigéniser) », « adaptation (adapter) », « africanisation (africaniser) », ou mieux encore comme en parle Meinrad Hebga dans sa contribution : « théologie africaine fondamentale ». On notera que c'est dans la même ligne que Hebga, et pour répondre à la même problématique, que les pères Verdieu et Ondia parlent de « théologie adaptée à la mentalité de l'endroit »¹⁷⁹. En effet, la volonté de construire une réflexion qui soit originale et inscrite dans un univers particulier est le fil conducteur du manifeste des prêtres :

*Il s'agissait de réclamer, pour l'Afrique, le droit à une théologie propre exprimée à travers le concept de théologie de "l'adaptation" telle qu'elle s'élaborait dans les instituts missionnaires autour des années cinquante*¹⁸⁰.

Cette volonté de maîtriser son destin et d'agir pour son avenir ne cessera de caractériser les réflexions qui se prolongent et se nourrissent de l'esprit de ces interrogations exprimées par des prêtres noirs. De ce fait, le caractère existentiel de la théologie africaine la lie profondément au processus d'émancipation des peuples du monde noir¹⁸¹. C'est donc la raison pour laquelle, à l'instar du manifeste des prêtres, la théologie africaine s'exprimera et s'expliquera presque toujours, dans une volonté d'émerger et de s'affirmer :

*La théologie africaine se situe très nettement dans le prolongement des mouvements d'émancipation et de conquête de l'autonomie culturelle et politique qui marquent si profondément l'histoire du continent noir depuis trente ans*¹⁸².

Dans la mesure où la théologie africaine est ici réaffirmée comme un produit de l'histoire, on ne peut la traiter sans mentionner avec poids, les pionniers de l'émancipation socio-culturelle de l'Afrique dans son processus historique, de même que la prise en compte des idées qui l'ont sous-tendue¹⁸³. Si cette évidence qui est d'ailleurs aussi cohérence, permet de réaffirmer le lien qui existe entre Alioune Diop et le discours théologique africain contemporain, elle met aussi en valeur la référence permanente aux réflexions des prêtres noirs en 1956. C'est ce qu'observe d'ailleurs aussi Alphonse Ngindu Mushete. Et de fait, cet ouvrage qui porte la

¹⁷⁸ « Avant-propos », *Des prêtres noirs s'interrogent, op. cit.*, p. 16.

¹⁷⁹ Il peut être utile de consulter à propos l'article de K. N'soki, « Genèse de l'expression "théologie africaine" », *Telema*, n° 20, décembre 1979.

¹⁸⁰ L. Santedi Kinkupu, « Introduction », *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après..., op. cit.*, p. III.

¹⁸¹ Cf H. Maurier, « La théologie africaine francophone », *Spiritus*, n° 88, septembre 1982, pp. 230-231.

¹⁸² A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine, op. cit.*, p. 11.

¹⁸³ Cf V. Neckebrouck, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident, op. cit.*, p. 238.

signature discrète du fondateur de Présence Africaine est reconnu comme l'acte de naissance officielle de la théologie africaine : « *Cet ouvrage mémorable est considéré comme le document fondateur de la théologie africaine* »¹⁸⁴.

En effet, les thèmes principaux qui s'en dégagent, même s'ils sont exprimés dans un langage qui fera l'objet de nombreuses discussions à travers le temps, tracent des lignes directrices qui orienteront les réflexions futures au sujet de la théologie africaine. C'est en ce sens que Léonard Santedi Kinkupu en parle comme d'une référence permanente et une source de nombreuses vocations de théologiens en Afrique :

*Les débats autour de ce livre ont nourri notre enfance théologique et ont constitué un vivier d'où ont jailli de nombreux théologiens soucieux de contribuer à l'éclosion d'un christianisme africain et à la construction d'une Afrique de la Vie, d'une Afrique de l'espoir, d'une Afrique de l'humain authentique*¹⁸⁵.

La portée historique de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* s'inscrit dans la nécessité d'une distinction entre le donné révélé et le discours qui le porte. Cette nécessité est un souci constant pour toute réflexion théologique, sauf que dans le manifeste des prêtres noirs, ce souci devient aussi africain. Ce qui est en jeu ici est la problématique d'une théologie qui s'exprime en termes de possibilité et de défi au pluralisme, car « *"théologie africaine" veut dire aussi lutte contre un impérialisme théologique* »¹⁸⁶. Jean-Marc Ela revient sur cette problématique fondamentale de la théologie africaine. Pour lui en effet, la lutte contre tout impérialisme dans la réflexion théologique pose le préalable de la rupture épistémologique qui va de pair avec une volonté d'affirmation de soi. C'est ainsi que se comprend le fait qu'une expérience proprement africaine ait ici toute sa justification :

Si le vrai scandale de la foi est l'intervention de Dieu dans la trame de l'histoire humaine (Jn 1, 14), il nous faut, pour être contemporain de Jésus-Christ, vaincre la distance à la fois historique et culturelle

¹⁸⁴ B. Bujot, op. cit., p. 60. Ce point de vue qui situe l'ouvrage des prêtres aux principes d'une réflexion théologique africaine ne souffre jusqu'ici d'aucune contestation. Il est validé par bien d'autres auteurs, qu'il est difficile de tous citer. On peut quand même lire : M. Mutanda, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la Dix-septième semaine théologique de Kinshasa), Kinshasa, Facultés théologiques, 1989 ; K. Nsoki, « Genèse de l'expression "théologie africaine" » art. cit. Il convient aussi de préciser ici qu'en parlant de théologie africaine dans son élaboration au sein de l'Eglise catholique, on n'ignore pas que depuis 1956 également, la réflexion théologique est active dans les Eglises protestantes en vue de lui donner une quintessence africaine, pour un enracinement africain de ces Eglises. Ainsi, en 1956, s'est tenue à Accra au Ghana, une rencontre d'initiative protestante, sur le thème : « Afrique et Christianisme ». En clair, même si la présente démarche ne concerne que ce qui passe du côté de l'Eglise catholique, la théologie africaine ne se limite pas à cet espace.

¹⁸⁵ L. Santedi Kinkupu, « Introduction » in *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, op. cit., p. I.

¹⁸⁶ K. Nsoki, « Genèse de l'expression "théologie africaine" », art. cit., p. 49.

*qui nous sépare de l'Évangile. Or cela n'est possible que si, par-delà la scolastique de nos catéchismes, nous traduisons notre référence à Jésus de Nazareth à travers le langage de la culture africaine, qui est le langage des symboles*¹⁸⁷.

A partir de la démarche des prêtres noirs initiée et diffusée par Alioune Diop, il devient clair que la question d'une théologie africaine ne relève pas seulement d'une prise de parole pour discourir. Il s'agit d'abord et surtout de la proclamation de la fin d'un état de « vassalité ». Il s'agit d'une mise en cause, d'une critique du modèle de la pensée unique qui a longtemps hanté le discours théologique, le privant de ses multiples possibilités d'expression, ainsi que l'affirme Zablon Nthamburi :

*La théologie africaine a cherché à se libérer du rôle dominant de la théologie occidentale. Pendant longtemps, la théologie occidentale s'est imposée aux peuples africains dont le "Sitz-im-Leben" est si différent de celui du monde occidental qu'elle ne peut répondre aux attentes du peuple*¹⁸⁸.

Dès lors, la théologie se donne donc aussi pour tâche, de reconsidérer des discours qui tendent à confondre unité et uniformité en toutes choses : « *Il existe seulement une théologie universelle, comme il existe une seule foi, un unique message du Christ, une seule Eglise catholique* »¹⁸⁹. C'est dans cette mesure que l'ouvrage parrainé par Présence Africaine en 1956 constitue déjà une certaine réponse au rendez-vous de la mission que donnera le pape Paul VI en Ouganda en 1969. Et c'est certainement pourquoi Eloi Messi Metogo reconnaît en l'ouvrage historique dont il est question, le fondement d'un véritable magistère africain. Non pas simplement – comme il le souligne toutefois – parce que certains des contributeurs à cet ouvrage sont devenus évêques, même si cet élément ne peut être complètement ignoré ; mais aussi et surtout parce qu'en ouvrant pour l'Afrique des pistes de réflexion qui lui sont propres, il a permis aux Africains de sortir du simple psittacisme :

*On s'accorde à considérer l'ouvrage collectif "Des prêtres noirs s'interrogent" comme le point de départ de la théologie africaine. Quoiqu'il en soit de ses faiblesses et de ses insuffisances, cette théologie a largement contribué à l'émergence d'un magistère local qui ne soit pas simplement la caisse de résonance des enseignements du pape et des conciles. Il n'est pas sans intérêt de noter que deux auteurs de l'ouvrage collectif cité, Robert Dosseh et Robert Sastre, sont devenus évêques, respectivement au Togo et au Bénin*¹⁹⁰.

¹⁸⁷ J.-M. Ela, « Symbolique africaine et mystère chrétien », *Les quatre fleuves*, n° 10, 1979, p. 99.

¹⁸⁸ Z. J. Nthamburi, « Fondements bibliques d'une théologie africaine », art. cit., pp. 268-269.

¹⁸⁹ Mgr Benelli, Substitut à la Secrétairerie d'Etat du Vatican, à Abidjan en février 1976, cité par S. Semporé, « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium*, n° 126, 1977, p. 19.

¹⁹⁰ E. Messi Metogo, « Magistère et Théologie en Afrique », *Afrique et parole*, n° 93, décembre 2011, p. 1.

Dans la mesure où *Des prêtres noirs s'interrogent* se donne de susciter une rencontre vraie entre le christianisme et l'Afrique non plus en terme d'opposition, mais dans une harmonie réussie où les valeurs africaines rencontrent la révélation qui les élève pour le plus grand bien de l'homme, on peut dire que cet ouvrage aura été une sorte de fil conducteur dans le développement d'un christianisme africain. Il s'inscrit dans une volonté de susciter une prise de conscience par l'Africain du rôle qui est le sien dans l'Eglise en Afrique en tous ses aspects. En cela aussi, cet ouvrage est un programme :

*C'est ce programme préconisé il y a cinquante ans, qui a permis, dans une continuité et discontinuité qualitatives, un développement fort marqué des élaborations théologiques spécifiques aux besoins spirituels, sociaux, et ecclésiaux des peuples africains*¹⁹¹.

Ainsi donc, cette théologie, en accordant une place de choix à l'Africain en proie aux luttes de libération, doit se rendre solidaire de celle-ci. Il semble d'ailleurs que c'est dans cette solidarité que son sens se dévoile aussi, du moins si l'on en croit Zablon Nthamburi :

*En participant au combat des peuples pour une société juste, la théologie africaine obéit à l'appel de la mission de Jésus : proclamer la Bonne Nouvelle de la libération à tous. En donnant à ce message une existence concrète, la théologie africaine reprend la lutte pour l'avènement d'une nouvelle société en quête d'un avenir meilleur*¹⁹².

Toutefois, il y a dans cet ouvrage, comme une certaine volonté de démontrer que le propos africain ne mérite aucun soupçon, et l'on peut se s'interroger sur le bien fondé d'une telle démonstration. Nombre de contributions semblent en effet tributaires du souci de justification. C'est ainsi par exemple que la contribution de Joseph Thiam semble s'expliquer sur le rapport entre le christianisme et la mentalité africaine en évoquant des « semences préparatoires ». De même, la contribution de Jean-Claude Bajoux qui compare la mentalité africaine à la mentalité biblique, peut bien être assimilée à cette volonté de se soustraire au soupçon auquel de toute façon les contributeurs de cet ouvrage n'ont pas totalement échappé.

La vérité reste pourtant que, lorsque Dieu rejoint l'histoire humaine pour l'accomplir, il ne choisit pas certains éléments de cette histoire en laissant d'autres. Il s'adresse à l'homme historique avec tout ce qu'il assume dans la situation qui est la sienne. C'est à ce niveau que la relecture de l'incarnation et de sa pertinence dans la compréhension d'un message qui s'adresse à tout homme où qu'il soit et quoi qu'il fasse, mérite toute sa place. Mais si la

¹⁹¹ L. Santedi Kinkupu, « Introduction », *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, op. cit., p. VIII.

¹⁹² Z. J. Nthamburi, « Fondements bibliques d'une théologie africaine », art. cit., pp. 273-274.

théologie de l'adaptation s'emploie à prouver sa bonne foi plutôt que de dénoncer une situation qui ne pouvait que compromettre la vie de l'Eglise en Afrique, ne risque-t-elle pas de valider les thèses de ceux qui y ont vu une reprise autrement du discours missionnaire ? Même s'il n'est pas question de remettre en cause la démarche de la théologie de l'adaptation, l'on pense toutefois que la théologie africaine sous quelque vocable qu'elle se présente, doit assumer la condition africaine sans absolument attendre un décret d'application de l'Évangile à la mentalité de l'homme noir.

Et en ce sens d'ailleurs, n'est-on pas en droit de croire que de nombreux théologiens africains se sont inscrits en droite ligne de ce souci ? Comment en effet, comprendre la propédeutique occidentale de certains ? Il est certes vrai que la théologie africaine ne peut se construire sans une ouverture à l'esprit d'universalité qui porte la foi chrétienne et dans lequel l'Eglise s'exprime, mais comment peut-on partir d'auteurs occidentaux pour résoudre des questions que ceux-ci n'ont même pas connues ? Dans son article « La théologie africaine francophone », Henri Maurier souligne à bon escient le fait que beaucoup de théologiens africains se sont donné des références occidentales qu'on sait pourtant propres à une situation géographique et historique donnée, tout en indiquant que ce procédé (qu'il justifie par ailleurs) peut surprendre le lecteur non Africain surtout :

Le lecteur non africain peut se demander pourquoi Ntedika Konde produit une étude de patristique et de liturgie latines : "L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts, IV-VIIIe siècles" (1971) ; pourquoi O. Bimwenyi Kweshi refute l'empirisme logique de Wittgenstein (240-273) ; pourquoi B. Adoukonou scrute-t-il le structuralisme de Lévi-Strauss et l'herméneutique de Paul Ricoeur (137-229) ; pourquoi plusieurs méditent-ils la critique de Heidegger sur l'onto-théo-logie ; pourquoi le zaïrois Ngimbi-Nseka, cherche-t-il à utiliser la méthode anthropologique transcendantale de K. Rahner, pourquoi Mvika Phoba traite de "Bergson et de la théologie morale" (1977) et Ngindu Mushete du "Problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière" (1978)¹⁹³.

Même si Maurier voit en ces références occidentales une certaine érudition de leurs auteurs, on ne peut manquer de s'interroger sur leur opportunité, à l'heure où les réflexions africaines se présentent comme pouvant se donner des références africaines, à l'heure où la théologie africaine se précise dans son objet. Fallait-il que cette propédeutique occidentale fût nécessaire ? Faut-il y voir une volonté de prouver leur bonne foi ? Comment peut-on promouvoir un christianisme africain qui s'assume dans une dépendance problématique ? Ces questions dont les réponses appelleraient des développements longs et peut-être complexes,

¹⁹³ H. Maurier, « La théologie africaine francophone », art. cit., pp. 232-233.

ne permettent pas de lever comme il se doit les équivoques et les doutes que suscite la théologie africaine, quant à sa capacité à faire décoller des situations qui n'entendent pas se définir autrement qu'en référence à l'Occident. Dès lors, on n'est pas surpris des débats d'opposition entre différents théologiens africains d'un même espace.

C'est donc en se définissant comme un tel sentier précurseur, que le collectif des prêtres noirs trouve un écho au Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs qui n'est pas moins une occasion permettant aux Africains d'affirmer leur désir d'émancipation et de libération culturelle. Le Congrès est d'ailleurs devenu pour le discours théologique qui s'est amorcé au travers des interrogations de prêtres noirs, une véritable tribune d'expression et un point de rayonnement des idées et des orientations théologiques qui s'y trouvent contenues.

Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs comme tribune de la théologie africaine naissante

Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs tenu à Rome est le second événement le plus important ayant exclusivement concerné le monde noir après la Deuxième Guerre Mondiale. Il s'agit d'une rencontre s'inscrivant en droite ligne de la pensée et de l'engagement du fondateur de Présence Africaine. Ce Congrès est donc une autre occasion qui a mobilisé tous les intellectuels noirs, qui se sont ainsi réunis à Rome en 1959.

Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs poursuivait des réflexions initiées à Paris en 1956. En cette année-là, s'il a été fait un état de la culture du monde noir, au congrès de Rome il est davantage question de définir les voies et moyens nécessaires pour venir à bout de tous les problèmes relatifs à l'identité culturelle des peuples noirs, ainsi que l'énonce l'appel d'Alioune Diop :

Notre premier Congrès de 1956 avait pris pour thème central : la crise de la culture. Notre souci dominant était alors de situer les responsabilités et de dissiper les équivoques. C'est à tort en effet, et sous l'influence des intérêts colonialistes, que les peuples d'Occident avaient accepté la notion de peuple sans culture (...). Nous fûmes longtemps, sous l'oppression de la puissance, des peuples muets et absents de la scène mondiale. Cette année, notre souci a un caractère moins critique et plus constructif. Nous avons diagnostiqué le mal en 1956. En 1959 nous proposons une solution : la solidarité de nos peuples¹⁹⁴.

¹⁹⁴ P. A., « Appel », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », tome 1, *Présence Africaine*, n° spécial, février-mai 1959, p. 9. Ce congrès s'est tenu du 26 mars au 1^{er} avril 1959. Il avait pour thème général, « Unité et responsabilité de la culture négro-africaine ». Le tome I du compte rendu des travaux qui est ici cité a comme titre : « L'unité des cultures négro-africaines ».

C'est dans la réponse à donner à cet appel qu'il est apparu urgent pour l'Afrique et le monde noir plus généralement, de prendre conscience des défis qu'il s'agit dès lors de relever. Le premier, et même qui semble ici fondamental, est de donner aux Africains une voix dans le concert de tous les peuples. Cette voix de l'Afrique ne s'assimile à aucune autre et aucune autre ne peut se substituer à elle. C'est qu'exprime clairement Alioune Diop dans son discours d'ouverture, lorsqu'il affirme :

*Incapables de nous assimiler à l'Anglais, au Français, au Belge, au Portugais – de laisser éliminer au profit d'une vocation hypertrophiée de l'Occident certaines dimensions originales de notre génie, – nous nous efforçons de forger à ce génie des ressources d'expression adaptées à sa vocation, dans le XXe siècle. Solidaires des autres peuples de la terre, nous pensons avoir à enrichir le patrimoine humain de tout ce que, légitimement, notre expérience, notre jugement et notre sensibilité peuvent apporter de positif et de bénéfique. La présence africaine dans le monde a pour effet d'accroître la densité et la maturité de la conscience humaine*¹⁹⁵.

Fort de ces interpellations, le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs a donné aux sciences humaines et sociales une place importante dans la construction de l'édifice ainsi défini. C'est la raison pour laquelle il y est apparu la nécessité de « désoccidentaliser », pour reprendre le mot du fondateur de Présence Africaine. Celui-ci n'a d'ailleurs pas manqué de relever l'expression fortement occidentale de ces domaines du savoir : « *Le droit, la sociologie, la pensée théologique souffrent dans leur vocation universelle de s'exprimer sur la base des références prises à l'unique expérience occidentale* »¹⁹⁶.

En ayant ainsi recours à différentes sciences humaines, le congrès de Rome offrait une importante tribune au soutien d'une théologie africaine, et partant à son ouvrage fondamental, *Des prêtres noirs s'interrogent*. En effet, une expérience africaine du discours théologique telle que souhaitée par les assises de Rome ne pouvait certainement pas éviter la référence à ce collectif de prêtres africains et haïtiens.

C'est dans cette veine d'ailleurs que la contribution de Robert Sastre aux travaux du congrès de Rome, notamment en ce qui concerne le domaine de la théologie, se définit comme une réponse au souci qui est celui de cette solennelle rencontre et une reprise des idées contenues dans l'ouvrage des prêtres noirs¹⁹⁷. Se proposant en effet de lever toute équivoque au sujet de la réflexion théologique quant à son rapport avec la culture africaine, Sastre précise bien qu'il

¹⁹⁵ A. Diop, « Le sens de ce Congrès », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », p. 41.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 45.

¹⁹⁷ Robert Sastre était l'un des contributeurs aux réflexions contenues dans *Des prêtres noirs s'interrogent*.

ne s'agit pas de tout relativiser. Au contraire, en assumant la réalité africaine, la théologie lui donne un moyen de s'élever d'une certaine façon¹⁹⁸. Il s'agit par ailleurs de corriger le regard que la théologie (occidentale) a jusque là porté sur des réalités qui ne correspondent pas à son terroir d'émergence. Le théologien est l'homme d'un moment, d'un milieu et d'une situation donnée ; et ne peut de ce fait prétendre apporter une réponse exhaustive aussi bien aux situations qui lui sont familières qu'à celles qui lui sont étrangères. Une certaine « soumission » de la théologie aux contingences du vécu humain rejaillit nécessairement sur le discours qui l'exprime, d'où les fluctuations des sciences humaines auxquelles la théologie ne peut échapper :

Il serait plutôt étonnant que la théologie soit à l'abri de ces fluctuations. Je n'en voudrais citer qu'un exemple. Un des premiers exposés théologiques dont nous parle la Bible a été fait par le diacre Philippe devant un homme à peau noire : l'eunuque de la reine d'Ethiopie. La seule condition exigée du catéchumène pour recevoir le baptême est la foi en Jésus-Christ. Dix-neuf siècles après, en plein concile du Vatican, un groupe d'évêques missionnaires exhibait un document demandant au pape de délier la race noire de la malédiction qui pèse sur elle et qui, semble-t-il lui vient de Cham¹⁹⁹.

Ce qui semble donc en jeu ici est la capacité ou l'incapacité d'un discours appartenant à des hommes d'une époque et d'une culture, de pouvoir parler au nom de tous. Si la théologie veut se donner quelque crédit au sein des communautés chrétiennes d'Afrique, il apparaît impératif qu'elle se défasse de ses scories impérialistes pour épouser les sensibilités de l'âme africaine. Si du moins, une telle position ne reprend pas intégralement la démarche des prêtres noirs de 1956, l'idée qu'elle défend découle de cette même démarche.

Cette position du Congrès de Rome, favorable à une expression théologique africaine, n'est pas portée uniquement par la position de Robert Sastre. En effet, outre l'importante contribution du prêtre dahoméen, on peut signaler d'autres contributions non moins importantes²⁰⁰. Ainsi par exemple, la mise à l'ordre du jour de la théologie africaine par le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, est aussi le fait du révérend pasteur Mbiti du Kenya et du père Ralibera de Madagascar²⁰¹. Ces deux contributeurs, à l'instar de Robert Sastre, soutiennent la théologie africaine comme émergence d'une réalité chrétienne africaine.

¹⁹⁸ Cf R. Sastre, « Théologie et culture africaine » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, p. 134.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Dahoméen, de Dohomey ancien nom de la République du Bénin.

²⁰¹ J. Mbiti, « Christianisme et religions indigènes au Kenya » ; R. Ralibera, « Théologien-prêtre africain et développement de la culture négro-africaine ». Ces contributions sont contenus dans le tome 2 des actes du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs.

Ils assignent de ce fait à cette théologie, le devoir et la nécessité de parler le langage de ses interlocuteurs, les Africains, pour mieux répondre à leurs aspirations.

C'est dans le même sens que s'est d'ailleurs inscrite la sous-commission de théologie, créée lors du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs. En effet, cette commission, tout en défendant la nécessité pour l'Afrique de rester ouverte, de reconnaître qu'il peut y avoir dans l'expression culturelle de ses peuples des réalités caduques et même incompatibles avec la foi chrétienne, faisait quand même de l'expérience africaine, le fondement de tout discours théologique s'adressant directement à l'homme africain. En fait, la mise en place d'une telle commission constituait déjà une innovation importante dans le devenir de la religion chrétienne en Afrique.

Ainsi, si la genèse du discours théologique négro-africain est unanimement reconnue comme relevant de la démarche des prêtres noirs qui s'interrogent, le Congrès de Rome de 1959 n'en est pas moins vu comme un élément propulseur dans le sens du rayonnement de ce discours. D'ailleurs pour Mukuna Mutanda, la démarche des prêtres comme les apports du congrès de 1959 s'inscrivent dans une même option fondamentale : « *Ce plaidoyer visait d'abord et surtout la libération de l'Afrique noire de l'impérialisme occidental et la réhabilitation de l'homme noir sur le plan de son identité culturelle* »²⁰². Ainsi le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs ne pouvait dès lors qu'être favorable au prolongement des réflexions naissantes de la théologie africaine commencées en 1956.

C'est certainement fort de tout ceci que Mukana Mutanda rejoint Tharcisse Tshibangu, en soutenant comme lui le rôle important de la Société Africaine de Culture et de Présence Africaine dans la promotion d'une théologie africaine naissante. De fait, les initiatives que sont le manifeste des prêtres noirs et l'événement de Rome, dans la mesure où elles tiennent à l'engagement d'une même personne, permettent cette conclusion :

*De fait, la Société Africaine de Culture (SAC), patronnée par le groupe de Présence Africaine, sous la conduite de M. Alioune Diop, entreprit diverses actions destinées à promouvoir la pensée religieuse africaine et même des recherches rigoureusement théologiques. Cette Société organisa ainsi une réunion particulière, en sous-commissions de philosophes et de théologiens africains, dans le cadre du deuxième Congrès des Ecrivains et artistes noirs tenu à Rome en 1959*²⁰³.

²⁰² M. Mutanda, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », art. cit., p. 30-31.

²⁰³ *Idem*, p. 31.

Section B – Les grands débats préconciliaires en rapport avec la théologie africaine

Bien avant la tenue du concile Vatican II, comme à la veille de cet événement, la théologie africaine se présentait déjà comme un discours dont la réalité fait peut-être l'unanimité pour les Africains, mais il n'en va pas autant pour ceux qui ne sont pas Africains. Il y a bien là la preuve que les difficultés inhérentes à la naissance et à l'affirmation de ce discours ne sont pas alors complètement soldées, et même sont encore loin de l'être. Ainsi les débats qui se tiennent sur le statut et la nature de la théologie africaine se donnent pour but de légitimer ce discours, en soutenant sa place au sein de nombreux courants théologiques.

C'est ce qui fait l'essentiel du débat entre Tharcisse Tshibangu et Alfred Vanneste. La confrontation académique qui en émerge témoigne que non seulement les théologies missionnaires ne sont pas alors faciles à dépasser, ou du moins à en faire admettre les limites. Le statut de la théologie africaine qui tend à s'affirmer ici met encore en exergue l'engagement d'Alioune Diop, en tant que celui-ci a déjà labouré un terrain favorable à l'éclosion d'idées nouvelles au sein de la religion chrétienne et a ainsi préparé la capacité africaine à argumenter dans le sens d'une véritable évolution.

Toutefois, comme on peut le constater dans cette section, la relecture de l'histoire y est un aspect important. On ne peut en effet soumettre les théories qui ont soutenu et soutiennent encore l'annonce de l'Évangile à une critique sévère, sans au préalable mettre en exergue les difficultés auxquelles celles-ci ont menées. C'est pourquoi les débats préconciliaires en rapport avec la théologie africaine ne sont pas réductibles à l'académique. L'observation des résultats obtenus sur le terrain de l'évangélisation constitue un autre socle de discussion qu'on ne peut négliger.

I/ Le débat Vanneste – Thsibangu

Présentation

Préliminaires

Le débat théologique ayant eu lieu en 1960 entre le chanoine Alfred Vanneste, doyen de la faculté de théologie du Lovanium à Léopoldville et l'abbé Tharcisse Thsibangu, étudiant en théologie est, après la publication du manifeste *Des prêtres noirs s'interrogent* et le congrès de Rome, l'un des événements les plus marquants dans la naissance du discours théologique négro-africain. Toutefois, il convient de noter que la compréhension du sens et des enjeux de

ce débat dépend aussi de la présentation qu'on peut en faire. Cette présentation quant à elle ne peut se faire sans un retour au contexte qui a donné naissance à cette importante discussion, aussi bien que le déroulement de celle-ci.

En 1958, alors que le Congo belge n'est pas encore reconnu comme ayant la maturité politique nécessaire pour s'engager dans un processus d'autodétermination²⁰⁴, est créée à Léopoldville une faculté de théologie, qui reste dans l'histoire du continent noir la première du genre. Le premier doyen nommé de cette faculté de théologie est le chanoine Alfred Vanneste. Celui-ci, dans la leçon inaugurale qu'il donne à l'ouverture de cette faculté, reconnaît à bon escient le rôle que la théologie peut jouer dans la conscience africaine alors en pleine effervescence. Il affirme d'ailleurs ce rôle comme nécessaire et ce moment comme favorable :

La jeune église africaine devra certainement subir, dans un avenir peut-être proche, de très sérieuses épreuves ; il nous semble que c'est une raison urgente d'y implanter une science théologique profonde²⁰⁵.

Cette déclaration du chanoine belge a l'avantage de montrer que la théologie dans son étude et sa pratique peut avoir une incidence sur la vie de nombreux Africains. Elle peut notamment aider ceux-ci à se prémunir contre les dangers que comportent multiples idéologies qui en cette époque-là tendent à s'installer durablement sur le continent, alors prisé par les camps opposés de la guerre froide. Cette même déclaration semble ignorer la capacité de la théologie à créer, à innover. En fait, elle ne donne au discours théologique, tel qu'il peut se tenir en Afrique, qu'une dimension apologétique, défensive, guerrière, pourrait-on dire. L'on constate par le fait même que si le bénéfice de la théologie et de l'Afrique, à travers l'ouverture d'une faculté de théologie en 1958 au Congo belge ne peut être remis en cause, il n'en demeure pas moins, d'après ce qui ressort de la position du chanoine, que cette faculté pourrait se retrouver en train de promouvoir un type de discours sans portée existentielle en terre africaine.

²⁰⁴ De tous les pays ayant colonisé des territoires en Afrique noire, la Belgique et le Portugal se démarquaient, plus d'une décennie après la Deuxième Guerre Mondiale, par une fermeté de leurs positions en ce qui concernait l'autonomie à octroyer aux indigènes, accompagnée de droits et devoirs légitimes. Ainsi, la Belgique n'envisageait pas encore l'indépendance du Congo, au moment même où un vent de liberté soufflait sur toute l'Afrique. Il reste difficile de dire avec exactitude les raisons qui ont précipité ce Royaume à « reconnaître » l'indépendance du Congo en 1960 déjà. Toutefois, l'on peut estimer que les activités de multiples mouvements syndicaux et partis politiques, l'émergence de certains leaders charismatiques comme Patrice Lumumba ont pu inverser une position belge alors intransigeante.

²⁰⁵ A. Vanneste, « Une Faculté de Théologie en Afrique » in *Revue du clergé africain*, tome XIII, n° 3, mai 1958, p. 232.

Ainsi donc, si une telle assertion paraît surprenante, c'est en réalité parce qu'elle semble ne se définir que relativement à certaines crises à surmonter et qui seraient d'abord propres aux sociétés occidentales, comme le danger d'une sécularisation de plus en plus prononcée qui confine l'Eglise et ses institutions dans un espace qui lui donne moins de visibilité et d'influence que par le passé. On a comme l'impression que pour le chanoine, il s'agit dans un premier temps de préserver des acquis missionnaires, en construisant une sorte de bouclier contre d'éventuelles invasions dangereuses. C'est ce qui ressort du moins de ses propos au sujet des jeunes, dans la même leçon inaugurale :

Nos jeunes Africains seront mis en contact avec la pleine confusion des idéologies modernes. Ne risqueront-ils pas souvent, encore plus que les vieux chrétiens de l'Europe, préférer le clinquant de quelques slogans à la mode au solide dogme chrétien ?²⁰⁶.

Si de fait, la raison d'être du théologien africain formé dans une telle institution doit ainsi s'enraciner dans les peurs du lendemain qui ne sont pas vraiment les préoccupations d'une Afrique en quête d'indépendance, l'Africain peut-il être théologien au sens vrai du mot ? Dès lors, la question qui se pose concerne également le bien fondé d'une telle institution. Si l'on a créé une faculté de théologie en Afrique en 1958, est-ce pour associer l'Eglise à la lutte contre les mouvements d'indépendance baptisés péremptoirement communistes ? Sinon, de quelles idéologies peut-il être question en terre africaine ? Et si la faculté de théologie qui s'inaugure ici, devient un tel instrument dont les balises sont rigoureusement définies, le discours qui en émergerait serait-il libre ?

On peut admettre que le souci d'Alfred Vanneste ici est que les vérités de la foi en Jésus-Christ soient présentées comme il se doit au sein des Eglises d'Afrique, qui devraient être les premières bénéficiaires de la création d'une faculté de théologie. On peut aussi en rapport avec cette première hypothèse, se demander comment les vérités de la foi peuvent être présentées aux Africains si dans une approche qui apparaît essentiellement apologétique de la théologie dans cette leçon inaugurale, il n'est question que d'un dualisme qui oppose la religion et ses prétendus ennemis qui ne sont pas nommés avec plus de précision. Comment une théologie chrétienne qui se structure ainsi peut-elle avoir le souci de répondre aux exigences de la foi ?

²⁰⁶ *Ibid.*

Seul Vanneste semble avoir été capable de répondre à cette interrogation ; et sa réponse n'est pas moins ambiguë, lorsqu'il se demande si la maturité relative des chrétiens africains est bien conforme aux défis de la théologie :

En outre, la théologie est toujours une sorte d'épreuve de force entre le Christianisme et ses adversaires, car comment pourrait-on expliquer la science théologique aux jeunes étudiants sans les mettre en contact réels avec les objections de la foi ? Est-il bien prudent de les mêler à une lutte pareille, quand ils viennent seulement de quitter le paganisme ?²⁰⁷.

Il y a donc lieu de croire qu'en fin de compte pour le doyen de la nouvelle faculté de théologie, il convient que les Africains s'appliquent à recevoir fidèlement la doctrine chrétienne. Ne pouvant en effet être à la hauteur des luttes qui opposent en permanence la religion chrétienne à ses ennemis, il leur est simplement bon de se laisser guider dans cette démarche, qui est selon lui celle du discours théologique. On n'est de ce fait pas surpris que le chanoine à l'occasion se soit prononcé contre une certaine expression de la théologie qui soit un langage africain. Son opposition au mouvement initié par la publication de *Des prêtres noirs s'interrogent* et poursuivis à travers les travaux du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, n'apparaît dès lors que très clairement :

Mais qu'on nous comprenne bien ! Nous aimons à le déclarer franchement : nous ne pensons pas que le moment soit déjà venu pour lancer une « théologie africaine ». Nous préférons que la théologie en Afrique s'applique d'abord à être une vraie théologie ; comme le christianisme, elle doit avant tout être soi-même ! Car elle est avant tout une tentative pour libérer la doctrine divine de tous les liens humains, et donc particularistes, dont elle est devenue victime²⁰⁸.

Qu'une telle prise de position ait alimenté un débat après l'ouverture de cette faculté de Théologie du Lovanium à Léopoldville, cela est logique, dans la mesure où cette déclaration remet en selle des situations que des intellectuels chrétiens africains comme Alioune Diop ou encore des prêtres noirs s'emploient à éluder. On comprend dès lors la difficulté pour les Africains à accepter cette sorte de volte-face au sein des Eglises d'Afrique, où l'aspiration comme la nécessité d'un réel changement ne sont plus à prouver.

²⁰⁷ *Idem*, p. 233.

²⁰⁸ *Idem*, p. 234.

La réalité d'un débat

Le débat historique entre Tharcisse Thsibangu et Alfred Vanneste peut être considéré comme une réponse à la leçon inaugurale du chanoine de 1958. Ce débat constructif était aussi une mise en cause d'un certain absolutisme dans la pensée chrétienne. Dans la mesure où l'Évangile ne se présente pas comme un impérialisme de la pensée ou d'un mode de vie, pourquoi la théologie qui s'enracine dans l'Évangile se déploierait-elle autrement ? En effet, Jésus-Christ ne fait que proposer la vie et le salut à l'homme qui écoute sa parole²⁰⁹. C'est en ce sens d'ailleurs que Fabien Eboussi Boulaga opposait la réalité de la Bonne Nouvelle à toute forme d'absolutisme ou à une quelconque autre dictature de l'esprit au nom du message chrétien :

Même l'Évangile n'autorise pas l'impérialisme religieux ni la dépendance spirituelle. Il n'autorise pas non plus l'activisme de l'offre du salut, le prosélytisme indiscret qui fait violence aux consciences, prend d'assaut les âmes pour les soumettre à un contrôle dominateur²¹⁰.

On comprend dès lors que le débat entre Vanneste et Thsibangu, dans la mesure où il s'inscrivait dans la prise en compte ou non de cette évidence, était d'une importance qui correspond à toute la valeur et l'intérêt historiques qui lui sont attribués.

- Position de Tharcisse Thsibangu

Le raisonnement de Tharcisse Thsibangu, dans le débat qui l'oppose à Alfred Vanneste, s'élabore avec des emprunts à l'œuvre *Des prêtres noirs s'interrogent* ; et ici il fait tout aussi référence à Mulago qu'à Hebga, Kagame... Il s'appuie par ailleurs sur des contributions des Premier et Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs²¹¹. Il valide aussi abondamment les apports du pasteur Thomas Ekollo et ceux de Léopold Senghor, au congrès de Paris de 1956, comme de bien d'autres. Il apparaît simplement dans ces fondements que ceux-ci permettent à l'abbé Tharcisse Thsibangu de soutenir la spécificité d'une culture et d'une logique africaines, ainsi qu'il cite à propos Meinrad Hebga :

Dans notre logique, (du moins chez les bantu-soudanais) le critère de la connaissance certaine est, comme pour les autres, l'évidence interne et externe... Nous ignorons complètement le criticisme rationaliste des philosophies occidentales qui met en question la valeur même de la connaissance... il y a chez nous une confiance spontanée et sereine à la véracité des sens et des puissances cognitives

²⁰⁹ Cf Mt 8, 18-22. On peut aussi lire à ce sujet et avec intérêt l'épisode du jeune homme riche : cf Mt 19, 16-22 ; Mc 10, 17-22 ; Lc 18, 18-23.

²¹⁰ F. Eboussi Boulaga, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité » in *Concilium*, n° 126, 1977, p. 44.

²¹¹ Cf Th. Thsibangu, « Vers une théologie de couleur africaine ? » in *Revue du clergé africain*, n° 4, juillet 1960, pp. 334-338.

*supérieures... Nous faisons coïncider certitude et connaissance objective. Guidés par le sens commun, nous avons évité le subjectivisme et ses conséquences désastreuses ; d'autant plus que notre patrimoine formant un bloc indivisible de vérités sociales, morales, juridiques et religieuses, nous ne disposons pas d'un terrain de pure spéculation où essayer impunément des théories fantaisistes*²¹².

Même si Thsibangu admet avec le professeur Griaule que la mentalité ainsi présentée par Hebga n'est pas l'apanage des seuls Africains, il n'en demeure pas moins que ce dernier reconnaît avec Senghor que chaque peuple a sa spécificité, dans un mode de connaissance qui se présente pourtant comme communément partagé. Cette spécificité par ailleurs défendue par le mouvement de la Négritude et encore plus nouvellement soutenue par Alioune Diop au travers de Présence Africaine et de la Société Africaine de Culture, permet à Thsibangu dans ce débat, de poser les conditions d'une théologie africaine et surtout de définir celle-ci comme la conséquence logique d'une approche particulière de la réalité humaine. C'est cette particularité qui légitimerait par ailleurs le discours théologique négro-africain :

*Théoriquement on peut donc dire que si on admet dans la culture africaine "un système et un cadre de pensée propre", original par certaines accentuations du moins, une théologie de couleur africaine paraît possible*²¹³.

Etant donné l'impact de tout ce qui a patiemment été préparé en amont par les intellectuels africains autour du fondateur de Présence Africaine, on est en droit de se demander si une conclusion aussi logique qu'est celle de Thsibangu aurait pu être possible sans un recours aux réflexions qui ont comme préparé celle-ci et qui apparaissent ici comme un véritable soutien à son argumentation.

Toutefois, on reconnaît à l'étudiant en théologie une réelle démarcation quant à une définition préalable de ce que peut ou doit être une théologie africaine. En effet, contrairement aux intellectuels africains comme Meinrad Hebga, Marcus James, Thomas Ekollo, ... qui se sont employés à définir ce que pouvait et même devait être un discours théologique ancré dans la mentalité africaine, Thsibangu préfère ne pas entrer dans une délimitation de la théologie africaine, évoquant l'avenir comme seul capable de préciser la question : « *Mais en fait, qu'en adviendra-t-il ? Comment parviendra-t-elle à s'élaborer ? C'est bien difficile à dire* »²¹⁴. En ceci, la position de Thsibangu apparaît bien originale, si on la resitue dans son contexte. En effet, elle suppose que le discours théologique africain n'est une donnée invariable, mais bien

²¹² Meinrad Hebga cité par Th. Thsibangu, « Vers une théologie de couleur africaine ? », art. cit., p. 338.

²¹³ *Idem*, p. 344.

²¹⁴ *Ibid.*

une réalité capable d'épouser les contours que l'avenir peut lui imposer. Cette ouverture dans la compréhension de la théologie africaine est d'autant plus pertinente que la culture africaine qui en est le creuset n'est pas une entité close, pas plus que la réalité africaine globalement considéré n'est statique.

Mais peut-on pour autant se satisfaire de la suspension de cette définition telle qu'elle se présente dans l'intervention de Tharcisse Thsibangu ? Ne pas prendre « le risque » de définir ce que peut être, ce que sera la théologie africaine ne se présente-t-il pas comme un raisonnement inachevé ? Si de fait la culture africaine est en contact avec d'autres cultures et que de ce fait des mutations sont à prévoir, en quoi cela constituerait-il un obstacle à la définition de la théologie africaine, puisque sous d'autres aires où les influences culturelles ne sont pas moins perçues, les définitions se rendent possibles ? Si l'on attend de voir ou de savoir ce que peut devenir la culture africaine dans l'avenir, parviendra-t-on à un moment donné à définir la théologie africaine, étant donné les changements permanents auxquels cette culture peut être sujette ? S'il convient de rejoindre Thsibangu dans sa reconnaissance de l'œuvre de la Société Africaine de Culture (SAC), comment comprendre qu'il n'ait pas voulu définir ce que pourrait être la théologie africaine ?

Cependant, le mouvement actuel de prise de conscience de la S.A.C. (Société Africaine de Culture), où la pensée chrétienne ne doit pas être absente, – la volonté présente, précisément chez ceux qui sont entrés dans l'esprit d'autres civilisations et notamment l'occidentale, de sauvegarder et d'épanouir les valeurs réelles, – les efforts – ou du moins les intentions des gouvernements – pour intégrer les éléments africains dans l'éducation de la jeunesse ; tout cela fait augurer que de cette culture il restera bien quelque chose²¹⁵.

- Position d'Alfred Vanneste

La position du chanoine Vanneste est nettement et incontestablement opposée à celle de Tharcisse Thsibangu. Il affirme dans son intervention que la source fondamentale de la théologie est la révélation de Dieu et y fonde l'universalité de la théologie :

Les raisons pour lesquelles le théologien doit viser inlassablement l'universalité sont encore infiniment plus profondes. Son point de départ n'est pas simplement l'expérience commune aux

²¹⁵ Th. Thsibangu, « Vers une théologie de couleur africaine ? », art. cit., p. 344-345.

*hommes, mais c'est la révélation divine qui constitue la source première et la norme unique de son savoir*²¹⁶.

Les fondements de ce raisonnement ne sont pas totalement recevables. En effet, le chanoine défend l'universalité de la théologie, sur la base de la Révélation. Ce qu'il omet de souligner est que cette Révélation s'est faite expérience humaine dans la personne de Jésus-Christ. Dieu s'est-il révélé de manière abstraite et universelle, comme on peut le croire d'après les propos de Vanneste ? Il s'est bien révélé à un peuple, à une nation, et plus pleinement encore, en une personne. Dès lors, on ne peut concevoir la révélation de Dieu en dehors d'une expérience humaine propre à un peuple, à une histoire, à une situation donnée. C'est à partir d'un peuple que la religion chrétienne s'est étendue, d'abord à l'ensemble du monde méditerranéen, ensuite à d'autres frontières.

La position du chanoine se poursuit, dans la même logique, dans le rejet de tout discours qui s'élabore sans une prétention universelle. Au nom de celle-ci, la connaissance n'est pas d'abord utilitaire. Et de ce fait d'ailleurs, au sein de l'Eglise, la théologie comme science s'élabore dans la distinction d'avec la pastorale qui se veut plus pratique. Selon lui, cette distinction affirmerait que l'Eglise concilie en la théologie et la pastorale une universalité qu'elle articule avec des particularités. La théologie serait ainsi universelle et la pastorale une réalité ancrée dans la particularité des situations ; mais il n'y a pas de confusion possible entre les deux. La théologie ne peut devenir particulière parce que n'étant pas et ne rejoignant pas la pastorale :

*Je ne voudrais pas plaider ici la cause d'une science théologique, qui s'élabore parfois en chambre close. Mais faut-il rappeler que la recherche scientifique n'aura jamais une utilité pratique immédiate ? Dans l'Eglise, la fonction pastorale et la fonction théologique se distinguent nettement. Autre chose est de s'appliquer à comprendre la vérité révélée en elle-même, autre chose est de chercher des méthodes nouvelles pour la catéchèse ou l'œuvre missionnaire. Qu'on ne demande donc pas trop à la théologie de tracer la voie à l'adaptation pastorale*²¹⁷.

²¹⁶ A. Vanneste, « D'abord une vraie théologie » in *Revue du clergé africain*, n° 4, juillet 1960, pp. 348. La position de Vanneste dans ce débat s'oppose d'une manière générale à une prétention africaine à posséder un discours théologique. Cette opposition ne semble d'ailleurs pas être le seul apanage de Vanneste, puisque le problème de la reconnaissance d'une rationalité africaine, condition préalable à tout discours théologique, ne semble pas admise par certains. C'est le cas de Basile Studer qui semble avoir tranché la question : « *La sagesse populaire africaine est encore au stade préscientifique. Or le plus souvent les grands mouvements théologiques doivent leur origine à la rencontre d'un mouvement scientifique...* » (B. Studer, « Encore la théologie africaine » in *Revue du clergé africain*, n° 2, mars 1961, p. 114.

²¹⁷ A. Vanneste, « D'abord une vraie théologie », art. cit. p. 348.

Si la théologie ne vise pas une application concrète comme semble le soutenir Vanneste, on peut se demander à quoi elle sert dans une Eglise appelée à témoigner, c'est-à-dire à donner à l'Évangile une incarnation dans le vécu des hommes. Par ailleurs, faut-il rappeler ici que les grands énoncés dogmatiques ont été élaborés pour venir à bout de crises pastorales parfois profondes ? Les grands enseignements sur la Trinité, la Christologie ou encore la Vierge Marie n'émergent-ils pas des crises arienne, monophysite, nestorienne ? Le but des conciles ayant professé ce qu'il convient de retenir comme un enseignement traditionnel, n'était-il pas d'abord de résoudre les affrontements entre chrétiens qui allaient déboucher sur des crises d'ordre politique ? Il reste du moins, à travers les propos de Vanneste, à retrouver le but d'une réflexion théologique qui ne serait pas pastorale ; mais il semble bien difficile aujourd'hui de le définir clairement.

C'est dans la prise en compte de cette difficulté qu'on comprend d'ailleurs sa position sur l'adaptation au cours de ce débat. Selon le chanoine en effet, l'adaptation telle qu'elle semble se définir depuis les réflexions des prêtres noirs, ne peut répondre de ce que l'Eglise est et propose dans son message. Aussi parle-t-il d'une vraie adaptation qui doit pouvoir élever l'interlocuteur à qui s'adresse le message chrétien :

La vraie adaptation ne consiste pas à descendre à un niveau inférieur pour y adopter dans une certaine mesure les préjugés de son interlocuteur, mais à se hausser à un niveau supérieur, surmontant ses propres étroitesse et à aider ainsi l'autre à le faire à son tour²¹⁸.

En référence à de tels propos, on peut s'interroger sur la position du chanoine en rapport avec l'attitude même de Jésus-Christ. Si la vraie adaptation ne consiste pas à rejoindre l'interlocuteur dans sa situation, comment comprendre le comportement de Jésus qui « *fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux* »²¹⁹ ? La position d'Alfred Vanneste, dans le débat qu'il a eu avec son étudiant ne s'opposait-elle pas à la rencontre de Jésus avec la samaritaine ou encore avec Zachée, qui sont autant de personnes dont il a parlé le langage parce que descendu à leur niveau²²⁰ ?

On peut par ailleurs remarquer que la pensée moderne dont se revendique tant le chanoine dans son intervention et qu'il présente comme une rupture avec le Moyen-Age, est d'abord une pensée occidentale. En effet, la scolastique médiévale est une réalité proprement

²¹⁸ A. Vanneste, « D'abord une vraie théologie », p. 349.

²¹⁹ Lc 15, 2.

²²⁰ Cf Lc 19, 1-10 ; Jn 4, 7-26.

occidentale et non pas d'abord universelle. La modernité qui a rompu avec cette scolastique était donc d'abord une expérience assumée par un peuple, en raison de son passé. Ainsi, elle ne peut être imposée de l'extérieur, même avec le concours de la théologie, sous peine de ne préparer aucune chrétienté à la responsabilité.

Et si l'ébranlement de la société coutumière africaine que prédit Vanneste dans sa prise de position, devait effectivement survenir au seul profit de la technicité occidentale comme il le prévoit par ailleurs, alors il y a vraiment lieu d'éluder la question de la théologie africaine. Ce faisant, il convient aussi de proclamer la mort d'une religion chrétienne qui ne survivrait pas en Afrique, faute de s'être donné des racines africaines et un langage africain.

Les leçons d'une discussion

Le débat de 1960 entre Alfred Vanneste et Tharcisse Tshibangu laisse émerger quelques leçons qu'il convient de prendre en compte dans le cadre de cette démarche. Tout d'abord, le problème qui se pose avec l'argumentation et même la position de Vanneste est qu'aucune définition ne sera jamais donnée au cours de ce débat à ce qu'est une vraie théologie, ni même à la théologie à laquelle il convient que les Africains s'appliquent. Elle renvoie certes à une rationalité, mais celle-ci elle-même n'est pas non plus définie.

Le relais de cette sorte de confusion et d'indétermination est savamment repris par Basile Studer qui, revenant sur les positions de Vanneste, en arrive lui aussi à une sorte d'idéalisation et d'absolutisation du concept de « théologie universelle », quoique pas clairement défini dans le débat de 1960. Tout ceci pose un sérieux problème : il pourrait s'agir là d'un point de départ d'une conception de la théologie qui rejette tout ce qui est particulier, et à partir duquel l'universel se donne pourtant une effectivité. La théologie africaine devrait donc être le lieu de résurrection des méthodes et pratiques qui n'ont pas suffi à donner toute son amplitude à l'évangélisation. Et cette inféodation devrait d'ailleurs se prolonger sur un aspect pratique, si du moins on s'en tient à cette déclaration de Studer :

Ici [dans un cadre pratique] en effet, on imaginerait en général un perfectionnement ultérieur. De même c'est en ce domaine qu'on a déjà cru découvrir des possibilités d'apports africains. Mais on peut se demander si des conceptions encore préscientifiques peuvent influencer beaucoup de procédés scientifiquement très développés de la connaissance humaine²²¹.

²²¹ B. Studer, « Encore la "Théologie africaine" », art. cit., p. 125.

Si l'on s'accorde avec René Descartes (1596-1650) qui a ouvert l'ère de la modernité dans la réflexion philosophique²²², sur le fait que le bon sens ou la raison est une chose commune à tous les hommes de tous les temps, le socle de l'argumentation du chanoine belge soutenu par Studer mène à une impasse. Non seulement il devient difficile de savoir de quoi il parle exactement, mais en plus il est impossible de se représenter concrètement ce qu'est une réflexion convenable à tous, mais n'assumant pas le vécu et l'expérience de tous. De ce fait, en quoi cette universelle théologie est-elle scientifique ? Et même quels sont les critères de scientificité d'une théologie ? Telles sont quelques questions qui émergent du déni de la réalité africaine en tant que capable de féconder une réflexion chrétienne, ainsi que l'ont montré le manifeste des prêtres noirs et le Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs de Rome notamment.

La religion chrétienne, bien que porteuse d'un message dont la destination est universelle, ne se saisit pas autrement qu'en tant qu'elle est une donnée qui compose avec un milieu précis qu'elle assume, avec des us qu'elle corrige, avec des mentalités qu'elle élève selon l'esprit même de l'Évangile : « *Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir* »²²³. C'est bien ce que souligne Fabien Eboussi Boulaga, quand il lie comme de façon nécessaire le christianisme à l'histoire humaine, indépendamment de laquelle cette religion ne se comprendrait pas et peut-être même n'aurait pas de sens :

*Le christianisme n'est pas absolu, il n'a pas d'existence séparée dans quelque ciel des idées en soi. Il est relatif à une humanité historique. Plus simplement, il est toujours le christianisme de quelqu'un et pour quelqu'un, celui d'une époque et pour époque. Il n'est que par les hommes et pour eux*²²⁴.

Il apparaît dès lors que définir la religion chrétienne, c'est définir une réalité en lien avec un contexte bien précis. De même, parler de théologie chrétienne, c'est faire référence à des contingences bien déterminées qui sous-tendent une telle réflexion. Et bien avant Eboussi

²²² René Descartes est un philosophe français avec qui la rupture avec la scolastique s'opère. Sa position vis-à-vis de l'universalité de la raison a comme fondement le doute méthodique qui aboutit au « *cogito ergo sum* » (« Je pense donc je suis »). Cette méthode est exposée dans son ouvrage *Discours de la méthode* (1637). C'est en s'inscrivant dans en droite ligne des conclusions de la méthode cartésienne que Gérard Esbach va défendre une raison multiple capable de justifier une réflexion théologique africaine au même titre que celle existant dans d'autres espaces comme l'Orient ou l'Occident : « *Si la raison est une en tant qu'exigence universelle de cohérence, elle est aussi multiple en tant qu'elle constitue cette cohérence dans l'espace et dans le temps des différentes cultures* » (G. Esbach, « L'aventure de la foi en Afrique noire » in *Spiritus*, n° 64, septembre 1976, p. 290.

²²³ Mt 5, 17.

²²⁴ F. Eboussi Boulaga, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », art. cit., p. 47.

Boulaga, Laënnec Hurbon avait déjà soutenu cette position en définissant la foi chrétienne comme une réalité qui ne peut être présentée de façon abstraite :

De même qu'il n'y a pas de formulation atemporelle de la foi, il n'y a pas de contenu pur de la foi déjà possédé par un groupe d'hommes : ce contenu est seulement visé de façon différente selon les situations historiques concrètes de ce groupe d'hommes²²⁵.

On comprend dès lors pourquoi pour le cardinal Bernardin Gantin, le discours théologique se doit de reposer sur une anthropologie vivante. Celle-ci devient selon lui le lieu d'expression convenable de toutes ses dimensions et de toutes ses richesses. Puisque la réflexion théologique est fondée sur la personne de Jésus-Christ, alors l'homme est une dimension importante dans théologie, dans la prise en compte de sa situation, de son milieu, de son contexte, de sa culture... C'est ainsi que la théologie africaine, comme toute théologie, se doit de rejoindre cette dynamique, pour proposer à l'homme la parole de Dieu à la mesure des ses attentes et de sa situation :

Toute théologie est catholique qui passe par le travail anthropologique pour nous offrir des lieux d'écoute de la Parole de Dieu, ce message Suprême où l'abondance et la plénitude de Vie nous sont communiqués²²⁶.

Cette position du cardinal réaffirme que la théologie africaine ne peut se déployer sans le préalable d'une définition de la personnalité africaine. Celle-ci étant entendue comme l'identité de l'homme africain en ce qu'elle a de plus saisissable. Dès lors, les leçons qu'on peut tirer du débat de 1960 entre Tharcisse Tshibangu et Alfred Vanneste, renvoient d'une certaine façon à des fondements qui sont aussi à chercher dans la définition de l'homme africain et de son monde. Et ici l'engagement d'Alioune Diop et des intellectuels africains autour de lui est éclairant.

En effet, l'apport du fondateur de Présence Africaine dans la connaissance, la promotion et le respect de la culture africaine et à faire admettre celle-ci comme le socle de toute vraie démarche en faveur de l'Afrique, se révèle important. Dans sa revue comme dans sa maison d'édition, aussi bien qu'à travers l'importante manifestation qu'est le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs de 1956²²⁷, la possibilité d'envisager un enracinement de la

²²⁵ L. Hurbon, « Racisme et théologie missionnaire » in *Tam-tam*, n° 3 (nouvelle série), 1969, p. 26.

²²⁶ B. Gantin, « Théologie africaine et catholicité » in *Revue africaine de Théologie*, vol. 6, n° 12, octobre 1982, p. 244.

²²⁷ Cf A. Diop, « Discours d'ouverture », *Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs* in *Présence Africaine*, n° spécial, juin-septembre 1956.

religion chrétienne dans la vie de l'homme noir a ouvert majestueusement la voie à un travail de réflexion favorable à l'affirmation d'une pensée théologique originale. C'est d'ailleurs ce que rapporte Gérard Bissainthe qui avait pris part à cette importante manifestation :

*Avant la fermeture du Congrès furent votées les motions finales dont les chrétiens doivent au moins retenir l'invitation faite aux Théologiens de collaborer eux aussi à la revalorisation des cultures noires*²²⁸.

Ce travail assigné aux théologiens quant à la revalorisation de l'identité culturelle négro-africaine n'a d'autre sens que de donner un fondement autrement culturel à la réflexion théologique qui s'est abondamment nourrie de l'expérience occidentale. Cette capacité à faire fusionner deux réalités qui semblaient opposées dans la pratique missionnaire, au point de leur donner une dynamique commune, peut être considérée comme une certaine révolution dans l'apport du congrès à l'émergence d'une pensée chrétienne authentiquement africaine.

On peut ainsi dire qu'à travers le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, Alioune Diop a initié la création de cadres de déconstruction d'une pensée chimérique « universelle » qui était en fait fondé sur un mode de pensée particulier, ainsi que le soutient Henri Maurier :

*Elle [la théologie africaine] montre que ce qui passait pour universel n'était que particulier ; que ce qui commença avec Paul à Athènes (Ac 17), avec Pierre et le centurion Corneille (Ac 10), au Concile de Jérusalem (Ac 15), ce qui s'approfondit ensuite avec les Pères grecs et latins, après l'époque du judéo-christianisme, peut et doit se continuer, se recommencer en Afrique, aujourd'hui*²²⁹.

Ainsi, Alioune Diop n'a certes pas pensé théologie en 1956, mais il a donné à ceux qui en avaient les aptitudes et la science, de remettre en cause des concepts, des acquis, des discours, des raisonnements... C'est certainement fort de tout cela que la théologie africaine s'est trouvée définie dans un rapport strict et urgent avec la culture : « *De là, l'expression théologie africaine désigne enfin, et surtout, l'urgence, pour la théologie contemporaine, de mettre l'accent sur la culture* »²³⁰.

Le rôle de la Société Africaine de Culture dans un débat historique

La Société Africaine de Culture (SAC), en tant qu'instrument et organisation ayant donné une véritable efficacité à l'engagement d'Alioune Diop qui en était le secrétaire général jusqu'à sa mort (1980), a eu un rôle important dans le débat sur la légitimité de la théologie africaine en

²²⁸ G. Bissainthe, « Noirs et Blancs » in *Informations catholiques internationales*, n° 37, 1^{er} décembre 1956, p. 3.

²²⁹ H. Maurier, « La théologie africaine francophone », art. cit., p. 233.

²³⁰ K. N'soki, « Genèse de l'expression "Théologie africaine" », art. cit., p. 51.

1960. Son rôle s'inscrivait dans un mouvement d'ensemble d'émancipation qui se définissait justement dans la mise en exergue de la réalité africaine. C'est pourquoi il semble difficile de séparer le débat entre Alfred Vanneste et Tharcisse Thsibangu de l'intense activité de cette Société. C'est ainsi d'ailleurs que, relisant ce débat, Valler Neckebrouck ne manquait pas de le situer dans cette dynamique, à partir même des propos de Thsibangu, qu'il commentait à l'occasion :

Le mouvement actuel de la prise de conscience en Afrique, la volonté, précisément chez ces Africains qui sont entrés dans l'esprit de la civilisation occidentale, de sauvegarder et d'épanouir les valeurs africaines, les efforts pour intégrer les éléments africains dans l'éducation de la jeunesse, font augurer que, de cette culture entamée, il restera bien quelque chose²³¹.

Par ailleurs si on se rappelle que le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs tenu à Rome en 1959 a aussi œuvré dans la valorisation de l'expérience africaine et de son langage, il devient possible de comprendre l'impact d'un tel événement dans le débat de 1960. Ce débat est en fait une revendication par l'Africain de la théologie africaine, qui est aussi l'un des objectifs que le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs tenu à Rome s'est fixé, comme le rapporte Alioune Diop dans son discours d'ouverture :

... nous nous donnons pour mission, chacun dans sa spécialité, de travailler, légitimement et raisonnablement, à libérer les disciplines et les arts de ces entraves dont les impératifs de l'hégémonie occidentale avaient compromis leur vocation universelle. Désoccidentaliser pour universaliser, tel est notre souhait. Pour universaliser il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité²³².

La réponse de Thsibangu à Vanneste correspondrait à ce souci de « désoccidentaliser ». Ainsi, en fondant la légitimité d'une théologie africaine sur une mentalité et une expérience propres à un univers, l'étudiant en théologie reprenait comme à son compte les orientations de ce Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs. C'est en ce sens que Mukuna Mutanda, relisant aussi bien les interrogations des prêtres noirs que les déclarations de la sous-commission de théologie du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, y voit une préparation du débat historique de 1960, même si selon lui, les conclusions de sous-

²³¹ V. Neckebrouck, « Inculturation et changement socio-culturel. Un débat qui n'est pas clos » in J. Comby (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe s)*, Paris, Karthala, coll. « mémoire d'Eglises », 2005, p. 513. On notera ici que c'est Valler Neckebrouck qui attribue cette pensée à Thsibangu, commentant le débat de 1960 dont il est ici question.

²³² A. Diop, « Le sens de ce Congrès », art. cit., p. 44.

commission de théologie n'ont pas beaucoup fait avancer les choses pour ce qui est de la théologie africaine :

Ce discours revendicatif se situe, à n'en pas douter, dans le cadre de la théologie de l'adaptation et des pierres d'attente (...). Mais il a eu le mérite de préparer un débat historique retentissant orchestré à Kinshasa, en janvier 1960, sur la possibilité d'une théologie africaine²³³.

Du reste, l'appréciation qui est faite des propositions de la sous-commission de théologie du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, ne peut avoir toute sa force que si le préalable d'une définition de l'adaptation est établi, de même qu'une clarification de la théorie des pierres d'attente qu'on lui attribue. Le mérite de cet événement aura toutefois été l'attention que le pape Jean XXIII y a accordée et le discours qu'il a tenu aux congressistes :

L'Eglise apprécie, encourage et respecte un semblable travail d'investigation et de réflexion, qui a pour objet de dégager les richesses originales d'une culture propre, d'en retrouver les points d'appui dans l'histoire, d'en manifester les harmonies profondes à travers des expressions variées, d'en faire bénéficier enfin, par des œuvres nouvelles, les pays respectifs auxquels vous appartenez²³⁴.

Les mots de Jean XXIII à l'endroit des écrivains et artistes noirs au terme de leurs travaux attestent bien que l'Eglise est de leur côté dans la mesure des efforts qu'ils consentent pour faire connaître et respecter leurs valeurs culturelles. De là se dégage une fois encore la légitimité de toute réflexion théologique qui s'enracine dans l'expérience et les valeurs africaines. On pouvait ainsi saisir dans la rencontre entre le pape et les intellectuels africains une sorte d'encouragement à poursuivre les réflexions dans le sens de l'émergence effective d'une théologie africaine :

Partout en effet où d'authentiques valeurs de l'art et de la pensée sont susceptibles d'enrichir la famille humaine, l'Eglise est prête à favoriser ce travail de l'esprit. Elle-même, vous le savez, ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle pourtant son histoire est étroitement mêlée. Car sa mission propre est d'un autre ordre : celui du salut religieux de l'homme. Mais l'Eglise, pleine d'une jeunesse sans cesse renouvelée au souffle de l'Esprit, demeure disposée à reconnaître, à accueillir et même à animer tout ce qui est à l'honneur de l'intelligence et du cœur humain sur d'autres plages du monde que ce bassin méditerranéen qui fut le berceau providentiel du christianisme²³⁵.

²³³ M. Mutanda, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », art. cit., p. 32.

²³⁴ « Discours de S.S. le pape Jean XXIII aux écrivains et artistes noirs », « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », tome 1 in *Présence Africaine*, n° spécial, février-mai 1959, p. 427.

²³⁵ *Ibid.*

C'est dans ce même engagement des intellectuels autour d'Alioune Diop qui trouve un écho favorable auprès de Jean XXIII que s'inscrit le colloque d'Abidjan de 1961.

II/ Le colloque d'Abidjan de 1961

Présentation et orientation

Après le débat entre Vanneste et Thsibangu au Lovanium en 1960, le colloque d'Abidjan peut être considéré comme l'autre événement important qui, avant même le concile Vatican II, précise des positions africaines sur la religion chrétienne en général²³⁶. Ces positions permettent à leur tour de comprendre l'intérêt qui en a émergé pour ce qui est du discours théologique négro-africain. C'est de cette manière-là que se dégage une fois encore l'implication d'Alioune Diop et de la SAC dans la naissance de la théologie africaine.

Comprendre ce qu'aura été le colloque d'Abidjan et surtout l'intérêt qui aura été celui de sa tenue, nécessite que soient revisités les arguments de cet événement. Et en cela l'appel lancé par Alioune Diop, à l'occasion de cette rencontre, est d'une grande importance puisque c'est lui qui ouvre sur les grandes orientations de ce colloque.

Le souci du fait religieux dont font preuve Alioune Diop et les intellectuels africains au cours de cette rencontre, ne donne a priori aucune primauté d'audience à une quelconque religion, dans la diversité des expériences qui essaient dans le continent africain. Ce souci se veut tout simplement ouvert à une interpellation qui s'adresse à toutes les religions de l'Afrique. Même si au colloque d'Abidjan, le mot « Eglises » est employé par l'intellectuel sénégalais au

²³⁶ Le colloque d'Abidjan (Côte d'Ivoire) s'est tenu en 1961 et portait sur les religions et plus précisément celles présentes en Afrique. Ce colloque constituait pour la Société Africaine de Culture (SAC), une porte d'entrée dans le monde noir. On peut ainsi dire qu'en choisissant le domaine religieux pour parler à l'homme noir dans son espace vital, la SAC faisait une entrée majestueuse dans la société africaine et confirmait ainsi sa volonté de susciter en l'âme de l'Africain une réelle nouveauté. Ce colloque permet par ailleurs d'éclairer les multiples équivoques et silences en ce qui concerne les intellectuels africains autour d'Alioune Diop. Il semble apparaître, en se référant à certains de ceux qui ont épilogué sur la question, que la religion est un terrain sur lequel les intellectuels ne se prononcent pas ou sur lequel ils ne s'accordent pas, quand elle n'est pas ici en situation de rejet tout simplement. C'est ce sens qu'abonde notamment Abdoulaye Gueye, lorsqu'il affirme comme péremptoirement : « *En effet, de manière collective ou individuelle, il s'est exprimé au sein de l'intelligentsia africaine, un refus d'évoquer le problème de la religion ou de critiquer la foi* » (A. Gueye, « De la religion chez les intellectuels de France » in *Cahiers d'études africaines*, n° 162, éditions EHESS, 2001. Il n'est pas possible d'indiquer la page ici, l'édition ayant été consultée en ligne sur le site <http://etudesafricaines.revues.org>). Gueye s'appuie sur *L'harmattan*, œuvre de Sembène Ousmane dans laquelle l'auteur s'attaque à la religion qu'il présente comme une entreprise de déconstruction de la personnalité africaine, une véritable machine au service de l'aliénation. Mais il y a à côté de la position de S. Ousmane, des initiatives d'autres intellectuels qui constituent à plus d'un titre la preuve contraire des affirmations souvent faites sur les intellectuels africains et la religion. Le colloque d'Abidjan prouve, comme le prouveront d'autres manifestations ultérieures spécialement consacrées au fait religieux en Afrique, que la religion est bien au cœur des préoccupations des intellectuels africains autour du fondateur de Présence Africaine.

nom des Editions Présence Africaine, dans le propos liminaire qu'il formule²³⁷, pour désigner les communautés religieuses, il n'y a pas lieu d'y voir un quelconque parti pris :

*La dignité du peuple africain ! A quelle institution pouvait-on valablement en confier l'expression sinon aux Eglises ? Par vocation, par expérience, elles sont sensibilisées plus que toute autre institution à ce qui porte atteinte au respect dû à l'homme, et par là, à la communauté qui donne à l'homme langage et mœurs*²³⁸.

Alioune Diop et les intellectuels africains, à travers le colloque d'Abidjan qui sous-tend cette déclaration, assignent ainsi à la religion en terre africaine, une tâche importante qui s'inscrit dans le devenir même de l'homme. Mais l'assiduité à une telle exigence appelle tout d'abord un climat d'entente et une cessation de rivalités fondées sur les conquêtes et ambitions que nourrissent encore certaines religions en Afrique. Il s'agit donc pour les religions présentes chez les peuples africains de parler de paix, seul climat favorable à l'éclosion d'une réelle et profonde piété et à l'émergence de leurs apports à l'affirmation de la dignité des peuples noirs :

*Nous avons donc demandé aux communautés religieuses d'Afrique noire (religion africaine, islam, protestantisme, catholicisme) de coopérer d'abord, au lieu de transposer sur notre sol leurs conflits, incompréhensibles le plus souvent à nos peuples*²³⁹.

Ce qui importe pour Alioune Diop, est de rappeler que les guerres de religions comme les querelles de chapelles n'ont pas de place en terre africaine. Il n'y a aucun rapport entre l'histoire de ce continent et les luttes interconfessionnelles. Il s'agit simplement d'un héritage colonial qu'il n'est pas normal de continuer d'attiser, tant il est vrai que cette situation est mal vécue par les peuples africains :

*Les Africains ont le sentiment d'être étrangers aux querelles des différentes confessions chrétiennes. Ils ne comprennent pas que les colonisés de l'Angleterre soient quasi automatiquement protestants, alors que les colonisés de la France sont catholiques*²⁴⁰.

Ce qui importe dès lors est la place de la religion à l'affirmation de la personnalité africaine. D'ailleurs le discours introductif d'Alioune Diop ne dit pas autre chose lorsque, définissant la problématique du colloque, il la situe dans le souci de manifester le génie africain dans la vie

²³⁷ Le propos liminaire d'Alioune Diop qui est cité ici, est formulé non pas au colloque, mais dans le document qui en porte les actes.

²³⁸ Les Editions Présence Africaine, « Liminaire » in *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 9.

²³⁹ *Idem*, p. 10.

²⁴⁰ « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, n° 232, mai-juin 1964, p. 53.

religieuse mondiale²⁴¹. Mais cette implication des religions dans l'émancipation des peuples africains en exige non seulement une connaissance préalable, mais encore les apports qui jusqu'ici ont été les leurs dans la vie africaine. Ce qui permet par ailleurs de se situer vis-à-vis d'elles.

Le sens de la prise en compte de cet appel du fondateur de Présence Africaine dans cette démarche est la difficulté de l'émergence d'un discours théologique dans un contexte de rivalité permanente entre confessions différentes. Cet appel se veut donc une sorte de sonnette d'alarme qui permet d'avertir que la théologie africaine ne pourra s'exprimer comme il se doit tant que perdure un héritage colonial qui s'exprime par ailleurs dans les rivalités qu'entretiennent encore d'une part catholiques et protestants, et d'autre part catholiques et confessions non chrétiennes.

L'impact du colloque d'Abidjan dans l'articulation de la théologie africaine²⁴²

L'approche sur le catholicisme

Pour comprendre l'apport de la rencontre d'Abidjan organisée par Alioune Diop et la SAC à la théologie africaine, il convient de retrouver tout d'abord ce que le colloque a permis de retenir sur l'Eglise catholique. On peut en retenir que le point sur le catholicisme en Afrique présente des positions controversées qui disent la difficulté d'un contexte en ce qui concerne la promotion d'un discours théologique.

Ainsi, Robert Sastre affirme que le catholicisme ne s'oppose pas du tout à l'affirmation de l'identité négro-africaine²⁴³. Des égarements observés dans l'annonce de l'évangile et la création des églises, consécutivement à la geste des missionnaires, ne peuvent être brandis comme un étendard négatif à côté des réalisations accomplies et dont l'Africain continue de tirer profit. En créant des écoles, en luttant contre les multiples dérives de l'expansion et de l'exploitation coloniales, en présentant au monde une image de l'Africain autre que celle qui

²⁴¹ Cf *Idem*, p. 17.

²⁴² Bien que le colloque d'Abidjan de 1961 traitât de toutes les grandes religions qui peuplent l'Afrique, on n'en retient ici que le catholicisme, étant donné que la présente démarche s'intéresse à la théologie africaine, surtout telle qu'elle a émergé et s'est affirmée au sein de l'Eglise catholique. Toutefois, c'est en lien avec les autres confessions chrétiennes et religions que le regard porté sur la théologie africaine, telle qu'elle peut se comprendre à partir de ce colloque, va se faire.

²⁴³ Cf R. Sastre, « Contribution de l'Eglise catholique à l'expression de la personnalité africaine » in *Colloque sur les religions*. Il s'agit ici de l'idéal catholique, non pas de la réalité telle qu'elle se présente alors sur le terrain, puisque Sastre est de ceux qui ont justement montré les multiples erreurs d'une Eglise qui peinait à faire des Africains, des chrétiens au sens vrai du mot. Toute sa contribution est tout de même intéressante ici.

satisfaisait une curiosité exotique, l'œuvre missionnaire catholique a selon lui largement contribué à donner au monde noir le visage qu'il méritait qu'on ait de lui²⁴⁴.

Pour Sastre, il n'y a pas lieu de faire un procès à l'Eglise en Afrique. D'ailleurs, les Africains participent à sa hiérarchie ; et petit à petit, ils apprennent à introduire leurs catégories dans la célébration du culte chrétien, en attendant une ouverture plus grande qui s'annonce avec le concile Vatican II alors en préparation. Le catholicisme dans une telle position est donc plein d'avenir en Afrique. Mais on peut se demander si au lieu de minimiser, en réduisant à des épisodes moindres des erreurs graves en certains cas, il n'aurait pas été mieux de nuancer sa position. La position de Sastre n'est-elle pas une apologie plutôt qu'un regard rigoureux et objectif ?

C'est certainement pour répondre à une telle apologie qu'Omora Nzekwu présente la situation tout autrement. Il constate pour sa part que le génie culturel africain n'a vraiment pas pu se libérer à l'intérieur de l'Eglise catholique. Pour lui, l'attitude du catholicisme en Afrique a clairement montré que cette religion n'avait pas besoin d'une quelconque expression africaine pour exister dans ce continent²⁴⁵. Il en veut pour preuve l'iconoclasme pratiqué à l'égard de la religion traditionnelle africaine regardée par les missionnaires catholiques avec dédain, de même que la désorganisation sociale survenue du fait que le catholicisme, sans une approche critique de la réalité, a prononcé très tôt ses anathèmes contre des pratiques relevant des traditions profondes de l'Africain, et pourtant pas toujours en désaccord avec le message chrétien²⁴⁶. Cette position est bien celle que partagera Laënnec Hurbon dans son analyse de la théologie missionnaire en Afrique et des limites que son expression a ainsi suscitées, notamment pour ce qui est de son rapport avec la religion africaine, alors considérée comme inférieure :

Quand la théologie missionnaire considère les religions non-chrétiennes comme des étapes qui ont, certes, leurs valeurs, mais qui sont ordonnées au Christianisme, elle établit vite une hiérarchisation entre les religions et s'interdit là-même un véritable affrontement avec elles (...) Nous voulons seulement dire que le hiérarchisation des religions a la vertu de court-circuiter les diversités : elles ne

²⁴⁴ On ne peut manquer d'être surpris par une telle prise de position de la part de Sastre. On a en effet l'impression que les erreurs qui peuvent être reprochées aux missionnaires ne sont que des détails... Ces erreurs ne sont pas des détails, au regard des conséquences qu'une certaine posture de l'Eglise catholique dans le monde noir a occasionnées. On ne peut pas non plus brandir les aspects négatifs de l'œuvre missionnaire et réduire celle-ci à ceux là. Mais s'employer à démontrer, comme le fait Sastre, la grandeur de l'œuvre missionnaire avec une telle exagération ne pose-t-il pas problème ?

²⁴⁵ Cf O. Nzekwu, « La contribution catholique » in *Colloque sur les religions*, op. cit., p. 195.

²⁴⁶ Cf *Idem*, p. 196.

*seraient qu'apparence et signe d'un retard de l'humanité qui marche nécessairement mais progressivement vers une unité représentée pour le moment par le Christianisme*²⁴⁷.

Toutefois, le tableau de Nzekwu n'est pas absolument sombre. Il achève d'ailleurs son propos sur une note d'espoir qui certifie que le dialogue entre culture africaine et catholicisme transcende le passé et demeure une réalité non seulement possible, mais aussi à construire. De cette contribution, l'on est a priori conduit à relever que Nzekwu laisse croire que le seul aspect positif qu'il convienne de retenir dans la présence de l'Eglise en terre africaine au moment où s'annonce le concile Vatican II, soit une note d'espoir.

Cette position d'Omora Nzekwu, si elle peut faire l'objet d'une quelconque attention, n'apparaît cependant pas juste à l'égard d'un aspect de la mission qui est positif. On peut effectivement reprocher à l'Eglise d'avoir nié et même de continuer à nier d'une certaine manière la participation africaine à l'expression de sa catholicité à la veille du concile Vatican II, mais il semble difficile de soutenir avec beaucoup de poids que le tableau de la présence de l'Eglise en terre africaine soit essentiellement sombre pour ce qui est du passé ou du présent, et que seul l'avenir augure une condition meilleure.

Les antagonismes sur le fait de la mission chrétienne catholique sont tout de même surprenants, surtout en raison des positions peu nuancées de prêtres qui font des observations pas convergentes. Toutefois, la position qui émerge de la contribution du père John Kodwo Amissah au cours du colloque d'Abidjan semble se situer au milieu des antagonismes qui précèdent. Pour Amissah en effet, la politique générale de l'Eglise catholique à l'égard des cultures locales ne s'est jamais définie comme un combat contre ces cultures. Au contraire, l'Eglise catholique a toujours eu souci d'annoncer le message chrétien dans la prise en compte de tout ce qui participe de l'ouverture de l'homme à la compréhension de sa vocation profonde. Et pour cette raison, elle a pris soin de codifier cette position :

*Cette attitude traditionnelle de l'Eglise, qui, depuis ses tous premiers temps, l'a guidée dans ses rapports avec les cultures indigènes des nations, fut principalement codifiée, pour ainsi dire, dans des instructions papales répétées ainsi que des décrets et des encycliques*²⁴⁸.

Partant du principe que la rencontre de deux cultures ne peut provoquer qu'une réciprocité de réaction, le père Amissah affirme à bon escient que la culture africaine peut influencer la foi

²⁴⁷ L. Hurbon, « Racisme et théologie missionnaire », art. cit., p. 26.

²⁴⁸ J. K. Amissah, « Religion catholique et cultures indigènes : influences et interactions » in *Colloque sur les religions*, pp. 200-201.

catholique et même y exerce déjà une certaine influence. Le caractère dansant de ses rythmes qui rejaillit dans sa spiritualité se retrouve sous des cieux autres que l’Afrique. Et même, la célébration de certains rites ayant efficacement recours à la richesse du peuple africain participe de beaucoup à la compréhension et au vécu de la foi chrétienne :

Le point que nous avons voulu mettre en évidence ici est que la culture africaine peut à son tour contribuer largement à la diffusion de la foi catholique, soit dans la forme extérieure du culte, soit dans la présentation, la compréhension de la doctrine. Par conséquent, il ne s’agit pas de forger une séparation entre la religion catholique et la culture africaine ; ce doit être au contraire une mutuelle incorporation, une coopération, une intégration, suivant les règles de l’adaptation existantes²⁴⁹.

Il y a donc là une possible intelligibilité de la tradition africaine en rapport avec la foi chrétienne dont la mise en exergue incombe aux Africains ; car constate encore John Kodwo Amissah, les erreurs des missionnaires encore présentes sont justifiables du fait que ceux-ci ont travaillé dans un milieu qui leur était tout à fait étranger. Il dégage ainsi la lecture africaine de la religion catholique de toute apologie comme de toute critique sévère, pour la situer sur le terrain de la responsabilité africaine. Cette responsabilité appelle déjà une prise en main, un réel engagement du chrétien catholique africain.

La contribution d’Amissah au colloque sur les religions a ainsi le mérite d’exprimer clairement la nuance qu’il convient de faire lorsqu’il s’agit de définir l’attitude de l’Eglise en terre africaine. Elle a aussi ceci de valable qu’elle accorde une place majeure à la responsabilité africaine. Mais il semble, pour que la catholicité de l’Eglise se donne une expression pleinement africaine, qu’il faille au préalable définir les conditions de possibilité de l’exercice de cette responsabilité. C’est en cette définition qu’il apparaît clairement que les responsabilités dans un tel processus sont partagées. Il n’appartient pas à l’Africain de définir comme il l’entend sa manière de répondre au message de la foi, du moins, c’est ce que livre l’expérience concrète. On peut aussi souligner que la position d’Amissah n’est pas loin d’un vœu pieux, car entre ce qui est codifié pour la mission et ce qui est vécu, il y a une distance qui a existé et existe toujours. On ne juggle pas cet état de fait en mettant simplement en lumière ce qui doit ou devrait être fait.

Ainsi donc, le colloque d’Abidjan a mis en exergue le fait que la promotion de l’identité africaine passe nécessairement par la prise en compte du préalable qu’est l’homme africain avec tout ce dont il est porteur. C’est aussi là une condition nécessaire pour un développement

²⁴⁹ *Idem*, p. 206.

fructueux de la théologie africaine. Et pour ce faire, elle doit cesser d'apparaître étrangère aux Africains et à l'Afrique. En effet, elle ne peut rien promouvoir d'africain et qui parle au cœur de l'Africain, si elle ne prend en compte les aspirations des hommes de ce continent, et si l'homme qui y adhère ne se rend capable, tout en témoignant de son héritage, de s'ouvrir à la révélation chrétienne car « *c'est dans le prolongement de l'expression du génie d'un peuple qu'il faut continuer à s'enrichir et non en faisant table rase de l'acquis précieux de son peuple* »²⁵⁰.

Les conséquences sur la théologie africaine

C'est relativement aux apports du catholicisme en terre africaine que la théologie africaine prend une importance dans les conclusions du colloque d'Abidjan. De même c'est le discours théologique africain qui permet de mesurer l'implication de l'Eglise catholique dans la vie africaine.

Il convient par ailleurs que la théologie africaine se construise dans la prise en compte des multiples expériences chrétiennes. Dans la mesure où les rivalités constatées entre les confessions relèvent de l'esprit missionnaire, la théologie africaine doit pouvoir lever les difficultés inhérentes à ces rivalités importées en Afrique, ainsi que le fait remarquer Meinrad Hebga :

*Nos ancêtres n'ont point pris part à la révolte de Martin Luther contre les abus de l'Eglise de la Renaissance ; ni aux polémiques stériles et aux sanglantes guerres de religion qui s'ensuivirent. Si nous avons une hérédité en ce domaine, une sorte de péché originel de haine et de dureté, ce n'est que par l'intermédiaire de nos maîtres respectifs, les missionnaires catholiques ou protestants, venus de l'étranger*²⁵¹.

En fait c'est à une promotion du dialogue qu'est conviée la théologie qui se développe en Afrique. Ce dialogue doit être non seulement ouvert à toute religion en ce qu'elle est, sans condamnation préalable, ni jugement hiérarchisant entre religions, mais dans l'acceptation de chaque expérience telle qu'elle se déploie. Ainsi, la théologie africaine devrait exprimer qu'elle ne se suffit pas, qu'elle ne supprime pas d'autres formes de pensée, mais les rencontre et se consolide non seulement dans ce qu'elle leur apporte, mais aussi dans ce qu'elle reçoit d'elles, car :

²⁵⁰ H. Aguessy, « Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité » in SAC, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation : Actes du colloque de Cotonou, 16-22 août 1970*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 48.

²⁵¹ M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post missionnaire*, op. cit., p. 76.

Si la particularité appelle le dialogue, c'est parce qu'elle signifie impuissance à manifester le tout. Elle signifie limite, mais en même temps ouverture parce qu'il y a débordement du contenu. La catholicité vue du côté de nos pauvres espaces culturels est humilité, renoncement ; elle est appel à la liberté de l'autre²⁵².

De cette manière aussi d'ailleurs, le discours théologique africain rejoint la dynamique d'engagement d'Alioune Diop pour qui le dialogue est une réalité désormais nécessaire aussi bien aux Africains qu'aux autres peuples. C'est en ce sens que dialogue et solidarité sont apparus comme termes importants dans le discours d'ouverture d'Alioune Diop au Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, sans que les apports de l'Occident dans l'histoire des peuples d'Afrique ne soit pour autant rejetés :

Les apports de l'Occident à la formation de notre personnalité restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir à notre tour et de donner. Et pas seulement recevoir. Nous voulons faire honorer la sagesse de nos peuples, les relever de l'indignité, afin de recréer avec tous un monde fraternel de paix et de compréhension mutuelle²⁵³.

Si la théologie africaine doit pouvoir s'inscrire dans une voie de dialogue telle que celle qui semble émerger du colloque d'Abidjan, c'est donc que ce discours s'enrichit aussi de la pensée et des orientations du fondateur de Présence Africaine. Ceci se comprend bien dans la mesure où une théologie qui se veut africaine ne peut pas ignorer l'Afrique, pas plus qu'elle ne peut manquer de s'associer aux combats qui sont les siens, ainsi que le faisait remarquer Jean-Marc Ela :

Pour entrer dans la mentalité de beaucoup d'hommes qui nous entourent, il faut se définir par rapport au projet de libération : ni la réflexion chrétienne, ni la célébration des mystères du culte ne sauraient demeurer extérieures à ce projet. En réalité, il faut organiser l'intelligence de la foi, la liturgie et la praxis évangélique à partir de ce qui est le problème actuel des peuples africains. La foi ne peut être vécu de manière intemporelle : elle doit s'inscrire dans un contexte historique et s'exprimer par une praxis, car elle doit faire apparaître en des signes compréhensibles le message de libération de l'homme en Jésus-Christ »²⁵⁴.

Si la foi ne peut effectivement être une réalité « intemporelle » comme le dit si bien Jean-Marc Ela, c'est donc que le discours qui l'exprime ne peut se détacher des réalités qui concernent l'expérience humaine. En clair, la théologie africaine doit intégrer la réalité africaine, en commençant par le plus évident, sa différence, sa particularité, son identité, qui

²⁵² B. Gantin, « Théologie africaine et catholicité », art. cit., p. 246.

²⁵³ A. Diop, « Le sens de ce Congrès », art. cit., p. 44.

²⁵⁴ J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, Karthala, 1993, p. 108.

sont autant d'expressions de sa réalité culturelle. Telles semblent être les réaffirmations du colloque d'Abidjan de 1961.

III/ Pour une herméneutique de la théologie africaine à veille du concile Vatican II

Une théologie clairement définie

Suite aux deux audiences accordées par le pape Jean XXIII aux intellectuels africains, dont celle à l'issue du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, Alioune Diop signifiait l'impression qui était la sienne de l'Eglise catholique. Cette impression est clairement énoncée dans l'hommage rendu par les Africains au défunt pape ; cet énoncé mérite une particulière attention :

Catholique, l'Eglise a vocation de n'être étrangère à personne et de ne tenir personne pour étranger. Toute souffrance, toute joie, toute expérience humaine est nécessaire à son expérience du monde et à son jugement (...). L'Eglise (...) se présente comme une expérience. Une expérience vivante, complexe comme la diversité des expériences humaines. Elle a mission de les éclairer, éprouver, juger et valoriser. Elle est l'histoire vigilante de la valorisation de l'homme. Elle n'est liée à aucune culture, nation ou race ; elle développe son message à mesure que la solidarité humaine déploie ses dimensions croissantes et s'offre à sa mission de comprendre et d'aimer. L'Eglise est une expérience. L'expérience des expériences humaines (...). Par vocation, elle ne cessera de croître en maturité et en conscience tant que se développera l'histoire humaine²⁵⁵.

Cette déclaration d'Alioune Diop à l'adresse des Africains montre qu'indépendamment des erreurs, des difficultés, des limites, l'idée qu'il a de l'Eglise transcende ces multiples incohérences. Ce qui est surtout remarquable dans les propos de cet intellectuel, c'est le caractère universel de l'Eglise qu'il met en exergue dans son idée. Il y apparaît en effet que l'Eglise n'écarte de son sein aucune expérience humaine et même d'ailleurs que toutes celles-ci contribuent à sa croissance et à son affirmation, aussi bien au crédit que son message mérite d'avoir chez les peuples à qui il s'adresse.

C'est dans cette universalité qui se résume en la somme des expériences humaines, que la théologie africaine trouve sa place et se définit comme participant de l'universalité du message chrétien. Et en tant que tel, ce discours se présente déjà avant le concile Vatican II comme celui qui remet en cause des théories tendant à absolutiser une certaine particularité.

²⁵⁵ A. Diop, « Postface » in Société Africaine de Culture, *Un hommage africain à Jean XXIII*, op. cit., pp. 117-118.

Ainsi, la théologie africaine se présente avant même le concile Vatican II comme une interrogation, un risque. Elle interroge la vérité chrétienne, la soumet à la confrontation avec la réalité africaine et même l'introduit comme dans une expérience « syncrétiste » à laquelle aucune vérité ne semble pouvoir échapper, si du moins, l'on en croit Fabien Eboussi Boulaga :

Le syncrétisme est le destin de toute vérité qui se conçoit comme un contenu, un dépôt localisable, de tout ce qui refuse la nécessité pascalle de mourir pour ressusciter et se contente de « synthèses », de « greffes », de « métissages » et de « symbioses » illusives²⁵⁶.

On comprend dès lors que pour le christianisme d'une manière générale et pour les Eglises d'Afrique en particulier, la théologie africaine est un sérieux appel à se frayer des chemins nouveaux, et qui emprunte dans sa réponse la redécouverte des fondements même de la Révélation chrétienne qui s'accomplit en Jésus-Christ, dans un univers autre que le bassin méditerranéen.

La théologie africaine dans ce contexte préconciliaire apparaît comme une réalité qui assume aussi bien les interrogations des prêtres noirs que les principales discussions qui ont cours sur la théologie et le fait chrétien en terre africaine. Et c'est dans la prise en compte du rôle important joué par le fondateur de Présence Africaine quant à la mise en place de tels cadres, qu'on peut affirmer que la théologie africaine est largement débitrice de son engagement. Ainsi, le discours théologique africain, à la veille du deuxième concile du Vatican, s'inscrit dans un vaste mouvement intellectuel.

La théologie africaine se présente aussi comme un discours dont les défis sont déjà connus, porté par une dimension prophétique en faveur de l'Afrique. Elle s'annonce aussi comme un discours qui ne peut se construire sans la prise en compte du peuple dans l'expérience de la foi chrétienne. Et puisque cette expérience est aussi historique, la théologie africaine apparaît comme un discours qui ne contribuera à la relève des défis que connaît l'Afrique, que si elle considère la réalité de l'histoire comme une constante et donc comme une des clés de lecture du vécu africain, pour y découvrir justement la présence agissante de Dieu.

Un discours d'émergence difficile

Comme on a pu le constater, dès le projet de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, la naissance et l'affirmation sont apparues d'évidence difficile. Et de fait, les hésitations de Mgr

²⁵⁶ F. Eboussi Boulaga, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », art. cit., pp. 46-47.

Marcel Lefebvre annonçaient d'elles-mêmes que le climat dans lequel la théologie africaine allait devoir s'exprimer ne lui serait pas d'emblée favorable. Ces hésitations ne sont pas restées les seules du genre.

Ce qui semble en jeu dans les difficultés inhérentes à l'émergence d'un discours théologique africain est la romanité de l'Eglise en Afrique. C'est aussi ce qui fait que les initiatives d'africanisation qui se multiplient depuis 1956 ne permettent pas de voir des évolutions remarquables. Il semble qu'on ait eu du mal à admettre que la théologie africaine ne se soit pas inscrite dans une dynamique d'une simple appropriation de ce qui est romain pour lui coller des vocables africains. C'est ce constat que faisait Laënnec Hurbon quand, revenant sur l'adaptation, il y voyait une volonté qui plane comme en permanence, d'y voir simplement le langage africain de la romanité de l'Eglise catholique : « *L'adaptation aux valeurs culturelles dont on parle tant n'est souvent qu'un processus d'indigénisation de l'Eglise Romaine qui garde fermes ses positions antérieures...* »²⁵⁷.

La première difficulté fondamentale pour ce qui est de la théologie africaine semble donc être la possibilité d'une liberté de discourir, en posant des problèmes qui ne soient pas une simple relecture des encycliques et autres sommes théologiques élaborées ailleurs. C'est peut être parce que dès le départ, le discours théologique africain s'est présenté comme une parole révolutionnaire et inattendue.

Même si de nombreuses encycliques missionnaires ont insisté avant le concile Vatican II sur la nécessité de donner aux communautés chrétiennes d'Afrique et du monde noir un accent qui leur soit propre, de même qu'un langage qui leur soit accessible, force est de constater qu'il n'en a pas été ainsi, du moins pas aussi profondément que semblaient le proposer de tels documents. C'est pour souligner la distance et l'inadéquation qui existent entre ces « vœux » et la réalité telle qu'elle se vit que Meinrad Hebig, à la veille du concile Vatican II, déclarait dans l'ouvrage *Personnalité africaine et catholicisme* :

Les chrétiens africains n'ont pas encore pensé et formulé à leur manière le message divin ; l'Eglise certes leur reconnaît ce droit et l'on nous exhorte à faire preuve d'imagination et d'initiative en ce qui regarde la liturgie et la catéchèse. En réalité, la plupart des Occidentaux n'attendent pas grand-

²⁵⁷ L. Hurbon, « Racisme et théologie missionnaire », art. cit., p. 24.

*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'exhibition*²⁵⁸.

On n'a pas de mal à comprendre que dans cette déclaration, c'est des difficultés relatives à la théologie africaine qu'il s'agit. Toutefois, ces difficultés rejoignent celles qui sont liées à l'émergence d'une parole africaine où qu'elle se dise. La publication de *La philosophie bantoue*, comme une parole émanant de l'Afrique n'a-t-elle pas donné lieu à un débat dont l'ambiguïté n'avait d'égal que la joute l'ayant caractérisé ? De là d'ailleurs, on tient des mots antagonistes comme « théologie-ethnothéologie »²⁵⁹.

Et même en référence au fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop, qui un temps avait appartenu à la Société Européenne de Culture (SEC), l'une des raisons de sa prise de distance à l'égard de cette organisation n'était-il pas le refus de reconnaître qu'une pensée autre qu'occidentale pût être possible ? N'est-ce pas ainsi qu'il dénonçait en 1955 les positions ethnocentristes du professeur Umberto Compagnolo au sujet de la théologie comme d'autres sciences humaines ?

*Depuis quelques années, le professeur Compagnolo, directeur de 'Comprendre', s'efforçait avec une sincérité émouvante de convaincre ses collègues que l'Occident seul connaît la civilisation de l'universel. L'Europe seule pouvait inventer l'histoire, la philosophie, la science. Incarnant la civilisation de l'universel, l'Occident est fondée à assurer à jamais la direction culturelle du monde. Sa mission civilisatrice (son action coloniale par conséquent) est ainsi en quelque sorte ontologiquement fondée. Les Occidentaux ne doivent plus douter d'eux-mêmes ni de leur mission coloniale... Cela se passait vers 1953*²⁶⁰.

²⁵⁸ M. Hebga, « Un malaise grave » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 13. C'est l'occasion de dire ici qu'en réponse à la convocation du concile Vatican II par Jean XXIII en 1959, Alioune Diop a mobilisé aussi bien les intellectuels africains que les communautés chrétiennes d'Afrique autour de cet événement. Il s'agissait pour les intellectuels africains de manifester leur intérêt à propos, en produisant des réflexions élaborées par ailleurs en termes de propositions africaines pour le concile ; et au niveau des communautés chrétiennes dont la participation est requise par une vaste enquête notamment, il s'agissait pour eux de dire clairement ce qu'elles attendent du concile. Cette mobilisation a donné lieu à une première édition en 1962, de *Personnalité africaine et catholicisme* qui était aussi le thème de cette mobilisation. Cette première édition, spécialement destinée aux évêques représentant l'Afrique à ces états généraux du catholicisme, se voulait un *vade mecum*, une sorte de feuille de route à eux confiée. La deuxième édition plus augmentée paraît en 1963 avec de nouvelles contributions. Elle est destinée aux chrétiens d'Afrique et d'Occident.

²⁵⁹ Le terme « ethnothéologie » se retrouve davantage dans le discours du père Eloi Messi Metogo. Il forge ce mot de manière certaine, à partir du mot « ethnophilosophie » employé par quelques philosophes africains comme Fabien Eboussi Boulaga ou Paulin Hountondji, pour dénoncer ce qu'ils considèrent comme l'imposture du père Placide Tempels et de tous ses soutiens.

²⁶⁰ P. A., « Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », octobre-novembre 1955, p. 4. Il importe de dire ici que la critique que le fondateur de Présence Africaine adresse à l'endroit de certains membres de la Société Européenne de Culture ne se limite pas au professeur Compagnolo. Il s'attaquera d'ailleurs aux théories

Les positions de Compagnolo montrent bien que les sciences humaines étaient définies comme le produit et même la propriété d'une civilisation. Il n'est dès lors pas étonnant que les difficultés de la théologie africaine soient rattachées à cette situation. Ceci est d'autant plus incompréhensible que certaines positions des papes semblent renforcer cela. Le pape Jean XXIII à qui l'on doit la convocation du concile historique Vatican II, ne déclarait-il pas à l'ouverture de cet événement, au sujet de la théologie :

C'est une chose que la substance de l'antique doctrine du "depositum fidei", c'en est une autre que sa formulation et son revêtement : et c'est de cela qu'il faut tenir compte avec la patience nécessaire, en mesurant bien les formes et les propositions d'un enseignement à caractère surtout pastoral²⁶¹.

Cette déclaration peut revêtir plusieurs sous-entendus et prêter à maintes interprétations pas toutes convergentes. Que faut-il en effet entendre par le *depositum fidei*, si l'on conçoit le discours théologique comme une relecture de la parole de Dieu dans une situation humaine donnée ? Que faut-il entendre définitivement par les propos du pape qui semblent insister sur la forme, sur le revêtement de la doctrine chrétienne ? Comment convient-il de prendre une telle déclaration à l'heure des ambiguïtés affirmées au sujet de la théologie notamment ? Comment la théologie africaine doit-elle se situer relativement au discours du pape à l'ouverture du concile Vatican II ?

Toutes ces questions qui ne sont certainement pas superficielles appellent sinon des réponses du moins des réflexions sur la nature même du discours théologique. Faut-il donc supposer que l'un des obstacles de la théologie africaine en son émergence est la difficulté qu'il y a à la comprendre telle qu'elle est ? Doit-elle se définir ou suivre une définition du fait que la théologie se définit déjà elle-même en tant que discours chrétien sur la révélation ? Meinrad Hebga soulignait pourtant au sujet de la théologie, les propositions que formula clairement Hans Küng et qui consistaient en une « reformulation des dogmes », pour dire que les Africains ne sont même pas allés jusque là :

Lorsque Hans Küng affirma la nécessité de reformuler les dogmes pour les rendre intelligibles à l'homme moderne, Paul VI rejeta cette proposition. Les Africains n'ont jamais avancé une prétention de ce genre. Ils souhaitent simplement se donner les moyens d'expliquer à leurs peuples dans nos

du père Jean Daniélou à qui il reproche d'aller dans le même sens, malheureusement. Cf A. Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », art. cit., p. 11.

²⁶¹ Jean XXIII, cité par H. Carrier, *Évangélisation et développement des cultures*, Rome, Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1990, p 15. Cette déclaration, d'après Carrier, s'inscrirait dans le discours du pape à l'ouverture du Concile Vatican II, le 11 octobre 1962.

*schèmes culturels, les dogmes que les Européens ont définitivement enchâssés dans les leurs. D'où la querelle de la théologie africaine*²⁶².

Si le théologien Küng a proposé une reformulation du dogme pour le rendre « conforme » à l'esprit du monde moderne, c'est donc que la théologie en sa définition même peut être sujette à des changements. Et si tel est le cas, la théologie africaine devrait-elle s'inscrire absolument dans une définition préalablement élaborée, au risque d'être confinée et appréciée relativement à sa conformité à une certaine idée de la théologie ? En tous cas le constat qu'on peut faire est qu'à la veille du concile Vatican II, la théologie africaine comme langage ne s'énonce pas aisément. La distance à prendre ici à l'égard de « grands maîtres » comme Saint Thomas d'Aquin ou encore Saint Augustin, pour poser des problèmes qui s'incarnent dans une réalité toute particulière, ne va pas de soi. Cette distance serait même pour certains, impossible si l'on s'en tient aux propos de Meinrad Hebga sur la question :

*Tous les autres peuples doivent obligatoirement se soumettre à une propédeutique occidentaliste, passer par la synagogue européenne, par la circoncision de leur esprit et de leur cœur sous le couteau de la pensée thomiste, ou luthérienne, ou barthienne, ou küngienne, avant de pouvoir accéder à l'intelligence du mystère du salut en Jésus-Christ (...) A quelle originalité pouvons-nous prétendre ? Aurons-nous le courage, l'audace, la témérité, la possibilité même de repartir à zéro, de tirer des sources de la révélation, un discours cohérent, accessible à nos peuples, et dont l'ambition secrète ne soit pas qu'il agrée à nos maîtres et soit approuvé par eux, c'est-à-dire qu'ils le jugent réductible d'une façon ou d'une autre à leurs propres systèmes ? (...) [alors que] Nous sommes sécurisés par la présence paternelle ou maternelle des missionnaires européens, par l'idée réconfortante que l'essentiel a déjà été dit sur la manière de vivre en Jésus Christ et qu'il n'y plus qu'à acheter les ouvrages des sommités étrangères, ou tout au plus à gloser sur leurs intuitions géniales sous forme de thèses soumises à leur contrôle et à leur approbation*²⁶³.

La difficile émergence de la théologie africaine semble donc être due au sceau de l'impérialisme culturel qui continuerait de peser sur la théologie chrétienne en général. C'est relativement à cette situation que l'impact des positions d'Alioune Diop qui depuis 1947 appelle à un changement radical dans les rapports entre Africains et Occidentaux, se fait grand. Mais si Alioune Diop est Africain, on ne peut en dire autant du père René Luneau qui pour sa part semblait déplorer que relativement à la théologie africaine, une volonté permanente d'encadrer tout ce qui se dit soit si forte au sein de l'Eglise. C'est en ce sens qu'il

²⁶² M. Hebga, « Cinquante ans après, où en sommes-nous ? » in L. Santedi Kinkupu, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, op. cit., p. 296.

²⁶³ M. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, op. cit., pp. 82 et 83 et 159.

déclarait d'ailleurs : « *On a parfois l'impression que si l'on éprouvait à l'égard des Eglises Afrique une totale confiance, on serait moins enclin à multiplier les appels à la prudence* »²⁶⁴.

Les difficultés inhérentes à la théologie africaine avant le deuxième concile du Vatican, apparaissent comme une question urgente. A l'heure où l'Afrique s'engage dans un processus d'auto-détermination politique, comment l'expérience ecclésiale pourrait-elle en être un frein ? La pensée chrétienne ne peut participer de ce processus que dans la mesure où elle entend se défaire de sa tutelle pour devenir une œuvre essentiellement créée, ainsi que le soutient Gérard Eschbach :

*Ce n'est pas par traduction qu'une pensée chrétienne peut être vivante aujourd'hui en Afrique, mais par création. Création exigeante et audacieuse où, dans la mise entre parenthèses du spécifique occidental, la pensée africaine ose se laisser interpellé radicalement par l'originnaire évangélique et ose confronter ses problèmes essentiels avec lui*²⁶⁵.

Et de fait c'est ce défaut de créativité qui mène à des évaluations controversés, lorsqu'elles ne débouchent pas simplement sur une opinion négative. En ce sens, on comprend que le déploiement de la théologie africaine donne de prendre connaissance de la manière dont vivent et se portent les communautés chrétiennes d'Afrique. La théologie africaine devient ainsi la mesure de la vie ecclésiale africaine au point que ses difficultés et ses échecs disent ceux de la religion chrétienne en Afrique. C'est fort de cela que Mgr Patrick Kalilombe, évêque de Lilongwe au Malawi, fera le bilan qui est le sien au colloque d'Accra sur la théologie africaine justement :

*Aucun réel progrès n'est atteint si c'est toujours l'étranger qui dit à l'Eglise locale quand et comment « adapter » ! Il n'y a pas d'autonomie authentique si l'Eglise locale, qu'il s'agisse de liturgie, d'art ou de théologie, a besoin de l'approbation condescendante et de la ratification des Occidentaux et si elle est constamment soumise au jugement que ceux-ci portent sur elle à partir de leurs critères. Loin d'être une vraie africanisation, ce n'est là qu'une forme autre, plus subtile, de domination*²⁶⁶.

²⁶⁴ R. Luneau, *Laisse aller mon peuple ! Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987, p. 79.

²⁶⁵ G. Eschbach, « L'aventure de la foi en Afrique noire », art. cit., p. 291.

²⁶⁶ P. A. Kalilombe, « Self-reliance de l'Eglise africaine. Un point de vue catholique » in K. Appiah-Kubi et alii, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge* (Actes du colloque d'Accra), Paris, L'Harmattan, 1979, p. 53.

Conclusion partielle

Le point de départ de la réflexion théologique africaine, à travers l'étude qu'on peut en faire, permet de constater qu'il est pratiquement impossible de définir ce point de départ sans la prise en compte du rôle important joué par Alioune Diop. En réalité c'est lui qui pose les fondements de ce point de départ de même que ses orientations. Ainsi, l'ouvrage dont il assure la direction dans la publication, *Des prêtres noirs s'interrogent*, avant même d'être des réflexions de prêtres, se définit comme l'expression de ses aspirations qui rejoignent les aspirations de tout chrétien africain. On ne peut certes pas dire que les auteurs ont été de quelque manière que ce soit influencé par des directives qui leur auraient été données ; mais force est de constater que ceux-ci se retrouvaient entièrement dans les points de vue de cet intellectuel, quant à la place et au devenir de la religion chrétienne en terre africaine.

On comprend dès lors que les conséquences de la publication de cet ouvrage mettent en exergue le tribut de la théologie africaine à l'égard du fondateur de Présence Africaine. Il a en effet créé un espace d'expression qui ne pouvait qu'être favorable à l'originalité que comportait alors le discours théologique négro-africain. En permettant à de jeunes théologiens de donner un point de vue dont l'importance continue d'être reconnu, il a fait de la théologie africaine en son point de départ une réalité qu'on ne peut plus évoquer sans une allusion à sa personne et à son engagement.

C'est dans le même sillage d'ailleurs qu'il convient d'inscrire les débats qui s'alimentent des réflexions dont il a préparé l'argumentation, pour ce qui est des Africains. Et de fait, qu'aurait pu être le débat entre Tshibangu et Vanneste, si le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (1956) ainsi que le Deuxième Congrès (1959), n'avaient apporté des éléments permettant d'éclairer une position qui trouvait en Alfred Vanneste un opposant déterminé ? Qu'aurait été la théologie africaine en sa définition et en ses objectifs, au moment même où l'Eglise catholique préparait ses états généraux, si des événements importants organisés sous la houlette de Présence Africaine n'y avaient apporté un concours non négligeable ?

Si la théologie africaine naissante a permis aux chrétiens du continent africain de se préparer à vivre les implications de l'appel du pape Jean XXIII, convoquant le concile du XX^e siècle pour le catholicisme tout entier, elle a donc aussi été un discours rassurant. Et c'est d'ailleurs fort de tout ceci que les intellectuels africains iront toujours plus loin dans leur volonté de préciser les aspirations de l'Afrique ainsi que les problématiques qui lui sont propres. C'est ainsi qu'il faut comprendre la mobilisation qui, à l'heure du concile Vatican II, verra se

définir des thèmes précis de la théologie africaine, telle qu'elle s'exprime à travers l'engagement de l'intellectuel sénégalais.

Troisième chapitre
Les orientations de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop

Introduction

La théologie africaine, telle qu'elle s'exprime dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop, exige aussi pour sa compréhension une mise en exergue des orientations qui s'y sont développées. C'est surtout à l'ère du concile Vatican II que cette théologie devient de plus en plus explicite, dans la manière dont elle se propose d'aborder des réalités concrètes ayant trait à la vie de l'Eglise en terre africaine.

Traiter des orientations de la théologie africaine dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, c'est signifier par le fait même que ce discours a ici une expression. En effet, c'est à travers la manière dont elle aborde des réalités qui sont quasiment familières au chrétien africain, comme la liturgie ou encore ses relations avec des chrétiens d'autres confessions ou même des musulmans, que la théologie africaine apparaît déjà en ce temps-là comme un discours se donnant une portée existentielle.

Ici, il s'est surtout agi de définir pour ce discours des sentiers à emprunter. Il y a donc eu une mise en relief du caractère concret de ce discours rejoignant les questions qui se posent au sein des communautés chrétiennes en Afrique. Et en ce sens, on peut vraiment dire que les réflexions initiées par Alioune Diop ont été une annonce et une préparation pour des développements ultérieurs sur la vie et le devenir de l'Eglise en Afrique. En effet, comme le feront observer plus d'un théologien africain après le concile Vatican II, les problèmes du christianisme en Afrique qui appellent des solutions africaines ou conformes au contexte africain, ne peuvent être appréhendés véritablement que sous un aspect concret. Aussi l'approche des questions ayant trait au développement, à la condition de l'homme africain, à l'autonomie de communautés chrétiennes, se veulent plus importantes que la simple réflexion sur la nature de Jésus-Christ. Non pas que la connaissance de cette nature ne soit pas à considérer comme importante, mais précisément parce que, cette nature pose moins de problème au chrétien africain qui est plus intéressé par le rôle que l'Eglise peut jouer au sein de la société qui est la sienne et dans laquelle les conditions d'un réel épanouissement ne sont pas toujours garanties.

La théologie africaine, à travers les orientations qu'elle met en exergue dans l'engagement d'Alioune Diop, est aussi une dynamique d'engagement. Si de fait Alioune Diop n'a pas formulé une pensée théologique propre, n'étant lui-même pas un théologien, il a toutefois permis à la théologie africaine de se définir comme un discours qui fait de celui qui le tient un homme engagé. Ainsi, cette théologie ne peut se réduire à un discours au sein des Eglises,

mais elle rayonne comme une interpellation adressée à la société tout entière. On comprend dès lors que le laïcat y occupe une place importante. Selon le fondateur de Présence Africaine, il est la voie par laquelle l'Eglise se donne une voix dans le monde où elle vit son expérience humaine. Les orientations de la théologie africaine s'ouvrent donc sur une particulière attention aux problèmes auxquels l'homme se doit de faire face dans un contexte aussi difficile et aussi complexe que celui de l'Afrique contemporaine.

Section A – Les sujets émergents de la théologie africaine à l’heure du concile Vatican II

Dans cette section, les sujets abordés sont qualifiés d’émergents en raison de la nouveauté qui les caractérise. En effet, avant le concile Vatican II, ces questions n’avaient pas été posées de façon réelle. Le manifeste des prêtres noirs, comme les discussions à travers lesquelles il a été aussi question de la théologie africaine, s’étaient contentés d’en annoncer la nécessité, l’opportunité et même l’urgence. Mais avec le deuxième concile du Vatican, il devient clair que l’occasion est donnée aux Africains d’exprimer de façon plus concrète les orientations que peut et même doit prendre la réflexion théologique en terre africaine.

Ainsi la liturgie ne se contente pas de préciser les difficultés inhérentes à telle ou telle situation. Elle annonce par le fait même qu’un certain langage est nécessaire, qui puisse convenir aux expressions de la religion chrétienne chez les Africains. De même, d’autres thèmes comme l’œcuménisme ou encore la sainteté, ont été posés comme des orientations que doivent prendre des réflexions ultérieures sur l’ouverture de la religion chrétienne à une expérience africaine.

Enfin, les sujets que se propose d’aborder cette section sont une nouveauté parce qu’ils définissent autrement des thèmes classiques comme l’œcuménisme qui semble avoir un sens univoque ou même la spiritualité qui semble avoir déjà reçu toutes les orientations et une compréhension bien déterminées. Parler en effet de sainteté africaine, ou d’œcuménisme de manière plus ouverte qu’en Occident, atteste tout simplement que les orientations de la théologie africaine, telles qu’elles se sont développées autour d’Alioune Diop, ont quitté dans une certaine mesure les sentiers classiques, pour affirmer la singularité de ce discours.

I/ La liturgie

Questions générales

Préambule

Dans la démarche que constitue « Personnalité africaine et catholicisme » initiée par Alioune Diop à la veille du concile Vatican II, la liturgie occupe une importante place. Et de fait, dans une dimension pratique, c’est elle qui montre le plus le caractère encore occidentalisé de l’Eglise en Afrique. Il s’ensuit donc que les changements observables le seraient plus facilement dans le domaine de la liturgie. En plus de ce rôle distingué que la liturgie peut

jouer, il y a le fait que la vitalité des communautés chrétiennes s'incarne aussi et même surtout dans la liturgie. On comprend donc aisément pourquoi les intellectuels africains, autour d'Alioune Diop, ont eu à cœur d'affirmer la pertinence de son africanisation. Et en ce sens, les propos sont multiples, portant en premier lieu sur la langue liturgique. Celle-ci peut-être définie comme la porte d'entrée dans ce domaine : c'est elle qui ouvre à la compréhension du mystère qui est ainsi célébré ; c'est elle qui garantit ou non la participation des fidèles à une action liturgique. En effet, il semble bien difficile de vivre la dynamique d'une célébration quelle qu'elle soit si la barrière de la langue se trouve clairement exprimée.

C'est ainsi d'ailleurs que se comprend l'orientation du propos de Georges Ngango, responsable de la section catholique de la Société Africaine de Culture, dans sa contribution aux réflexions organisées par Alioune Diop, et destinées aussi bien aux évêques qu'aux communautés chrétiennes. Parlant de l'importance de la langue dans le domaine de la liturgie, il part de la diversité des expériences humaines – et donc des langues qui les expriment – appelées toutes à répondre à l'appel au salut de Dieu. Il s'appuie notamment sur l'événement de la Pentecôte. Cet événement est une manifestation de l'Esprit Saint qui, en donnant aux apôtres de se faire comprendre par un auditoire pourtant fort cosmopolite, définissait déjà pour le message qu'ils communiquent un caractère universel, c'est-à-dire accessible à chacun dans sa langue.

Comme on peut le lire dans le livre des Actes des Apôtres, cette universalité n'a d'autre fondement que la diversité des origines en présence²⁶⁷. Il y a donc aux commencements de la prédication chrétienne une multitude de peuples qui atteste que l'annonce de Jésus-Christ n'a de restriction ni géographique, ni culturelle, pas plus qu'elle n'impose une langue qui ne serait pas comprise de tous. C'est fort de cela que Georges Ngango, comme quiconque d'ailleurs, a pu constater que depuis les premiers siècles de l'Eglise, toute velléité de remise en cause, sous quelque forme que ce soit, de cette diversité a attenté à la vie et à l'harmonie nécessaire à la croissance de l'Eglise²⁶⁸. Le problème de l'intégration des nouveaux convertis ou de

²⁶⁷ On peut lire avec beaucoup d'intérêt le récit de la Pentecôte dans Ac. 2, 1-13, où la diversité est mise en exergue à travers la possibilité accordée à chaque témoin de l'événement d'entendre le kérygme des apôtres en sa langue : Parthes, Mèdes, Elamites, Crétois, Africains...

²⁶⁸ Cf G. Ngango, « Langue liturgique et catholicité » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 74. Cette position se trouve d'ailleurs justifiée dans les Actes des Apôtres à plusieurs reprises. Les épisodes les plus marquants ici sont : le différend entre Pierre et les chrétiens d'origine juive, après la conversion de Corneille et l'effusion de l'Esprit Saint sur les « non-juifs ». Ce différend n'est pas des moindres, puisque Pierre se trouve alors obligé de s'expliquer devant les chrétiens de Jérusalem. Il témoigne par ailleurs à sa manière des tensions permanentes entre chrétiens de diverses origines (cf Ac 11, 1-18). On peut

nouvelles communautés a toujours exigé une sérieuse prise en compte de la question. C'est la mise entre parenthèses de ce principe d'universalité originelle et intrinsèque à la vie de l'Eglise qui semble sous-tendre les voix qui s'élèvent pour dire la gêne dans laquelle les communautés chrétiennes d'Afrique se trouvent :

*Nos murmures cependant, n'ont d'origine que cette position d'inconfort persistant que nous tenons dans l'Eglise ; ils n'ont pas d'autre but que de faire prendre conscience à l'Eglise des exigences concrètes de sa catholicité afin de nous ménager en son sein la place originale et confortable qui nous est due*²⁶⁹.

Il s'agit donc clairement d'une aspiration légitime pour les Africains. Puisqu'ils sont chrétiens, ils demandent à être reconnus à part entière, tels qu'ils sont au sein de l'Eglise. C'est ce que souligne d'ailleurs l'argumentaire expliquant le bien fondé d'une rencontre d'intellectuels africains au moment de la tenue du concile. Et de fait, l'africanisation du rite est un des moyens les plus importants pour l'Eglise de se rendre africaine en Afrique, dans la mesure où elle assume ses références, car :

*Aucune psychologie ne peut s'exprimer entièrement et librement dans un langage et une symbolique étrangers. C'est pourquoi il paraît souhaitable qu'après tant d'études et de propositions faites, certaines franchises soient accordées à l'Eglise d'Afrique et non simplement des "induits"*²⁷⁰.

Concrètement il importe que les langues africaines participent de l'expression de la liturgie. Ceci contribuerait largement à démystifier ce qui ne mérite pas d'être mystifié et de démythifier une certaine ritualité qui conduit très souvent à de la superstition. Dans cette prise en compte de la langue, ne doivent pas être de reste la symbolique et les rites propres à l'Afrique : « *En particulier, une traduction globale serait souhaitable, qui rende l'esprit du*

également mentionner ici l'incident d'Antioche survenu du fait que les chrétiens venus du judaïsme voulaient obliger les païens convertis à faire de leurs coutumes et pratiques, une propédeutique nécessaire. Cette démarche qui a mené la première communauté chrétienne au bord du schisme a donné lieu à une rencontre où d'importantes décisions ont été prises, non seulement pour mettre fin à cette polémique, mais en plus pour sauver ainsi l'intégrité d'une communauté naissante qui avait à préserver son unité en présence d'une religion juive et des autorités civiles qui ne semblaient pas voir d'un bon œil le prolongement d'un enseignement concernant le nom de Jésus, pas plus qu'ils ne pouvaient supporter de voir un tel groupuscule de personnes croître de façon impressionnante en nombre (cf Ac 15, 1-35).

²⁶⁹ *Idem*, p. 75.

²⁷⁰ « La personnalité africaine dans la vie catholique » in *Présence Africaine*, n° 44, 4^e trimestre, p. 250. Cette déclaration est attribuable à Alioune Diop qui est en effet l'auteur de l'exhortation à une mobilisation d'intellectuels africains à l'occasion du Concile. Cette exhortation se trouvait contenue dans un l'intitulé : *La personnalité africaine dans la vie catholique*, publié comme article dans la revue *Présence Africaine*, telle que signalée ci-dessus.

rituel et non sa lettre, ainsi qu'une adaptation du rituel aux cérémonies traditionnelles africaines »²⁷¹.

Le problème de la langue liturgique soulève un autre : celui de la langue du discours théologique africain. Les langues africaines sont-elles aussi aptes à exprimer clairement le mystère infini d'un Dieu amour ? Comment s'adresser à des communautés chrétiennes en terre africaine sur des questions dont la traduction littérale s'avère difficile dans les langues africaines, quand celles-ci sont majoritairement constituées de personnes n'étant pas initiées aux langues occidentales ? Et même doit-on simplement traduire des mots ou alors relire la Révélation dans des langues compréhensibles par la majorité des Africains ?

La question de la langue liturgique ne peut donc pas, dans un contexte africain, échapper à une réelle discussion. Quand on sait de plus qu'à l'heure du concile Vatican II, le latin n'est plus à la mode en Occident, il y a bien lieu de s'interroger sur sa capacité à s'adresser aux communautés chrétiennes du monde noir.

Débats autour de la liturgie et de la langue latine

La position de nombreux intellectuels africains, membres de la SAC, en faveur de la diversité des langues liturgiques, à l'heure du concile Vatican II notamment, semble s'affirmer relativement – et même en opposition – à la Constitution apostolique *Veterum Sapientia* de Jean XXIII. Cette Constitution est donnée en pleine phase de préparation d'un concile ayant été annoncé comme ouvert et devant mener l'Eglise à la rencontre de l'homme moderne. Or l'homme moderne, c'est aussi l'homme africain dont le latin ne fait pas partie de l'héritage et qui dans une large mesure ne parle même pas les langues de la colonisation que sont le français, l'anglais, le portugais et dans une moindre mesure l'espagnol.

Dans sa Constitution apostolique, le pape définit le latin comme la langue vivante de l'Eglise, le véhicule de son message, convenable à tous les peuples. Il en fait même un critère d'universalité et de stabilité, pour la diffusion des vérités de la foi. Pour le pape Jean XXIII, le latin se présente comme la garantie de la fidélité à l'orthodoxie de l'Eglise, étant donné le « caractère immuable » de cette langue qui, selon lui, ne connaît pas les fluctuations linguistiques dues à l'évolution ou à d'autres critères d'ordre culturel ou social :

La langue de l'Eglise doit non seulement être universelle, mais immuable. Si en effet, les vérités de l'Eglise catholique étaient confiées à certaines ou à plusieurs des langues modernes changeantes dont

²⁷¹ *Ibid.*

aucune ne fait davantage autorité que les autres, il résulterait certainement d'une telle variété que le sens de ces vérités ne serait ni suffisamment clair ni suffisamment précis pour tout le monde ; et de plus, aucune langue ne pourrait servir de règle commune et stable pour juger du sens des autres. Par contre, le latin, à l'abri depuis longtemps de l'évolution que l'usage quotidien introduit généralement dans le sens des mots, doit être considéré comme fixe et immuable²⁷².

Il est à se demander si le document du pape Jean XXIII est à situer en dehors de l'ère conciliaire, ou si celui-ci rejoint la dynamique dans laquelle il engage l'Eglise catholique. Si les langues modernes se trouvent exclues dans la communication des vérités de la foi, en raison de leur supposée fluctuation, à quel homme moderne s'adresserait-on ? Est-il nécessaire de rappeler que l'époque moderne considère le latin en Occident comme une « langue morte » ? Comment l'Eglise entend-elle donc s'adresser à l'homme de ce temps dans une langue qui est désignée morte, quand Jésus enseigne lui-même l'impossibilité d'une telle articulation ? :

Personne ne raccommode un vieux vêtement avec pièce d'étoffe neuve ; autrement la pièce neuve tire sur le vieux tissu et le déchire davantage. Ou encore personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, autrement la fermentation fait éclater les outres, et l'on perd à la fois le vin et les outres. A vin nouveau outres neuves²⁷³.

Les arguments du pape Jean XXIII, qui se donnent de soutenir une langue imposable à tous, ne suffisent pas à convaincre, dans la mesure où la langue obéit à un univers culturel. Il s'agirait en effet d'affirmer autrement que la seule culture qui vaille, parce capable de porter les vérités de la foi, est romaine ou plus largement occidentale. Une telle position de l'autorité suprême de l'Eglise suscite des inquiétudes, quant à la possibilité des langues africaines de trouver une possibilité d'expression au sein de l'Eglise.

Le pluralisme qu'on espère tant des états généraux du catholicisme ne risque t-il pas alors d'apparaître comme un leurre ? Le virage qu'on attend du concile pourrait-il vraiment concerner la chrétienté catholique tout entière ? La Constitution de Jean XXIII donne ainsi lieu à des questions légitimes qui concernent de près le concile convoqué par lui-même, au sujet des changements annoncés. La pertinence de toutes ces interrogations s'enracine davantage dans les mots insistants du Saint Père, qui dans le même document ajoute :

²⁷² « Constitution apostolique *Veterum sapientia* pour le développement de l'étude du latin » in *La Documentation catholique*, n° 1372, 18 mars 1962, p. 363.

²⁷³ Mc 2, 21-22.

De nos jours, l'usage du latin est l'objet de controverses en de nombreux endroits, et en conséquence beaucoup demandent quelle est la pensée du Siège apostolique sur ce point ; c'est pourquoi Nous avons décidé de prendre des mesures opportunes pour que l'usage ancien et ininterrompu du latin soit maintenu pleinement et rétabli là où il est tombé en désuétude²⁷⁴.

Si le latin fait déjà l'objet de controverses comme le souligne le pape lui-même, n'y a-t-il pas lieu de s'intéresser à la raison pour laquelle les controverses se multiplient au sujet d'une langue considérée comme langue officielle de l'Eglise, plutôt que de trancher la controverse par une décision qui semble léser une partie du débat du fait que celle-ci n'est pas du tout prise en compte ? En tout cas, la position du pape Jean XXIII sur la place du latin au sein de l'Eglise signifie le retour et même le maintien d'une langue imposable dans la liturgie.

C'est aussi tout cela qui explique la motivation d'Alioune Diop et des intellectuels africains réunis au sein de la SAC, à réaffirmer la diversité comme un des fondements importants de la dynamique de l'Eglise. Même si celle-ci n'en a pas toujours tenu compte dans la diffusion de son message, il n'en demeure pas moins que depuis ses débuts, l'Eglise s'est présentée comme une et diverse. Ignorer cela à quelque moment que ce soit de l'histoire de cette institution, constitue une sérieuse remise en cause de son épithète catholique. Il y a donc là, une des questions de la plus haute importance. Ces questions interpellent l'Eglise en ce qui concerne la fidélité à sa nature, ainsi que les lendemains qu'elle veut se donner dans l'espace africain, du fait que ces questions constituent pour ses peuples une réelle préoccupation :

Ce sont là des questions qui sont loin d'être oiseuses, à moins que la catholicité ne soit une catholicité purement verbale ou un slogan de propagande destiné à mystifier les naïfs. L'Eglise doit répondre dans la pratique à toutes ces questions. Elle doit en ce moment décisif de son histoire missionnaire et en cette circonstance solennelle que constitue pour elle le prochain concile œcuménique, prouver que conformément à sa vocation universelle, elle accepte, respecte, favorise en son sein la diversité des mentalités, des cultures et donc des langues, non comme un facteur d'appauvrissement, mais au contraire comme un facteur d'authentique enrichissement²⁷⁵.

Ces propos de Georges Ngango sont surtout à inscrire dans la nécessité d'une réforme liturgique, à partir même de la langue. Ces mêmes propos témoignent de la préoccupation dont le christianisme en terre africaine et partant le discours théologique, fait l'objet en ces années là : rendre intelligible et compréhensible pour la majorité des chrétiens africains la célébration du culte chrétien, ainsi que le discours qui le sous-tend ou en découle. La réforme

²⁷⁴ « Constitution apostolique *Veterum sapientia* », art. cit., p. 364.

²⁷⁵ G. Ngango, « Langue liturgique et catholicité », art. cit., p. 78.

liturgique ici souhaitée est un des différents aspects de l'action que l'Eglise se doit d'entreprendre pour entrer véritablement dans l'esprit du monde contemporain, qui est de fait marqué par la reconnaissance de la pluralité de situations humaines. C'est bien ce qu'exprimait déjà deux ans plus tôt Bullmann, au regard des dangers que devrait affronter la religion chrétienne en terre africaine. Et en ce sens, la proposition qu'il fait sur ce qui doit déjà être envisagé est pertinente :

Les Africains persévéreront-ils dans le christianisme ? Dieu seul le sait. Mais en attendant, nous devons les préparer à cette éventualité, leur donner non seulement une relation extérieure avec le christianisme mais une force intérieure dans le Christ...²⁷⁶.

D'ailleurs pour Bullmann, le renouveau liturgique est l'une des clés de la réponse à la question qui se pose ici. La liturgie dans son expression africaine contribuera de beaucoup selon lui, à éclairer des situations qui se définissent encore comme des problèmes. L'auteur fonde cet espoir sur le fait que la religion traditionnelle d'où viennent beaucoup de chrétiens africains, était essentiellement axée sur l'agir, la manière de faire, et non pas sur une doctrine. Dans la religion traditionnelle africaine en effet, le rite porte en lui-même sa symbolique et son explication. Cette relation entre la ritualité comme pratique et son explication est si profonde que pour l'Africain l'adhésion s'associe d'abord et même essentiellement à la manière dont les choses se présentent ou se déroulent. Il y a donc selon lui plus d'intérêts à promouvoir les formes dans lesquelles le culte chrétien devrait s'exprimer pour correspondre aux attentes des chrétiens africains.

S'il faut reconnaître qu'en plaidant pour un renouveau liturgique en Afrique, la position de Bullmann ne manque pas de pertinence, on ne peut se garder de dire que la solution concrète qu'il propose est par ailleurs pour le moins surprenante. Dans sa démarche en effet, et dans une sorte de distinction implicite entre l'essentiel et l'accessoire, il propose de réserver le latin à certaines parties des célébrations et de recourir aux langues africaines pour d'autres. Cette distinction non seulement apparaît comme une hiérarchisation des langues, mais trahit l'unité qui est portée par toute l'expression d'une célébration liturgique. Il est vain de dissocier un essentiel d'un accessoire dans un domaine comme la liturgie, dans la mesure où toutes les composantes participent ensemble de la manifestation du mystère chrétien. En fait, la faiblesse de cette position semble résider dans le fait qu'elle ne parvient pas à sortir les Africains de l'engrenage de l'incompréhension et donc d'un culte reposant sur des formules

²⁷⁶ W. Bullmann, « Urgences africaines » in *Eglise vivante*, tome XII, janvier-février, 1960, p. 59.

assimilées et non comprises par ceux qui les prononcent. Il apparaît du moins que le maintien « partiel » du latin qu'il propose reste un véritable problème dans l'espace africain, si l'on s'en tient aux propos qui sont les siens et qui viennent étayer sa position :

*Nous croyons que le latin aurait plus de valeur comme langue de culte si les parties de l'office divin qui sont prière et instruction étaient célébrées d'une façon compréhensible dans la langue maternelle et ordonnées de façon dramatique (...) De cette manière, le latin serait préservé et d'autre part l'usage limité de la langue vivante permettrait au culte de devenir un culte de cette communauté, la communauté africaine*²⁷⁷.

Ne se retrouve-t-on pas ainsi dans une certaine juxtaposition d'éléments qui apparaissent comme dissemblables ? On voit bien que pour Bulhmann, la finalité de l'insertion des langues africaines aurait pour seul but la sauvegarde du latin. Or la réforme liturgique ne vise pas le salut d'une langue mais celui de l'homme. C'est l'homme, en tant que sauvé par Dieu en Jésus-Christ, qui préoccupe toute réforme liturgique qui vaille. On ne comprend ainsi pas pourquoi ce théologien complexifie de la sorte la solution à apporter au problème de la langue liturgique. En tout cas son hésitation n'est pas de nature à apaiser les Africains sur cette question, même si on peut voir dans sa démarche une volonté de se situer à la médiane de deux positions qui semblent s'exclure.

C'est par ailleurs en raison de cette exclusion mutuelle que Georges Ngango va plus loin en formulant à partir même du latin, une question qui touche de près à l'unité et à l'universalité de l'Eglise : le latin devrait-il rester dans l'Eglise en Afrique le vecteur exclusif de son message et de ses traditions, alors qu'il contredit par le fait même, son enracinement dans la diversité ? Cette question est d'ailleurs d'autant plus préoccupante du côté africain, qu'elle pose à nouveau le problème de l'aptitude des peuples autres que ceux de l'Occident à formuler à leur manière et donc à s'approprier le message chrétien. Pour Ngango, ce problème tel qu'il se pose ne semble s'expliquer que dans la prise en compte des considérations fondées sur des préjugés d'ordre culturel :

*Tout se passe comme si l'Eglise ne faisait pas suffisamment confiance en l'homme africain ou asiatique, comme si elle ne croyait pas en la nécessité de sa collaboration au salut personnel et à celui de la communauté humaine dans laquelle il se trouve vitalement engagé*²⁷⁸.

²⁷⁷ *Idem*, p. 61.

²⁷⁸ G. Ngango, « Langue liturgique et catholicité », art. cit., p. 85.

Le responsable de la section catholique de la Société Africaine de Culture ne voit de ce fait pas comment le culte chrétien pourrait être enraciné en Afrique, tout en étant marqué par un impérialisme linguistique notoire. Car pour lui, la langue liturgique doit aussi pouvoir répondre à un besoin précis, parce qu'enracinée dans les aspirations d'un peuple donné. C'est pourquoi il apparaîtrait juste, pour ce qui est de l'Afrique, de reconnaître que « *le latin est incapable de remplir cette fonction* »²⁷⁹.

Retrouver et exprimer l'identité africaine dans le culte chrétien, à travers l'intégration des langues africaines, tel semble être le chemin exigeant qui est proposé ici au discours théologique africain. C'est dire que la théologie africaine à travers cette question qu'elle se doit aussi de traiter, se veut aussi une théologie pratique. Non pas en raison de cette place qu'on lui assignerait d'emblée, comme cela a semblé apparaître dans les positions du chanoine Vanneste au cours du débat de 1960, mais parce que la nécessité l'exige et la situation des communautés chrétiennes d'Afrique s'y prête. Retrouver les voies d'une véritable catholicité à travers la reconnaissance de la valeur d'autres langues et même d'autres langages, voilà qui pour les intellectuels africains autour d'Alioune Diop est possible, et pour le concile et pour la théologie ; pour peu que les prises de positions en ce sens en saisissent les enjeux et s'ouvrent aux interpellations qui s'y rapportent.

La prière négro-africaine dans la réflexion sur la liturgie

Répondant à la nécessité de construire une liturgie qui corresponde à la présence de l'Afrique dans l'Eglise, le père Engelbert Mveng se donne pour point de départ dans sa contribution à « *Personnalité africaine et catholicisme* », la prière négro-africaine dans sa structure. Constatant la constance de la prière dans toutes les religions comme rite permanent et important dans la manifestation de la croyance, il reconnaît la nécessité de cet acte qui malheureusement est selon lui, caractérisé par une fadeur chez le chrétien africain.

L'apport de Mveng aux réflexions organisées par Alioune Diop met clairement en évidence le fait que la prière du chrétien africain n'exprime ni ses sentiments profonds, ni son vécu, pas plus qu'elle n'est l'incarnation d'une véritable spiritualité. Cette situation semble trouver une explication plus ou moins plausible dans le manque d'enracinement de l'être chrétien de l'Africain, ainsi que dans la caractéristique d'un ritualisme purement catéchétique : « *En Afrique, nous avons constaté combien pour les chrétiens adultes, la prière est une lecture, une*

²⁷⁹ *Idem*, p. 88.

récitation, un tissu de réminiscences catéchétiques souvent déclinatoires et moralisantes »²⁸⁰. Ainsi, Engelbert Mveng fonde la prière du chrétien africain comme acte liturgique, à partir de ses propres sources : le langage religieux africain, qui n'attend que d'être embrasé par l'Esprit Saint, parce que ne pouvant lui résister, comme le soutenait il y a bien longtemps Saint Augustin : « *Il n'y a aucun langage dont la dureté soit telle qu'elle résiste au feu du Saint-Esprit* »²⁸¹.

La prière négro-africaine, telle qu'elle se présente et s'exprime dans la tradition africaine, est une sorte de cheminement particulier qui se démarque clairement d'autres formes de prières, dans le fait qu'elle ne vise aucunement dans l'expérience mystique une quelconque union à Dieu. La spiritualité africaine elle-même est rythmée par des événements et des situations qui intéressent au plus près l'homme africain. Ainsi, comme la religion africaine dont elle découle, cette prière s'enracine dans le vécu des hommes au point qu'elle est liée à tout ce qui imprime une certaine marque à leur vie : « *La prière négro-africaine est un appel direct à Dieu à l'occasion des événements graves de la vie ou de ce que nous appelons volontiers des cycles de recommencement* »²⁸².

Pour mieux exprimer la structure de cette prière et en faciliter la compréhension, Engelbert Mveng dessine une sorte de triangle isocèle dont le sommet est occupé par Dieu et la base par l'Homme et l'Adversaire. Le sommet du triangle indique non seulement le caractère transcendant de Dieu, mais aussi son impartiale judicature. Il domine aussi bien l'Homme que l'Adversaire. Ce triangle permet de comprendre, à travers l'explication qu'en donne son auteur, que la prière négro-africaine est porteuse de toute une métaphysique et de toute une anthropologie. Toutefois, malgré cette particularité, cette prière comporte des traits bibliques en ce sens qu'« *elle est le cri de l'homme dans la lutte pour la vie ; elle est action de grâce et louange* »²⁸³. Elle est donc proche du cri du psalmiste dont la plainte est portée par une circonstance particulière qui peut aussi être la lutte avec ses ennemis. Et de fait, tout ce qui s'oppose à la vie est pour l'homme un adversaire ; et la prière a pour but de le surmonter, en

²⁸⁰ E. Mveng, « Structures fondamentales de la prière négro-africaine » in *Personnalité africaine et catholicisme*, 1962, p. 94. L'année du document cité se trouve à nouveau précisée ici, en raison du fait que celui-ci est paru en deux éditions, sous le même titre, et avec des contributions différentes. En effet, l'édition de 1962 qui était destinée aux évêques d'Afrique participant aux travaux du concile Vatican II, concentre des réflexions qui ne sont pas les mêmes que l'édition de l'année 1963 de *Personnalité africaine et catholicisme*, qui était davantage destinée aux communautés chrétiennes d'Afrique qui suivaient le concile de loin. L'identité du titre de l'ouvrage précisera donc toujours préciser l'année, pour indiquer qu'il s'agit de la première ou de la seconde édition.

²⁸¹ Saint Augustin, cité par E. Mveng, « Structures fondamentales de la prière négro-africaine », p. 94.

²⁸² *Idem*, p. 96.

²⁸³ *Idem*, p 97.

offrant à l'homme les moyens nécessaires pour cela. C'est ainsi que l'homme aura tendance à demander continuellement à Dieu de renforcer en lui la vie, d'écartier le mal... Ceci fait de la prière négro-africaine, une présence permanente devant Dieu, une présence qui implore : « *La prière bantou est donc essentiellement une prière de demande. Cette demande n'est pas mendicité : elle est dialogue avec Dieu* »²⁸⁴.

Cette présentation de la prière négro-africaine conduit le père Engelbert Mveng à aborder l'univers symbolique religieux africain, dans lequel il ne voit aucune inadéquation avec le christianisme. Pour lui, cet univers symbolique ne peut ignorer le christianisme, encore moins lui être opposé. Il rejoint par le fait même le rapprochement que faisait en 1956 le père Jean-Claude Bajoux dans le manifeste *Des prêtres noirs s'interrogent*, entre la mentalité nègre et la mentalité biblique. Il va d'ailleurs plus loin lorsqu'il affirme : « *Un symbole authentiquement religieux ne peut être que chrétien, car le christianisme est la réponse totale de Dieu à l'appel de l'homme total* »²⁸⁵. Même si cette déclaration est discutable en référence au concile Vatican II qui proclamera que toutes les religions ont une dimension salvifique, il n'en demeure pas moins qu'il y a lieu de considérer ici que la religion chrétienne peut donner tout son sens à une spiritualité proprement africaine. En situant ainsi l'univers symbolique religieux africain et le christianisme sur un terrain de rencontre, à partir de l'aspect liturgique qu'est la prière, Mveng reconnaît à la liturgie le pouvoir de fusionner deux mentalités. Un pouvoir qu'approuve aussi d'ailleurs Robert Sastre, dans une importante affirmation : « *Il me semble que le chemin d'une rencontre féconde entre la mentalité nègre traditionnelle et le christianisme doit fatalement passer par la liturgie* »²⁸⁶. Cette nécessaire rencontre débouche non pas sur une nécessaire adaptation – pour le père Mveng, il n'est pas question d'adapter des symboles religieux – mais sur un accomplissement car, pour lui, la rencontre ici crée plus qu'une simple harmonie :

*Aussi ne s'agit-il pas d'adapter le christianisme à la symbolique africaine. Il s'agit bien plutôt de montrer en quoi cette symbolique était vraiment humaine et donc nostalgique de cette plénitude que lui apporte le christianisme*²⁸⁷.

Dans ce même univers, la symbolique des couleurs est tout aussi significative et s'inscrit dans la piété africaine. Il apparaît que dans cette symbolique, les couleurs ne sont pas universellement significatives de la même manière. Et pour cette raison, le père Mveng plaide

²⁸⁴ *Idem*, p. 101.

²⁸⁵ *Idem*, p. 106.

²⁸⁶ R. Sastre, « Spiritualité africaine et christianisme » in *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, p. 30.

²⁸⁷ E. Mveng, « Structures fondamentales de la prière négro-africaine », art. cit., p. 107.

pour une prise en compte de cette symbolique qui participera à coup sûr d'un profond enracinement de la spiritualité chrétienne en terre africaine, du fait que celle-ci est naturellement liturgique :

Pour l'Africain, la symbolique des couleurs rejoint elle aussi l'élan premier de la prière (...). Par là, on peut dire qu'elle aide à prier, puisque la prière est l'élan direct vers l'Allié par excellence, vers Dieu, c'est-à-dire, en quelque sorte, que la symbolique chromatique africaine est naturellement liturgique²⁸⁸.

En définitive, la prière négro-africaine, telle qu'elle se présente dans sa structure et telle qu'elle s'exprime, s'apparente à la prière chrétienne ; et de ce fait, forte des exemples de beaucoup de mystiques et maîtres spirituels, l'Afrique chrétienne peut et doit s'adresser à Dieu dans un langage qui est le sien. C'est ainsi comprise qu'une véritable théologie spirituelle, nourrie de l'expérience africaine, peut se donner une place dans les courants de la réflexion théologique, enrichissant par le fait même l'expérience mystique connue jusqu'ici au sein de l'Eglise.

II/ L'œcuménisme

Définition et compréhension de l'œcuménisme

Les fondements d'une notion

Le terme œcuménisme vient du grec οἰκουμένη (oïkouménè), désignant l'ensemble du monde habité. Cette notion en son origine n'a pas une connotation religieuse. Toutefois, dans la définition du mot qu'il donne, le dictionnaire *Hachette* de l'année 2007 n'apporte de précision supplémentaire à celle d'ordre étymologique que dans la centration sur l'aspect religieux de cette notion²⁸⁹. De même, *l'Encyclopedia Universalis* ramène de façon permanente dans son approche, ce terme à la religion. Mais en se référant au terme grec, on constate que, comme produit de l'histoire, l'œcuménisme correspond d'abord, de façon originelle, à un espace géographique. En effet, on a affaire à une réalité qui se situe essentiellement dans le pourtour du bassin méditerranéen qui est alors sous le joug politique et culturel de la Rome antique. Ainsi, le terme œcuménique renvoie en son origine à des peuples divers qui partagent au

²⁸⁸ *Idem*, p. 109. La symbolique des couleurs est d'une importance qu'on ne peut négliger ici. En effet, dans la mesure où la liturgie chrétienne est portée par cette symbolique, il convient qu'elle réponde à la mentalité et la culture qui célèbre. Pour ne s'en tenir qu'à la couleur blanche, en Occident elle est le signe de pureté et en Afrique noire celui de la mort. De ce fait, convient-il de célébrer en Afrique noire le baptême qui est naissance et donc vie ou encore la résurrection qui est triomphe de la vie, avec une couleur blanche ? Telle semble aussi être une préoccupation que la théologie africaine doit prendre en compte, dans la question de la liturgie.

²⁸⁹ Le dictionnaire *Hachette* parle en effet de Mouvement de rassemblement des églises chrétiennes, sans préciser le but ici visé. Est-ce au terme pour faire route ensemble ? Est-ce pour fusionner ? C'est pourquoi même sous l'aspect où le présente le dictionnaire, la compréhension de ce terme ne s'avère pas évidente.

moins un espace géographique dont le dénominateur commun est la méditerranée. A ceci s'ajoute dans une certaine mesure une communauté de culture, puisque la langue de communication de cet espace est le grec.

Il apparaît ainsi que dans l'Antiquité romaine, l'ensemble du monde habité et surtout connu se restreint aux territoires des peuples du bassin méditerranéen. C'est en ce sens d'ailleurs que ce qui relève de l'œcuménisme a désigné par la suite ce qui est universel, c'est-à-dire applicable au monde connu des peuples méditerranéens en ce moment là. Ce même mot a été appliqué aux premiers conciles, en raison surtout du fait que ceux qui participaient venaient de tous les horizons du « monde habité ». De même, les décisions qui en sortaient concernaient les communautés chrétiennes qui pour l'essentiel se regroupaient autour de la mer séparant l'Europe et l'Afrique. Ici, l'Afrique sub-saharienne comme le monde amérindien ou indo-chinois ne sont bien entendu pas considérés, même si l'on admet de plus en plus aujourd'hui que l'expansion de la religion chrétienne avait pris les routes de l'Orient asiatique et même atteint les contreforts de l'Himalaya, après avoir traversé le royaume perse sassanide.

L'οἰκουμένη, dans le sens de l'universel connu, apparaît donc comme un concept relatif : il peut évoluer dans son ouverture avec le temps et la connaissance qu'on peut avoir de l'existence d'autres peuples ; ainsi il aurait une extension géographique plus importante, selon que le monde habité et connu se présenterait plus étendu. Si donc ce qui est œcuménisme n'est pas vu tout d'abord comme une réalité accessible à tout homme où qu'il soit, mais bien une réalité connue de tous les territoires du bassin méditerranéen, c'est simplement parce que les progrès pouvant mener à la connaissance de l'existence d'autres mondes se révèlent encore insuffisants.

Au sein de l'Eglise, cette conception de l'œcuménisme est aussi présente. Si dès le départ elle désigne l'universalité, il n'en demeure pas moins que celle-ci est d'abord vue géographiquement, c'est-à-dire regroupant aussi bien l'Orient que l'Occident chrétiens, l'Asie mineure et les territoires proches de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine. Ainsi, même au sein de l'Eglise, ce qui est œcuménisme renvoie en premier à une réalité construite sur un fondement géographique et de ce fait, extensible.

La dynamique de l'œcuménisme

Dans tous les documents chrétiens qui servent de références pour des définitions de notions comme l'encyclopédie catholique *THEO*, l'œcuménisme se comprend d'une manière générale

comme un mouvement orienté vers l'unité de tous ceux qui professent la foi en Jésus-Christ. L'œcuménisme est donc une dynamique en effectuation. Il s'agit bel et bien d'une réalité qui se veut expérience se construisant, c'est-à-dire encore inaccomplie. Les chrétiens entendent ainsi faire route ensemble, pour parvenir d'abord à se comprendre, puis ensuite à s'accepter, malgré les différences qui peuvent caractériser les confessions en présence. Cette dynamique participe de la nécessité du vivre ensemble. C'est ainsi qu'en référence au concile Vatican II, l'encyclopédie catholique affirme :

Pour l'Eglise catholique comme pour les autres confessions chrétiennes, la promotion de l'unité implique, en premier lieu, des efforts spirituels, à commencer par la prière commune, ainsi que la reconnaissance des ses erreurs propres, de ses incompréhensions et leur repentir (...). Bien entendu, il convient de faire l'effort de comprendre les attitudes et les positions doctrinales des diverses communautés chrétiennes, condition d'un rapprochement entre elles, sans toutefois se leurrer sur les profondes divergences qui subsistent sur les points essentiels²⁹⁰.

C'est donc un véritable mouvement que celui de l'œcuménisme. Même si beaucoup de divergences s'observent encore entre les confessions chrétiennes qui participent au dialogue œcuménique, il n'en demeure pas moins que des avancées significatives en ce sens mériteraient d'être soulignées.

Toutefois, en redécouvrant l'histoire de cette réalité, qui sur le plan de la religion ne concerne aujourd'hui que les confessions chrétiennes, on ne peine pas à constater que l'œcuménisme au sens et selon l'emploi contemporain du terme est précédé et même justifié par un climat social dominant en Europe après la Deuxième Guerre Mondiale surtout²⁹¹. Avant cela, on ne peut oublier que l'Europe occidentale, à partir de la Réforme, a été minée par de nombreuses guerres entre chrétiens se soldant quelque fois par des massacres, comme ce fut le cas de la Saint Barthélemy en France. Il a fallu donc reconsidérer les rapports entre frères dans la même foi au Fils de Dieu.

²⁹⁰ THEO : encyclopédie catholique pour tous, Paris, Droguet et Ardent-Fayard, 1993, p. 582.

²⁹¹ Depuis le mouvement de la Réforme, en passant par le concile de Trente qui s'est voulu une contre-réforme, les antagonismes entre catholiques et protestants n'ont fait que se renforcer. La proclamation de l'infaillibilité pontificale au concile Vatican I (1870) n'a pas contribué à améliorer les rapports entre l'Eglise catholique et les autres confessions chrétiennes. Et cette situation va perdurer longtemps, dressant des chrétiens qui se revendiquent d'un même Seigneur, comme des factions rivales. La Deuxième guerre mondiale comme événement historique va largement contribuer à faire se rassembler les chrétiens (cf création du Conseil œcuménique des Eglises en 1948, même si des dialogues informels et officieux existaient déjà entre des chrétiens différents).

L'œcuménisme au sens actuel a donc des fondements aussi bien géographiques que sociaux particuliers. Sur le plan géographique, il s'agit du continent européen essentiellement dans sa partie occidentale. Pour ce qui est de l'atmosphère sociale, elle semble dominée par la montée de courants idéologiques, philosophiques et même politiques, opposés au christianisme d'une manière générale : le drame de l'humanisme athée, le personnalisme exagéré, les philosophies utilitaristes, les théories évolutionnistes darwinistes, le positivisme, l'exagération de la conscience scientiste, le bolchévisme...²⁹². Ces courants de pensée ne pouvaient manquer d'interroger les divergences et oppositions qui ont continué à caractériser les rapports entre les confessions chrétiennes, qu'elles fussent catholiques ou protestantes.

Les interrogations suscitées par de nombreux courants de pensée en Europe, ajoutées aux courants laïcs qui ont connu un grand essor dans la pensée occidentale à partir du XIX^e siècle, ainsi qu'aux profondes mutations sociales qui se vivent ici, mettent en mal le crédit des confessions chrétiennes en Occident. Elles les somment par conséquent de reconsidérer leur vivre ensemble, si elles veulent maintenir une certaine autorité morale. Il y a eu dès lors une nécessité pour les chrétiens de s'entendre entre eux. Toutefois, par rapport à la réalité de la société occidentale, la démarche œcuménique peut aussi apparaître comme une sorte de coalition défensive contre des courants qui s'opposent ou semblent s'opposer au christianisme, comme on peut le lire dans l'*Encyclopedia Universalis* :

Il est certain, toutefois, que face aux défis qu'adressent aux différentes Eglises l'athéisme militant, la sécularisation et le matérialisme des civilisations de la productivité et de la consommation, l'œcuménisme a pris souvent le visage d'une entreprise de conservation du patrimoine chrétien : à partir du moment où les adversaires se font plus virulents, il peut paraître avantageux de taire les oppositions et de considérer que « ce qui unit est plus important que ce qui a divisé »²⁹³.

Cette présentation de l'œcuménisme ne laisse pas seulement apparaître un préalable de querelles continues, au moins jusqu'à une époque pas très éloignée, entre différentes confessions chrétiennes. Elle permet aussi d'affirmer que l'atmosphère sociale qui fait émerger une conscience œcuménique est, au-delà d'une coalition contre les courants menaçants, la nécessité de donner un témoignage d'unité. Ce témoignage exige quant à lui, la sortie des oppositions entre communautés chrétiennes qui depuis des siècles se considèrent comme rivales.

²⁹² Cf *Theo : encyclopédie catholique pour tous, op. cit.*, pp. 585 et 587.

²⁹³ L'*Encyclopedia Universalis* telle que citée ici a été consultée dans sa version numérique, disponible sur le site www.bu-vauban.fr. C'est qui justifie par ailleurs que ne soit pas indiquée la page correspondance.

Ces oppositions n'ont pas manqué de se déporter en terres de missions où la victoire dans la course à l'implantation exprimée par la quête d'une croissance numérique, constituait assurément pour le catholicisme, le protestantisme ou l'anglicanisme, le gage de la seule vérité et de la voie plus ou moins exclusive du salut proposé à l'homme africain. En clair, la confession ayant le plus grand nombre de fidèles paraissait la plus proche sinon la détentrice de la vérité. A ceci s'ajoutait le soutien de l'administration coloniale selon ses inclinations confessionnelles.

L'œcuménisme selon Alioune Diop et les intellectuels africains

Une réalité nécessairement ouverte

La présentation qui précède, au sujet de l'œcuménisme affirme que cette réalité reste inséparable d'un contexte précis, sous peine de ne pas en saisir les enjeux et d'en ignorer la compréhension profonde. C'est en ce sens qu'on peut comprendre que l'œcuménisme en son acception contemporaine, ayant une origine européenne, ait de fait concerné les Eglises chrétiennes qui au fond étaient les seules officiellement présentes sur ce continent. L'œcuménisme se serait-il autrement défini si l'Europe d'alors avait connu de multiples courants religieux non tous semblables et se côtoyant de manière officielle ?

Si après la guerre de 1939-1945 l'islam et le christianisme s'étaient trouvés en Europe comme des religions se situant sur le même plan et ayant la même considération, l'œcuménisme se serait-il alors restreint aux confessions chrétiennes ou alors cette volonté de répondre aux exigences du vivre ensemble aurait-elle associé l'islam à sa dynamique ? Les réponses à de telles questions, si elles ne sont pas faciles, appellent toutefois et dans une certaine mesure une approche qui peut supposer que la nécessaire prise en compte de tous les courants religieux se serait imposée. Comment en effet, aurait-on pu oublier l'islam si cette religion avait participé au paysage culturel de l'Europe d'alors ainsi qu'à la construction de ses racines culturelles.

C'est en ce sens qu'en contexte africain, les choses ne peuvent que se définir autrement. En effet, l'œcuménisme, dans la pensée d'Alioune Diop, va revêtir un tout autre sens. Il s'agit du sens d'une réelle coalition de forces religieuses, dans la quête et l'affirmation d'une identité africaine. Il s'agit selon l'approche qu'en donne le fondateur de Présence Africaine, de reconstruire l'Afrique dans la prise en compte de tous ses atouts et représentations religieuses, pour justement faire face aux assauts de tout ce qui menace l'intégrité de l'âme africaine.

L'œcuménisme en Afrique à l'heure du concile Vatican II va ainsi revêtir une signification particulière, celle qui tient compte de toutes les dynamiques promotrices d'une vie spirituelle en Afrique, dans la mesure où leur cohabitation l'impose. Ceci rejoint le discours que tenait déjà cet intellectuel au colloque d'Abidjan de 1961, dont il a déjà été question plus haut²⁹⁴.

Ainsi se comprend que pour Alioune Diop, l'œcuménisme soit une question de premier ordre. Pour en comprendre les enjeux, il faut se rappeler que l'expansion missionnaire a créé de nombreux clivages en terre africaine, sur la seule base de l'appartenance confessionnelle. C'est en ce sens qu'on peut dire que la religion chrétienne a attenté durablement aux principes de l'unité et de la solidarité ici. La fidélité aux missionnaires se devait d'être aussi une fidélité à leurs multiples querelles historiques. L'œcuménisme est donc pour le fondateur de Présence Africaine, non seulement un vœu qu'il formule, mais aussi un souci qu'il porte en permanence, tant il est vrai que l'Afrique ne peut sortir de sa fragilité aussi longtemps que les Africains sont divisés. Une telle préoccupation s'explique aussi, dans la mesure où la démarche œcuménique s'articule bien avec la vocation missionnaire de l'Eglise et constitue un gage de véritable témoignage chrétien. C'est ce que relèveront d'éminents théologiens au concile Vatican II, en précisant par ailleurs le regard que devraient se porter différentes communautés chrétiennes :

*L'œcuménisme n'empêche pas l'activité missionnaire de l'Eglise, mais au contraire apparaît comme la condition sans laquelle un témoignage du mystère du Christ ne peut se donner dans le monde d'aujourd'hui. Avant de croire au Christ, il faut que les peuples puissent voir que les chrétiens même actuellement séparés se témoignent une charité mutuelle*²⁹⁵.

Ainsi, au moment où le concile Vatican II apparaissait comme l'unique question à l'ordre du jour dans la marche de l'Eglise catholique, les problèmes d'unité, d'entente, du vivre ensemble n'échappaient pas du tout à l'espace géographique négro-africain où selon Alioune Diop, les querelles de chapelles n'ayant aucun rapport avec une quelconque histoire de ses peuples, ne se définissaient qu'en référence à la colonisation et au désordre qu'il a introduit dans les mentalités et l'équilibre social :

²⁹⁴ Cf A. Diop, « Discours d'ouverture » in S.A.C., « Colloque sur les religions », *op. cit.*

²⁹⁵ Y. Congar /H. Küng /D.O. Hanlou, cités par G. Conus, *L'Eglise d'Afrique au Concile Vatican II*, Immensee, Nouvelle revue des sciences missionnaires, 1975, p. 37.

*Les Africains ont le sentiment d'être étrangers aux querelles des différentes confessions chrétiennes. Ils ne comprennent pas que les colonisés de l'Angleterre soient quasi automatiquement protestants, alors que les colonisés de la France sont catholiques*²⁹⁶.

Le problème ici est certes celui des relations entre chrétiens. Mais on ne peut oublier que pour ce qui est de l'Afrique, il est aussi celui entre chrétiens et croyants d'autres religions (islam, religion traditionnelle africaine). Et Alioune Diop plaidait pour que ce second versant de la question pas alors connu de l'Occident ne passât pas inaperçu. Il importe de ce fait que l'approche que la théologie africaine fait de l'œcuménisme, se donne une véritable dimension contextuelle, pour que dans l'espace africain cette notion ne soit pas simplement définie relativement aux formulations de l'Occident, mais bien en réponse à une situation qui est propre à l'Afrique. : « *Vous, vous vivez avec des protestants, c'est votre problème. Nous nous vivons avec des musulmans, des animistes ; nous avons besoin de nous situer par rapport à eux* »²⁹⁷.

Alioune Diop déplorait par ailleurs le fait que le concile n'ait pas posé les bases de l'œcuménisme sur la prise en compte des divergences de situations, selon les espaces géographiques et la conscience religieuse qui s'y déploie. Et ici, une fois encore, la réalité africaine semble avoir été ignorée. On comprend dès lors pourquoi cet intellectuel, avant même l'ouverture des débats des états généraux du catholicisme, s'interrogeait sur la possibilité d'une définition plus large de l'œcuménisme, répondant aux situations africaines et asiatiques qui ne sont pas identiques à ce qui se vit dans la réalité occidentale. En résolvant ou en tentant de résoudre les problèmes liés aux divisions entre chrétiens dans le monde occidental, aura-t-on par le fait même solutionné toutes les questions de cohabitation entre religions différentes qui se posent partout et notamment en Afrique ? C'est relativement à cette question qu'on peut comprendre la réaction du fondateur de Présence Africaine, portée par un sentiment de désolation :

*Le Secrétariat pour l'Unité n'a-t-il pas une section pour les religions non chrétiennes ? C'est d'autant plus légitime que nous avons le sentiment qu'il faut arracher l'Eglise à l'Occident. Mais oui, elle nous fait souvent l'effet d'être prisonnière de l'Occident !...*²⁹⁸.

²⁹⁶ « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, art. cit., p. 53.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, art. cit., p. 53. Le fondateur de Présence Africaine fait ici allusion au Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, confié au cardinal Augustin Bea dans la phase préparatoire du concile, qui ne signifiait ni n'annonçait un quelconque dialogue avec d'autres religions

Ces propos sont d'autant plus interpellateurs que la situation qui prévaut dans les relations entre communautés religieuses en terre africaine présente dans les faits une certaine effervescence. Et le rapport qu'en fait Mgr Tharcisse Tshibangu témoigne d'un réel malaise dans les rapports entre religions différentes en Afrique, surtout pour ce qui est du christianisme et de l'islam :

*Avant le concile Vatican II (1962), moment qui correspond à peu près à la période de la décolonisation, les musulmans en général affichaient une attitude de méfiance vis-à-vis des églises chrétiennes, et d'opposition de concurrence aux chrétiens*²⁹⁹.

On comprend donc que cette attitude inconfortable pour les africains appelle nécessairement à un examen sérieux des rapports entre différentes religions. C'est pourquoi l'apport de l'Afrique dans l'Eglise ne peut ignorer dans le contexte africain, les expériences religieuses qui y existent et participent largement de la consistance de cet apport : « *La contribution africaine devra se faire suivant deux directions principales : une curiosité à l'égard des religions traditionnelles, et un dialogue systématique avec toutes les religions dont l'islam* »³⁰⁰.

Pour un œcuménisme africain

La deuxième commission préparatoire des journées de Rome organisés par Alioune Diop en préparation au concile Vatican II, a proposé une révision du sens du mot œcuménisme. Cette proposition était sous-tendue par les paroles du pape Jean XXIII aux congressistes africains réunis à Rome en 1959. La commission dont il est ici question a en effet estimé que, conformément à son étymologie, cette révision du mot œcuménisme lui donnerait un sens plus large et correspondrait aussi au contexte africain (géographique et social), dans la prise en compte de ses diversités sur le plan religieux. Dans les différents types d'approches définitionnelles qu'il en donnera plus tard, après avoir constaté une certaine évolution du mot œcuménisme, le père Mveng associe à ce terme des religions différentes : « *On pourrait ajouter une troisième signification : qui a trait au dialogue de toutes les religions* »³⁰¹.

C'est certainement aussi fort de cela que le père jésuite camerounais proposera clairement que s'ouvrent des voies africaines de l'œcuménisme, comme une manière de répondre aux exigences de libérations qui sourdent de toute part en terre africaine : « *L'Afrique doit*

²⁹⁹ T. Tshibangu, « Les intellectuels africains et l'Eglise » in *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1982, p. 19.

³⁰⁰ M. Bassene, « Christianisme et réalités africaines » in *Christianisme en Afrique noire*, op. cit., p. 113.

³⁰¹ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, op. cit., p. 185.

inventer ses voies de l'œcuménisme, et procéder à la libération des Eglises enchaînées par des siècles de rivalités, de division et de luttes pour le pouvoir »³⁰². Que peut signifier une telle libération, sinon celle qui consiste à faire s'effondrer les barrières érigées par les autres et qui constituent un manquement à la solidarité et à l'équilibre des sociétés africaines ? Si l'œcuménisme se trouve ainsi engagé, c'est donc que même sa définition doit être revisitée, repensée et adaptée à la situation et aux exigences nouvelles de l'Afrique. On comprend dès lors que la dynamique de l'œcuménisme ne peut se construire ici en tant que définie et imposée de l'extérieur. Si comme on l'a fait remarquer, l'œcuménisme constitue une réponse au besoin naturel d'unité et de cohésion qui s'impose dans une société injustement clivée en raison de multiples causes, comment pourrait-il en être autrement dans un contexte où la religion n'a jamais vraiment été un facteur de luttes et de rivalités ?

Cette position assume et valide l'idée d'œcuménisme telle qu'héritée de l'engagement d'Alioune Diop. Le discours de la théologie africaine sur l'œcuménisme, telle qu'il se comprend ici serait donc un langage africain, un plaidoyer en faveur d'une compréhension qui ne relève pas uniquement d'un emprunt. La théologie africaine proclamerait ainsi que l'œcuménisme n'est pas une réalité fixée et figée en sa définition, et s'emploierait à fonder une telle approche aussi bien sur la parole de Dieu que sur la tradition de l'Eglise.

Une compréhension large donnée au terme œcuménisme ne lui confère pas un caractère relatif, mais un principe d'ouverture et d'intégration qui tient compte de la diversité des situations qui toutes méritent d'être reconnues au sein de l'Eglise catholique. Il deviendrait alors un mouvement permettant à des hommes différents de par leurs croyances de dialoguer. C'est ce que soutiennent les propos d'Alioune Diop³⁰³ :

Il convient également de tenir compte de l'existence en Afrique de diverses communautés religieuses, d'harmoniser leur coexistence pacifique, de stimuler leur coopération positive au développement social et culturel de notre peuple, dans le respect du génie africain. Les églises peuvent beaucoup et leur vocation est d'accepter la décolonisation et d'œuvrer en faveur de l'expression de la personnalité

³⁰² E. Mveng, « La théologie africaine de libération » in *Concilium*, n° 219, octobre 1988, p. 33.

³⁰³ Au moment où les intellectuels africains, et notamment Alioune Diop, plaide ainsi pour une conception plus large de la notion d'œcuménisme, on ne parle pas encore du dialogue avec les religions non chrétiennes (souligné dans les documents conciliaires par le décret *Nostra Aetate*), qui deviendra le dialogue interreligieux. Du moins, le concile Vatican II dans sa préparation n'a pas clairement fait connaître ouvertement à l'opinion chrétienne le sens de toutes ces expressions, ni les conditions de possibilité d'un dialogue entre le catholicisme et les autres religions qui ne sont pas du christianisme. C'est pourquoi, pour ne pas tomber dans l'anachronisme, il est important de tenir strictement compte du contexte dans lequel cette plaidoirie s'effectue.

*africaine. Le chemin de l'universel passera en effet nécessairement par l'illustration de la dignité africaine. Or, la puissance de la foi est considérable en matière culturelle*³⁰⁴.

Dans la prise en compte du visage qu'il convient que l'Eglise se donne en terre africaine, les intellectuels africains autour d'Alioune Diop semblent s'inscrire en droite ligne des propos tenus des années auparavant par les étudiants noirs de l'Afrique française, dans laquelle ils remettaient en cause le fait d'un christianisme qui, au nom d'une alliance séculaire avec la culture occidentale, était présenté comme son étendard :

*En tant que catholiques africains, nous affirmons d'une part notre attachement indéfectible à l'Unité dans la foi catholique, et d'autre part notre fidélité intégrale à l'Afrique au sein de l'Eglise qui "ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle pourtant son histoire est étroitement mêlée"*³⁰⁵.

Ce fait pour les intellectuels africains autour d'Alioune Diop de rejoindre de telles évidences, en appelant à une définition plus large de l'œcuménisme, est donc par ailleurs exigé par le contexte africain qui, dans sa particularité se construit et s'affirme en assumant une importante mosaïque de confessions. En fait, les réflexions initiées par le fondateur de Présence Africaine dans l'imminence du concile Vatican II posent à nouveau la problématique de la nouvelle évangélisation en Afrique : « *Il s'agit aujourd'hui de savoir comment, dans une telle optique, doit se faire la transmission du message chrétien dans une Afrique nouvelle* »³⁰⁶.

L'œcuménisme au sens africain, sur lequel se penche la deuxième commission des journées de Rome, pour être une réalité effective, se doit d'exprimer pleinement la personnalité africaine. C'est ainsi qu'il peut être non pas simplement un discours ou une théologie, mais davantage une réalité qui advient. D'où l'importance de rappeler les éléments qui définissent la personnalité culturelle des peuples noirs :

Les valeurs fondamentales de cette personnalité culturelle, qui peuvent permettre un dialogue viable entre les diverses confessions dont vit le monde noir, peuvent se ramener aux suivants : Croyance fondamentale en une force transcendante dont l'homme tire son origine, dont il dépend et à laquelle il tend ; Sens d'une solidarité vitale... qui comprend un ensemble de vertus morales et sociales telle la

³⁰⁴ P. A., « Problèmes africains » in *Présence Afrique*, n° 47, 3^e trimestre 1963, p. 7.

³⁰⁵ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit., p. 251.

³⁰⁶ *Idem*, p. 252.

*vénération des anciens, l'hospitalité, l'esprit de tolérance, etc ; Union vitale entre le spirituel et la vie pratique*³⁰⁷.

III/ La spiritualité et la sainteté

Spiritualité africaine, spiritualité chrétienne

Spiritualité africaine et humanisme africain

Dans son propos relatif à la participation africaine au concile Vatican II, Alioune Diop plaide pour un type de spiritualité convenable à l'Afrique, en partant de la particularité de son humanisme, celui-ci s'entendant comme une conception particulière de l'homme enracinée dans un univers précis. C'est une approche concrète de l'homme en rapport avec sa culture et attentive aux situations humaines de toutes sortes.

Ainsi compris, l'humanisme entretient un rapport vital avec la spiritualité, ne serait-ce que par le fait que l'homme est naturellement porté par le sentiment religieux. Le lien qui s'établit ainsi entre l'homme et la transcendance s'exprime par ailleurs en fonction de la personnalité propre d'un peuple. Et ainsi, toute spiritualité correspondrait à une situation particulière de l'homme dans l'espace et le temps. C'est fort d'une telle évidence qu'Alioune Diop a soutenu le fait d'une nécessaire relation entre spiritualité et personnalité africaine : « *La spiritualité d'un peuple correspond à la personnalité psychologique et culturelle de ce peuple. A la personnalité africaine doit aussi correspondre une spiritualité propre* »³⁰⁸.

Ceci est d'autant plus vrai que l'Évangile étant un message adressé à l'homme en situation, la spiritualité qui en découle ne peut être désincarnée. Pour être pleinement telle, toute spiritualité a besoin de se donner des bases concrètes puisées aux expériences humaines. Ceci s'observe bien depuis l'Antiquité chrétienne où en Orient, en Occident ou encore en Afrique, les types de spiritualité connus ne sont pas les mêmes. Et même dans un contexte géographique, la réalité en ce qui concerne la spiritualité peut donner lieu à plusieurs courants. On se rappelle par exemple que le fanatisme punique des donatistes se distingue clairement de la *fuga mundi* (anachorèse) d'Antoine et de Pacôme ; pourtant, dans l'un et l'autre cas, il s'agissait de l'Afrique chrétienne des premiers siècles. On peut également citer la spiritualité pélagienne fortement opposée à celle de Saint Augustin, pourtant l'on se trouve dans une même région qui est l'Afrique du Nord chrétienne. Tout ceci contribue davantage à donner sens à la position d'Alioune Diop, au sujet d'une spiritualité africaine, comme

³⁰⁷ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit., p. 252.

³⁰⁸ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit. p. 249.

composante d'autres formes de spiritualité, fondées sur des expressions différentes d'humanisme qui ne peuvent qu'enrichir l'Eglise : « *Qui sait si d'autres formes d'humanisme ne viendraient pas élargir, enrichir, l'humanisme qui est celui de l'Eglise ?* »³⁰⁹.

La question d'une authentique spiritualité chrétienne en Afrique s'inspirant de l'humanisme africain appelle de ce fait les apports de la spiritualité africaine traditionnelle. Il s'agit dès lors d'aller à la rencontre des religions traditionnelles africaines et de leur héritage spirituel. Ici, le point de départ valable serait nécessairement une redécouverte des valeurs africaines prônées par la Négritude, de même qu'une considération meilleure accordée à elles, d'abord par les Africains eux-mêmes. En effet, le mépris de la réalité africaine n'a pas toujours été le seul fait des Occidentaux. La conversion de nombre d'Africains à la religion chrétienne a fait de beaucoup d'entre eux de véritables iconoclastes à l'égard de leurs propres us et coutumes, et partant de leurs organisations sociales. C'est cette observation que fait Meinrad Hebga, lorsqu'il déclare :

*Formés à l'école de l'Occident, souvent en Occident même, nous sommes des Européens à peau noire. Vis-à-vis des valeurs religieuses de l'Afrique, beaucoup d'entre nous montrent un zèle iconoclaste plus fanatique que celui des missionnaires les plus casseurs que nous ayons jamais eus. Nous condamnons notre "paganisme" avec une vigueur édifiante, et nous nous acharnons à l'extirper de nos villages avec toutes les pompes de Satan*³¹⁰.

C'est dire que l'émergence d'une spiritualité chrétienne africaine passe nécessairement par une prise de conscience par les Africains eux-mêmes que toute la tradition africaine n'est pas à bannir de la vie et de l'expérience de l'homme africain.

Ainsi donc, selon Alioune Diop et les intellectuels africains autour de lui, la victoire sur les multiples hésitations quant au déploiement d'une spiritualité chrétienne africaine passe nécessairement par une valorisation de l'héritage culturel des peuples africains. C'est ce qui justifie par ailleurs l'interrogation que le fondateur de Présence Africaine formule au sujet du monachisme par exemple :

*Dans quelle mesure l'implantation d'un monastère, selon les traditions éprouvées en Occident, et uniquement selon ces traditions, sous la direction d'Occidentaux, ne va-t-elle pas détruire progressivement les éléments constitutifs de la conscience culturelle africaine ?*³¹¹.

³⁰⁹ Alioune Diop, cité par la rédaction de *Vivante Afrique*, n° 232, mai-juin 1964, p. 47.

³¹⁰ M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post missionnaire*, op. cit., p. 15.

³¹¹ Alioune Diop, cité par la rédaction de *Vivante Afrique*, « Présence Africaine », p. 48.

La question que pose ainsi l'intellectuel sénégalais se veut simplement un appel adressé à l'Eglise tout entière à prendre en compte ce que l'Afrique est capable d'offrir, dans la définition et l'édification d'une spiritualité qui lui corresponde, même dans le cadre strict de la vie monastique. C'est dans le même sens que va Engelbert Mveng, lorsqu'il insiste sur le milieu particulier d'éclosion d'une spiritualité. Pour lui aucune spiritualité, en Afrique pas plus qu'ailleurs, ne peut se déployer sans la prise en compte du fait qu'il y a en l'homme une dimension spirituelle et sacrée, que façonne la culture pour préparer celui-ci à toute rencontre épanouissante. Il établit ainsi un lien entre fécondité spirituelle et langage d'expression :

L'héritage religieux africain et son expression culturelle, peuvent être ainsi une préparation pour l'âme africaine. Cela est d'autant plus vrai que toute expérience religieuse authentique s'exprime à travers une culture. La formation spirituelle en Afrique demeure stérile là où le langage de l'expérience religieuse est un langage totalement étranger, inadmissible³¹².

La question d'une spiritualité africaine dans l'Eglise apparaît comme étant d'une importance qu'on ne peut négliger. C'est ce qui lui définit un enjeu important et lui accorde aussi une place éminente dans les réflexions menées par les intellectuels africains autour d'Alioune Diop.

L'enjeu d'une spiritualité chrétienne africaine

La spiritualité chrétienne en Afrique, comporte un enjeu important qui se définit très en lien avec le salut de l'homme africain en Jésus-Christ. C'est ce salut, du fait de la réalité de l'incarnation même, qui ne saurait se définir à des lieues de l'expérience humaine. Il s'ensuit alors l'incontestable vérité selon laquelle il n'est pas possible pour l'homme de se sauver en dehors du milieu qui le spécifie et l'épanouit. C'est ce que soutenait Engelbert Mveng, en reconnaissant notamment que :

Pour l'âme africaine, il y a certes pas de route plus sûre pour aller à Jésus Christ que l'humble cheminement par les voies providentielles que Dieu a préparées pour nous à travers notre patrimoine culturel³¹³.

Ces voies qui ne se situent pas à l'opposé de la révélation, témoignent au contraire de la capacité de celles-ci d'ouvrir l'homme au dessein de Dieu, comme le rapporte par ailleurs la Bible. Selon Engelbert Mveng, les valeurs africaines participent de l'alliance entre Dieu et son peuple dans l'Ancien Testament déjà. C'est ce qui ressortirait du mariage entre Moïse et la

³¹² E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, op. cit., p. 56.

³¹³ *Idem*, p. 62.

Koushite, approuvé par Dieu, tel que le rapporte le livre des Nombres : « *Myriam, ainsi qu'Aaron, parla contre Moïse, à cause de la femme kushite qu'il avait prise (...) La colère du Seigneur s'enflamma contre eux...* »³¹⁴. Ainsi pour lui, la Bible comme héritage spirituel est aussi héritage africain³¹⁵. C'est cette convergence d'héritage que semble défendre Alioune Diop, lorsqu'il récuse une spiritualité s'imposant simplement comme une réalité étrangère à l'homme, au nom de son salut, alors qu'il ne peut en réalité l'accueillir dans son humanité. Une spiritualité qui emprunte les méthodes impérialistes rejette de fait certains langages culturels pour en imposer un ; elle ne peut de ce fait qu'être une source de frustrations diverses et même, dans une certaine mesure, apparaître comme une atteinte à la foi authentique d'un peuple :

*Mais est-ce vraiment sauver les âmes que les arracher d'abord à leur culture ? Que reste-t-il alors ? Un être dépersonnalisé dont la vitalité est réduite, la foi squelettique, parce qu'elle ne s'appuie plus sur des traditions solides et anciennes*³¹⁶.

Ainsi donc, dans une Afrique où l'Eglise n'a pas suffisamment exploré les richesses culturelles ayant façonné l'âme de chaque peuple pour pouvoir l'intégrer dans sa mission évangélisatrice, on peut comprendre la pertinence et la réalité des propos d'Alioune Diop. Il ne s'agit ni plus ni moins d'une invitation à donner aussi un visage africain à la spiritualité chrétienne, pour qu'elle soit à même de devenir le creuset d'une expérience de salut pour l'homme de l'Afrique, dans le contexte qui est le sien et la situation qui le caractérise. D'ailleurs pour le fondateur de Présence Africaine, la spiritualité étant l'expression vivante de la foi, il s'agit là d'une composante nécessaire de l'enracinement de la foi catholique dans l'espace africain, lequel enracinement devient condition de stabilité³¹⁷.

Alioune Diop plaide donc en faveur d'un engagement responsable de l'Africain, et espère que le deuxième concile du Vatican va lui donner une plus grande possibilité d'expression, pour que celui-ci soit à même de penser la foi et d'exprimer lui-même l'espérance qui l'anime. En réalité, l'avènement d'une spiritualité chrétienne africaine ne peut être que le résultat d'une initiative africaine, de réflexions africaines, de redécouverte des sources de la foi selon un cheminement africain.

³¹⁴ Nb 12, 1...10.

³¹⁵ Cf E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant, op. cit.*, p. 66.

³¹⁶ Alioune Diop, cité par la rédaction de *Vivante Afrique*, « Présence Africaine », art. cit., p. 53.

³¹⁷ Cf *Ibid.*

En définitive, dans la pensée du fondateur de Présence Africaine, il apparaît important et urgent que l'expression de la spiritualité chrétienne se dessaisisse de son manteau occidental, tenu comme un absolu dans sa diffusion, pour favoriser l'éclosion d'autres formes de spiritualités dont les expériences ne peuvent être qu'enrichissantes pour l'Eglise. Et intégrer d'autres modèles de la vie spirituelle chrétienne qui sont tout aussi particuliers que celui de l'Occident, n'exprime pas moins les aspirations profondes de l'homme qui sont tout aussi capables de véhiculer un langage qui réponde à ses profondes interrogations. Bref, pour ce qui est de la spiritualité, il est temps pour l'Afrique de se définir une spiritualité chrétienne conforme à ses valeurs et à son authenticité, dans une étroite relation avec son propre héritage spirituel. De la reconnaissance d'une telle spiritualité découlerait tout naturellement celle d'une sainteté répondant à la mentalité africaine.

L'expérience de la sainteté

***Propos sur la « sainteté africaine »*³¹⁸**

Si l'engagement des intellectuels africains aux côtés d'Alioune Diop a reconnu la réalité de la sainteté comme valable, il n'a pas moins, sur cette question, donné lieu à une importante discussion quant à la nature de celle-ci. En effet, les intellectuels africains, à l'heure des états généraux de l'Eglise catholique, ont affirmé et soutenu de manière forte la possibilité d'énoncer le fait d'une « sainteté africaine », entendue comme la réponse africaine au projet de salut de Dieu pour toute l'humanité. La sainteté africaine serait une expérience qui, bien que s'inscrivant dans la réponse de l'homme à l'appel de Dieu telle que le message chrétien la propose, ne traduit pas moins une appartenance à des situations particulières où s'enracine justement cette réponse.

Ici, la sainteté, dans la mesure où elle embrasse et embrase l'homme dans la totalité de son être, peut porter l'attribut africain. En effet, l'homme dont il est ici question ne se saisit pas autrement qu'à travers une existence concrète. Il s'agit donc de l'affirmation d'un particulier dans l'universel, sans que cet universel ne soit altéré, et dans la mesure où il n'éclipse pas une composante particulière. En d'autres termes, la sainteté est bien une notion applicable à toutes les expériences humaines ; mais elle ne se saisit pas autrement qu'à travers des situations particulières qui semblent d'ailleurs en être les données premières. Ainsi, Sainte Thérèse d'Avila ou Saint Martin de Tours, ou même Saint Jean-Bosco sont d'abord respectivement

³¹⁸ L'expression « sainteté africaine » est emprunté à Alioune Diop qui, avant comme pendant le concile Vatican II a souvent employé cette notion dans le cadre de propos sur l'Eglise catholique en Afrique.

d'Espagne, de la France, de l'Italie. Leur modèle de vie s'est d'abord imposé dans la situation qui était la leur, avant de devenir un modèle que l'Eglise peut proposer à d'autres chrétiens sous d'autres cieux. C'est en ce sens qu'Alioune Diop déclarait au nom des intellectuels africains :

Il y a un type de sainteté spécifique africaine, bien que les bienheureux Africains canonisés soient peu nombreux encore (...) il serait souhaitable que des recherches soient entreprises pour dégager les grandes lignes de la spiritualité africaine. Que pour la formation dans les séminaires et les écoles de catéchistes, on tienne compte davantage de la spiritualité et de ses modes d'expression, ce qui permettrait de dégager des normes d'appréciation de la sainteté conformes à la culture africaine, à son idéal de l'homme, bien que le contenu de la sainteté, qui est charité, soit universel³¹⁹.

Cette affirmation relèverait de l'inquiétude qu'exprime le fondateur de Présence Africaine. Cette inquiétude concerne tout naturellement l'Eglise telle qu'elle tend à se métamorphoser en Afrique, avec des éléments empruntés au vécu de l'Africain et saupoudrés ici et là. Cette inquiétude s'exprime, compte tenu des difficultés liées au déploiement d'une spiritualité africaine, sous forme d'une interrogation formulée par Alioune Diop : « *Y aura-t-il un jour une sainteté typiquement africaine ?* »³²⁰. La sainteté dont il est question est tant dans l'aboutissement d'une vie accomplie dans un engagement conforme à l'appel de Jésus-Christ, que dans la reconnaissance du mérite de l'expérience chrétienne africaine incarné par des hommes qui peuvent à juste titre être tenus pour modèles, et proposés comme tels par l'autorité suprême de l'Eglise. Cette question qui peut paraître inutile est pourtant fort préoccupante au moment où les discours vont dans le sens de la présence de l'Afrique dans l'Eglise, car jusqu'ici, remarque Alioune Diop : « *Les critères à partir desquels on définit la sainteté sont liés à la culture occidentale* »³²¹.

« Sainteté africaine » : une expression controversée

La « sainteté africaine » telle qu'en parle Alioune Diop s'inscrit dans la démarche de « Personnalité africaine et catholicisme », qui se donne de définir les conditions de possibilité d'une situation de l'Afrique dans l'Eglise. Mais il semble que l'expression employée par l'intellectuel pour exprimer la préoccupation qui est la sienne ait été loin de faire l'unanimité et loin d'avoir trouvé un écho favorable partout. Même si l'imminence de la canonisation des martyrs de l'Ouganda par Paul VI en 1964 semble être la raison de l'expression « sainteté

³¹⁹ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit., pp. 249-250.

³²⁰ « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, art. cit., p. 53.

³²¹ *Ibid.*

africaine », celle-ci n'apparaît pour autant pas comme bienvenue. Et de fait l'événement qui s'annonce à Saint Pierre de Rome et dont la solennité se veut particulière pour l'Afrique, ne suffirait pas à valider une telle expression. Du moins c'est ce qui apparaît dans la réaction du père Joseph Roger de Benoist qui la conteste, bien qu'il reconnaisse qu'elle s'inscrit dans le souci d'affirmer la personnalité africaine au sein de l'Eglise :

“Y aura-t-il une sainteté typiquement africaine ?” demandait M. Alioune Diop dans un récent numéro de “Vivante Afrique”. Cette question est inspirée par le souci de donner à la personnalité africaine, toute sa dimension dans l'Eglise et dans l'humanité. Mais il semble bien que la réponse doive être négative³²².

Cette réponse du père de Benoist à l'interrogation d'Alioune Diop s'enracine dans l'argument qui est celui de l'intellectuel africain, pour définir la sainteté et la dégager de tout accaparement culturel. Revenant sur cet argument, le révérend père affirme que la référence en ce qui concerne la sainteté n'est point une identité culturelle, mais Dieu. Et en ce sens, il n'y a pas d'attribut humano-culturel à donner à cette notion qui est une réalité ne relevant en rien de l'homme :

La sainteté n'est pas œuvre humaine (...) Dieu seul est saint. Il n'y a donc pas de sainteté “typiquement africaine”, pas plus qu'occidentale. La sainteté est divine et l'homme n'est saint que par une participation à la perfection de Dieu. La sainteté n'est pas le privilège d'une race ni d'une époque. Elle est don de Dieu à l'humanité entière³²³.

Si on peut reconnaître que cette argumentation est d'une justesse théologique et d'une solidité remarquables, on ne peut tout de même pas manquer d'en relever quelque limite. En effet, le point de vue du père de Benoist ne semble pas considérer l'homme dans une situation historique donnée, et concernée par la vocation à la sainteté. Si l'homme participe de quelque manière que ce soit de la perfection de Dieu, cette participation s'enracine bien dans un vécu concret ; autrement, les saints ne seraient pas présentés comme des modèles qui disent la dimension existentielle et donc aussi humaine de la sainteté. Par ailleurs, Dieu qui seul est saint, est aussi celui qui s'est incarné dans le temps et l'histoire, et dont l'expérience humaine. C'est au nom et en raison de cette expérience unique de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, qu'il convient de parler de la sainteté comme inscrite dans un langage et une expérience culturels. C'est d'ailleurs en ce sens que Jésus invite ses contemporains à la

³²² J. R. de Benoist, « Editorial » in *Vivante Afrique*, n° 234, septembre-octobre 1964, p. 1.

³²³ *Ibid.*

perfection : « *Vous donc soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait* »³²⁴. De ce fait, il apparaît incontestable qu'on puisse parler de la sainteté, se rapportant à une expérience africaine du témoignage évangélique, ou même à une expérience occidentale, puisque l'homme ainsi invité à la perfection est celui qui incarne une culture et un contexte.

Dès lors, on peut comprendre que la position du père de Benoist ait accordé difficilement les esprits, surtout chez les intellectuels africains qui ont clairement rejeté une telle approche. Georges Ngango tout particulièrement, s'insurge contre une définition de la sainteté qui, selon lui, en reste à l'abstraction, à une simple affirmation dogmatique, à une restitution d'une définition qui n'est que triviale. Aussi vrai que l'Eglise est un peuple en marche et que de ce fait elle a besoin de modèles pour s'orienter, il va sans dire que les Africains auront besoin d'Africains pour comprendre que le salut en Jésus-Christ est une réalité que l'Afrique peut aussi s'approprier.

C'est donc eu égard à tout ce qui précède que les Africains peuvent trouver dans leurs formes d'expressions culturelles, une authentique manière de répondre à leur vocation à la sainteté. Et dans ce sens, Ngango soutient les propos d'Alioune Diop qui parle d'une sainteté africaine. D'où la critique qu'il fait des propos de Joseph Roger de Benoist :

*Mais nous aimerions, nous Africains, avant que vous ne nous parliez d'universalisme, de catholicité, que vous nous aidiez d'abord à dégager l'originalité de notre apport à cet universalisme. Dieu seul est saint, dites-vous. D'accord – c'est un truisme – il n'y a qu'un seul baptême au nom de Jésus Christ. Mais je conteste qu'il y ait un seul et unique style de sainteté. (...) Or soutenir qu'il n'y a pas de « sainteté typiquement africaine », dans le sens que je viens de dire, c'est nous forcer à nous poser cette question qui porte toute notre angoisse, l'inquiétude de l'Afrique entière « Alors des saints, même africains, pourquoi faire ? » Pour la gloire de Dieu répondez-vous sans doute. Merci, Révérend Père !*³²⁵.

Revenant sur la canonisation des martyrs de l'Ouganda en la basilique St Pierre de Rome le 18 octobre 1964, Georges Ngango se penche sur le déroulement de la célébration en question, et notamment la forte saveur romaine d'une liturgie pourtant destinée à célébrer le triomphe des Africains. Pour lui, il s'agit, sans détour de langage, d'une cérémonie où les Africains n'ont fait qu'être présents, une cérémonie comme il y en a d'autres. Son caractère comme sa

³²⁴ Mt 5, 48. La perfection dont il est ici question n'est rien d'autre que la sainteté. Même si Dieu seul saint, il fait participer l'homme de cette sainteté.

³²⁵ G. Ngango, « Des nègres au ciel... ou le sens d'une canonisation » in *Présence Africaine*, n° 53, 1^{er} trimestre, 1965, pp. 243-244.

destination d'abord africaine sont à ce niveau fort discutables. Les Africains devaient se contenter d'une cérémonie dans le strict protocole d'une liturgie romaine présidée par un pape. Il convient d'ailleurs, relativement à cela, de souligner qu'une chorale constitué d'étudiants africains en Europe s'est vue refuser toute possibilité d'intervention dans cette cérémonie. Bref, l'Afrique se serait trouvée dans une cérémonie organisée pour elle, muselée et incapable de s'exprimer :

Ses fils accédaient à la plus haute dignité que l'Eglise attribue à des humains transfigurés par la grâce divine, et l'Afrique assistait à cette fête des fêtes, avec comme un bâillon à la bouche, muette non pas d'émotion (elle en eut certes !) mais muselée, incapable de laisser exploser sa joie fière, comme seule sait le faire³²⁶.

La profonde déception qu'expriment ces propos serait proportionnelle à l'importance que revêtait un événement comme la canonisation des martyrs de l'Ouganda³²⁷. C'est pourquoi la célébration donnant lieu à cette reconnaissance n'a pas manqué de capter l'attention des élites et de tous les chrétiens africains. C'est ce qui explique le grand retentissement de cette canonisation au-delà des frontières géographiques du continent noir, comme le relève ici le rapport du père de Benoist sur les missions en Afrique en cette année là, citant par ailleurs un journaliste noir américain :

*Un collaborateur de "Ebony", rédigé par des noirs américains écrivait : " ce que le pape Jean a fait pour nous par son encyclique **Pacem in Terris** est immense, mais ce que le pape Paul VI fera en faveur de notre cause, en canonisant les vingt-deux martyrs africains, signifie pour nous, qui sommes émotifs, infiniment"³²⁸.*

Dès lors on peut comprendre qu'au cœur de cette reconnaissance, les Africains aient attendu une certaine valorisation de la personnalité africaine, une prise en compte de l'expression festive de l'Afrique dans l'honneur qui lui était fait. Mais il n'en a pas été ainsi, puisque : « *Dans St-Pierre illuminé, enrubanné, rutilant d'or, encombré de mitres et de falbalas, l'Afrique de rythmes et de youyous s'est trouvée sans voix* »³²⁹. En plein concile Vatican II, cette canonisation a pu ainsi renforcer l'anxiété africaine quant à l'issue de ses assises et à la

³²⁶ *Idem*, p. 242.

³²⁷ Il s'agit de St Charles Lwanga et ses compagnons dont la célébration de la mémoire dans le calendrier liturgique romain est fixée au 3 juin de chaque année.

³²⁸ J. R. De Benoist, « Missions en 1964 : en Afrique » in *Vivante Afrique*, n° 236, janvier-février 1965, 3^e de couverture.

³²⁹ G. Ngango, « Des nègres au ciel... ou le sens d'une canonisation », art. cit., p. 242.

décision que l'Eglise pourrait y prendre de tenir compte ou non des possibilités africaines dans le rayonnement de son universalité.

Section B – Les idées d’Alioune Diop et leur rayonnement sur la théologie du laïcat

La théologie du laïcat retient particulièrement l’attention dans la mobilisation des intellectuels africains autour d’Alioune Diop à partir de la veille du concile Vatican II, parce que le thème du laïcat en lui-même est une question majeure dans cette mobilisation. Il est important de rappeler que les communautés chrétiennes en Afrique sont essentiellement constituées de chrétiens laïcs. Cette importance numérique contraste avec le mutisme auquel le laïc est assigné.

Si en effet, avant le concile Vatican II, la voix des prêtres s’est fait entendre par le manifeste que ceux-ci ont publié sous la houlette d’Alioune Diop, tel n’est pas le cas pour les laïcs. Ce sont d’ailleurs les réflexions menées par les intellectuels africains pour exprimer les attentes des Africains pour ce qui est du concile, qui constitueront comme une sorte de tribune pour cette catégorie de chrétiens. Et de fait, on le constate dans leurs interventions, il y a une nette différence entre leurs approches du christianisme africain et celles des prêtres ou des évêques ; même si au final, il s’agit pour les uns comme pour les autres, d’appeler à la réalité d’une religion chrétienne qui ne s’inscrirait pas dans la négation de l’héritage africain.

La position des laïcs sur la réalité d’une Eglise que devrait s’approprier les Africains soulève ainsi des problématiques nouvelles qu’on est obligé d’examiner. Par ailleurs, leur prise de parole révèle que les solutions à apporter aux problèmes que connaissent les communautés chrétiennes sont plus complexes qu’on ne peut se l’imaginer. Et de ce fait aucun simplisme, aucune vision réductrice ne sont tolérés dans la définition d’un apostolat à promouvoir en terre africaine. Ainsi, la naissance d’une théologie du laïcat, formulée par les Africains eux-mêmes, constitue une réelle nouveauté qui mérite d’être bien soulignée.

I/ Situation du laïcat africain à l’ère du concile Vatican II

Une organisation particulière

Approche étymologique

De son étymologie grecque, *λαος* (*laos*), le terme laïc désigne aussi bien le peuple que celui qui appartient au peuple. Mais, la notion même de peuple mérite ici d’être clarifiée. En effet, le mot peuple, *λαος*, se définit comme désignant de manière exclusive la communauté grecque. Ainsi, ce mot ne se serait pas attribué chez les grecs à toutes les communautés

humaines. Et de ce fait, il semble qu'on n'ait pas pu dire que tout homme fait partie du peuple ; car là aussi, il y a une exclusivité grecque. En fait, il ferait référence à des citoyens qui jouissent de tous leurs droits dans la cité et exercent librement leurs devoirs. Ainsi, il se pourrait qu'on ait difficilement ou pas du tout parlé des esclaves comme faisant partie du peuple...

Ainsi, comme on peut le constater, le terme *λαος* est porteur en lui-même d'une distinction, d'une séparation. Il permet d'éviter toute confusion entre personnes différentes, comme entre peuples différents. Dans la société grecque, il aurait permis d'établir non seulement une distinction entre catégories sociales, mais aussi une séparation entre esclaves et hommes libres. Par rapport aux autres peuples, il aurait distingué le peuple grec et en aurait fait une sorte de peuple séparé, dans la mesure où *λαος* le particularise. On retrouve alors la fameuse distinction grecs-barbares. De manière beaucoup plus étendue, on pourrait dire qu'il est un terme hiérarchisant, surtout lorsqu'il s'applique à des cultures ou à des civilisations. Il atteste que la civilisation la plus raffinée est la civilisation grecque.

Au sein de l'Eglise, le terme *λαος* introduit le même principe de séparation-distinction et même plus encore, il introduit une hiérarchie entre personnes professant pourtant la même foi, et appelées toutes à la sainteté. Il conduit à une catégorisation des fidèles, s'appliquant d'ailleurs à un groupe précis de ces mêmes fidèles. Ce groupe de fidèles plus engagés dans la vie séculière, établissent du fait même la fidélité ainsi conservée vis-à-vis de la signification originelle grecque. Ainsi, le laïc apparaît comme le chrétien qui est engagé dans la société de son temps. Cet engagement n'appelle pas forcément une organisation communautaire préalable. Il n'est en effet pas certifié que dans la société grecque, l'exercice des droits et devoirs ait été assujéti à un quelconque mode de regroupement préalable de citoyens. Il faut même considérer que ces droits et devoirs civiques s'adressent d'abord à des individualités³³⁰.

L'on pourrait toutefois reconnaître que cette approche de la notion de laïc à partir de son étymologie grecque n'est pas convenable à toutes les organisations sociales. Toutes les sociétés ne font pas de telles distinctions. Et même, la notion de citoyenneté telle qu'entendue chez les Grecs n'est pas commune à toutes les cultures et toutes les sociétés. En ce sens, l'on peut remarquer que même au sein de l'Eglise, il n'y ait pas qu'une manière d'être laïc ou de

³³⁰ On peut lire à propos, « Qu'est ce qu'un laïc » in *Ad lucem*, juin-juillet 1957, p. 5-6 (le numéro de la revue n'est pas indiqué). Dans l'Eglise, on parle aussi bien d'un laïc que des laïcs. Et ainsi le fidèle n'est pas d'abord vu dans une corporation mais dans un engagement individuel, même si celui-ci peut conduire à l'adhésion à un groupe, une association, un mouvement...

s'engager comme tel, même si l'on s'accorde à dire que laïc est engagé dans le monde de son temps, plus préoccupé par les questions séculières.

Une organisation tributaire de la société occidentale : l'Action catholique ?

Lorsqu'on parle de la situation du laïc en Afrique à l'ère du concile Vatican II, il faut avant tout considérer le préalable que les communautés chrétiennes d'Afrique n'ont pas inventé (ou du moins pas encore) un mode d'organisation qui leur est propre. Elles restent en ce sens tributaires de l'organisation de l'Eglise telle qu'est s'est faite en Occident³³¹.

Ainsi, à l'ère qui correspond à la mobilisation des intellectuels africains sous la houlette d'Alioune Diop, une remarque importante s'impose. Il y a une difficulté réelle à saisir le laïc en dehors d'une organisation corporative. En effet, l'organisation de l'Action catholique et d'autres formes de regroupements apparentées, définies ou approuvées par des instances de la hiérarchie de l'Eglise, est telle qu'une étude du laïc en dehors de ces cadres n'est pas du tout aisée. D'une manière générale en effet, c'est dans la mesure où sa vie s'inscrit dans une dynamique de groupe que la vie du laïc africain est alors reconnue comme engagée.

Cette situation ne donne en fait qu'une vue partielle de la réalité du laïc et appelle de ce fait à une redécouverte de ce concept. L'organisation corporative qui semble régir la vie et la dynamique du laïc chrétien ne commence d'exister qu'à la suite et par rapport à la naissance des questions sociales en Europe et à la prise officielle de position par l'Eglise, notamment depuis le pape Léon XIII (XIX^e siècle). Elle a reçu sa remarquable impulsion avec le pape Pie XI (XX^e siècle).

Le laïc ainsi organisé qui caractérise l'Eglise était donc dépendant de situations n'ayant pas existé sur le continent noir, appartenant à un contexte autre et même à une époque autre. Il ne répond donc pas à une exigence historique ni à une réalité sociale qui seraient africaines. En fait, les réalités occidentales sont transposées comme telles dans un contexte africain qui est différent, en témoignent les structures qui expriment cela. Une telle lecture ne semble d'ailleurs pas propre à l'Eglise, puisque sur le plan politique, les choses se seraient aussi présentées de la même façon.

En effet, la réalité de la guerre froide est devenue en Afrique, en ces années-là, l'une des clés les plus importantes dans la compréhension du dualisme social qui a caractérisé l'ère de la

³³¹ On peut relire ici et à nouveau frais, la théorie de l'implantation missionnaire qui promouvait la transposition de la réalité ecclésiale telle que constituée en Occident avec son organisation et ses structures, en Afrique.

décolonisation. Ainsi a-t-on eu d'un côté les nationalistes autrement appelés communistes (certainement du simple fait qu'ils s'opposent à l'arbitraire colonial) et les pro-occidentaux pourrait-on dire (du fait qu'ils entretiennent de bonnes relations avec les administrations coloniales). L'on peut alors se demander si l'opposition systématique des administrations coloniales aux mouvements indépendantistes africains n'était pas uniquement interprétée comme une lutte contre le communisme soviétique de l'URSS et de ses pays satellites. Même si la réponse à cette question n'est pas la préoccupation de cette démarche, il y a là une possible réponse affirmative. La réalité historique en Europe a créé une classe prolétaire et une autre patronne et des affiliations au socialisme (et même au communisme) et au libéralisme se sont constituées en conséquence, donnant au laïc européen dans son organisation, de répondre à une telle situation³³². En Afrique, on a comme l'impression que c'est le laïc en son organisation européenne qui appelle l'existence des concepts qu'on a alors connus. Bref, on pourrait dire que le laïc corporatif européen répond à un besoin, et sa transplantation en Afrique aurait peut-être introduit une appellation pour se donner une raison d'exister.

Ainsi donc, lorsqu'il est question de décrire la situation de l'Eglise en Afrique à partir des chrétiens laïcs, force est de constater qu'on ne s'échappe presque pas des mouvements qui sont définis comme lieux exclusifs d'un véritable engagement. Et de fait :

Tous ces groupements s'efforcent de former des catholiques aux convictions personnelles et solides, capables d'exercer une influence chrétienne dans tous les domaines (politique, social, économique) et cela à la manière du levain dans la pâte³³³.

Il est vrai que la valeur et le caractère apostolique de ces mouvements sont considérables, de même que la place que ceux-ci jouent dans la croissance des chrétientés africaines ; mais faut-il croire de ce fait qu'il n'y a alors point de salut pour ceux dont la vie ne s'inscrit pas dans un militantisme corporatif ? Cette question pose aussi et par le fait même, celle de l'unique voie

³³² Le monde ouvrier par exemple auquel est affectée une dimension de l'Action catholique : JOC (jeunesse ouvrière chrétienne) est une réponse à une situation historique qui en réalité n'a rien à voir avec les mutations sociales propres à l'espace africain. La JOC ne se trouve en Afrique que comme une réalité importée et apparaît de ce fait inadéquate. De même la réalité des prêtres ouvriers qui se déverseront en flots innombrables dans l'espace négro-africain se présentera comme une volonté de répondre à un souci pastoral qui n'existe pas. On a donc ici affaire à des corporations créées pour les besoins d'une cause qui n'est pas africaine. Ceci n'ira toutefois pas sans conséquence, puisque le dualisme marquant de la société occidentale d'après la Deuxième guerre mondiale se verra appliqué à l'Afrique, en général sans aucun préalable d'assurance et de vérification. Ainsi les catégories conceptuelles de communistes ou de libéraux ne seront utilisées que de manière forcée, parfois dans le but de recréer un dualisme occidental qui légitimerait les orientations de l'Action catholique.

³³³ J. Thiellier, « Exigences nouvelles, réponses adaptées » in *Vivante Afrique*, n° 211, novembre-décembre 1960, p. 36.

d'engagement, rendant ainsi opportune l'interrogation déjà formulée par Albert Tevoedjre des années avant la tenue du concile : « *On peut alors se demander si la meilleure forme de l'apostolat du laïc chrétien chez nous consiste à créer des syndicats et des partis politiques exclusivement chrétiens* »³³⁴. Il se pose par conséquent le problème de la dimension personnelle de l'engagement du laïc ; car cette dimension personnelle de la foi chrétienne dans son expression ne peut être suppléée.

C'est à une telle restriction du laïc qu'on tombe à nouveau, lorsque présentant l'engagement de celui-ci en Rhodésie du Nord (Zambie) par exemple, on en parle soit pour évoquer l'Action catholique, soit pour dire une forme d'apostolat définie et fixée par les évêques, sous l'accompagnement d'un aumônier³³⁵. On comprend alors que le laïc africain à l'ère des réflexions africaines en vue d'une réelle participation au deuxième concile du Vatican et tel qu'il fera l'objet d'une attention des intellectuels autour d'Alioune Diop, obéit à un stéréotype précis qui correspond à un enracinement dans un programme qui en réalité lui dicte une conduite. C'est ce programme qui devient une sorte de référentiel incontournable pour comprendre et situer un apostolat du laïc, de même que pour faire une évaluation de son engagement concret. Pourtant, cette forme d'engagement sur la base d'une ligne à suivre ne se présente pas comme une réalité accomplie, ni même suffisamment admise. D'ailleurs l'avènement de mouvements confrériques différents de l'Action catholique ne fera que renforcer cette situation. Pourtant, entre laïcs organisés et engagés dans l'Action catholique et les prêtres qui en sont aumôniers ou pas, le climat n'apparaît pas comme totalement sain, et même il est parfois marqué par des crises violentes.

La difficile insertion de l'Action catholique

Bien avant le concile Vatican II, et même dans la mouvance des états généraux du catholicisme, de multiples incompréhensions surviennent dans les rapports entre prêtres et laïcs, allant de la simple suspicion au rejet ; et passant par l'indifférence à l'égard des problèmes de fond posés par ceux-ci. Dans ce climat, l'orientation sociale de l'Action catholique ne trouve pas tous les suffrages auprès des curés qui semblent tenir ses militants à bonne distance, préférant les confréries dans lesquelles le *fiat* des chrétiens est un acquis d'avance. C'est dans la présentation de cet état de fait que s'inscrit le vœu d'Henri Effa alors

³³⁴ A. Tevoedjre, *L'Afrique révoltée*, op. cit., p.121.

³³⁵ On lira à propos et avec intérêt, l'article de J. Vermulen, « Vers un laïc apostolique » in *Vivante Afrique*, n° 226, mai-juin 1963, p. 46.

Président national de la JOC au Cameroun et membre du Bureau International de la JOC mondiale³³⁶.

Ainsi donc, le laïcat corporatif en Afrique doit d'abord relever le défi de l'acceptation par les prêtres. Il souffre de ce fait du délaissement quand il revendique un certain engagement sur la base non pas d'un oui absolu, mais d'une discussion. On constate alors ainsi que contrairement à ce qui aurait pu être envisagé, l'Action catholique n'a pas toujours été gage de cohésion et de réconciliation du dualisme d'alors prêtre-laïc. Quand on sait que l'Action catholique en Afrique est surtout formée de jeunes, alors on n'a aucune peine à conclure que la jeunesse est en situation difficile dans l'Eglise d'avant concile en Afrique :

Dans une paroisse N... le curé dit un jour à l'un de nos dirigeants nationaux : "Moi, j'ai saboté la JOC dans ma mission, parce que les jeunes, quand ils viennent en réunion, au lieu d'examiner leur vie chrétienne, ne font que parler des questions de travail, de salaire ; autant de choses qui portent à l'esprit de revendication". Dans un autre poste, un autre curé, africain celui-là, m'a dit : "Ecoutez, laissez-nous la paix avec ces affaires d'Action Catholique, de JOC ; moi, je vais d'abord faire des chrétiens, et après on verra"³³⁷.

Ces faits qui ne sont ni la somme de tous, ni généralisables, confirment toutefois une certaine crise dans les relations qu'on peut observer entre clercs et laïcs à l'ère du concile Vatican II notamment. A travers cela, c'est en fait l'Action catholique qui peine à se donner une place convenable dans la vie et l'action des communautés chrétiennes d'Afrique. Ces mêmes faits traduisent la difficulté que les laïcs, en tant qu'ils appartiennent à des corporations qui se veulent actives, éprouvent à être acceptés comme de véritables agents dans la croissance de communautés chrétiennes, tout comme elle montre les écueils de son intégration. N'est-ce pas aussi un témoignage de l'inadéquation entre l'apostolat missionnaire ou post-missionnaire en Afrique et les besoins mêmes de l'âme africaine ? En tout cas, la crise dont il est ici question est la preuve que les jeunes ou les laïcs plus généralement, n'ont pas encore la place qui leur revient au sein des communautés chrétiennes et que leur engagement est encore loin d'être le motif d'une quelconque satisfaction de la part de ceux qui l'encadrent. En bref, la situation du laïc africain mérite un sérieux examen qui passe par une nécessaire interrogation.

³³⁶ Cf H. Effa, « Actualité africaine et christianisme » in *Eglise vivante*, n° 2, tome X, mars-avril 1958, p. 131. La JOC est la branche ouvrière de l'Action catholique. L'Action catholique se subdivise en plusieurs branches dans lesquelles on retrouve des sections pour femmes, ainsi que pour jeunes, étudiants et participants de la population active.

³³⁷ *Idem*, pp. 131-132. Le terme « mission » employé par le curé désigne la paroisse.

Le laïc africain : un mis à l'écart ?

Les raisons d'une situation

Le point de vue d'Alioune Diop sur le laïc en Afrique s'enracine dans un contexte de fort cléricisme. Même si les discours officiels tentent de présenter les laïcs comme membres à part entière de l'Eglise, dans la réalité les choses ne se présentent pas du tout ainsi. En effet en ces années-là, parler de l'Eglise en Afrique c'est d'abord et même essentiellement faire allusion aux prêtres et aux évêques. Cette approche de l'Eglise fait des laïcs des personnes dépourvues d'initiatives, des chrétiens de second rang, des consommateurs de sacrements. Non seulement la possibilité ne leur est généralement pas accordée de se prononcer sur de cruciales questions, mais aussi eux-mêmes (pour la plupart) ne voient la marche de l'Eglise que comme une tâche qui incombe précisément à la structure hiérarchique. C'est pourquoi ils n'imaginent pas que leur avis puisse avoir une quelconque pertinence. Cet état de fait qui essaime alors partout en Afrique noire a fait l'objet d'un constat clairement rapporté par un évêque d'Afrique qui, au regard de la réalité telle qu'elle se présentait à lui, n'a pu manquer de déclarer :

Pour nos laïcs, en général, l'Eglise se confond avec la hiérarchie : Pape, évêques, prêtres, religieux... bref, avec quiconque détient quelque autorité. C'est un peu comme si tous ces membres de l'Eglise se pensaient en dehors d'elle. N'imaginant pas qu'ils pourraient avoir en elle leurs propres responsabilités, ils s'y reconnaissent surtout des obligations, compensées il est vrai par des avantages spirituels... et même temporels³³⁸.

La réponse aux exigences et interpellations quant à la situation des laïcs ne fait que renforcer cette sorte de mise à l'écart. Le laïc africain se trouve alors comme en marge des réalités qui pourtant le concernent au premier plan, même si cette marginalisation mérite quelque nuance.

On ne peut en effet, avant toute chose, manquer de reconnaître que nombre de missionnaires en Afrique avaient eu soin d'associer quelques laïcs à leur travail, notamment en ce qui concerne les catéchistes. Ceux-ci étaient avant tout et même surtout des interprètes, mais ils n'hésitaient pas à prendre une part active dans l'apostolat missionnaire, dans la mesure où une marge d'engagement en ce sens leur était accordée. Ainsi, beaucoup de catéchistes se retrouvaient à la tête des communautés chrétiennes (villageoises essentiellement) et animaient ainsi des assemblées en l'absence des prêtres ou religieux.

³³⁸ L. Van Steene, « L'heure des laïcs » in *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, p. 19.

Mais cette image du catéchiste engagé confirme-t-elle pour autant la réalité d'une Eglise qui reconnaîtrait à chaque membre un rôle important et même irremplaçable ? Cette image est-elle capable de traduire une réalité plus grande ? Sidbé Semporé a parlé d'une excessive centralisation pour dire l'organisation pyramidale des communautés chrétiennes africaines en ces temps-là. Dans une telle organisation, toutes les décisions, toutes les initiatives, toutes les orientations s'inscrivent dans un mouvement descendant même si elles ne se rapprochent pas toujours de la réalité du terrain dont elles sont supposées s'inspirer et qu'elles sont censées informer. Cette organisation dont on continuera de parler au présent, des années après le concile de 1962-1965, est traductrice non seulement de l'esprit missionnaire, mais aussi d'une certaine approche ecclésiologique :

Cette vision de l'Eglise est, nous l'avons dit, l'héritage du passé missionnaire qui, participant de la mentalité théologique de l'ensemble de l'Eglise occidentale au XIXe siècle, a reconstitué en Afrique des chrétientés de type médiéval où l'ignorance religieuse et la précarité de la foi des masses baptisées s'en remettaient entièrement au pouvoir et au savoir des clercs³³⁹.

Il est aussi fort remarquable de constater que dans la présentation qu'il fait des missions catholiques, en en relevant les exigences, le père Joseph Bouchaud ne parle pas des fidèles laïcs comme des acteurs d'une Eglise dont ils sont pourtant membres³⁴⁰. Il n'évoque les laïcs africains qu'essentiellement comme objet de la mission et bénéficiaires des structures alors mises en place. Il s'inscrit ainsi en droite ligne de la vision qu'on avait du laïc, avant et même à l'heure du concile Vatican II. Lorsqu'il soutient une possible prise en main par les chrétiens africains de certaines affaires touchant de près l'Eglise, c'est en la situant dans un futur dont on ne peut certifier l'imminence ; quoique la nécessité d'un laïcat engagé y apparaisse incontestable, comme l'énoncent ses propres propos :

Les laïcs ont donc à jouer leur rôle propre : témoigner que le christianisme peut informer toutes les modalités de la vie humaine, promouvoir des solutions chrétiennes aux problèmes temporels et travailler à la transformation des institutions dans un esprit chrétien³⁴¹.

Cette présentation de l'Eglise en Afrique dans la seule exaltation des missionnaires d'abord et ensuite des clercs africains en général, ne semble cependant pas être l'apanage de Bouchaud. Et de fait, si le missionnaire est celui qui est le plus en vue dans cette sorte d'organisation

³³⁹ S. Semporé, « Les ministères ecclésiastiques en Afrique » in G. Ruggieri (dir.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, op. cit., p. 239.

³⁴⁰ On peut se référer ici à son livre *L'Eglise en Afrique noire*, op. cit.

³⁴¹ J. Bouchaud, op. cit., p. 177.

étanche du peuple de Dieu, c'est en réalité parce qu'il est lui-même tributaire d'une ecclésiologie ne lui permettant pas de voir et de présenter les choses autrement. Cette ecclésiologie, si elle remonte à plus loin et est devenue pratiquement une tradition, s'est tout de même trouvée renforcée avec les prises de position du pape Pie X (1835-1914). En effet, dans son encyclique *Vehementer nos* (1906), le Saint Père présentait de manière claire l'Eglise comme étant une société inégale voire dualiste (acteurs-bénéficiaires) par essence.

Ce pape soutenait une organisation pyramidale au sein de l'Eglise : d'un côté des chrétiens actifs que sont les pasteurs (prêtres et évêques essentiellement) et d'un autre des chrétiens passifs (les fidèles laïcs) ; la passivité de ces derniers est strictement liée à la place qui est la leur au sein de cette organisation. On peut, avec un tel enseignement, supposer que cet état de fait n'est pas appelé à évoluer au risque d'attenter à la nature même de l'Eglise. Il n'y aurait donc pas de changement possible à envisager et il ne servirait peut-être à rien de s'investir pour, tant il est vrai qu'une telle procédure contrarierait la réalité de l'Eglise. C'est fort de tout ceci que le pape dans son encyclique définissait clairement les rôles qui sont respectivement celui des pasteurs et celui de simples fidèles :

L'Eglise est par essence inégale, c'est-à-dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui exercent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie, et la multitude des fidèles. Ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs³⁴².

Si l'on s'accorde sur le fait qu'au moment où la tenue des assises du deuxième concile du Vatican s'annonce imminente, l'Eglise en Afrique baigne dans une telle organisation, puisque la déclaration du pape trouve alors une typique application dans le continent noir, il se confirme de toute évidence que le laïc africain est simplement considéré dans l'Eglise « pré conciliaire » – et même dans une certaine mesure après le concile – comme un chrétien de seconde zone.

³⁴² Cité par S. Semporé, « Les ministères ecclésiastiques en Afrique », art. cit., p. 244. L'encyclique *Vehementer nos*, particulièrement adressée à la France, condamne la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat dans ce pays, promulguée en 1905. La même encyclique considère par ailleurs comme une véritable persécution contre l'Eglise de France les multiples exactions alors commises contre des membres du clergé et des fidèles, auxquelles s'ajoutent d'autres désordres qui s'en sont suivis et qui s'inscrivaient dans le but ultime de « décatholiciser la France » selon les mots du pape.

Le laïcat africain : un statut appelé à une nécessaire évolution

La place absente du laïc africain qui semble se confirmer dans la pensée du docteur Louis-Paul Aujoulat n'est pas une originalité. Mais son approche se révèle intéressante ici, parce qu'elle s'ouvre sur une définition des critères d'enracinement de l'Eglise en terre africaine à la fin des années cinquante (et même bien au-delà). Ces critères, passés dans cette démarche au crible du statut du laïc, pourraient permettre de reconsidérer la maturité des Eglises d'Afrique, largement affirmée par certains dont Aujoulat lui-même. En effet, relisant des décennies de la mission évangélisatrice, ce dernier n'a pas manqué de faire une juste apologie des hérauts de la mission dont les fruits seraient restés agréablement surprenants. Ces fruits selon lui, concernent essentiellement le clergé ; car comme ses propos permettent de le constater, c'est son africanisation qui apparaît comme l'indice de progrès et le motif d'une légitime satisfaction :

C'est dire que l'Eglise prend ainsi profondément racine dans le sol du continent africain à partir du moment où elle s'appuie sur un clergé et une hiérarchie de race noire. Le reste, s'il n'est pas secondaire, ne saurait être retenu comme primordial (...). Ce sont des prêtres noirs qui sous la direction d'un évêque de leur race dirigent des paroisses et organisent leur ministère : nous sommes au stade des chrétientés déjà majeures ou sur le point d'atteindre leur majorité³⁴³.

Les propos d'Aujoulat paraissent bien exagérés ici, étant donné ce qu'il considère comme le critère primordial de maturité. S'il suffisait de donner une hiérarchie locale à une Eglise pour qu'elle se trouve au stade de la maturité chrétienne, il semble bien qu'il y a longtemps qu'on aurait parlé de maturité chrétienne en Afrique. Faut-il rappeler que le premier évêque noir africain est du XVI^e siècle ? Faut-il aussi rappeler que les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord qui n'ont pu tenir plus de quatre siècles étaient largement pourvues en prêtres et évêques originaires du terroir ? Si la réalité des premiers siècles du christianisme, comme celle du XVI^e siècle, ne peuvent attester d'une maturité, comment celle des XIX^e et XX^e siècles pourrait se présenter autrement ?

Par ailleurs, cette lecture évaluatrice du docteur Aujoulat présente une sérieuse limite : la déconsidération d'un laïcat autochtone engagé. En effet, il ne semble même pas en tenir compte ; selon lui, il suffirait d'avoir des prêtres africains pour que toutes les questions qui interrogent la maturité d'une Eglise soient éludées. Cette manière d'apprécier la réalité ecclésiale en terre africaine confirme bien qu'ici l'encyclique de Pie X dont il a été question

³⁴³ L.-P. Aujoulat, *Aujourd'hui l'Afrique*, op. cit., p. 331.

trouve toute son application. Comment concilier de tels propos avec le souci d'une organisation des communautés chrétiennes et la mise à leur disposition des moyens nécessaires à une vraie persévérance et un réel épanouissement dont fait preuve Aujoulat dans la même réflexion ? On peut tout simplement dire qu'une telle vision cléricalisante de la réalité ne peut pas rendre compte de la dynamique des communautés chrétiennes, telle qu'elle devrait s'accomplir.

Les limites de l'approche d'Aujoulat sont aussi mises en exergue par la thèse du père Guy Mosmans, dans sa présentation des Eglises d'Afrique. Donnant une sorte d'état de la situation qui prévaut en Afrique centrale avant le concile Vatican II, il relève que les défis de cette Eglise sont surmontables, à condition de laisser à la participation africaine une part importante. Cette part africaine conjugue nécessairement selon lui l'action du clergé et du laïcat. C'est ce qui justifie l'exigence d'une solide formation dans ces deux états de vie. Aussi constate-t-il que si pour le clergé beaucoup a été fait, pour le laïcat beaucoup et même tout reste à faire, même dans le cadre de l'Action catholique :

Si des résultats remarquables ont été obtenus dans la formation du clergé et des religieux, il faut bien reconnaître que pratiquement tout est encore à faire pour la formation d'un laïcat chrétien apte à prendre les responsabilités qui lui sont normalement dévolues dans le cadre de l'action catholique³⁴⁴.

Toutefois, ces propos n'appellent pas moins une certaine réserve. Pourquoi l'Action catholique semble-t-elle se présenter ici comme le seul lieu où la formation d'un laïcat responsable puisse se faire ? Ne rejoint-il pas les mêmes limites que celles du constat d'Aujoulat ?

C'est dire qu'on est encore loin d'une Eglise qui s'assume en toutes ses composantes, et que la simple africanisation du clergé ne suffit pas à résoudre ses questions. Il y a là un véritable enjeu pour ce qui est de la place de l'Eglise dans l'espace de vie africain ; car la place du laïc dont la vie s'immerge dans la sécularité est incontournable pour dire au plus haut point que l'Eglise n'est pas une réalité désincarnée et que les discours qui l'accusent d'une possible complicité avec le colonialisme, peuvent trouver une expression toute nouvelle à travers un engagement réel du laïcat.

C'est en ce sens que Paul de Meester situe la croissance de l'Eglise au niveau de la participation active des laïcs à la construction de la vie ecclésiale. Cette participation est selon

³⁴⁴ G. Mosmans, « L'Eglise d'Afrique centrale » in *Vivante Afrique*, n° 198, août-septembre 1958, p. 5.

lui un critère important et même incontournable dans toute évaluation de l'activité missionnaire. Ainsi, aucune forme d'africanisation au sein de l'Eglise ne peut être tenue pour réalisée, si la preuve d'une prise en main par les laïcs africains de leur rôle ne vient le certifier. C'est ce qui motive son affirmation :

Il va de soi que, si la croissance de l'Eglise en un lieu dépend fondamentalement des croyants qui s'y trouvent, une Eglise sera authentiquement locale et africaine dans la mesure où les laïcs – qui sont toujours la majorité – se sentiront concernés activement et consciemment³⁴⁵.

Ainsi donc, si le prêtre, ou plus largement le consacré, définit seul l'Eglise et que réciproquement la présentation qu'on fait de l'Eglise tend à l'identifier à lui, le laïc qui joue quelque rôle risque une vraie relégation à un simple instrument dans l'apostolat du clergé ; car de ce fait, son engagement se réduirait à une simple participation du travail du missionnaire. On peut alors comprendre que dans un tel contexte, le catéchiste, vaillant auxiliaire, ne pouvait se permettre des initiatives. Il devait en effet se contenter de répéter et de traduire ce qui avait déjà été pensé et arrêté par le responsable de la mission (paroisse) :

De fait, bien qu'ils se soient très tôt appuyés sur des auxiliaires laïcs dans leurs tâches d'évangélisation, les missionnaires ont été omniprésents dans les structures et les rouages des Eglises naissantes comme les pères qui pourvoient et les maîtres qui régissent³⁴⁶.

II/ Plaidoirie en faveur d'un laïcat africain, à travers l'engagement d'Alioune Diop

Le laïc africain dans l'Eglise selon Alioune Diop

Preliminaires

En référence aux situations qui caractérisent le monde noir à la veille du concile Vatican II, une redéfinition du laïcat s'impose. Cette redéfinition se veut orientée comme de façon nécessaire vers l'option choisie aussi bien par des prêtres africains que par d'autres intellectuels noirs, pour promouvoir un christianisme qui réponde aux aspirations des Africains.

C'est la raison pour laquelle on peut saisir l'exercice des responsabilités du laïc à travers un engagement qui s'inscrit dans le concret des situations humaines : « *Par laïcat chrétien, il faut entendre à la fois, laïcat apte à prendre les responsabilités qui sont les siennes dans l'Eglise,*

³⁴⁵ P. de Meester, *Où va l'Eglise d'Afrique ?*, Paris, Cerf, 1980, pp. 42-43.

³⁴⁶ S. Semporé, « Les ministères ecclésiaux en Afrique », art ; cit., pp. 239-240.

et un laïc apte à prendre dans la Cité ses responsabilités temporelles »³⁴⁷. Comme on le constate dans cette définition, l'engagement semble intrinsèquement lié à la compréhension de ce qu'est le laïc. Ainsi, l'inactivité du laïc serait une remise en cause même de ce concept. D'ailleurs, même en ayant recours à son étymologie grecque, il semble difficile de comprendre la citoyenneté d'un homme en dehors de l'exercice de ses droits et devoirs. Cette compréhension nouvelle dégagée par Robert de Montvalon apparaît donc comme la plus apte à exprimer la réalité du laïc en Afrique. Cette approche pose par le fait même la problématique d'une reconsidération de la notion de communauté chrétienne, susceptible d'apporter beaucoup de nouveauté au sein du christianisme en Afrique. Elle affirme au préalable que pour ce qui est de l'Eglise en Afrique, il y a encore du chemin à parcourir et donc par conséquent une urgence de formation et d'ouverture, qui permette aux laïcs africains de s'assumer pleinement. Et seule une relecture de la situation qui prévaut quant à l'identité du laïc africain, peut permettre de mesurer non seulement cette distance, mais davantage la pertinence des positions d'Alioune Diop.

Les aptitudes du laïc africain selon Alioune Diop

L'un des vœux les plus importants d'Alioune Diop à l'occasion du concile Vatican II, en ce qui concerne l'Afrique, est de voir les laïcs occuper une place au sein de l'engagement ecclésial ; c'est pourquoi il en appelle à la voix des laïcs à l'occasion des assises du concile Vatican II. A en croire le fondateur de Présence Africaine, il semble qu'il faille attribuer une place essentielle à l'engagement des chrétiens laïcs, dans la mesure où : « *Puisqu'il s'agit d'illustrer les valeurs de la civilisation africaine, ce sera davantage l'affaire des laïcs* »³⁴⁸. Ceci s'explique pour Alioune Diop, par un plus grand contact quotidien du laïc avec le milieu qui le situe au cœur des réalités. Pour lui, le laïc est plus en rapport avec la réalité africaine aussi bien sociale, politique, économique que culturelle.

Il présente le laïc africain comme ayant un pas d'avance sur le prêtre en ce qui concerne la culture africaine dont il n'est pas aussi coupé que le prêtre formé à l'école occidentale, dans les séminaires régis par la mentalité et l'organisation du christianisme occidental. De plus, il soutient que le prêtre africain dans sa spiritualité s'inspire nécessairement d'un cadre issu de l'expérience occidentale. De même d'ailleurs, son langage et son apostolat puisent, selon lui, aux ressources de la culture occidentale. Ainsi, il apparaît clairement que la démarcation

³⁴⁷ R. de Montvalon, « La naissance de chrétiens majeurs » in *Ad lucem*, avril 1956, p. 9. Le numéro de parution n'a pas été indiqué ici.

³⁴⁸ Alioune Diop, cité par la rédaction de *Vivante Afrique*, « Présence Africaine », art. cit., p. 47.

avantageuse du laïc africain par rapport au prêtre africain, ne peut qu'en faire un atout important qu'il convient, à l'occasion de l'événement conciliaire, de mettre en valeur :

*Plongé dans la vie de tous les jours, il (le laïc africain) a une expérience à mon sens plus large que celle du prêtre. Si les laïcs arrivaient à exprimer leurs aspirations profondes, peut-être trouverait-on là un domaine où s'illustreraient de façon plus évidente les valeurs fondamentales de la civilisation africaine et les aspects concrets de cette civilisation*³⁴⁹.

Cette plaidoirie d'Alioune Diop qui s'inspire du souci de traduire la personnalité africaine à travers l'engagement d'un laïc responsable mérite quand même quelques réserves. Tout d'abord, on ne peut soutenir totalement le fait que le laïc est plus proche de la civilisation africaine que le prêtre. Même si le prêtre est formé à l'école occidentale et que le séminaire le préparerait à un apostolat d'inspiration occidentale, la prise de position d'Alioune Diop à propos de ce dernier semble ignorer que le prêtre africain peut être capable d'initiatives. En effet, l'erreur du fondateur de Présence Africaine dans son appréciation est de se représenter le prêtre comme un être formaté qui ne peut se mouvoir en dehors des balises qu'on lui a définies. Il faut tout de même rappeler que même si cela a été sous son inspiration, ce sont bien des prêtres noirs et donc africains pour la plupart qui se sont interrogés en 1956. Ces interrogations exprimaient une distance prise par ceux-ci à l'égard d'un apostolat occidental et donc de la manière dont eux-mêmes étaient formés.

La déclaration du fondateur de Présence Africaine fait certainement référence au peuple dont il a toujours reconnu et affirmé qu'il est le garant des valeurs de la civilisation africaine. Mais on ne peut pas dire que dans l'Eglise le laïc est simplement réductible aux masses. Il n'apparaît pas pertinent de parler du laïc comme on pourrait parler du peuple dans un versant sociologique, en évoquant notamment les masses africaines. Il y a, à côté de celles-ci, les élites qui sont tout aussi imprégnées de la culture occidentale ; et même parfois, ils ne sont africains que d'origine et de couleur.

Pour ce qui est du prêtre, même si des années de séminaire constituent une mise à part, son apostolat le met bien en relation avec les exigences de la vie africaine. De plus, dans la mesure où son ministère s'insère dans la vie d'un peuple, on ne peut pas affirmer qu'il soit si éloigné des valeurs de civilisation africaine, si tant est que le peuple reste le garant de ces valeurs. On sait par ailleurs que, pour ce qui est de la démarche d'une africanisation de

³⁴⁹ *Ibid.*

l'Eglise, nombres de prêtres africains se sont montrés et se montreront aptes à mener des réflexions dans le sens de réformes profondes. Ainsi la situation que présente Alioune Diop ne peut vraiment l'objet d'une généralisation.

Ainsi donc, on ne peut faire l'économie de l'immersion de l'engagement laïc dans la vie séculaire, ni sa possible bonne connaissance du milieu africain qui se veut celui en lequel la réalité de l'Eglise s'incarne ; mais on est quand même obligé de reconnaître que le prêtre n'y est pas moins présent par ses multiples contacts. En fait il y a là une possibilité de débat qui, en fin de compte, mettra certainement en évidence la nécessité d'une collaboration prêtre-laïc, dans la reconnaissance de l'incontestable vérité qui émerge des propos de Paul de Meester au sujet de l'africanisation de l'Eglise qui est appelée ici de tous ses vœux :

L'africanisation ne vient pas d'en haut, elle émerge du peuple et imprègne les différentes manifestations religieuses (...). La véritable africanisation et l'évangélisation de la culture africaine ne s'effectuent pas dans les réunions d'experts, ni dans les universités ou facultés, mais dans la vie quotidienne des communautés chrétiennes³⁵⁰.

Cette réflexion accorde toute sa place au peuple, dans l'avènement d'un christianisme africain. En fait, selon de Meester, c'est le peuple qui africanise. Et c'est peut-être en cela que les positions d'Alioune Diop sur l'importance à accorder au peuple dans toute démarche en faveur de l'Afrique se donnent aussi ici une réelle pertinence. Il y a de ce fait lieu de supposer que c'est en pensant au peuple et à sa force de transformer, de dynamiser, de susciter de réels changements, que le fondateur de Présence Africaine a donné autant de poids à l'engagement du laïc dans l'Eglise, du moins pour ce qui est du contexte africain³⁵¹.

La position d'Alioune Diop en faveur d'un laïc qui s'assume de façon responsable, trouve une expression plus large dans le cercle des intellectuels chrétiens africains. A ce sujet d'ailleurs, il y a lieu de remarquer que cette voie d'ouverture empruntée par ces intellectuels constitue une des plus importantes articulations dans leur mobilisation au moment où s'annonce l'événement conciliaire. En effet, la troisième commission des journées organisées à Rome par Alioune Diop s'est donné de traiter du laïc et des problèmes sociaux. Ainsi elle présente un préambule souligné par des prêtres, qui tend à valoriser le laïc et à présenter les déficiences d'une Eglise cléricalisée :

³⁵⁰ P. de Meester, *Où va l'Eglise d'Afrique ?*, op. cit., pp. 155-156.

³⁵¹ On remarquera qu'Alioune Diop n'étant pas théologien, il n'emploie pas nécessairement les termes qui conviennent dans la traduction de sa pensée chrétienne. De là, peuvent apparaître de nombreuses limites dans l'approche qui est la sienne sur des questions théologiques d'une certaine importance.

*A une époque de transmutation accélérée des cultures et des techniques que nous vivons, époque caractérisée par le choc de certaines idéologies, le laïcat constitue pour l'Eglise un champ d'expérience irremplaçable et un instrument privilégié de son expansion dans le monde. Si le rôle de la hiérarchie est de maintenir et sauver les valeurs essentielles de la Foi, le laïcat africain est habilité à présenter à la hiérarchie les formes et les manifestations de la personnalité africaine à travers lesquelles l'Eglise trouvera peu à peu son vrai visage en Afrique. Une Eglise où le prêtre assume tous les rôles ne peut entièrement répondre à sa mission*³⁵².

Ce préambule inspiré par le dynamisme du fondateur de Présence Africaine, sonne comme une rupture. En effet, la mauvaise articulation clergé-laïcat qui rend difficile une quelconque collaboration mutuelle, vole ici en éclat en cédant place à une volonté de poser des bases nouvelles qui soient reconnaissance du rôle que chacun doit pouvoir assumer. Car faut-il le rappeler, c'est cette sorte de mise à la touche du laïcat dans la marche des chrétientés d'Afrique qui explique son absence aux importantes initiatives.

Il ne s'agit donc plus comme il a été souligné, d'un regard unilatéral, mais bien d'une évidence que quiconque peut constater, comme l'a fait Mgr Blomjous : « *En fait, si ces laïcs africains sont encore fort loin d'avoir donné ce qu'on attend d'eux, c'est parce qu'on n'a pas encore su le leur demander et les y préparer* »³⁵³. De tels propos laissent simplement entendre que le printemps de l'Eglise en Afrique peut se donner une réelle dynamique dans la prise en compte de la collaboration des laïcs. Ces propos disent également que l'enracinement du christianisme en Afrique est un chemin dont le parcours est loin d'être terminé. Et ici beaucoup reste à faire pour que la réalisation d'une telle aspiration soit effective.

On comprend dès lors que la position d'Alioune Diop qui appelle à une prise en compte des laïcs dans l'édification des communautés chrétiennes en Afrique ne relève pas d'une simple volonté de révolution. Ce qui semble en jeu ici est la vie de toute une institution dans le monde noir. C'est en ce sens que son engagement peut à juste titre être considéré comme objectif et digne d'attention. Car, comme le soutient par ailleurs Walbert Buhlmann :

*L'appel à l'apostolat laïque dans l'Afrique d'aujourd'hui, avec ses communautés chrétiennes démesurées et ses troubles et réformes socio-politiques, est une question de vie ou de mort pour le christianisme*³⁵⁴.

³⁵² « La personnalité africaine dans la vie catholique » in *Présence Africaine*, art. cit., p. 253.

³⁵³ « Le concile et l'Afrique » in *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964.

³⁵⁴ W. Buhlmann, « Urgences africaines » in *Eglise vivante*, n° 1, janvier-février, 1960, p. 58.

Le laïc africain selon Alioune Diop : l'écho d'un point de vue

Le souci que porte Alioune Diop quant au devenir du laïcat africain est partagé par Jean-Baptiste Obama. En effet, dans sa contribution aux réflexions organisées par le fondateur de Présence Africaine à la veille du concile Vatican II, il rejoint clairement le point de vue de celui-ci. S'inscrivant dans l'orientation que se donne la pensée d'Alioune Diop et d'autres intellectuels africains sur le laïcat, Obama opte dans sa position en faveur d'une prise en main par le laïcat de la vie temporelle de l'Eglise. Pour lui, il n'y a pas meilleure façon pour cette catégorie de chrétiens de s'exprimer. La concentration des pouvoirs temporels et spirituels dans le seul clergé, qui entraîne une réelle confusion, ne peut pas épanouir l'Eglise en Afrique. Cet épanouissement exige une reconnaissance de certaines compétences aux laïcs, et donc un transfert des responsabilités³⁵⁵. Ceci suppose et implique nécessairement une reconnaissance de la place du laïcat dans la marche du peuple de Dieu. C'est ainsi par exemple que, comme il le précise d'ailleurs lui-même, certains problèmes qui exigent certaines connaissances peuvent se donner un versant nouveau, grâce à la contribution des laïcs :

*Face aux problèmes sociaux et économiques d'aujourd'hui le laïc, par une analyse précise du contexte africain, apportera à l'Eglise de quoi élargir certaines notions qui semblent cristallisées dans des formes trop rigides*³⁵⁶.

C'est dire que l'engagement du laïcat dans l'Eglise en Afrique serait porteur d'ouverture en nombre de questions. Cet engagement est d'ailleurs ainsi présenté ici comme intrinsèquement lié aux réalités sociales qui sont aussi des problèmes dont le prêtre ne se trouve pas pour autant exclu. L'émergence d'un véritable laïcat ne se donne pas comme préalable une quelconque victoire sur une lutte insensée qui mènerait à son affirmation. Le laïc ne se positionne pas au détriment du prêtre. Il trouve simplement une place et un rôle que personne d'autre que lui ne peut assumer, et qui s'ouvre à une franche collaboration avec le clergé. D'ailleurs pour ce qui est de la notion de propriété privée, si le laïc peut apparaître comme suffisamment apte pour en témoigner au sens de l'héritage africain, la danse quant à elle en tant que mode d'expression pouvant intégrer la dynamique culturelle dans les communautés chrétiennes d'Afrique, le prêtre est selon Obama, mieux placé : « *Les prêtres africains*

³⁵⁵ Cf J.-B. Obama, « L'Eglise d'Afrique : Développement économique et social » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 247.

³⁵⁶ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit., p. 254.

pourraient expliquer les significations de la danse africaine à leurs coreligionnaires européens, et les aider ainsi à nuancer ou à modifier leurs jugements à son sujet »³⁵⁷.

Toutefois, cette manière de présenter les choses ne constitue pas automatiquement une solution au problème dont il est ici question. Malgré cette présentation, la nécessité d'avoir un laïcat engagé en faveur de l'Eglise ne va pas de soi. En effet, cette nécessité se heurte, selon Obama, à des craintes qu'il ne manque d'ailleurs pas d'exprimer : la difficulté d'une affirmation œcuménique au sens culturel (réconciliation entre la religion chrétienne et la culture africaine), les écueils relatifs à la trop grande place prise par les prêtres au sein de l'Eglise. Est-ce à dire que le cléricalisme qui a durablement marqué l'Eglise en Occident s'est alors transportée en Afrique ? Les propos d'Obama en ce sens laissent planer une réponse affirmative. Par ailleurs selon lui, ne considérer les difficultés actuelles de l'Eglise que sous un angle plus ou moins occidental, c'est ignorer l'apport original d'autres peuples :

Il semble donc que l'Eglise d'Afrique nouvelle ait du neuf à offrir ! Mais cela suppose une pleine prise de conscience théologique et historique des deux termes de notre propos : la réalité laïque de l'Eglise moderne des missions et la personnalité historique de l'Afrique chrétienne³⁵⁸.

L'émancipation d'un laïcat apparaît donc totalement liée à une rencontre entre la personnalité des peuples africains et le message chrétien. Cette orientation donnée par Alioune Diop à la préparation africaine au concile Vatican II se révèle donc fondamentale. En effet, elle se pose comme un des socles de la réponse au malaise de l'Eglise en terre africaine. C'est aussi relativement à cette orientation que s'affirme le vœu de l'avènement d'une Eglise qui réponde à l'organisation sociale africaine. Dans cette forme d'organisation en effet, tout membre a sa place et a son rôle dans le jeu social.

Et puisque la société elle-même a la famille comme fondement, la Société Africaine de Culture a bien souligné que la famille chrétienne africaine doit se construire sans brutalité, sans rejet catégorique et sans condamnation systématique préalable des comportements de la famille traditionnelle, car « *il ne s'agit pas de convertir par force ou par astuce, des Africains soucieux de conserver certaines traditions ancestrales* »³⁵⁹. C'est dans ce sens qu'une éducation doit préoccuper de façon permanente prêtres et laïcs dans un esprit de « prudence, de dialogue et de souplesse ».

³⁵⁷ J.-B. Obama, « L'Eglise d'Afrique : Développement économique et social », art. cit., p. 247.

³⁵⁸ *Idem*, p. 249.

³⁵⁹ « La personnalité africaine dans la vie catholique », art. cit., p. 254.

Le laïc et le devenir de l'Église en Afrique

Condition préalable

Comme les lignes précédentes l'ont suffisamment montré, la situation du laïc africain autour du concile Vatican II oscille entre mouvements de groupes et irresponsabilité personnelle. D'une manière générale le cléricalisme ambiant ne facilite pas la sortie d'un tel état, ce d'autant plus que dans plusieurs cas, le laïcat africain semble même s'en remettre passivement à cette situation. Cette bien dommage réalité n'a pas manqué d'être soulignée par les évêques du Congo, lors de leur VIIe assemblée générale de 1967, comme relevant d'un statut ancien certes, mais qui se prolonge même après le concile Vatican II :

*Jusqu'à maintenant, on s'est généralement efforcé de bien instruire "religieusement" catéchumènes et baptisés congolais. C'est évidemment important, mais cela s'est fait selon une méthode d'encadrement du peuple chrétien qui n'avait pas à penser par lui-même, ses prêtres pensant pour lui*³⁶⁰

C'est fort d'un tel constat que l'avenir est envisagé comme devant être porteur de situations nouvelles, caractérisées par un processus de maturité qui passe par une véritable responsabilisation. C'est aussi fort du même constat que les évêques mettent un accent particulier sur la place du laïcat pour ce qui est de l'avenir de l'Église d'une manière générale, et tout particulièrement dans l'espace africain. Cette place est si liée au devenir de la religion chrétienne dans le monde noir, que non seulement on ne peut parler de l'avenir sans évoquer le laïcat, mais encore cet avenir dépend des initiatives prises aujourd'hui pour former des chrétiens capables de témoigner et de manifester le visage du Christ et de l'Église tel qu'il est défini d'après l'esprit du concile Vatican : une communion de fidèles. Ces initiatives ne peuvent se restreindre à une appartenance particulière, à un groupe, ou même être l'apanage d'un type d'apostolat précis. Elles doivent s'étendre à tout le peuple de Dieu pour donner à chaque chrétien la possibilité d'exprimer sa foi indépendamment du choix qu'il fait de participer ou non à un mouvement d'Action catholique ou autre corporation :

La promotion du laïcat se révèle donc nécessaire. C'est vrai partout dans le monde, mais particulièrement urgent en Afrique. On peut affirmer sans exagération que l'avenir de l'Église y dépend, pour une bonne part, du rôle effectif que joueront les laïcs... Naguère, on ne pensait à eux

³⁶⁰ « Nécessaire promotion d'un laïcat adulte » in *Vivante Afrique*, n° 255, mars-avril 1968, p. 42.

*que dans les fonctions de catéchistes et dans le cadre des mouvements d'Action catholique spécialisée. Cela ne suffit plus : tout le peuple de Dieu doit se sentir positivement concerné*³⁶¹.

C'est dire que l'Eglise catholique en Afrique entre dans une ère nouvelle que constitue essentiellement le dépassement d'une situation du laïcat restreint à la fonction de catéchiste ou encore à l'engagement corporatif. Cette manière de présenter le laïcat n'a pas pu permettre un véritable épanouissement de celui-ci en terre africaine. Toutefois, il faut dire que si l'affirmation précédente qui relève de certains évêques d'Afrique montre bien l'insuffisance de ce qui a été mené jusqu'ici. Cette préoccupation des évêques congolais de donner aux laïcs une place décisive dans l'avenir de l'Eglise, avait déjà retenu l'attention d'Alioune Diop et des intellectuels africains avant même le concile. Si l'on se rappelle de ce fait que les réflexions menées par les intellectuels dans le cadre de la Société Africaine de Culture lors des journées de Rome étaient prioritairement à l'adresse des évêques d'Afrique participant au concile, il y a peut-être lieu de voir en cette déclaration, sinon une approbation de l'engagement du fondateur de Présence Africaine, au moins la coïncidence d'approches semblables qui confirme la pertinence des observations qui sont alors faites.

Et de fait, dans le document issu des réflexions menées au sein de la Société Africaine de Culture, « Personnalité africaine et catholicisme », il émerge clairement un intérêt accordé au laïcat, un intérêt qui est réel et grand. C'est d'ailleurs ce que certifie Georges Ngango, responsable du groupe catholique de la SAC. Il affirme en effet que, « Personnalité africaine et catholicisme » comme démarche se donnait d'accorder une plus grande préférence aux laïcs africains. C'est ce qui justifie l'importance de la parole qui leur a été donnée à cette occasion : « *Nous voulions que les laïcs africains se fassent entendre dans ce contexte du concile* »³⁶². Ceci se vérifie d'ailleurs dans les contributions publiées à cet effet, où on retrouve un nombre important de chrétiens laïcs, membres de la Société Africaine de Culture.

La parole ainsi donnée aux laïcs avait pour but, dans un premier temps, de susciter une prise de position sur l'Eglise. Cette prise de position a fait émerger un visage de la réalité ecclésiale en Afrique, vue sous un angle différent. Dans un second temps, cette parole donnée aux laïcs se voulait le creuset d'une démarche nouvelle, ancrée non seulement dans une conception plus large du peuple de Dieu, mais aussi dans une considération plus importante du chrétien qui n'est ni prêtre ni religieux. Par ailleurs, l'intérêt de cette prise de parole par les laïcs participe

³⁶¹ *Idem*, p. 43.

³⁶² « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, « Présence Africaine », art. cit., p. 47.

pleinement de la volonté d'Alioune Diop d'affirmer que l'Afrique peut aussi être présente dans l'Eglise, de la même manière que l'Eglise est en Afrique. C'est en ce sens que les propos de Georges Ngango insistent sur la mise en exergue des valeurs de la civilisation africaine :

*Si les laïcs arrivaient à exprimer leurs aspirations profondes, peut-être trouverait-on là un domaine où s'illustre de façon plus évidente les valeurs fondamentales de la civilisation africaine et les aspects concrets de cette civilisation*³⁶³.

En définitive, on aura compris que l'éclosion d'un laïc véritablement engagé se donne comme condition préalable la prise de parole. Cette prise de parole par des laïcs ne peut que marquer le commencement d'une ère nouvelle, de même qu'il en a été le cas pour les prêtres noirs.

Pour un avenir meilleur

Dans la pensée des intellectuels autour du fondateur de Présence Africaine, le laïc est aussi devenu celui sur qui repose un certain nombre d'espairs. Ces espoirs, tournés vers l'avenir, se fondent sur la prise au sérieux de son devoir par le laïc, dans un véritable engagement politique. C'est ainsi que Mgr Bernardin Gantin, alors archevêque de Cotonou parlait de l'heure des laïcs pour désigner le tournant qui s'opère et qu'il est impératif qu'ils rejoignent. Il soutenait leur rôle et le définissait comme capable de susciter de profonds changements dans les mentalités. Même si cette révolution ne se situait pas dans l'immédiat, l'avenir du peuple de Dieu n'entendait pas se construire sans l'exemple de chrétiens capables d'agir pour la transformation profonde des structures sociales :

*Ce n'est pas en quelques générations que le Christianisme peut transformer les mœurs et imposer le sens du service public et du bien commun. Cela ne se fera que par l'exemple contagieux de chrétiens courageux et parfois héroïques. Tel est le rôle des laïcs. Il y va de l'avenir de notre peuple comme de notre Eglise dans la communauté de destin qui les lie*³⁶⁴.

Ainsi placé dans sa perspective totale, l'engagement du laïc s'avère fort utile aussi bien pour l'Eglise que pour la société, quelles que soient les différentes convictions qui animent les composantes de cette société. C'est en ce sens que l'action responsable des laïcs apparaît comme une véritable consécration. Une consécration qui s'ouvre aux multiples dimensions de la réalité humaine, parce que portée et façonnée par le commandement de Jésus-Christ :

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ B. Gantin, « L'heure des laïcs » in *Vivante Afrique*, n° 214, mai-juin 1961, p. 54.

« *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés* »³⁶⁵. Pour Gantin, la réponse du laïc à cette interpellation est ce qui permettrait de se soustraire à l'appât du matérialisme qui n'est pas à négliger dans des sociétés où les hommes y sont de plus en plus séduits. Il y a donc pour le laïc africain de bonnes raisons de définir le présent dans un étroit rapport avec l'avenir qui est à construire. L'unique préalable ici est le refus de la situation qui caractérise alors son état de vie :

*Que manque-t-il, en fait, aux meilleurs de nos chrétiens ? C'est de se dégager d'une carapace de timidité, de gaucherie, c'est de quitter cet état d'infantilisme qui leur fait tout attendre du Père ; c'est de savoir prendre en main leurs intérêts spirituels et ceux de leur mission*³⁶⁶.

En observant une décennie plus tard l'expérience des *bakambi*³⁶⁷ au Zaïre (actuel République démocratique du Congo-RDC) et précisément dans l'archidiocèse de Kinshasa dont le cardinal Joseph Malula a été le pasteur propre, on comprend mieux de quoi il est question à l'ère du concile Vatican II. Le *mukambi* n'est pas ici exhibé comme un modèle qui exprime le sommet de l'engagement du laïcat, mais il est simplement un laïc engagé et son engagement se fonde sur des convictions, et sur ce qu'il est capable, à titre personnel, d'apporter dans la croissance d'une communauté chrétienne. Si en effet des communautés paroissiales ont été confiées à de tels laïcs c'est certainement en raison de leurs aptitudes à répondre aux exigences nouvelles du laïcat africain. Il s'agissait par ailleurs là d'une réponse claire à un vœu formulé à la veille du concile œcuménique, invitant les laïcs à faire preuve d'inventivité :

Il ne s'agit pas pour le laïc chrétien soucieux de faire avancer l'œuvre constructive, de SUIVRE les encycliques, mais plutôt de les précéder en s'engageant dans des voies non encore frayées, sur

³⁶⁵ Jn. 13, 34.

³⁶⁶ Mgr de Montclos, « Et maintenant l'Eglise s'interroge » in *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, p. 19.

³⁶⁷ « *bakambi* » est le pluriel de « *mukambi* ». Il s'agit d'un terme utilisé pour désigner les laïcs placés à la tête des communautés chrétiennes dans l'archidiocèse de Kinshasa notamment. Cette institution qui fait du laïc le principal animateur d'une communauté chrétienne où intervient pourtant un prêtre, est une originalité du cardinal Malula. C'est en 1973 que le cardinal décide la création des *bakambi* comme dirigeants de paroisse, en réponse à son souci d'associer efficacement les laïcs africains au processus de maturation de l'Eglise de Kinshasa ; les premiers *bakambi* seront installés dans leurs paroisses en 1976. Cette responsabilisation des laïcs n'obéit nullement à une volonté de pallier un manque de prêtres, mais uniquement pour dire la place et le rôle qui est le leur et que soulignait d'ailleurs déjà Alioune Diop. Ce rôle se pose en cette expérience comme une réalité concrète ainsi que le confirment les propos de Paul de Meester : « *La mise en place d'un laïc à la présidence d'une paroisse ne vise pas en premier lieu à pallier un manque de personnel sacerdotal autochtone, qui est réel et angoissant par ailleurs. Il s'agit plutôt de donner aux yeux de tous le témoignage que la responsabilité des laïcs dans l'Eglise africaine n'est pas une expression purement théorique mais de toute première valeur* » (P. de Meester, *Où va l'Eglise d'Afrique*, op. cit., p. 153). Il apparaît même utile de signaler en ce qui concerne la responsabilisation des laïcs africains que les « *bakambi* » ne constituent pas l'unique mode, ni le seul exemple. On a aussi eu les « *mabundi* » de Pointe-Noire (République du Congo), les « conseils des laïcs » ou « *baraza la waumini* » en Tanzanie, les « catéchistes de Koudougou » (Haute-Volta [actuel Burkina Faso]), les « *balami* » au Kasai (Zaïre).

*lesquelles se projette la lumière de leur doctrine, en cherchant, à ses risques et périls à incarner dans des formules inédites les directives qu'elles contiennent*³⁶⁸.

³⁶⁸ « L'Eglise évitera l'impasse » in *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, p. 43.

Section C – Thèmes connexes

Les thèmes connexes de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop peuvent laisser penser qu'ils sont quasiment secondaires à côté d'autres thèmes plus importants, comme ceux développés plus haut. Mais en fait, il s'agit de thèmes qui, bien que n'ayant pas été clairement formulés autour du fondateur de Présence Africaine, sont toutefois importants dans cette démarche. On ne peut parler d'une démarche exhaustive sans prendre en compte des propos sur la libération, le développement et l'inculturation. En ce sens, on peut dire que les thèmes qualifiés ici de connexes dans le discours théologique négro-africain sont d'une importance égale à ceux qui, autour du concile Vatican II, sont apparus comme explicitement énoncés, pour traduire les attentes africaines.

La libération s'avère nécessaire dans cette approche, dans la mesure où elle énonce l'esprit dans lequel la théologie africaine se construit et ce qui la définit comme un discours révolutionnaire, dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop. Par rapport à ce thème, les réflexions des intellectuels africains suscitent un esprit dans lequel vont s'inscrire d'autres démarches ultérieures concernant la théologie africaine. Celles-ci rejoignent aussi le sous-développement économique et social, de même que la perte des repères identitaires. Ainsi, les thèmes connexes qui se veulent développés dans cette section sont si liés entre eux qu'il semble impossible d'en évoquer un sans immédiatement faire appel aux autres ; on ne peut valablement s'intéresser à l'un sans les autres.

I/ La libération comme approche nécessaire

Définition

La libération est un terme polysémique qui se définit entre autres, comme un mouvement se donnant pour terme la délivrance d'un joug ou d'une oppression ; elle traduirait ainsi le processus qui met fin à une situation inconfortable subie. D'après le dictionnaire de la langue française *Hachette*, le verbe libérer est lié à la liberté, et traduit par ailleurs la cessation d'une « contrainte morale et sociale »³⁶⁹. La libération suppose donc le préalable d'une contrainte ou d'une tout autre forme d'absence d'expression ou d'affirmation de soi d'un sujet.

Le terme « libération » peut s'appliquer à un contexte donné, comme à des personnes ou groupes de personnes. La libération peut ainsi se rapporter à l'histoire ou à un climat social précis. De ce fait, il s'agit d'une notion qui ne relève pas de prime abord de la religion.

³⁶⁹ Cf *Dictionnaire Hachette*, 2007, art. « Libérer ».

Pourtant, si l'on considère que le phénomène religieux a toujours une dimension sociale et un rapport à l'histoire, on n'a alors aucun mal à comprendre que la libération puisse dans une certaine mesure avoir toute sa place ici. La religion peut ainsi être un facteur de libération, comme elle peut devenir ce dont on veut se libérer. Au colloque du Caire sur « Spiritualité et libération en Afrique », Engelbert Mveng faisait de la spiritualité le moteur de la véritable libération de l'homme que peut et doit opérer la religion chrétienne³⁷⁰. C'est dire que la religion peut participer d'une véritable révolution dans le vécu des hommes. C'est dire aussi que Dieu peut être sinon le libérateur, du moins celui qui inspire les changements profonds qu'exprime la libération.

L'expérience de libération dans l'Ancien Testament

Dans la Bible, le Premier Testament met en exergue beaucoup d'épisodes de libération en faveur du peuple d'Israël. Ces expériences de libération sont les lieux et des occasions de reconstitution de l'Alliance, de reprise du dialogue rompu, de la redécouverte de la miséricorde de Dieu... La libération ici est donc un terme fort, car elle constitue le fondement de l'existence du peuple d'Israël. Il s'agit pour lui d'une expérience du salut dans laquelle s'enracinent toutes les autres expériences et expressions de la relation de l'homme avec Dieu. En effet, Israël a d'abord fait l'expérience d'un Dieu libérateur avant de comprendre que ce Dieu qui libère est aussi celui qui a créé et qui a choisi les patriarches. La libération donne ainsi au livre de l'Exode qui l'exprime, une portée plus importante que tous les autres livres de la Loi (Torah), en raison du fait que la libération de l'esclavage en Egypte est pour ce peuple l'événement fondamental à partir duquel tous les autres événements se comprennent. C'est en ce sens que le mémorial dans le culte en Israël est fondé sur une relecture de l'Exode³⁷¹.

Dans l'expérience de l'Exode³⁷², la libération apparaît comme la sortie d'un état de servitude, qui conduit à la découverte et à l'appropriation par Israël sous la conduite de Moïse, d'une identité nouvelle, celle de serviteur. La libération ici est donc fondatrice d'un statut nouveau qui n'a plus rien à voir avec un vécu par procuration ou pour autrui. Elle mène à la réalisation

³⁷⁰ On peut à ce propos se reporter aux actes du colloque du Caire : E. Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987.

³⁷¹ Le mémorial est par définition, l'acte de la mémoire. C'est à travers lui que se ré-actualise, se re-présente l'acte fondamental du salut, aussi bien pour ce qui est du judaïsme que du christianisme.

³⁷² Ex 3, 1-15, 21 ; cette portion du livre de l'Exode ne s'étend que de la vocation de Moïse au cantique qui suit la traversée de la mer rouge, en passant par les dialogues avec pharaon et les dix plaies d'Egypte. Toutefois, l'expérience de la libération se poursuit jusqu'à l'installation en terre promise. Elle est donc aussi marquée par le don de la Loi qui institue une société organisée et qui lui donne un statut nouveau. Et de fait, l'expérience de l'exode est une expérience qui fait passer Israël de la servitude au service.

de soi. C'est ce qui justifie que l'expérience libératrice de Dieu fasse l'objet d'un mémorial au point de devenir le point focal du culte que le peuple d'Israël doit rendre au Dieu unique. En effet, les célébrations de la Pâque ou du Shabbat ne sont rien d'autre que l'expression de cette libération grâce à laquelle le peuple existe comme tel, en ayant pleine conscience de cette existence. Les autres expériences ultérieures de libération, comme celle vis-à-vis du joug d'autres peuples (Philistins, Madianites, Edomites...) avec les juges ou plus loin la fin de l'exil à Babylone, ne feront que confirmer cette compréhension de la libération au sein du peuple de Dieu³⁷³.

Dans la Nouvelle Alliance

Dans le Nouveau Testament, Jésus inaugure son ministère dans l'évangile de saint Luc, par l'annonce d'un message libérateur dont il est porteur. Cette libération concerne surtout ceux sur qui pèse le joug de la pauvreté, de la marginalisation, de la contrainte du silence..., bref ceux qui sont en situation de fragilité :

*L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté aux opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur*³⁷⁴.

Ce message qui a provoqué la colère d'une partie de son auditoire assise sur des privilèges précis, procède en effet à un véritable renversement de situation. Mais l'opposition qui naît entre Jésus et ses contemporains au sujet de la mission de libérateur dont il est investi, témoigne davantage de la difficulté même de la libération comme dynamique. Elle suppose en effet une opposition à un ordre établi qu'il s'avère généralement difficile de renverser.

Comme on peut le constater, ce message s'adresse préférentiellement à des catégories sociales pour le moins déconsidérées. C'est en leur faveur que Jésus se positionne. La libération dont il est question dans l'évangile de Saint Luc revêt un caractère tout à fait particulier ; elle n'est pas simplement annoncée, mais il se trouve même qu'elle est déjà une réalité accomplie dans la personne de Jésus-Christ³⁷⁵. La libération de l'homme en Jésus-Christ n'est donc pas un acte à venir, elle se réalise dans le présent et s'inscrit dans les combats et les engagements du

³⁷³ On peut lire à propos dans la Bible le livre des Juges avec une attention particulière sur les exploits de Gédéon, Jephté ou encore Samson ; pour ce qui est de la fin de l'exil, le dernier chapitre du second livre des Chroniques ou encore le livre d'Esdras ou celui de Néhémie.

³⁷⁴ Lc 4, 18-19.

³⁷⁵ Cf Lc 4, 21.

chrétien au quotidien. Ce texte de Luc donne une dimension profondément existentielle à l'Évangile comme parole de Dieu.

En choisissant comme il le fait, non pas le chemin des puissants mais la voie des humbles, Jésus donne une dimension essentiellement subversive au message qu'il annonce. Tout au long de son ministère d'ailleurs, le caractère révolutionnaire de la bonne nouvelle qu'il est chargé d'annoncer aux pauvres se confirmera à travers des actes qui s'inscrivent aussi dans une certaine transgression des codes établis et sur la base desquels s'organisent aussi bien la vie en société que le culte rendu à Dieu. Ainsi, son positionnement par rapport à la pratique et aux lois du sabbat, aux maladies qui marginalisent comme la lèpre, sont autant d'expressions de la logique dans laquelle il s'inscrit. Cette logique est en clair celle qui accorde à l'homme la place centrale dans l'organisation de toute société, dans le cours de l'histoire, dans la relation à Dieu. Cette logique est donc celle qui situe l'homme au-dessus des lois, qui en fait existent pour lui et non contre lui.

On comprend donc à partir de la démarche de Jésus que la libération dans la religion chrétienne se donne comme point de départ l'homme qui devient le centre de tout engagement. Elle s'assigne pour but de restaurer la dignité bafouée de celui-ci, de le réinsérer au sein de la société dans laquelle il est appelé à vivre. C'est en ce sens que la libération s'inscrit dans la dimension prophétique du message chrétien. Elle se donne de dégager ce message de tout ce qui peut l'édulcorer ou assombrir sa compréhension. Chez Jean-Marc Ela, la libération semble se définir comme la propédeutique nécessaire à la réflexion théologique, en Afrique notamment :

Si nous voulons retrouver l'objet propre de la théologie, il nous faut donc affranchir la Révélation des ruses millénaires des logiques de domination à travers les paradigmes qui masquent les dimensions historiques de la Croix de Jésus, et mettre en valeur le caractère subversif de l'Évangile...³⁷⁶.

C'est ainsi qu'en parlant de la théologie africaine, la libération apparaît comme en étant une dimension importante et une possible voie d'issue dans les écueils à surmonter. Non pas que la théologie africaine devienne un langage proprement insurrectionnel, mais précisément parce que l'enjeu de la dimension libératrice est la prise de conscience qu'elle fait naître.

³⁷⁶ J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 79.

La théologie africaine comme discours libérateur

Théologie africaine et libération : le point de départ

Parlant de l'option libératrice de la théologie africaine, Alphonse Ngindu Mushete s'inscrit en faux contre une certaine opinion qui affirme sans véritable preuve que celle-ci ait été empruntée à l'expérience latino-américaine. Pour lui, la théologie africaine est une théologie de la libération à part entière et exige de ce fait une précision de discours lorsqu'on parle de libération en théologie, d'une manière générale :

Pour l'opinion courante, la théologie de la libération appartient à l'Amérique latine. Et pour bien des commentateurs pressés, la théologie africaine tire sinon ses thèmes majeurs, en tout cas son inspiration fondamentale, de la théologie latino-américaine, qui exercerait actuellement une grande influence dans le Tiers-Monde depuis la création de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde (1976). C'est là une mauvaise lecture de l'histoire. En fait il n'existe pas une théologie de la libération, mais plusieurs théologies de libération caractérisées par des situations historiques et des problèmes spécifiques. Il faut donc désapprendre à parler de théologie de libération au singulier³⁷⁷.

La pluralité des possibilités d'une théologie de la libération tient non seulement au caractère polysémique de ce terme, mais aussi au fait que la libération peut s'opérer sur plusieurs fronts qui ne sont pas les mêmes. De plus, par le fait qu'elle assume une histoire, un parcours, une vision de la réalité, un contexte social, les incidences de celle-ci ne peuvent être les mêmes partout. C'est en ce sens qu'il convient de souscrire ici à cette mise en garde de Ngindu Mushete, pour le moins pertinente et éclairante quant à la dimension libératrice du discours théologique.

Pour ce qui est de la théologie africaine, elle se définit comme discours libérateur dès 1956, avec le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*. Comme il en a été question, cet ouvrage se donnait de déconstruire les cadres classiques de la théologie missionnaire. En effet, les prêtres noirs se frayent des sentiers nouveaux dans la situation particulière des communautés chrétiennes auxquelles ils appartiennent. La libération ici s'inscrit non seulement dans la prise en compte de la négritude, entendue comme l'ensemble des valeurs du monde noir dans l'expression de la foi chrétienne, mais aussi dans la place qu'il convient d'accorder à la situation historique des peuples africains. C'est ce qui fait reconnaître à Jean-Marc Ela, les fondements de la libération ici même :

³⁷⁷ A. Ngindu Mushete, « Eléments d'une spiritualité libératrice » in E. Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, op. cit., p. 53.

En 1956, lorsque les prêtres noirs s'interrogeaient, ils abordaient un aspect fondamental d'une théologie de la libération (...) Ce qu'on a surtout retenu, c'est l'aspect culturel des problèmes posés. Mais quand on replace la culture dans un ensemble, on s'aperçoit que celle-ci a été méconnue, méprisée par la colonisation, et qu'elle avait besoin d'être reprise au sérieux. Cette reprise en compte de la culture correspond à un moment de désaliénation. Cela veut dire par conséquent que la culture est perçue comme élément de stratégie de libération. Lorsque les prêtres noirs assument cette question, ils entrent dans une dynamique où la théologie de la libération naît en milieu africain par le besoin de rendre à l'Afrique son humanité, pour qu'on n'aille plus à Jésus-Christ ni à l'Évangile avec une humanité d'emprunt, importée. C'est un élément de la libération, quand on voit que la colonisation a eu pour effet d'amener les Africains à intérioriser en quelque sorte les mécanismes du mépris et de l'irrespect de leur propre culture³⁷⁸.

Dans la mesure où les valeurs prônées par la négritude peuvent contribuer à la croissance de la religion chrétienne en Afrique, il fallait les promouvoir. La promotion de ces valeurs garantissait à coup sûr la sortie du discours théologique en Afrique des théories liées à l'implantation, qui n'avaient pratiquement aucune considération pour l'humanisme africain et ne pouvaient par conséquent pas apporter des solutions valables à des problèmes proprement africains. De même il convenait que la religion chrétienne entrât dans une ère nouvelle en Afrique et se donnât une position en faveur de l'homme et contre tout ce qui porte atteinte à son équilibre dans la société qui est la sienne.

C'est dans la prise en compte de tout ce qui précède et s'énonce au sujet de la théologie africaine, que se comprennent les mots de Dieudonné Espoir Atangana. Pour ce théologien camerounais, le lien profond entre la valorisation de la réalité africaine dans le discours théologique africain et l'option libératrice de ce même discours, est indissoluble. Il situe le point de départ d'une telle alliance dans la publication du manifeste des prêtres noirs : « *Ce document qui signe l'acte de naissance de la théologie africaine est un cas concret où se vérifie bien cette thèse* »³⁷⁹. Considérant le contexte des idées qu'émettent ces prêtres qui est

³⁷⁸ « Pour une théologie appropriée », art. cit., pp. 30 et 32.

³⁷⁹ D. E. Atangana, « "Des prêtres noirs s'interrogent" : perspective d'inculturation et de libération » in *Des prêtres noirs s'interrogent : quarante ans après*, op. cit., p. 76. La thèse dont il s'agit ici est celle que défend Atangana. Elle interdit toute opposition ou même séparation entre la prise en compte de la réalité africaine et la libération. Cette thèse de Dieudonné Atangana ne souffre en réalité d'aucune contestation dans les réflexions menées par les Africains au sujet d'une théologie qui réponde au contexte qui est le leur. En effet, au cours de la semaine théologique de Kinshasa du 2 au 8 avril 1989 portant sur la théologie africaine, cette union nécessaire entre inculturation et libération avait déjà été amplement soulignée ainsi que le montre une déclaration d'un des communicateurs à cette manifestation : « *On s'en aperçoit bien. Le regain d'intérêt que la théologie africaine accorde au rapport Parole de Dieu-culture et au contexte politico-économique ne peut, en aucun cas, donner lieu à une disjonction exclusive entre inculturation et libération. Cautionner une pareille disjonction, c'est sombrer d'office dans un quiproquo théologique et, partant, dans une impasse. Et cela pour cause : l'être de l'homme africain ne se définit pas seulement en fonction de son insertion dans l'humus socio-culturel et de son élan*

celui d'un mutisme qui s'imposait pratiquement, on peut comprendre qu'en prenant la parole ils rompaient un silence illégitime. Et de fait, leur parole s'inscrit simplement dans une volonté d'articuler le christianisme et la personnalité africaine. Ces jeunes prêtres africains et haïtiens, par leur façon de poser des problèmes liés à l'évangélisation dans le monde noir, faisaient naître une autre manière de penser le christianisme. En ce sens, ils s'opposaient à l'assimilation culturelle. La prise de parole pour donner naissance à un possible pluralisme théologique en Afrique constitue donc de fait une démarche libératrice.

Alioune Diop et l'option libératrice de la théologie

L'option libératrice de la théologie africaine, en tant qu'elle peut apparaître comme un élément important dans le dépassement des écueils liés à toute promotion d'un discours négro-africain au sein de la religion chrétienne catholique, s'affirme autour du fondateur de Présence Africaine avec le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs. Dans les assises de ce congrès, la mise en place d'un groupe de travail baptisée « sous-commission de théologie » continue les réflexions autour des points de vue émis par les prêtres noirs quelques années auparavant³⁸⁰.

Dans la mesure où cette rencontre de 1959 à Rome définissait les voies de sortie du complexe d'infériorité de l'homme noir tout en prônant un développement de l'Afrique qui prenne en compte l'identité africaine, la sous-commission de théologie qui lui était alors rattachée assumait elle aussi cette orientation. Ainsi, la théologie africaine se définissait dans la prise en compte de tout ce qui exprime l'homme africain, de tout ce à quoi il aspire dans le monde moderne. C'est ainsi comprise, et en explorant pour l'homme africain des modes de réponse à l'appel de Dieu dans un contexte qui est tout particulier, que la théologie africaine peut être au service des Eglises d'Afrique ; c'est-à-dire qui soient des lieux d'épanouissement certain pour l'Africain, tout en participant efficacement de la renaissance culturelle des peuples noirs aussi bien qu'au développement de ceux-ci.

Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs passait nécessairement par la remise en cause des théories ayant justifié les accidents de l'histoire dans la rencontre entre l'Afrique et l'Occident. Cette remise en cause devait faire surgir un esprit nouveau de dialogue et

théotropique, mais également en fonction de sa praxis au niveau du registre de l'effectuation » (K. Kangudi, « Inculturation et libération en théologie africaine » in *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la XVIIe semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989), Kinshasa, Facultés catholiques, p. 207).

³⁸⁰ Cf *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs* (26 mai-1^{er} avril 1959), tomes 1 et 2, Paris, Présence Africaine, 1959.

d'échange dans la reconnaissance d'une mutuelle souveraineté, entre les Africains et les Européens notamment. On comprend dès lors que la théologie africaine prônée et promue par ces assises n'ait pas pu se définir sans option libératrice ; pas plus qu'elle n'a pu se déployer en dehors d'un dialogue constructif.

Dès lors, il ne s'agit pas moins d'une libération des préjugés et de multiples entraves liées à un regard porté sur l'homme. On peut alors comprendre que de la même manière que la théologie africaine se développant dans le rayonnement d'Alioune Diop dévoile sa nature et sa finalité, de même dans son développement elle révèle à sa manière ce qui porte la dynamique du fondateur de Présence Africaine. Ce dernier inspire l'option libératrice de la théologie africaine qui à son tour dévoile une pensée de l'intellectuel qui est ancrée dans la dynamique de la libération.

C'est certainement fort de tout ce lien qui n'apparaît certes pas de manière évidente, que le congrès de Rome de 1959 appelait à une rencontre fructueuse entre la théologie telle qu'elle se développe en Afrique depuis le manifeste des prêtres noirs, et les multiples orientations des intellectuels en ce qui concerne le devenir de l'Afrique³⁸¹. C'est de cette manière qu'on peut comprendre aussi les propos de Robert Sastre qui apparaissent comme une réponse ou une addition à tout ce qui a précédé comme interventions dans le cadre de cette importante rencontre. Il y affirmait que la théologie africaine ne revêtra sa véritable identité que dans la prise en compte du travail préalablement élaboré par ces intellectuels :

Le théologien africain dépend donc de vous, hommes de culture africaine. Sa théologie reflétera la probité de cette culture africaine que vous élaborez. Mais aussi sa théologie la magnifiera comme elle a magnifié la culture occidentale³⁸².

Cette position scelle d'elle-même, une véritable alliance entre les combats que mèneront désormais les Africains et le discours théologique qui ne peut plus se dissocier des préoccupations de l'homme africain dans sa condition. Ainsi, si la libération apparaît ici comme l'une des composantes essentielles de la théologie africaine, c'est aussi parce que la libération se trouve contenue dans les multiples réflexions qui se construisent autour d'Alioune Diop. On l'observe d'ailleurs aussi à l'heure du concile Vatican II avec la

³⁸¹ En fait ces orientations sont un véritable appel à la libération. Et en ce sens, il s'agissait simplement de donner à la théologie africaine d'assumer cet appel et de lui donner corps et consistance au sein de la religion chrétienne, et plus précisément de l'Eglise catholique.

³⁸² R. Sastre, « Théologie et culture africaine » in « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », tome 1, p. 140.

démarche « Personnalité africaine et catholicisme ». Dans le cadre de ces réflexions, si des prêtres et des laïcs ont pris la parole pour appeler à un changement nécessaire, ce changement ne s'opère pas en dehors d'une déconstruction préalable des structures et modèles qui ne peuvent être favorables à une quelconque expression africaine de la pensée chrétienne. En ce sens, libérer le catholicisme tel qu'il se présente en terre africaine d'une tutelle culturelle occidentale a contribué à réaffirmer qu'entre les initiatives d'Alioune Diop qui disent son engagement et l'option libératrice de la théologie africaine, il existe comme un lien de cause à effet nécessaire.

Ainsi, dans l'atmosphère qui est celle de la tenue du concile Vatican II, la théologie africaine n'entend pas exorciser autrement l'assimilation culturelle et la domination politique à laquelle l'Afrique se trouve encore dans une large mesure assujettie, qu'en se présentant elle-même comme un discours qui côtoie la condition de l'exploité et de l'humilié. En ce sens elle se définit comme une théologie de combat ; et d'ailleurs les contributions qui sont celles de nombreux théologiens aux réflexions marquants les journées de Rome organisées par Alioune Diop en témoignent³⁸³.

En définitive, la théologie africaine comme dynamique de libération en rapport avec l'engagement d'Alioune Diop tend à affirmer que les difficultés intrinsèques au discours théologique négro-africain ne sont pas une impasse. De même, les écueils qui entravent la marche et l'histoire de l'Eglise en terre africaine ne sont pas insurmontables. En se donnant comme un des instruments importants dans cette situation la théorie de la libération, la théologie africaine s'est frayé une voie qui mérite une certaine attention. Toutefois, il importe de préciser que la libération comme option de la théologie africaine ne constitue pas une panacée de recettes à appliquer, mais davantage une source de détermination, un propos selon lequel pour l'Africain, l'affirmation de soi ne va pas de soi. Au contraire, elle appelle un combat permanent et une volonté qui s'allie une réelle endurance. C'est en ce sens aussi que la foi et l'intelligence de la foi doivent être organisées :

Pour entrer dans la mentalité de beaucoup d'hommes qui nous entourent, il faut se définir par rapport au projet de libération : ni la réflexion chrétienne, ni la célébration des mystères du culte ne sauraient demeurer extérieures à ce projet. En réalité, il faut organiser l'intelligence de la foi., la liturgie et la

³⁸³ On peut en ce sens relire à nouveaux frais les contributions de Jean-Marc Ela, « L'Eglise, le monde noir et le concile » ou encore celle de Meinrad Hebga, « Un malaise grave ». Ces contributions sont portées par un langage qui exprime la dialectique du combat dans lequel se trouve l'émergence d'une pensée africaine assumant l'univers et les aspirations des peuples noirs.

*praxis évangélique à partir de ce qui est le problème actuel des peuples africains. La foi ne peut être vécue de manière intemporelle : elle doit s'inscrire dans un contexte historique et s'exprimer par une praxis, car elle doit faire apparaître en des signes compréhensibles le message de libération de l'homme en Jésus-Christ*³⁸⁴.

II/ Le développement économique et social comme problématique

Le développement dans la théologie africaine

La notion de développement n'apparaît pas de prime abord comme concernant de manière toute particulière la théologie africaine. En effet, au XX^e siècle, la volonté de classer et de cloisonner les courants théologiques qui ont fleuri selon les espaces géographiques n'a pas permis d'apprécier toute l'amplitude de la réflexion qui se déploie dans la théologie africaine. On a ainsi parlé de la théologie de la libération comme une théologie essentiellement et même uniquement latino-américaine, avec comme bases de réflexions les crises sociales provoquées par un système économique en manque d'éthique. On a parlé de la théologie africaine, comme étant essentiellement et même uniquement une théologie de la culture ou ayant comme base de réflexion la culture africaine, elle-même réduite à la résurrection des valeurs ancestrales³⁸⁵. Cette réduction de la théologie africaine a longtemps occulté les questions de développement qui ont toujours préoccupé en réalité la théologie africaine, du moins telle qu'elle s'exprime dans l'engagement d'Alioune Diop.

En effet, dans la mesure où cette théologie s'est tôt définie comme un discours qui ne peut se construire indépendamment de l'univers de l'homme africain, il y a bien lieu d'admettre que la considération de cet univers est tout aussi la considération de la condition humaine telle qu'elle y existe et s'y exprime. L'univers de l'homme africain n'est pas réductible à la religion traditionnelle africaine, ni aux valeurs de l'hospitalité ou d'ouverture ou encore de solidarité. Cet univers est aussi celui du Tiers-Monde, et donc de la pauvreté, de l'analphabétisme, de la malnutrition... et cela il faut déjà le situer avant même la prise de parole par les prêtres noirs. La Conférence de Bandoeng n'avait-elle pas déjà alerté l'opinion internationale sur la situation des pays qui allaient constituer le bloc tiers-mondiste ? Pour ces pays, nombres d'indices indiquant l'avènement de la pauvreté existaient déjà³⁸⁶.

³⁸⁴ J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 108.

³⁸⁵ Cf « Pour une théologie appropriée », art. cit., p. 32.

³⁸⁶ On peut lire à ce sujet et avec intérêt, l'article de V. Elizondo et L. Boff qui est l'éditorial de *Concilium*, n° 219, octobre 1988. Dans cet article il est justement question du Tiers-Monde à partir même de l'invention de l'expression par la sociologie française des années 50, en passant par la définition de cette notion, pour finir par

Dès lors, on ne peut parler d'un contexte africain dans lequel se déploie un discours théologique, sans une prise en compte de cette dimension essentiellement liée à la notion de développement ou autrement à sa carence, même si tous les théologiens africains n'ont pas abordé la question de manière claire ou ne l'ont pas abordé de la même manière. Pour Alioune Diop, il était clair que le discours chrétien ne pouvait se donner aucune pertinence en Afrique, s'il n'assumait la condition de l'homme Africain. Et même si l'on ne s'en tenait qu'à la culture, on ne saurait ignorer les conditions de vie de l'Africain face aux exigences de la vie moderne. C'est ce que rappelait Alioune Diop à la fin du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs :

[Le] capital d'expérience culturelle [de l'Afrique] (...) ne réside pas dans le caractère pittoresque et exotique de la somme des mœurs, contes, mythes ou religions dont une bonne équipe de chercheurs spécialisés suffirait à assurer la collecte, à confier la sauvegarde à un musée. Il est dans la volonté des peuples qui en actualisent la valeur à travers la vie de tous les jours. Ce ne sont donc pas tant les œuvres qu'il importerait de "sauver". C'est aux peuples qu'il faudrait restituer les dimensions de leur responsabilité naturelle en ce siècle de l'atome (...) Pour que notre culture soit viable et prospère, il suffit que d'abord nos peuples soient animés du désir passionné d'empoigner les réalités modernes en fonction de leurs aspirations. Cette volonté d'un sujet virilement déterminé à se développer vigoureusement sous l'action des impératifs de la vie moderne, est la première condition de salut³⁸⁷.

Si ainsi se définit la dynamique de la culture, on comprend mal qu'une réflexion théologique qui s'en nourrit n'assume pas la même dynamique et n'aspire pas aux mêmes ouvertures pour répondre aux aspirations de l'homme africain dont le développement de la société sur le plan économique et social est partie intégrante. La théologie africaine ne peut donc se définir comme un discours existentiel, sans se donner une composante qui se laisse interpellé par la nécessité d'un développement des peuples africains. En ce sens, il paraît juste d'affirmer que le développement économique et social est intrinsèque à la prise de parole par les Africains dans le cadre de la religion chrétienne, ainsi qu'à la compréhension de son message dans le contexte qui est le leur.

Le développement comme terrain de rencontre entre Alioune Diop et Paul VI

Le combat d'Alioune Diop depuis l'aube de son engagement est aussi celui consistant à interpellé les peuples de l'opulence quant à leurs responsabilités vis-à-vis des peuples de la

les caractéristiques des pays qui appartiennent à ce bloc. On constate dans cet article que ces caractéristiques sont pratiquement aussi anciennes que l'émergence de la notion de Tiers-Monde.

³⁸⁷ P. A., « Notre politique de la culture » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1, *Présence Africaine*, n° spécial, février-mai 1959, pp. 5 et 7.

faim. Cette interpellation s'inscrit en droite ligne de la Conférence de Bandoeng dont l'esprit a dynamisé le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, ainsi que l'énonçait Alioune Diop lui-même : « *L'esprit de Bandoeng en effet (c'est celui de notre Congrès) caractérise ce milieu du XXe siècle* »³⁸⁸. Ce souci animant le fondateur de Présence Africaine trouve un écho favorable au sein de l'Eglise sous le pontificat de Paul VI.

En effet, sur la question du développement des peuples et donc de l'Afrique, les deux personnages ont des positions convergentes. Aussi, c'est avec enthousiasme que le fondateur de Présence Africaine avait salué la position de l'évêque de Rome dans son encyclique *Populorum progressio* (1967) qui présentait ce que doit être le développement, à partir d'une relecture de l'Évangile, et pour la promotion de la dignité de l'homme partout où il se trouve. Pour l'intellectuel africain, il ne s'agissait, ni plus ni moins, dans ce document comme dans l'esprit qui le porte, que d'un appel adressé à ceux qui possèdent, à faire preuve de sollicitude par la sortie de l'égoïsme, de l'indifférence et de l'exploitation continue de la fragilité des autres. Il ne manquait pas d'en relever l'intérêt principal, tout en commentant deux attitudes opposées, mais qui portent toutes deux les germes du scandale de la pauvreté :

*L'intérêt principal de Populorum progressio est d'exprimer aux nations riches l'angoisse du Saint-Père (et celle du Tiers-Monde) devant ce fossé qui s'élargit tragiquement. Car chez les riches, certains sont ignorants, indifférents ou égoïstes. De ceux qui sont conscients et s'engagent à 'coopérer' beaucoup (et des plus puissants) entendent bien faire de la coopération une exploitation des faiblesses des autres et la défense de leurs propres intérêts croissants*³⁸⁹.

C'est donc intégralement qu'Alioune Diop semblait partager le point de vue de Paul VI sur la question du développement des peuples. Et d'ailleurs, l'année qui a suivi la parution de *Populorum progressio*, l'intellectuel africain a été invité à Rome par les autorités du Vatican, si l'on en croit Fabien Kangué Ewane, alors étudiant en théologie et membre de l'auditoire auquel se serait adressé le fondateur de Présence Africaine.

L'invitation adressée à Alioune Diop devait certainement trouver sa raison d'être dans l'activité de cet intellectuel comme dans une certaine proximité qu'il entretenait avec la Secrétairerie d'Etat du Vatican. Il a d'ailleurs ainsi été un médiateur important dans la crise ayant opposé à Dakar le président Léopold Sédar Senghor et les pères dominicains qui étaient

³⁸⁸ A. Diop, « "Ame chinoise et christianisme" : note sur le livre du R.P. Huang », *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, p. 152.

³⁸⁹ P. A., « D'Israël et de *Populorum progressio* » in *Présence Africaine*, n° 63, 3^e trimestre 1967, p. 7.

alors menacés d'expulsion du Sénégal³⁹⁰. En plus, en pleine préparation du Deuxième Festival Mondial des Arts Négro-Africains qui s'est tenu à Lagos en 1977, la Secrétairerie d'Etat du Vatican a sollicité à nouveau la médiation du fondateur de Présence Africaine pour la résolution d'une crise à laquelle se trouvait certainement confrontée l'Eglise en Guinée³⁹¹. C'est donc relativement à tout ceci que se comprend une conférence d'Alioune Diop au Vatican, pour commenter l'enseignement de Paul VI sur la doctrine sociale de l'Eglise :

*C'était en 1968. Alioune Diop était venu, invité par les autorités vaticanes, pour s'adresser au public dans la salle de conférence du Vatican, place Saint-Pierre. Il s'agissait d'un commentaire de l'encyclique *Progressio Populorum* du pape Paul VI³⁹².*

Selon Kanguè Ewanè, les idées d'Alioune Diop émises notamment lors du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs en 1959, en ce qui concerne surtout les relations entre l'Afrique et l'Europe, précédaient les écrits de Paul VI et rejoignaient ses convictions profondes : « *Si le fondateur de Présence Africaine a accepté de venir commenter, Place Saint-Pierre à Rome, ce document pontifical, c'est qu'il en partageait les idées* »³⁹³.

Si l'on peut ainsi supposer que les idées d'Alioune Diop précédaient celles du Pape, ne peut-on pas supposer qu'elles l'auraient inspiré ? En tout cas, ce qui est certain est que la convergence des points de vue de ces deux personnalités a renforcé la vision du fondateur de Présence Africaine sur l'ouverture mutuelle de deux mondes : celui de la surproduction et celui du dénuement : « *Ce document apportait ainsi une confirmation à la conviction du fondateur de Présence Africaine* »³⁹⁴.

Le rapprochement qui s'opère entre la pensée d'Alioune Diop et l'encyclique de Paul VI résiderait par ailleurs dans le souci de promouvoir le bien intégral de l'homme, dans l'association des courants favorables à une telle fin. C'est ce rapprochement qui semble sous-tendre l'émerveillement de Kanguè Ewanè. Il constate en effet que la pensée de Paul VI dans cette encyclique est apparue pour Alioune Diop comme une aubaine capable de fédérer toutes

³⁹⁰ Cf « Lettre N° 120052 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 5 décembre 1968 » ; « Lettre N° 127619 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 20 décembre 1968 ». Archives de Présence Africaine. Ces archives ne sont pas encore classées et leur accessibilité n'est que très récente et très limitée.

³⁹¹ Cf « Lettre de Mgr Amelio Poggi, Délégué apostolique à Lagos, à Alioune Diop, 8 avril 1973 ». Archives de Présence Africaine.

³⁹² F. Kanguè Ewanè, *Semence et moisson coloniales*, Yaoundé, Editions Clé, 1985, p. 143.

³⁹³ *Idem*, p. 145.

³⁹⁴ *Idem*, p. 148.

les idéologies qui se déploient en faveur du progrès de l'homme et qui fondent de véritables actions concrètes.

Ainsi donc, l'encyclique *Populorum progressio* apparaît dans sa présentation et ses idées comme l'apanage de tous ceux qui appellent de tous leurs vœux la nouveauté d'un ordre international, par un véritable changement, ainsi que l'exprime la démarche des intellectuels africains depuis 1956. Il s'agit donc d'un document qui ne concerne pas que les chrétiens catholiques, même s'il faut admettre que ceux-ci en sont les premiers destinataires. En fait, tout homme animé de bonne volonté peut se retrouver dans ces réflexions de Paul VI :

Le document était donc de nature à intéresser tous ceux qui dans l'Eglise comme dans le monde – selon la dichotomie habituelle – militent pour le développement et pour la transformation du système international³⁹⁵.

C'est en ce sens d'ailleurs qu'il convient d'en souligner l'humanisme, puisque les situations qui y sont décrites et décriées s'orientent vers l'élévation de l'homme selon le message de l'Évangile. La question du développement est d'abord et même essentiellement une question humaine à laquelle personne ne peut se soustraire. Même si l'on n'est pas directement dans une condition de sous-développé, on l'est au moins en raison de la solidarité humaine.

Le développement comme terrain de rencontre entre Alioune Diop et Paul VI atteste aussi que la théologie africaine, telle qu'elle poursuit son développement à partir de l'engagement d'Alioune Diop, ne peut éluder cette question, sans trahir les aspirations même de l'Africain. L'importance de la question du développement, surtout avec l'impulsion que lui donne l'encyclique de Paul VI, exige désormais que la théologie africaine se définisse aussi comme une théologie du développement. C'est en ce sens aussi qu'elle peut rester fidèle à l'esprit de 1956 dans lequel elle est née.

Un appel commun à la solidarité

Si l'on tient compte du fait que la lettre encyclique de Paul VI s'axe autour du développement et de la solidarité, on y voit tout de suite deux idées qu'Alioune Diop s'est employé très tôt à soutenir et à défendre, tout en affirmant la compatibilité des deux notions. En effet, partisan d'un développement humain qui n'exclut personne, il en appelle à la solidarité de tous les hommes où qu'ils soient. Il fait même de la solidarité la base certaine et la condition préalable du développement en son sens le plus large : intégral :

³⁹⁵ F. Kanguè Ewanè, *Semence et moisson coloniales*, op. cit., p. 144.

Notre aventure dans le cosmos ou dans les immensités psychiques ou biologiques ne doit pas être une aventure solitaire, mais collective. Que la responsabilité du savoir soit collective est une condition de la paix. Car nous avons à nous protéger les uns contre les autres de nous-mêmes. D'où l'importance pour le monde du développement, j'entends : du développement intégral³⁹⁶.

Le plus important ici reste toutefois le fait que les peuples noirs ne peuvent accéder selon Alioune Diop au développement avec les exigences de la vie moderne et avec ce qu'elle suppose, s'ils ne sont pas solidaires dans la situation qui leur est commune, celle du sous-développement. La sortie de ce drame du monde contemporain appelle une coalition de forces et d'efforts auxquels le monde noir doit être particulièrement sensible. La communauté des situations de précarité doit de fait imposer et consolider une lutte d'ensemble :

Mais nous avons parlé de solidarité. Elle doit se nouer à deux niveaux. D'abord entre les peuples noirs. (...). Cela suppose des formes de dialogues et d'échanges à inventer et instaurer à partir de la situation des plus humbles et des plus démunis³⁹⁷.

La nécessité de la solidarité n'est pas un simple appendice. Alioune Diop en fait même une préoccupation majeure dont la réalisation ne se passe pas de l'engagement de chacun. Si le fondateur de *Présence Africaine* insiste tant sur la solidarité des peuples noirs, c'est précisément parce que celle-ci constitue pour lui la clé d'accès au renouveau de situations voulu par tous. Ce renouveau s'exprime concrètement par la création d'institutions appropriées dans la réponse à donner au défi que le monde du XX^e siècle lance aux peuples du Tiers-Monde et tout spécialement aux Africains :

La solidarité des peuples noirs est donc l'un de nos objectifs. Qu'elle devienne un besoin chez chacun, et elle se traduira par la naissance et le développement d'œuvres, d'institutions et d'instances nouvelles, qualifiées pour exprimer l'autorité et la maturité culturelle de nos peuples dans un langage approprié³⁹⁸.

C'est ainsi qu'avant même l'accession de nombreux pays africains à l'indépendance politique, l'intellectuel africain Alioune Diop a présenté la solidarité comme incontournable dans la lutte pour la sortie de l'état de sujétion. Toutefois, ce refrain sur la solidarité des peuples noirs n'empruntera pas uniquement les sentiers de la religion chrétienne, mais aussi le champ

³⁹⁶ « Discours d'Alioune Diop, Président de la deuxième session du Congrès International des Africanistes » in *Présence Africaine*, n° 66, 2^e trimestre 1968, p. 229. Le Congrès International des Africanistes s'est tenu en deux sessions, dont la première à Accra (Ghana) en 1962. La SAC en a été membre du comité d'organisation. A l'issue de cette première session, Alioune Diop a été élu à la Présidence de la deuxième session qui s'est tenue à Dakar (Sénégal) en 1967 sous le thème : « La recherche scientifique au service de l'Afrique ».

³⁹⁷ A. Diop, « Itinéraire » in *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre, 1974, p. 6.

³⁹⁸ *Idem*, p. 8.

politique à travers les idées des personnalités comme Kwame Nkrumah ou encore Barthélemy Boganda.

C'est dire que la construction de l'Afrique, sous quelque angle qu'elle puisse être considérée, était difficilement envisageable sans le préalable de la solidarité. C'est en ce sens que le retentissement de l'appel du fondateur de Présence Africaine au Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs s'est voulu fort, au point que son écho reste présent près d'une décennie plus tard, lorsque paraît le document pontifical de Paul VI, même s'il est ici exprimé d'une autre manière, ainsi que le rapporte Fabien Kanguè Ewanè :

Qu'Alioune Diop ait été partisan convaincu de ces idées complémentaires, une relecture attentive de son discours d'ouverture au IIe Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, tenu à Rome du 26 mars au 1^{er} avril 1959, nous en a fourni la preuve. Les principales idées qu'il développe en effet à cette occasion se retrouvent sous une autre formulation dans le document du pape Paul VI paru huit ans après le congrès³⁹⁹.

Le déséquilibre entre les peuples, autant pour Alioune Diop que pour Paul VI, trouve une de ses plus importantes justifications historiques dans le colonialisme et ses composantes : « racisme » et exploitation, pour rester fidèle à la pensée des deux personnages. Toutefois ici, une légère démarcation dans l'esprit de leurs positions, réside certainement dans la différence de leurs origines et donc de leurs appartenances. Cette différence qui, comme le remarque Fabien Kanguè Ewane, fonde une différence d'expérience, de regard, de ressenti, aboutit aussi à une différence d'appréciation d'une situation, même si l'une et l'autre appréciation ne se situent pas dans une dialectique d'antagonisme. C'est donc en ce sens qu'il convient de considérer la remarque qu'en fait Kanguè Ewanè, comme très éclairante :

Toutes ces causes évoquées plus ou moins rapidement dans le document pontifical, correspondent chez Alioune Diop à quelque chose de plus pathétique. Peut-être parce qu'il se trouve du côté des peuples de la faim. Il éprouve donc de façon plus existentielle ces méfaits de la colonisation, ce heurt des civilisations, ce racisme enfin que mentionne le Pape situé, lui, du côté des peuples de l'opulence⁴⁰⁰.

Malgré le recours au colonialisme pour justifier la faiblesse du monde noir, Alioune Diop, à l'instar de Paul VI, ne plaide pas autre chose que la paix et le dialogue, dans une situation qui pourtant prédispose de façon naturelle au « racisme » à rebours et à la violence. C'est ce qui

³⁹⁹ F. Kanguè Ewane, *Semence et moisson coloniales*, op. cit., p. 145.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 147.

situe le fondateur de Présence Africaine à bonne distance des idéologies de son temps, porteuses de marques capables d'inciter à des relations conflictuelles. Alioune Diop et Paul VI refusent donc d'emprunter une voie qui s'ouvre sur le conflit. Et d'ailleurs, au congrès de Rome, Alioune Diop reconnaissait – comme le reconnaît Paul VI – l'apport indéniable de l'Occident au relèvement du monde noir. Il avait même évoqué avant cela, la mission de l'Occident chrétien à l'égard des peuples du Tiers-Monde. Pour lui, cette mission qui s'enracine dans le respect des peuples de la faim constitue aussi une garantie du crédit et de l'autorité de l'Eglise. Cette autorité, si l'on en croit l'intellectuel africain, dépend alors de la manière dont les chrétiens d'Occident auront assumé leurs responsabilités à propos :

Le salut des peuples faibles, sous-équipés, exige des laïcs chrétiens comme des missionnaires, une jalouse attention à leur vulnérabilité et à la liberté de leurs initiatives de toute sorte. L'Eglise restera la plus grande autorité morale et spirituelle si les chrétiens d'Occident sont conscients de la gravité de la mission confiée provisoirement à leur culture et à leur responsabilité, – ou bien les chrétiens d'Occident compromettront l'autorité de l'Eglise aux yeux de la majeure partie des peuples. De ceux-ci l'analphabétisme, la misère, l'irresponsabilité, la fragilité et la maladie restent encore le lot. Leur Croix. Même sans le Christ⁴⁰¹.

On le voit, la solidarité comme réponse aux multiples problématiques du développement des peuples est d'un enjeu majeur aussi bien pour les intellectuels du monde noir que pour l'Eglise. Ainsi Alioune Diop et Paul VI se retrouvent dans un appel commun à une manifestation concrète de la solidarité, en vue d'un même combat par les peuples qui partagent le même sort. Aussi exhortent-ils tous deux à des regroupements pouvant garantir une efficacité certaine dans les mesures à prendre pour l'éradication de la faim, situation dénoncée par le pape, et présentée par le fondateur de présence Africaine comme l'épineux problème du Tiers-Monde. Ces regroupements seraient de nature à préparer et à signifier à l'humanité le sens et l'intérêt profond des rapprochements :

Dans la pensée du Pape comme dans celle du fondateur de Présence Africaine, ces regroupements régionaux constituent encore un dernier pas vers l'étape finale. Celle-ci réside dans la solidarité dans le contexte de toute l'humanité⁴⁰².

⁴⁰¹ A. Diop, « Préface » in Tevoedjre A., *L'Afrique révoltée*, op. cit., pp. 11-12.

⁴⁰² F. Kangue Ewane, *Semence et moisson coloniales*, op. cit., p. 154.

III/ L'inculturation

Compréhension et débat autour d'un concept

Le terme inculturation est le terme le plus couramment employé pour désigner l'orientation de la théologie africaine ; aussi parle-t-on de « théologie de l'inculturation ». Son rapport étymologique avec la culture en a fait une notion dont on se sert pour particulariser des communautés chrétiennes bien spécifiques. En ce sens, lorsqu'on parle de l'inculturation, le regard se tourne de façon spontanée vers les peuples appartenant aux territoires encore dits « de mission ». Ceci peut se comprendre dans la mesure où la notion de culture est relativement récente, dans sa reconnaissance aux territoires de mission, après avoir longtemps été l'apanage des peuples occidentaux qui se l'attribuaient et même s'en servaient pour justifier le vide culturel qu'on attribuait aux autres peuples, ainsi que le rappelait Alioune Diop, au nom de la SAC :

Parmi les péchés capitaux du colonialisme, l'un des plus nocifs, pour avoir été admis longtemps sans discussion par l'Occident, fut la notion de peuples sans culture. Elle avait un corollaire : celui de faire passer, si parfois l'on consentait à la reconnaître, la culture des peuples colonisés, singulièrement celle des Africains, pour une donnée morte⁴⁰³.

Les conséquences actuelles de tout ceci rejaillissent dans une approche limitée de l'inculturation. Cette notion se trouve ainsi appauvrie, du fait qu'elle semble accorder une trop grande importance aux rituels de danse et de musique, faisant parfois perdre de vue que l'inculturation constitue une dynamique qui interpelle tout espace à évangéliser ou même déjà évangélisé, mais où le message chrétien se doit de se renouveler, de s'approfondir, pour parler au cœur de l'homme en situation.

Dans l'approche qu'il fait de la notion de culture, Eloi Messi Metogo se donne d'apporter quelques précisions qui méritent une réelle attention, dans la mesure où elles s'inscrivent dans la levée de certaines confusions qui pèsent sur cette notion. Aussi fait-il remarquer à juste titre que la culture n'est pas un dépôt. Il ne s'agit pas d'une réalité métaphysique transcendant les accidents de l'existence humaine :

Ainsi, pas plus qu'il n'y a de culture occidentale, ou anglaise ou française valable depuis toujours jusqu'à toujours, il n'existe pas de culture africaine éternelle en dehors et en dépit des déterminations historiques. Comme tout homme, l'Africain est doué d'intelligence et de créativité. La pensée et la culture africaines, à concevoir comme produits d'un affrontement permanent de plusieurs tendances

⁴⁰³ P. A., « Notre politique de la culture » in « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », art. cit., p. 5.

*et pratiques, sont à créer et surtout toujours à créer, l'Afrique désignant simplement l'unité géographique d'un continent et non une idée platonicienne*⁴⁰⁴.

Il faut peut-être remarquer et faire remarquer que si la pertinence de cette approche sur la notion de culture semble indiscutable, elle ne constitue pas en soi une originalité, puisque dans la pensée d'Alioune Diop, cette idée de la culture est clairement exprimée, comme on peut le constater dans son intervention au colloque d'Abidjan sur les religions⁴⁰⁵. D'ailleurs cette idée va se développant et se précisant. Et c'est fort de l'intérêt qu'il accorde à la notion de culture que le fondateur de Présence Africaine va, dans le souci de la protéger, lui donner une signification plus profonde à travers l'expression « civilisation africaine » :

*Il faut recourir à une notion plus vaste, celle de « civilisation africaine », pour protéger la culture africaine. Cette notion doit alors exprimer non seulement un ensemble de mœurs, de valeurs, de techniques ou d'institutions, mais la conscience qu'une communauté de peuples prend d'elle-même, ainsi que la volonté qui s'affirme à la lumière de cette conscience*⁴⁰⁶.

Eu égard à une telle place accordée à la notion de culture par Alioune Diop et d'autres intellectuels africains, il apparaît évident que la théologie africaine, dans le développement de la notion d'inculturation, ne peut se passer du labeur de ceux-ci. En fait il semble qu'il faille plutôt admettre qu'elle assume leur héritage avec tout le capital de connaissance qui s'en dégage pour ce qui est de la culture notamment.

C'est compte tenu de ce qui précède que la réalité de la culture, de tout temps, en toute époque, en tout espace, se définit comme caractéristique de toute société humaine. De même qu'il n'est pas de peuple sans culture, de même il n'est aucun peuple ayant transcendé la culture, si tant est qu'une telle transcendance est possible. Car la culture ne relève pas uniquement du passé, mais bien aussi du présent à travers les efforts que déploie l'homme pour se construire et édifier la communauté à laquelle il appartient :

*Pour tout groupe humain, la culture n'est pas quelque chose qui a été fixée une fois pour toutes : c'est l'expression de la vie d'un peuple dans l'histoire, avec ses continuités et ses ruptures, ses tensions et ses défis*⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ E. Messi Metogo, *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, op. cit., p. 77.

⁴⁰⁵ Ce colloque a été publié dans un ouvrage qui a déjà été cité plus haut. Il contient le discours d'ouverture d'Alioune Diop à cette rencontre, discours dont les idées forces peuvent être une référence permanente dans la compréhension de la notion de culture.

⁴⁰⁶ A. Diop, « Culture ou Civilisation » in *Présence Africaine*, n° 82, 2^e trimestre 1972, p. 3.

⁴⁰⁷ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 184.

D'une part, ces propos de Jean-Marc Ela permettent de réaffirmer qu'au centre de la culture, il y a l'expérience humaine. D'autre part, à travers ces mêmes propos, il se confirme que la culture n'est pas un simple stade d'évolution sociale, mais une réalité universelle. De ce fait, l'inculturation, en tant qu'interpellation d'une culture, relation à une culture, est un phénomène, un mouvement concernant tous les peuples. Même si sur le plan théologique, l'on semble s'accorder sur le fait que l'inculturation s'est révélée principalement comme une revendication des peuples africains, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas une exclusivité de ceux-ci⁴⁰⁸.

A ce propos d'ailleurs, Jean-Marc Ela met en garde contre ce qu'il appelle lui-même les « dérives de l'inculturation ». Il condamne l'enfermement d'un terme dans des catégories qui se restreignent à une notion de « culture » mal définie, qui tendrait à se soumettre aux seules valeurs ancestrales africaines. Pour lui, une telle approche de l'inculturation fait nécessairement passer la théologie africaine à côté d'importantes questions, lorsque celle-ci ne se trouve pas ramené à un terrain de comparaison permanente et de rapprochement entre le passé africain et le message chrétien. Dans la mesure où la culture est une dynamique de la réponse de l'homme à une situation donnée, Ela la définit comme une réalité du moment qui embrasse la condition actuelle de l'homme africain. Il n'est pas de définition de la culture qui n'assume en même temps les difficultés, les espoirs, les souffrances, les combats de l'homme dans une situation donnée :

Au lieu d'une complaisance sur le discours d'inculturation qui, en définitive, ne cesse de chanter les vertus de la "Négritude" ou de l'authenticité, ne faut-il pas se préparer à affronter les questions fondamentales de l'Afrique en devenir ? La culture africaine est celle que nous vivons et elle ne saurait se réduire à la musique et la danse. Toute problématique de la foi trop axée sur la récupération du passé ne nous permettrait pas de rejoindre l'homme africain dans ses interrogations actuelles⁴⁰⁹.

Sans rejeter les valeurs africaines, sans non plus vraiment les canoniser, Ela appelle à une compréhension plus ouverte de la notion de culture, et donc de celle de l'inculturation. Cet

⁴⁰⁸ Cf H. Carrier, *Evangélisation et développement des cultures*, Rome, Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1990, p. 86.

⁴⁰⁹ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 208.

appel consiste en une manifestation d'un intérêt plus grand pour ce qui est du présent de l'homme en Afrique⁴¹⁰.

Ainsi donc, la révision de la notion d'inculturation s'impose du fait que cette réalité est universelle. Cette révision se donne d'en sauver la compréhension pour la dégager aussi bien de toute approche partielle que de tout accaparement. C'est sur ce d'ailleurs que revient le père Hervé Carrier, lorsqu'il affirme :

*Plus récemment, on s'est aperçu aussi que l'inculturation ne concerne pas seulement les pays dits "de mission", mais aussi les pays de tradition chrétienne, où la culture sécularisée requiert une seconde évangélisation. La culture de la modernité elle-même a besoin d'être évangélisée, et ceci concerne tous les pays touchés par l'industrialisation et l'urbanisation. Partout apparaît donc la nécessité de mieux définir ce que signifie l'inculturation et de déterminer des critères d'orientation qui puissent guider l'indispensable et complexe tâche de l'inculturation*⁴¹¹.

Si donc l'inculturation se présente comme une préoccupation permanente de l'Eglise en tout lieu, alors la question des diversités au sein d'une unité de la foi mérite une approche nouvelle. Si en effet, toutes les églises de tous les continents militent pour un christianisme qui réponde aux exigences de leurs différentes sociétés, il apparaît trivial que le droit de l'Afrique à posséder un discours qui s'inscrit dans cette dynamique, ne doive souffrir d'aucune contestation.

Il y a donc lieu de dire qu'une reconsidération de la notion d'inculturation dans le sens de reconnaître qu'elle est le fait de toutes les églises pourrait contribuer à lever certaines équivoques que suscite encore l'expression « théologie africaine », telle qu'elle s'affirme notamment dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine. En faisant de la démarche qui inculture l'évangile une dynamique restreinte au monde noir, on a non seulement trahi la notion d'inculturation, mais encore favorisé sans aucune raison valable les écueils à l'émancipation du discours théologique pouvant correspondre aux réalités africaines.

⁴¹⁰ On ne peut pas manquer de souligner ici que la position de Jean-Marc Ela, qui habituellement met un peu trop en exergue les situations sociales propres à l'Afrique, présente le risque de mener à du sociologisme, une sorte d'exagération des faits sociaux, qui ignore en même temps que l'actuelle condition de l'Africain ne peut être comprise sans un recours à l'assimilation ou à la séparation comme phénomènes de colonisation, lesquels s'expliquent par le déni de la culture et donc des valeurs africaines, qui ont fait naître un regard de mépris et de condescendance. Par ailleurs, un recours aussi prononcé aux faits sociaux court donc le risque d'ignorer l'histoire qui est aussi ici une dimension incontournable.

⁴¹¹ H. Carrier, *Evangélisation et développement des cultures*, op. cit., p. 87.

L'inculturation est-elle une évangélisation des cultures ?

Le discours théologique qui entend se définir comme l'expression d'une inculturation exige la désignation concrète de cette opération, pour que sur un plan pastoral et pratique, soit possible son application. Parlant de l'évangélisation, le père Hervé Carrier déclare :

En premier lieu, les chrétiens doivent avoir une conception de la culture comme réalité humaine à évangéliser ; ils doivent aussi pouvoir se mettre à l'écoute de l'homme moderne, pour le comprendre et pour inventer un nouveau type de dialogue, permettant de porter l'originalité du message évangélique au cœur des mentalités actuelles⁴¹².

Cette déclaration distingue dans l'œuvre de l'évangélisation la culture et l'homme, même si la culture est présentée comme une réalité humaine. Tel ne semble pas être le cas pour tous les auteurs qui, se donnant de mettre en rapport évangélisation et culture, parlent d'« évangélisation des cultures ». Et d'ailleurs sous ce dernier rapport, Hervé Carrier n'échappe pas à cette approche, du moins sous une certaine titulature⁴¹³.

Mais il semble bien que parler d'évangélisation de culture et y inclure simplement l'homme comme un maillon de la culture alors comprise comme un ensemble de plusieurs éléments qui se tiennent et peut-être même se succèdent – ce qu'on constate du moins dans une certaine approche du père Carrier – s'avère pouvoir se décliner comme une erreur théologique et pastorale. Le préalable de toute réflexion sur l'inculturation consiste à admettre qu'il n'est pas d'homme qui n'incarne une culture et que de ce fait, la culture n'est pas une réalité qui se juxtapose à l'expérience humaine. En fait, c'est la culture qui fait cette expérience et qui la sous-tend. Parler de l'homme où qu'il soit, c'est de fait même parler de la culture sans laquelle sa définition concrète s'avérerait difficile.

Théologiquement

Théologiquement, il semble difficile de valider et de défendre l'expression « évangélisation d'une culture », puisque le message évangélique s'adresse exclusivement à l'homme dans la prise en compte de sa condition historico-sociale certes, mais surtout en tant qu'il est personne, c'est-à-dire être capable de relations⁴¹⁴. Même si l'expérience humaine est aussi une expérience culturelle, même si la culture est liée à l'homme, il n'en demeure pas moins que culture et homme restent deux notions qu'on ne peut pas confondre. La culture n'est pas

⁴¹² *Idem*, pp. 89-90.

⁴¹³ Cf *Idem*, p. 89.

⁴¹⁴ Cf Mc 16, 15-16. Même si c'est à la création que le texte de Saint Marc semble s'adresser, il s'agit en réalité de l'homme : il est le microcosme de la création. De plus c'est lui qui peut croire ou refuser de croire en raison de sa liberté.

l'homme ; l'homme n'est pas la culture. Et de ce fait, ce n'est que dans la mesure où on peut envisager la possibilité d'une relation entre l'homme et Dieu que le message et la réalité du salut que celui-ci lui propose se comprennent. Ce n'est que dans la mesure où, une possible rencontre entre l'homme et Dieu s'effectue en Jésus-Christ, que l'évangile peut-être annoncé aux nations conformément à l'ordre donné par Jésus à ses apôtres après sa résurrection. Pour en revenir justement à la recommandation finale de Jésus, dans l'évangile de Saint Matthieu cette fois, l'on peut constater qu'il y a dans cette recommandation un envoi des disciples à des groupes d'individus et des sociétés⁴¹⁵. Mais c'est la réponse de l'homme comme individu et personne qui est requise comme condition de salut : « *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné* »⁴¹⁶. L'homme ne semble donc pas ici phagocyté par son groupe, et encore moins par les us et coutumes de celui-ci, ni une quelconque autre manifestation de son mode de vie. Au contraire, le caractère personnel de sa réponse l'en distingue clairement.

Il ne s'agit donc pas d'abord de la culture, mais bien de l'homme. La mise en évidence de la culture dans l'œuvre d'évangélisation à travers une expression comme « évangélisation des cultures », au point d'en faire prendre le pas sur l'homme tend à ignorer le fait que c'est l'homme qui est créateur de la culture, c'est lui qui donne sens à cette réalité, c'est lui qui en constitue l'élément vital. L'expression la plus appropriée serait par contre « évangélisation dans une culture », qui dit prioritairement, non pas ce que crée l'homme, mais l'homme en ce qu'il crée.

Une priorité exclusivement accordée à la culture comme création humaine dans l'évangélisation au point de parler d'évangélisation d'une culture court aussi le risque de situer cette œuvre dans la connivence ou même la trahison voire le déni d'une culture donnée, ainsi qu'on en observe la dénonciation dans l'engagement d'Alioune Diop et d'autres intellectuels africains avec lui. En somme, l'approche théologique de la difficulté qui existe quant à l'expression « évangélisation des cultures » se donne d'attester qu'on ne peut évangéliser que l'homme à travers les structures sociales dont dépend son existence. Et son mode de vie peut en connaître une transformation profonde. C'est l'homme qui, accueillant le message chrétien et croyant, donne une orientation nouvelle à la culture. Ainsi,

⁴¹⁵ Cf Mt 28, 19-20 : « *Allez de toutes les nations, faites des disciples...* ».

⁴¹⁶ Mc 16, 16.

théologiquement, il apparaît qu'un travail de précision conceptuelle est ici une nécessité qui s'impose.

Pastoralement

Si l'on conçoit la pastorale essentiellement comme la praxis du discours théologique, alors le sens de l'expression « évangélisation des cultures » mène à une impasse, puisque théologiquement cette même expression ne mène pas à une réalité qu'on pourrait vraiment dire concrète. En effet, si on considère que la culture s'identifie par les éléments qui la construisent, la caractérisent et la structurent, comment pourrait-on évangéliser ces éléments ? Comment pourrait-il être possible et en quoi consisterait une évangélisation de la langue ou de la création artistique ? Ces éléments, du moment qu'ils s'expriment à travers l'homme qui leur donne sens et existence situent ce dernier par le fait même au centre de toute œuvre évangélisatrice. C'est fort de ceci que Meinrad Hebga prend position contre une guerre sans merci menée à l'encontre d'éléments culturels précis :

Faut-il brûler les fétiches quand on devient chrétien ? Non ! Faut-il les "christianiser" ? Cela ne veut rien dire. La conversion au Dieu vivant, la "metanoia", est bien autre chose et se situe à un niveau plus profond que la chasse aux sorcières⁴¹⁷.

Ce que veut en fait affirmer ce théologien africain c'est non pas la bonté absolue des éléments de culture, mais simplement le fait que si ces éléments ne sont pas rapportés à l'homme, ils perdent de leur sens et de leur signification. C'est bien pour cela que la conversion de l'homme est ce qui entraîne le changement de son mode de vie dans l'univers qui est le sien. Et puisque l'inculturation, en tant qu'une des expressions concrètes importantes de la théologie africaine, est la mise en œuvre d'une telle conversion, on en redira simplement qu'il s'agit d'une rencontre entre le message chrétien et l'homme comme produit d'une l'histoire et d'un vécu social. Et ici encore c'est l'expression « évangélisation dans une culture » qui semble la plus appropriée.

Dès lors, on pourrait se permettre d'affirmer que parler d'évangélisation des cultures ne signifie pratiquement rien, car ne correspondant rigoureusement à aucune donnée concrète. Elle ne peut évoquer que l'évangélisation de l'homme dans sa culture.

Revenant sur son expression « évangélisation des cultures », Hervé Carrier la situe au niveau des comportements communs ou des références communes, qui peuvent caractériser une

⁴¹⁷ M. P. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, op. cit., p. 97.

société. C'est relativement à cela qu'un discours convenable enraciné dans l'Évangile est pour lui possible. Il déclare d'ailleurs à propos : « *Évangéliser signifiera discerner, critiquer et même dénoncer ce qui, dans une culture, contredit l'Évangile et s'attaque, en définitive, à la dignité de l'être humain* »⁴¹⁸. On peut, malgré les précisions qu'il apporte ainsi à sa pensée, poser au père Carrier la question de savoir à qui s'adresse tout cet engagement qui émerge de son propos. L'homme peut-il être absent comme objet de ce discours ?

Même s'il peut exister des structures sociales sous tendues par une mentalité qui va à l'encontre de la dignité humaine, n'est-ce pas l'homme qui se donne de nouvelles références ? Qui se forge une mentalité ? Qui met en place des lois et des structures ? Il convient peut-être de signaler ici que point n'est besoin de s'acharner ni de s'investir dans une démonstration en faveur ou en défaveur de la thèse de l'évangélisation des cultures. L'évidence qu'on ne peut nier est que l'homme est le véritable acteur dans la culture comme dynamique ; et tant que cette évidence se pose comme irréfutable en raison de sa pertinence, on ne pourra s'adresser à la culture qu'en s'adressant à l'homme par qui surviennent les changements. L'expression « évangélisation des cultures » reste donc impropre pour qualifier l'activité de l'Eglise ou l'annonce du message chrétien ; et comme telle elle peut lier l'évangélisation à des considérations qui, non seulement distinguent, mais davantage hiérarchisent comme il en a d'ailleurs été⁴¹⁹.

⁴¹⁸ H. Carrier, *Évangélisation et développement des cultures*, op. cit., p. 202.

⁴¹⁹ L'« évangélisation des cultures » est une expression qui continue de s'adresser a priori aux territoires de mission. Et ainsi, elle court le risque de permettre le retour des débats que les intellectuels africains et notamment Alioune Diop se sont employés à conjurer de manière efficace, étant donné l'ambiguïté que porte alors le mot culture lorsqu'il semble se rapporter exclusivement aux peuples autres que ceux de l'Occident chrétien.

Conclusion partielle

La théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop s'est définie comme un discours qui est fondé sur les inquiétudes de l'homme africain. Ces inquiétudes ne s'expriment pas uniquement au sein de l'Eglise. Elles semblent inhérentes à sa condition existentielle, d'une manière générale. C'est en ce sens que cette théologie rejoint la réalité concrète et échappe presque totalement à l'abstraction ou à la simple théorisation. En tout cas, dans l'horizon des réflexions du fondateur de présence Africaine, elle a été énoncée avec des thèmes qui renvoient à des situations portant et exprimant le vécu des communautés chrétiennes en Afrique. Ainsi, la théologie africaine est un discours réaliste, au sens où elle s'oriente vers la recherche de réponses concrètes aux problèmes auxquels le chrétien africain fait face depuis que l'évangile lui a été annoncé.

Les thèmes qui disent le caractère concret de la réflexion théologique africaine se sont aussi voulu un sentier précurseur, dans la prise de parole du théologien dans cet espace géographique et culturel. Ils imposent aux théologiens d'être des hommes engagés face aux réalités qui interpellent et devant lesquelles ni l'Eglise, ni les croyants ne doivent se taire. Et de fait, dans la réalité des multiples crises qui affectent les sociétés africaines hier comme aujourd'hui, comment le théologien pourrait-il prononcer un discours auquel il faille prêter attention, si celui-ci ne rejoint pas la quête de réponses aux questions essentielles, telles qu'elles se posent à l'homme d'aujourd'hui ? A la lumière de l'engagement d'Alioune Diop, le théologien se définit comme un homme de culture, c'est-à-dire un intellectuel qui ne peut rester indifférent aux interpellations qui lui sont adressées. C'est ainsi que les thèmes de la théologie africaine qui émergent dans cette démarche annoncent la trajectoire que la réflexion chrétienne en Afrique, dans la mesure où celle-ci s'inscrit dans la correction des méthodes missionnaires et contribue à manifester l'apport de l'Eglise et des communautés chrétiennes dans tout développement humain.

La théologie africaine en ses thèmes, c'est-à-dire en sa dimension concrète exprime par le fait même que, puisque le discours théologique repose essentiellement sur la lecture de la parole de Dieu, la Bible ne peut plus être ouverte en Afrique de n'importe quelle façon. C'est elle en effet qui doit fonder le propos libérateur de la théologie et être le socle d'une véritable déconstruction de toutes les structures qui, de quelque manière que ce soit, peuvent susciter ou entretenir l'aliénation. Le contexte dans lequel se lit désormais la parole de Dieu et qui est profondément marqué par la pauvreté et les clivages sociaux, annonce la théologie africaine

comme un discours en permanence invention et réinvention. Et en ce sens, la théologie africaine, dans sa naissance et son affirmation, telle qu'elle se dessine en ses grandes orientations, dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop, peut à juste titre être considéré comme un sentier précurseur qui ne balise pas de manière stricte, mais annonce de multiples possibilités. C'est ainsi d'ailleurs qu'en référence à l'engagement d'Alioune Diop, on constate que la théologie africaine a acquis une véritable force de mobilisation. Toutefois, l'on ne peut ignorer que cette même théologie, du moins dans le développement qu'elle a ainsi connu a présenté des limites qui imposent une distance et un regard critique, vis-à-vis de ce discours.

Quatrième chapitre
Analyse critique de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop

Introduction

En s'intéressant au discours théologique africain, tel qu'il se construit et s'exprime dans l'engagement d'Alioune Diop, on ne peut faire l'économie d'une analyse critique qui s'avère ici comme une nécessité qui s'impose. Cette analyse critique s'explique du fait que dans l'entourage du fondateur de Présence Africaine, tous les intellectuels n'étaient pas des théologiens. Et même, Présence Africaine comme mouvement intellectuel comportait une variété de personnalités appartenant à des confessions, des croyances, des convictions différentes. C'est ce que rappelle d'ailleurs Aimé Césaire – qui n'était pas chrétien – au moment où se prépare la participation de l'Afrique aux états généraux de l'Eglise catholique (1962-1965) :

*Nous appartenons à des disciplines différentes, à des croyances, à des fois, à des doctrines différentes, mais c'est cela qui nous a toujours réunis : le souci de repenser chacune de ces disciplines, de ces philosophies, de ces fois, en Africain, et de les intégrer dans le monde des valeurs africaines*⁴²⁰.

Comment donc une telle émulsion hétéroclite a pu donner lieu à un discours théologique construit ? Il ne s'agit certes pas de répondre à une telle question, qui ne fait pas l'objet d'un intérêt particulier dans cette démarche, même si elle mérite d'être posée ; mais l'on peut ainsi se rendre compte que le discours théologique africain tel qu'il s'est exprimé dans l'engagement d'Alioune Diop appelle une certaine attention. Et de fait il s'agit, dans une analyse critique comme celle-ci, de mettre tout d'abord en exergue des conclusions pertinentes qu'on peut en tirer. Ces conclusions permettent de se rendre compte que la théologie africaine a réussi à se donner un véritable statut de discours contemporain, et fait du théologien un homme à la mesure des exigences qui s'imposent à l'Afrique chrétienne, du fait de sa particularité.

Si cette théologie n'a pas manqué d'exprimer de réelles difficultés, ces difficultés ont largement contribué à le modeler, à le façonner. Ainsi, sans être un discours absolu, la théologie africaine telle qu'elle s'exprime dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop a influencé la pensée chrétienne africaine dans son expression du XX^e siècle et même au-delà. Si l'on tient en effet compte du fait que l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, en définissant des orientations théologiques et pastorales qui s'inscrivaient dans la continuité des réflexions qui ont précédé le premier synode africain de 1994, s'est rendue débitrice de

⁴²⁰ Ces propos sont d'Aimé Césaire, lors d'une interview réalisée par la revue *Vivante Afrique* auprès de quelques personnalités du mouvement Présence Africaine. A la même interview, participaient Alioune Diop et Georges Ngango : « Présence Africaine », *Vivante Afrique*, n° 232, mai-juin 1964, p. 53.

l'engagement d'Alioune Diop, alors le rayonnement du discours théologique africain dans l'horizon de réflexion de cet intellectuel n'apparaît que très clairement.

Par ailleurs, l'analyse critique qu'il convient de faire de la théologie africaine à l'aune de l'engagement d'Alioune Diop, permet d'en exprimer les limites. Il s'agit d'un discours qui s'inscrit essentiellement dans un contexte de décolonisation. De plus, ce discours est orienté, et porte des marques de nombreuses influences qu'on ne peut omettre de mentionner. Ces limites permettent donc de distinguer le discours théologique africain construit sur des bases définies par le fondateur de Présence Africaine, de la relève qui s'en est suivie et qu'il serait aussi important de suivre.

Section A – Des conclusions à dégager

Les conclusions qu'il conviendrait de dégager, en ce qui concerne la théologie africaine telle qu'abordée dans la présente démarche, ne permettent pas seulement de constater qu'il s'agit d'un tournant final dans cette réflexion. En effet, s'intéresser à de telles conclusions, c'est aussi relire la théologie africaine en ce qu'elle a pu produire au bénéfice de l'espace géographique et culturel africain. Si l'on peut considérer que cette théologie a participé de l'émancipation culturelle et religieuse vers laquelle l'engagement d'Alioune Diop oriente les hommes de l'Afrique et plus largement du monde noir, c'est donc que son rayonnement est à la mesure de cette émancipation effective. C'est ce qui fait d'ailleurs de cette théologie un discours actuel ou du moins qui permet de soutenir, contrairement à Bénézet Bujot, que la théologie africaine n'est pas une réalité en perte de vitesse.

Par ailleurs, les conclusions dont il est ici question, dans la mesure où elles permettent de mettre en évidence les difficultés auxquelles l'émergence de la théologie africaine est confrontée, s'inscrivent bien dans le présent de la rencontre entre la religion chrétienne et l'âme africaine, même si ce n'est plus dans les mêmes conditions que lorsque de nombreux intellectuels autour d'Alioune Diop y faisaient face. Ces difficultés deviennent toutefois le socle d'une orientation nouvelle de la pensée chrétienne africaine. Et de fait, l'on ne peut prétendre à un quelconque dépassement du discours théologique tel qu'exprimé dans l'engagement du fondateur de *Présence Africaine*, si l'on n'en a au préalable fait une relecture. Ainsi conclure sur la théologie africaine, c'est d'abord procéder ici à une sorte d'évaluation.

I/ Sur la théologie africaine

Une théologie dynamique

La théologie africaine, telle qu'on peut l'étudier et en comprendre les enjeux dans l'itinéraire d'Alioune Diop et des intellectuels africains de la SAC, apparaît comme un discours qui, en l'espace de quelques décennies, est parvenu à s'affirmer. En effet, si dans la deuxième moitié des années cinquante et autour des indépendances africaines, la question d'une légitime réflexion africaine a occupé l'espace intellectuel pour ce qui est de la théologie, force est de constater que les débats qui s'en sont suivis ont réussi à donner au discours théologique africain un droit de cité parmi les multiples approches contemporaines des situations humaines. Ce qui y est remarquable est le fait que la contestation de sa légitimité par certains

n'a pour autant pas contenu le développement d'une réflexion dont la pertinence n'est plus à rappeler : cette réflexion a de fait continué d'évoluer à travers des problématiques toujours nouvelles.

Si en 1956 les interrogations des prêtres noirs avaient leur ancrage dans un contexte encore fortement marqué par le fait colonial et l'expansion missionnaire, quelques années plus tard c'est à des réflexions qui relèvent de la cohérence de la pensée africaine et de son expression particulière qu'on assiste, et ce dans un contexte d'indépendance politique. La théologie africaine est alors passée d'un discours fondé sur l'observation de nombreuses situations qui prévalaient au sein des communautés chrétiennes africaines, à une réflexion qui propose, sur la base de la réalité africaine, une autre manière de répondre à la vocation chrétienne, à partir de catégories qui ne sont plus de l'héritage culturel de l'Occident. C'est ainsi que la multiplication des problématiques de la théologie africaine s'est faite montre. Il est toutefois important de signaler que la théologie africaine dans son développement ne crée pas des ruptures d'une approche à une autre. Au contraire, chaque questionnement sur un problème précis en appelle un autre dans lequel il se prolonge d'une certaine manière. C'est ainsi qu'il faut comprendre le caractère constant de certaines notions comme l'adaptation dont il aura été question dans cette démarche.

Ce thème de la théologie africaine ne s'est pas inscrit en rupture avec d'autres préoccupations. Mais pour les théologiens ou les évêques qui lui ont préféré d'autres notions, on a pu constater qu'il s'agissait davantage d'une question de convenance, plutôt que d'un problème de pertinence ; car en réalité le souci qui porte l'adaptation est le même que celui qui porte l'incarnation ou même l'inculturation, qui semble faire aujourd'hui l'unanimité du fait qu'elle accorderait la plupart des esprits. Il semble donc inutile de dissocier dans le discours théologique, les différentes orientations qui sont portées par le même souci et qui disent chacune à sa manière l'importance accordée à l'avenir des Eglises d'Afrique. Nombre d'observateurs s'y sont employés comme c'est le cas pour le père Bruno Chenu, et il n'y a pas lieu ici de souscrire à la distinction qui est la sienne :

Si l'on voulait exprimer à très gros traits tout en respectant la vérité de la situation, on pourrait dire que la théologie africaine est parcourue par deux tendances fondamentales : une tendance culturelle

*religieuse assez méfiante à l'égard du politique ; une tendance sociopolitique assez méfiante à l'égard du culturel. Et la synthèse ne semble pas pour demain*⁴²¹.

Cette division interne qui revient dans les écrits de nombreux auteurs mêmes africains et qu'il convient de reconsidérer, ne rend pas compte du dynamisme de la théologie africaine dans son développement depuis 1956. En effet, cette supposée division semble découler d'une lecture insuffisante de la réalité africaine, surtout lorsqu'on remonte dans le temps. On constate en effet que le climat social dans lequel est née la prise de parole par les Africains est traversé aussi bien par des questions politiques que par une volonté d'émancipation culturelle. En fait, ici, tous les éléments s'entremêlent et traduisent la seule et même crise, à laquelle fait face le chrétien africain sous le régime colonial notamment. C'est cette unité de situations qui faisait déjà dire à Alioune Diop que la colonisation était pour l'Africain un drame compris comme un ensemble dont les éléments sont intimement liés :

*La colonisation est cette situation où l'homme a une religion et ne peut la vivre comme il l'entendrait, une langue et ne peut la cultiver comme il le voudrait. Il a une vocation économique, mais il est contraint de n'être qu'objet d'appoint dans la vie économique de son pays. Il a des traditions sociales mais ne peut les développer selon son génie propre. Bref, la personnalité du colonisé est condamnée à s'étioler dans une pauvre vie clandestine et entourée d'insécurité*⁴²².

Si la théologie africaine s'affirme donc initialement par rapport à la situation coloniale, si l'on admet qu'il n'y a pas véritablement rupture dans la continuité de ce discours mais plutôt changement de langage dans la même préoccupation en fonction des situations données, comment comprendre le dualisme qu'évoque le père Chenu au sujet de la théologie africaine ? La culture africaine telle que l'assume le discours théologique africain peut-elle réellement se distinguer du quotidien de l'homme et s'opposer à lui ? N'est ce pas dire qu'il y aurait une théologie africaine « aérienne », abstraite, et une autre théologie africaine plus concrète ? En réalité, la culture en Afrique, du moins telle que la théologie africaine entend l'assumer, ne se comprend que ramenée à un contexte dans lequel l'homme de l'Afrique est en quête d'une affirmation de soi. C'est pourquoi Jean-Marc Ela insistait sur une notion de culture portée par

⁴²¹ B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Centurion, 1987, p. 135.

⁴²² A. Diop, « Allocution d'ouverture » in *Colloque sur les religions, op. cit.*, pp. 18-19.

le vécu et l'exprimant : « *La culture africaine est celle que nous vivons et elle ne saurait se réduire aux masques et à la danse* »⁴²³.

On remarquera dans le même temps que pour Ela, la pertinence du discours théologique africain s'inscrit dans sa capacité à s'échapper d'un chemin strictement balisé et à avoir une emprise sur les interrogations fondamentales de l'Africain d'aujourd'hui. C'est en ce sens que pour lui, au centre de la théologie africaine il y a la situation de l'Afrique ici et maintenant⁴²⁴.

La dynamique de la théologie africaine semble donc être aussi, et dans une mesure qu'on ne peut déconsidérer, son indivision. Les théologiens africains ne montrent pas le même intérêt pour les mêmes questions certes, mais il n'en demeure pas moins qu'ils sont animés par le même désir de participer à la construction d'une Afrique qui trouve sa place au sein de l'Eglise et permet ainsi au chrétien d'être africain tout en vivant sa foi, selon le contexte et la réalité qui sont les siens. Cette unité de la pensée chrétienne africaine qui s'affirme pratiquement à partir des années 80 est en fait la résultante de l'unité d'un engagement des intellectuels africains, qui se sont employés à donner à l'Afrique les moyens nécessaires pour faire face aux défis du monde du XX^e siècle. Et pour ce qui est d'Alioune Diop, l'unité et la cohérence de sa pensée a donné au discours théologique dans son engagement, une unité et une cohérence de problématique, malgré la diversité des expressions et des orientations qui s'en sont suivies et même se prolongent encore.

Peut-on dès lors valider les thèses de Bénézet Bujo et Ilunga Muya au sujet de la théologie africaine après le concile Vatican II ? Dans l'introduction générale qu'ils font de leur ouvrage, Bujo et Muya situent l'apogée du débat théologique africain au concile Vatican II⁴²⁵. Force est pourtant de constater qu'il n'en a pas été ainsi. En revanche, la réduction de la pertinence de la théologie africaine à une quête identitaire par certains auteurs ne pouvait mener qu'à une sorte d'impasse après les indépendances, notamment là où les revendications identitaires n'étaient plus aussi prégnantes que par le passé. Cette approche obscurcissait naturellement l'intérêt de la théologie africaine pour les questions sociales qui n'ont jamais été du reste. Si elles s'affirment en effet avant les indépendances comme une opposition à un ordre arbitraire,

⁴²³ J.-M. Ela, « Identité propre d'une théologie africaine » in C. Geffré (éd.), *Théologie et choc des cultures : colloque de l'Institut catholique de Paris* (27-29 janvier 1982), Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », 1984, pp. 37-38.

⁴²⁴ Cf *Idem*, pp. 23-24.

⁴²⁵ Cf B. Bujot et J. Ilunga Muya, *Théologie africaine au XXI^e s. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, Editions universitaires, 2002, pp. 7-8.

après les indépendances elles s'axent autour de la crise économique qui mine les pays du Tiers-Monde, des totalitarismes qui ne favorisent pas le développement des institutions politiques et de la jeunesse africaine dont le potentiel est insuffisamment valorisé. Face à ces sujets toujours actuels, il semble bien difficile de prédire un essoufflement du discours théologique africain. C'est son dynamisme qui n'apparaît que mieux dès lors.

Un discours en dialogue

Dans la mesure où le dialogue constitue l'une des clés de compréhension de la pensée et l'engagement d'Alioune Diop, le discours théologique africain qui s'exprime comme une conséquence de cet engagement ne peut être compris autrement que comme un discours qui assume le dialogue⁴²⁶. En ce sens d'ailleurs, la théologie africaine n'est ni un discours fermé sur l'Afrique, ni une sorte de « tropicalisation de la pensée occidentale » pour reprendre l'expression de Jean-Marc Ela. Pour le fondateur de Présence Africaine, le dialogue est une nécessité qui s'impose dans tout discours qui entend porter le destin d'un peuple. On comprend ainsi pourquoi au colloque d'Abidjan, il en faisait une réalité essentielle : « *Nous n'avons pas plus confiance dans le Noir, le Jaune que dans le Blanc livré à lui-même, à son cœur, sans ces béquilles nécessaires à la croissance de la raison humaine que constitue le dialogue* »⁴²⁷.

C'est ainsi entendu que le dialogue est nécessaire à la théologie africaine, pour que celle-ci ne devienne pas une idéologie portée par des appréhensions, avec comme conséquences une véritable entrave à l'aventure solidaire des hommes. C'est ce manque de dialogue qui a valu aux théories missionnaires du salut des âmes et de l'implantation, de servir de prétexte aux multiples dérives dont il a déjà été question. Il importait donc que la théologie africaine inspirée par la pensée et les initiatives d'Alioune Diop fût une théologie du dialogue, non seulement avec l'Afrique dont elle assume la condition et à qui elle s'adresse comme exclusivement, mais aussi en dialogue avec l'Occident qui n'est pas moins au creuset de sa naissance, puisque c'est aussi en réaction à un certain christianisme occidental que la prise de parole par les Africains s'explique. C'est rejoignant d'ailleurs cette option d'Alioune Diop que Jean-Marc Ela déclarait :

La théologie africaine nécessite l'approfondissement des techniques liées à l'élaboration de toute théologie, mais elle a besoin de se laisser interroger par toutes les théologies qui s'élaborent à partir

⁴²⁶ Au sujet du dialogue en rapport avec l'engagement d'Alioune Diop et relativement au mouvement Présence Africaine, on peut lire : M. Fenoglio, *Présence Africaine entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, op cit.

⁴²⁷ A. Diop, « Allocution d'ouverture » in *Colloque sur les religions*, p. 21.

*de la solidarité des hommes, des continents ou des groupes en lutte pour l'avènement d'un monde nouveau*⁴²⁸.

La théologie africaine en dialogue avec l'Afrique

La théologie africaine est telle parce qu'elle s'intéresse à l'Afrique ; elle est le discours théologique de l'Afrique, la pensée chrétienne qui s'élabore pour ses peuples dans la condition et le contexte qui sont les leurs. Mais elle reste un langage qui repose essentiellement sur la foi ; et parce que la foi en elle-même se nourrit du dialogue entre Dieu et l'homme, la théologie africaine se veut aussi l'expression de ce dialogue. Ce dialogue, dans la mesure où il fait se rencontrer l'homme et le message chrétien qui est essentiellement l'annonce de Jésus-Christ, s'énonce dans un contexte qui exprime l'humanité de l'être qui accueille ce message. Cette importance du contexte n'est plus à démontrer puisqu'on s'accorde à reconnaître que sa prise en compte est un paravent contre des situations de dérives ; et ceci depuis l'âge des apôtres, comme on peut le lire dans de nombreux textes du Nouveau Testament et notamment dans le livre des Actes des Apôtres⁴²⁹.

Dans le cas de l'Afrique, la théologie africaine se propose de mesurer les difficultés liées au dialogue entre entités différentes. Elle commence donc lorsque le théologien prend conscience de l'importance et de l'immensité de la tâche qui est la sienne dans le milieu où s'exprime son discours⁴³⁰. En effet, la difficulté du dialogue tient quelques fois de l'ambiguïté et des équivoques qu'il convient de lever au préalable. Cette tâche qui s'impose comme nécessaire n'est toutefois pas facile.

Le dialogue de la théologie africaine avec l'Afrique se situerait surtout au niveau de la culture : la théologie africaine se présente et doit continuer de rester comme une instance, en même temps qu'un dialogue entre la foi chrétienne et la culture africaine. Si nombres d'ambiguïtés liées à l'émergence et à l'affirmation de ce discours se trouvent en relation avec une certaine compréhension de la culture africaine, il apparaît dès lors que la théologie africaine doit pouvoir se donner pour tâche la mise en lumière de tout ce qui a trait à cette culture. Ainsi le dialogue de la théologie africaine avec l'Afrique s'ouvre à ce niveau sur une mise au point qui s'impose. La notion de culture continue d'évoquer pour beaucoup lorsqu'il s'agit de l'Afrique, un passé qu'on s'emploie alors de ressusciter. C'est à ce titre d'ailleurs

⁴²⁸ J.-M. Ela, « Identité propre d'une théologie africaine », art. cit., p. 52.

⁴²⁹ Cf Ac 15, 23-29 ; 17, 22-31 ; 1Co 8, 1-13 ; He 5, 1-10 ; etc...

⁴³⁰ On peut ainsi se référer à l'œcuménisme, surtout tel qu'il est présenté comme exigence africaine à la veille du concile Vatican II. Cf *Personnalité africaine et catholicisme*.

qu'Eloi Messi condamne sans appel la Négritude qu'il définit pourtant lui-même comme un mouvement de promotion des valeurs nègres :

*Or tout se passe comme si la négritude nous éloignait toujours davantage de cette prise en charge de nous-mêmes. Son combat se borne à défendre un nationalisme culturel au-dessus des contingences économiques et politiques*⁴³¹.

Le moins qu'on puisse dire dès lors est qu'une telle conception de la culture – qui justifie une condamnation aussi sévère de la Négritude – si elle n'est pas dénigrante, ne relèverait peut-être que d'une certaine compréhension de cette réalité. Les contingences économiques ne sont-elles pas contextuelles ? Et si oui, comment qualifierait-on le contexte d'enracinement d'une vie économique ou d'une organisation politique ? On ne peut manquer de rappeler ici que la démocratie est d'abord un produit culturel avant d'être cet idéal que tous appellent de tous leurs vœux. De même, un système économique quel qu'il soit s'incarnerait-il indépendamment des valeurs humaines qui expriment la culture ? Il apparaît bien évidemment que si l'on réduit la culture à un folklore d'exhibition, l'on épiloguera longuement sur son incapacité à provoquer les changements sociaux qu'on attend en Afrique.

Au colloque sur les religions organisé par la SAC à Abidjan en 1961, Alioune Diop donnait à la culture un aspect dynamique qui semblait d'ailleurs apparaître comme celui qui l'intéresse dans son engagement. Il définissait dès lors la culture comme un acte relevant de la responsabilité de l'homme qui prend conscience du rôle qui est le sien, dans un monde à transformer en faveur du triomphe de la dignité humaine et du dialogue entre les hommes⁴³². Une telle conception de la culture en fait une réalité en permanente construction.

On comprend dès lors que par rapport à la pensée d'Alioune Diop, la théologie africaine peut permettre de comprendre que la notion de culture n'est pas en Afrique, pas plus qu'ailleurs, réductible à une résurrection du passé ou une mise en exergue des éléments comme la danse... Elle se situe au contraire dans la trajectoire de la définition d'un avenir que l'homme se propose de construire. C'est d'ailleurs pour cela que la culture avec laquelle la théologie

⁴³¹ E. Messi Metogo, *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, op. cit., p. 36. En fait Eloi Messi Metogo n'a pas pu échapper ici à la fausse et inutile distinction que beaucoup avant lui ont fait, entre le culturel et le politique, dans un contexte où cette séparation était inenvisageable, puisque l'évaluation de l'ère coloniale est l'évaluation en même temps de ses conséquences sur le plan politique et sur le plan culturel. Et dans ce sillage, Alioune Diop affirmera qu'il n'est pas d'indépendance politique qui ne repose sur de solides fondements culturels. Dès lors, on peut se demander, dans cette distinction de Messi Metogo, de quelle politique et de quel culturel il s'agit, étant donné l'opposition dans laquelle il semble les situer.

⁴³² Cf A. Diop, « Allocution d'ouverture » in *Colloque sur les religions*, op. cit., p. 16.

africaine se doit de dialoguer et qui doit nourrir son discours, ne peut être contenue et limitée aux seules valeurs africaines que la tradition a permis de maintenir jusqu'ici. A ce propos, Valeer Neckebrouck soutenait que la théologie africaine doit être solidaire de l'homme africain en étant l'œuvre des Africains. Selon lui, cette théologie, dans sa réalité et son affirmation, requiert comme préalable deux conditions : qu'elle ait un caractère scientifique qui la dégage de toute tentation de résurrection ethnographique, en l'ouvrant sur les questions du monde moderne qui concernent de près l'Afrique ; qu'elle soit ensuite l'œuvre des Africains pour montrer la particularité de son langage⁴³³.

C'est dans la même veine que Jean-Marc Ela soulignait le fait qu'il n'est pas possible d'envisager un discours chrétien pertinent en Afrique, sans une sérieuse prise en compte des problèmes qui font le quotidien de l'homme. Pour lui d'ailleurs, le dialogue qu'il convient à la théologie africaine d'entreprendre avec l'Afrique a aussi pour but de lever nombre d'ambiguïtés liées à l'africanisation et d'opérer un réel dépassement du paraître auquel tendrait à se réduire une conception de l'Eglise en Afrique :

Le rythme des tam-tams et des balafons dans les Eglises d'Afrique ne sauraient nous mettre à l'abri des menaces que "l'arme alimentaire" fait peser sur les paysanneries écrasées par la dictature de l'arachide, du cacao et du coton. Dans les pays du sahel où les famines apparaissent désormais, non comme une calamité naturelle et une fatalité due au climat, mais comme la résultante d'une politique d'oppression et de domination sur les paysans et les éleveurs, faut-il que l'Eglise travaille en priorité à ce qu'elle soit africaine dans son "être" autant que son "paraître"⁴³⁴.

Ainsi donc, c'est dans une immersion totale dans cette réalité marquée tous les jours par de nombreuses blessures et atteintes à la vie, qu'il convient de relire la parole de Dieu.

Dans la mesure où la théologie africaine se déploie dans un dialogue vrai avec l'Afrique, elle accroît sa légitimité en cet espace culturel. De cette manière également, elle échappe à la tentation de n'être qu'un relais ou un simple écho de ce qui se dit ailleurs. Dans cette même mesure, la théologie africaine peut cesser d'apparaître comme suspecte, du fait qu'elle exprime aussi le caractère subversif de l'Évangile.

La théologie africaine en dialogue avec l'Occident et le reste du monde

Le dialogue inhérent à la théologie africaine ne peut éviter une ouverture au monde occidental et à d'autres peuples. Le dialogue avec le monde occidental signifie aussi pour la théologie

⁴³³ On peut reprendre à ce sujet son livre *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, op. cit.

⁴³⁴ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 184.

africaine une certaine ouverture sur d'autres mondes. La rencontre de divers peuples, de différentes civilisations, l'impose et l'exige. La théologie africaine ne peut donc se déployer sans s'exprimer de manière à se donner une place dans les courants de la pensée contemporaine, en interpellant d'autres manières de penser et en se laissant interpellé par elles. Cette démarche se fonde sur l'unique objet de la foi chrétienne : Jésus-Christ, professé aussi bien en Afrique qu'en Occident ; elle repose par ailleurs sur l'unité de la foi et donc de la communauté qui la professe qu'est l'Eglise.

Le dialogue que la théologie africaine peut entretenir avec l'Occident chrétien consiste tout d'abord en une mise en lumière de la manière différente avec laquelle l'Africain répond à l'appel de Dieu et entre dans la réalisation du dessein du salut pour tous les hommes. De plus il importe aux Africains en quête de chemin nouveaux dans la réflexion théologique, de pouvoir définir aussi les forces et les limites de la théologie occidentale. C'est ce que relevait d'ailleurs Bruno Chenu lors d'une semaine théologique à Kinshasa. Il affirmait avec raison et pertinence que la théologie africaine ne peut pas se déployer sans se doter d'une dimension conflictuelle, non pas qu'il s'agisse d'un discours de remise en cause catégorique, mais précisément parce que son rapport à la théologie occidentale doit pouvoir être ainsi marqué. Et de fait comme le remarquait encore ce théologien, le positionnement de la théologie africaine vis-à-vis de la théologie occidentale nécessite non pas une ignorance, mais une connaissance de cette dernière :

*C'est dans la mesure où des théologiens africains connaîtront bien, maîtriseront bien la théologie occidentale qu'ils pourront en déceler les apports et les limites pour leur propre lieu et oser leur propre chemin*⁴³⁵.

Il s'en dégage donc que si le dialogue doit s'instaurer entre la théologie africaine et la théologie occidentale, c'est parce qu'il importe aussi que le théologien africain ait une certaine connaissance de la théologie occidentale.

Enfin, dans la mesure où certains écueils de la théologie africaines se trouvent dans le regard que l'Occident chrétien porte sur ce discours, dans la mesure où les relations entre les communautés chrétiennes d'Afrique et celles occidentales n'échappent pas à toute critique, le dialogue qui peut s'instaurer entre la théologie africaine et l'Occident ne peut donc que

⁴³⁵ B. Chenu, « La théologie africaine vue par l'Eglise d'Occident » in *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa : 2-8 avril 1989), Kinshasa, Facultés catholiques, 1989, p. 393.

contribuer positivement à assainir le climat qui émerge de ces relations. Ainsi, la théologie africaine doit se donner entre autres pour but d'éclairer les ombres qui planent sur les multiples expressions des initiatives africaines dans le christianisme. On ne peut manquer ici de dire que ce sont ces incompréhensions qui rendent suspicieux les uns et frustrés les autres. Si l'on dénonce les appels à la prudence qui se multiplient au sujet de la théologie africaine, on ne peut toutefois remédier ou tenter de remédier à une telle situation que par le dialogue qui favorise la compréhension mutuelle. A ce niveau d'ailleurs, la théologie africaine rejoindrait assumerait la pensée d'Alioune Diop qui, en accordant une place importante au dialogue des peuples, voulait taire les multiples incompréhensions qui ne peuvent que dégénérer en conflits.

Par ailleurs, le dialogue entre la théologie africaine et l'Occident ne peut pas uniquement se restreindre à un dialogue entre communautés chrétiennes différentes. Ce dialogue est aussi celui qui s'ouvre sur une interpellation des autorités de part et d'autre, quant à la nature et la qualité des relations de type économique-sociales entre l'Afrique et l'Europe notamment. Cette interpellation se donnerait pour but de dénoncer des situations d'injustice et de déséquilibre qui selon Jean-Marc Ela peuvent devenir un sérieux attentat contre la foi en Dieu. Les multiples interrogations qu'il formule à ce propos se veulent d'ailleurs suffisamment claires pour dire la *praxis* théologique qui doit émerger de ce dialogue :

Comment croire en Jésus-Christ dans un contexte où les pays nantis refusent de reconnaître aux peuples noirs un statut de sujet historique ? (...) Comment exprimer notre appartenance à Dieu dans un continent qui ne s'appartient pas à lui-même ? Devons-nous laisser enfermer dans un univers religieux à trois dimensions qui sont : le péché, les sacrements et la grâce au moment où, sous couvert de coopération, des groupes économiques et financiers se disputent librement les terres, les plages, les mines de bauxite et de cuivre, de diamants, le commerce et le tourisme, sans oublier l'uranium et le pétrole, et, bien sûr la conscience même du peuple africain ?⁴³⁶.

Ainsi donc, la prise en compte de la place et de l'importance du dialogue dans l'engagement d'Alioune Diop, constitue à n'en pas douter une voie d'issue dans les multiples difficultés qui pèsent sur l'émergence et l'affirmation d'un discours théologique négro-africain. En effet, le dialogue non seulement mène à la prise de conscience de l'existence de l'autre, mais aussi il

⁴³⁶ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, op. cit., p. 185. On ne peut manquer de souligner ici que cette prise de position claire contre une expression prononcée des déséquilibres sociaux alimentés par des injustices instituées remonte à beaucoup plus loin. Alioune Diop avait déjà dénoncé la polarisation d'un monde qui tend à cultiver les inégalités en ignorant la misère des peuples qui ne se reconnaissent pas dans un héritage de balkanisation Est-Ouest. Aussi refusait-il que l'Afrique fût mêlée à des problèmes qui ne sont que secondaires pour elle. On peut lire son article « Entre l'Est et l'Ouest » in *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955.

impose une révision des postions à tendance absolue qui menacent de nier l'altérité ou de se l'assimiler.

II/ Sur le théologien africain

Un homme de culture

Pour comprendre ce qu'est un homme de culture, il convient de revenir un moment sur la notion de culture. C'est elle qui donne sens et contenu à l'expression « homme de culture ». Il semble que la culture se définisse à partir de deux composantes qui lui seraient essentielles et qu'il convient dès lors de considérer. Il y a en effet, un ensemble d'invariants dont l'approche n'est pas nécessaire ici et une dimension variable, parce que dynamique, plus intéressante⁴³⁷. En ce sens, il semble bien difficile de maintenir cette réalité dans une réclusion : la culture est quelque chose de beaucoup plus grand et de beaucoup plus important que les représentations qui la réduisent à des œuvres d'art ou autres manifestations folkloriques. La culture est de fait, une réalité en permanente construction : « *La culture est une foi agissante* »⁴³⁸. Dans son action, elle assume toute les productions humaines et touche tous les domaines de la vie dont dépend l'épanouissement de l'homme.

Une telle compréhension de la notion de culture détermine ce qu'on peut dire de l'homme de culture. Celui-ci est un homme de foi et d'action. Il est ouvert aux situations humaines qui interpellent. Toutes le préoccupent et chacune peut justifier une raison de s'engager. La foi et l'action de l'homme de culture sont orientées vers l'humain dans une situation particulière, et de façon plus générale vers l'humanité ; car l'homme de culture est aussi celui dont l'action se donne une vocation universelle. Alioune Diop l'a bien précisé dans son discours d'ouverture au colloque sur les religions à Abidjan en 1961 :

*L'homme de culture idéal est celui dont l'action et les œuvres nées de la foi en l'homme, en l'égale dignité des hommes, le conduit à la limite à préférer la vérité à la vie, ou du moins la liberté du dialogue à la vie. Sa mission est de faire mûrir la raison humaine, de faire éclater la grandeur humaine à travers les épreuves et les grandes entreprises*⁴³⁹.

Il s'ensuit alors que l'homme de culture est celui qui se situe dans le dépassement de tous les clivages. Dans son action désintéressée, il s'emploie à faire triompher la vérité et la liberté du dialogue. De fait, il ne combat pas pour lui-même, mais pour l'homme.

⁴³⁷ L'aspect dynamique de la culture est aussi celui auquel s'intéresse particulièrement le fondateur de Présence Africaine et traverse de manière constante, sa pensée.

⁴³⁸ A. Diop, « Allocution d'ouverture » in *Colloque sur les religions, op. cit.*, p. 16.

⁴³⁹ *Ibid.*

Cette définition de l'homme de culture était déjà pleinement assumé par Aimé Césaire au Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs à Rome, lorsque revenant sur le rôle important de celui-ci, il soutenait notamment que c'est au cœur de sa besogne que s'inscrivent son engagement et sa responsabilité, vis-à-vis du peuple dont il est solidaire de la situation. Relativement au régime colonial déjà, il était urgent que son action s'inscrive dans une volonté de renverser un ordre injustement établi, se situant lui-même ainsi à l'horizon d'un combat libérateur qui anéantit tout complexe d'infériorité, puisque :

Le régime colonial est négation de l'acte : négation de la création. Dans la société coloniale, il n'y a pas seulement une hiérarchie, maître et serviteur. Il y a aussi, implicite, une hiérarchie créateur consommateur⁴⁴⁰.

L'homme de culture est donc un moniteur à la vraie liberté, un démiurge au cœur du chaos culturel... Toutefois, il ne s'engage pas directement pour une libération au sens politique. C'est davantage son œuvre qui porte en elle-même une capacité libératrice dans le sens où elle permet de voir les choses autrement que telles qu'elles se présentent et de ce fait, peut augurer un ordre nouveau.

En parlant des hommes de culture dont l'Afrique contemporaine a besoin, le congrès de Rome de 1959 n'a pas oublié de mentionner le théologien. C'est dire que le rôle du théologien tel qu'il se présente dans l'engagement d'Alioune Diop a une importance considérable. En effet, comme homme de culture, le théologien africain est celui qui assume la définition et l'action de celui-ci. Ainsi, le théologien africain se doit donc d'être celui qui ne peut se taire devant des situations qui interpellent ou qui appellent une interpellation nécessaire, conformément aux défis de la théologie africaine.

Le théologien africain, comme homme de culture, est donc un intellectuel dont l'engagement est certes prioritairement inscrit dans la marche et l'histoire de l'Eglise en Afrique, mais qui doit pouvoir se montrer ouvert à tout ce qui touche la vie des peuples africains d'une manière générale. En ce sens, le théologien africain rejoint dans sa démarche l'esprit d'ouverture du fondateur de Présence Africaine, une situation qui ne va pas sans difficulté.

⁴⁴⁰ A. Césaire, « L'homme de culture et ses responsabilités » in « Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs », tome 1, p. 118.

Le difficile statut du théologien africain

Dans la reconnaissance du droit de l'Afrique à posséder un discours théologique propre, Pierre Riches, s'appuyant sur la tradition vivante de l'Eglise qui, au fil des âges, a vu s'élaborer des discours à partir de différents contextes, déclarait lors d'une importante rencontre organisée par la SAC et des intellectuels européens :

Le théologien, à travers les âges, a pris la Bible, l'a lue dans le contexte de sa civilisation, de sa culture, de sa façon de penser, avec sa philosophie et sa vision du monde, et puis de là il a formé une théologie chrétienne⁴⁴¹.

Cette assertion ne rappelle pas simplement une tradition de l'Eglise, mais décrit l'action du théologien au sein de sa communauté. La tâche de ce dernier est de rendre intelligible le message chrétien, pour qu'il permette à l'homme, dans sa relation au Dieu de Jésus-Christ, de se construire en rapport avec son époque et sa situation.

En ce qui concerne le théologien africain, son rôle ne peut pas échapper à la description donnée par le chanoine Riches. Son action partirait donc des situations propres à l'Afrique pour aboutir aux situations propres à la même Afrique, au travers de l'éclairage de la Révélation. Cette place centrale des situations africaines impose par le fait même une manière de lire la parole de Dieu qui n'est pas commune à tous les lieux ; elle implique aussi une compréhension qui ne rejoint pas nécessairement d'autres compréhensions, étant donné son enracinement particulier. En résumé, il s'agirait pour le théologien, de faire et de promouvoir en même temps une lecture africaine de la parole de Dieu. Cette lecture suppose une imprégnation suffisante des réalités africaines, des interrogations en lien profond avec la communauté croyante, une pénétration dans l'univers symbolique du monde africain.

C'est dire que la mission du théologien africain est exaltante. Mais c'est en cela qu'elle est aussi difficile, et que la difficulté de son statut apparaît à la lumière des initiatives d'Alioune Diop. Cette difficulté est d'abord à mettre en rapport avec le fait que le théologien en Afrique est considéré comme un intellectuel, un homme qui appartient à l'élite. Or l'élite africaine, dans les années qui sont celles du développement de la théologie africaine dans le rayonnement d'Alioune Diop, est considérée comme occidentalisée, et n'ayant pas ou que très

⁴⁴¹ P. Riches, « L'Afrique et l'Eglise, l'Eglise et l'Afrique » in *La reconnaissance des différences, chemin de solidarité* (Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens, Brazzaville, 21-26 février 1972), coll. « Culture et religion », Paris, Présence Africaine, 1973, p. 210.

peu connaissance de la réalité africaine. C'est fort de cela qu'Efoe Julien Penoukou présente l'intellectuel chrétien africain en des mots qui ne sont pas à vrai dire un éloge :

*L'intellectuel africain chrétien a cette particularité de n'être ni tout à fait africain, ni tout à fait chrétien, ou plus exactement d'ignorer d'où il vient et où il va, son origine africaine et sa vocation chrétienne*⁴⁴².

De là émerge la question évidente de savoir comment une élite occidentalisée pourrait proposer un chemin authentiquement africain à l'Eglise en Afrique. Le théologien africain, comme intellectuel peut-il échapper aux entraves de sa double obédience culturelle (avec un accent plus prononcé ou essentiellement contenu dans la culture occidentale) ? Si l'on considère que les cadres dans lesquels s'exprime le théologien africain sont les structures de l'Eglise qui pour l'essentiel, restent importées, alors on peut répondre à cette question avec Engelbert Mveng que cela apparaît très difficile. En effet, comme il le fait remarquer : « *C'est précisément là que réside paradoxalement la question, car c'est dans ses structures importées que l'Eglise d'Afrique éprouve chaque jour son déracinement et son caractère artificiel* »⁴⁴³.

Si les structures de l'Eglise en Afrique restent importées, c'est en réalité parce que le chrétien ne semble pas avoir été initié à l'invention, ou tout au moins le constat qui se fait est qu'il ne crée pas, comme le disait Alioune Diop lors du colloque d'Abidjan :

L'Eglise d'Afrique manque de créativité et de personnalité. Le chrétien noir dans sa grande majorité, ne crée pas en tant que chrétien. Il est incapable de penser sa vie globale en tant que chrétien, parce qu'il est paralysé, amputé de sa belle langue, des institutions qui supportaient et nourrissaient

⁴⁴² E. J. Penoukou, « Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui » in *Les intellectuels chrétiens et l'Eglise* (Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa), Kinshasa, 1982, p. 239. On peut remarquer ici que la plupart du temps, le théologien africain est un clerc ; et cela ne change en rien le qualificatif qui est attribué ici à son statut. D'ailleurs à en croire Eloi Messi Metogo, le clerc en Afrique s'inscrit dans une certaine mesure, dans le prolongement et le maintien de privilèges qui datent de l'époque missionnaire et qui traduisent non seulement une forme d'aliénation, mais encore une distance qui existe entre l'élite et les masses en Afrique noire. Jusqu'à une période encore récente en effet, une distance qu'on ne peut déconsidérer a profondément caractérisé les relations entre le prêtre africain et ses coreligionnaires. Si l'on a justifié cet état de fait la plupart du temps en invoquant le caractère sacré de l'homme de Dieu, cette distance ne traduit pas moins un certain éloignement du quotidien des hommes qu'il est chargé de guider spirituellement. Et pas seulement ! Cet éloignement rappelle aussi la position du missionnaire d'autrefois qui, malgré une insertion dans la vie du peuple, n'oubliait pas sa différence culturelle qui était ainsi marquée. Eloi Messi en arrive même à l'affirmation d'une continuation de la situation coloniale orchestrée non plus par l'étranger, mais par son fidèle relais qui est désormais l'Africain lui-même. Cf E. Messi Metogo, *Théologie africaine et Ethnophilosophie, op. cit.*, pp. 65-66.

⁴⁴³ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant, op. cit.*, p. 68.

*naturellement son efficacité sociale. Il a perdu sa souveraineté culturelle de la civilisation au sein de laquelle il avait coutume d'exprimer et d'illustrer sa propre dignité*⁴⁴⁴.

A la lumière d'une telle déclaration, la tâche du théologien africain devient aussi celle qui consiste à inventer. Toutefois, l'on ne peut ignorer ici que l'élite intellectuelle est généralement présentée comme n'étant pas du côté du peuple. Mais tous les théologiens africains sont-ils pour autant à mettre dans une telle catégorie ? Certes non ! Il y a donc ici des nuances à faire, lorsqu'on parle du théologien africain comme un homme du peuple, si du moins l'on s'appuie sur ces propos de Meinrad Hebga :

*Nous savons que nos Eglises récompensent plus souvent la fidélité inconditionnelle que l'efficacité et la créativité, et qu'auréolées de Puissance et de Gloire, elles ont le moyen de discréditer puis d'écraser les protagonistes de la libération et de l'africanisation authentique du christianisme*⁴⁴⁵.

De là, se comprennent aussi les difficiles relations qui peuvent exister entre le théologien africain et la hiérarchie de l'Eglise. Ceci remonte d'ailleurs à la parution du manifeste des prêtres. C'est dire que la prise de parole par le théologien en Afrique n'est pas chose évidente. Dans un tel contexte, la difficile relation entre le théologien africain et la hiérarchie de l'Eglise peut apparaître comme compromettante pour la réflexion théologique. Sidbe Semporé va d'ailleurs plus loin, lorsqu'il soutient qu'un certain attachement inconditionnel à l'autorité romaine peut inhiber tout esprit d'initiative et contribuer de ce fait à sacrifier à l'autel de la vénération toute possible élévation qui permette une affirmation :

*Il semble que nous ayons du mal à conjuguer la communion avec Rome et l'obéissance à l'Esprit source de vie et de dynamisme. Si le report sur la personne du pape, de notre traditionnelle vénération du chef est chose légitime, on ne peut en dire autant des blocages qu'il crée parfois au niveau de la réflexion et de l'agir pastoral ; la communion avec Pierre ne doit point aller jusqu'à provoquer cette pétrification de l'esprit qui est cause de tant de conformismes et d'inhibitions*⁴⁴⁶.

En définitive, considérer le statut du théologien africain, c'est prendre aussi en compte les difficultés inhérentes à sa condition. Dans l'engagement d'Alioune Diop, cet homme de culture n'échappe pas au soupçon qui pèse sur les intellectuels africains d'une manière

⁴⁴⁴ SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, p. 11. Le texte ici cité est un avant propos qui introduit au document final du colloque d'Abidjan qui en fait est une somme de contributions selon les intervenants à cette importante rencontre.

⁴⁴⁵ M. Hebga, « L'homme vit aussi de fierté. Vers la perte de l'identité africaine ? » in *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, p. 25.

⁴⁴⁶ S. Semporé, « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », art. cit., p. 16, note 12.

générale, surtout après les indépendances africaines. Il y a donc là une difficulté intrinsèque à ce statut, s'inscrivant dans le rapport au peuple.

III/ La théologie africaine : analyse des difficultés d'un discours

Le danger d'un manque de liberté

A l'heure du concile Vatican II, certaines personnalités du mouvement Présence Africaine avaient donné une interview sur la situation de l'Eglise en Afrique. Au cours de cette interview, Alioune Diop faisait une déclaration au sujet de la foi catholique et même de la spiritualité⁴⁴⁷. Il y mettait en évidence les difficultés auxquelles l'expression africaine de la foi chrétienne dont fait partie le discours théologique, est confrontée.

A travers ses propos, le fondateur de Présence Africaine voulait aussi clairement signifier qu'un christianisme non africain quoique présent en Afrique est celui qui aura toujours besoin pour son expression, de béquilles venues d'ailleurs. En appliquant un tel constat au discours théologique, on pourrait dire qu'une théologie qui n'assume pas librement la situation des peuples africains, risque de n'être qu'une reformulation du dogme enchâssé dans le langage occidental. Il importe donc que nombre d'initiatives soient prises pour que la religion chrétienne en terre africaine n'y soit plus étrangère pour les Africains. Car alors, le christianisme ne serait qu'une réalité à côté d'autres réalités, une sorte d'enveloppe rappelant les liens anciens de ce continent avec l'Europe. C'est d'ailleurs pourquoi, dans le souci de voir l'effet contraire des choses, Alioune Diop en appelait à la créativité africaine. Cette créativité n'est telle que si dans ses effets, elle est production originale, novatrice, et même révolutionnaire. C'est dans le soutien de tout cela que Gérard Eschbach déclare à juste titre :

*Ce n'est pas par traduction qu'une pensée chrétienne peut être vivante aujourd'hui en Afrique, mais par création. Création exigeante et audacieuse où, dans la mise entre parenthèses du spécifique occidental, la pensée africaine ose se laisser interpellé radicalement par l'originaire évangélique et ose confronter ses problèmes essentiels avec lui*⁴⁴⁸.

Cette mise entre parenthèses n'est pour autant pas une mise à l'écart, puisque la théologie africaine est un discours en dialogue. Elle ne peut de ce fait s'affirmer dans un repli sur soi identitaire, même si elle se veut un discours africain et pour l'Afrique. C'est de cette manière qu'une pensée chrétienne authentiquement africaine peut se donner la force de survivre à la difficile expérience de la rencontre, puisque pour Eschbach c'est dans la mesure où la rencontre est portée par la confrontation qu'elle a de l'intérêt : « *Seule la rencontre des*

⁴⁴⁷ « Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, art. cit., p. 53.

⁴⁴⁸ G. Eschbach, « L'aventure de la foi en Afrique noire », art. cit., p. 291.

différences qui s'affrontent est féconde »⁴⁴⁹. Il apparaît donc que cette mise entre parenthèses sera davantage un préalable nécessaire, une propédeutique incontournable certes, mais dans l'unique but de préparer à une expérience plus enrichissante.

Si l'on considère par ailleurs le lien profond qu'on peut établir entre la foi et le discours théologique, il n'est par conséquent pas difficile de saisir le caractère extensible des positions d'Alioune Diop qui laissent clairement comprendre que si la foi se trouve encadrée en Afrique, la réflexion théologique n'aura jamais une expression qui nécessite une certaine liberté créatrice qu'on attend d'elle, et de ce fait ne pourra pas assumer les problématiques africaines, comme il se doit. De là, il découle que la théologie africaine a besoin d'un champ aussi large que celui dont bénéficie la pensée théologique en Occident. Si de fait, elle doit se priver d'une réflexion approfondie sur le dogme par exemple, il sera bien difficile d'en envisager l'épanouissement, et partant même l'épanouissement de l'Eglise :

*La chance de l'Eglise en Afrique passe par la chance d'une pensée chrétienne authentiquement africaine, d'une théologie au sens le plus large de sa réalité, à savoir l'affrontement vivant de la Parole de Dieu et de la parole de l'homme. La nécessité d'une pensée chrétienne vivante en Afrique est non seulement une nécessité stratégique, mais une nécessité théologique dans la logique de l'incarnation*⁴⁵⁰.

On comprend de ce fait que la position d'Alioune Diop au sujet de la situation de la foi chrétienne en Afrique et des conséquences qui s'ensuivraient, s'inscrit dans la confirmation des propos des intellectuels africains autour de lui. Et à ce propos d'ailleurs, Georges Ngango s'était montré très incisif, affirmant dans ses prises de positions qu'une quelconque atrophie de l'expression africaine au sein du christianisme serait dommageable à la vivacité du catholicisme et même remettrait en cause le salut de l'homme noir :

*Le salut de l'Afrique risque précisément de ne pas avoir lieu avec toute l'intensité nécessaire, si l'Eglise ne permet pas à l'Afrique de collaborer à tous les plans de son expression. Car le salut de l'Afrique, pas plus que celui de tout peuple, ne doit se faire par l'évacuation de l'authenticité humaine au bénéfice d'une grâce prétendument autoritaire et tyrannique*⁴⁵¹.

Cette déclaration de Ngango peut apparaître excessive pour qui ignore les enjeux qu'il y a autour de l'épineuse question de l'authenticité africaine au sein du christianisme. En effet, elle n'est pas complètement dénuée de pertinence. C'est dans le même sens d'ailleurs que le

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ G. Eschbach, « L'aventure de la foi en Afrique noire », art. cit., p 290.

⁴⁵¹ G. Ngango, « Langue liturgique et catholicité » in *Personnalité africaine et catholicisme*, art. cit., p. 85.

rapport d'Hervé Carrier se référant au discours de Paul VI en Afrique permet de confirmer l'intérêt d'une de la position de Ngango, puisque Carrier balise les domaines d'expression de la théologie africaine, en tant que théologie de l'inculturation : « *Les secteurs où l'inculturation s'impose sont mentionnés : le domaine pastoral, rituel, didactique, spirituel* »⁴⁵².

Des appréhensions comme fil conducteur

L'établissement d'un lien entre des balises prédéfinies et le langage de la théologie africaine, constitue aussi pour le pasteur John Mbiti, une entrave. Pour cet éminent membre de la Société Africaine de Culture qui a participé à maintes manifestations aux côtés d'Alioune Diop, il est important en parlant du discours théologique africain de poser des préalables nécessaires qui en écartent tout déterminisme.

Dans son article « La théologie africaine »⁴⁵³, le révérend pasteur kenyan rejette toutes les formes d'appréhension portées sur la théologie africaine. Ces appréhensions auraient tendance selon lui, à créer non pas une rencontre, mais de simples ponts entre la mentalité africaine et le message chrétien. Elles portent aussi le risque de faire de la théologie africaine un puits de traditions ancestrales, sans aucune portée véritablement existentielle. Ces appréhensions sont enfin selon lui une importante justification de l'intérêt qu'y accordent aussi certains non Africains : s'ils parlent de ce discours, c'est pour relever son caractère suspect. Et pour John Mbiti, le discours théologique ne peut se déployer sous conditions, porté par des orientations qui le prédéterminent⁴⁵⁴. En clair, on ne peut fixer des limites préalables à la théologie africaine sans étouffer son expression.

Ainsi, dire d'avance que cette théologie doit être pastorale, ou orientée vers tel et tel aspect de la vie ecclésiale, ne peut qu'apparaître mal venu pour un discours qui se propose d'assumer la vérité du message chrétien. C'est la raison pour laquelle il apparaît pour lui que ces multiples orientations ne peuvent satisfaire le but véritable du discours théologique en Afrique, parce que généralement, elles se trouvent loin des communautés chrétiennes et apparaissent plus comme une réponse à des directives que produit d'une réflexion originale :

⁴⁵² H. Carrier, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II*, Paris/Cité du Vatican, Médiaspaul/Lbreria editrice vaticana, 1987, p. 167. Hervé Carrier a été membre du Conseil pontifical pour la Culture de 1982 à 1993.

⁴⁵³ L'article est paru dans la revue *Spiritus*, n° 56, tome XV, mai-août 1974. Il est traduit de l'anglais par Georges Bouvier.

⁴⁵⁴ Cf J. Mbiti, « La théologie africaine », *Spiritus*, n° 56, tome XV, mai-août 1974, pp. 312 et 318.

Les espérances placées en la Théologie africaine, telles que nous les avons esquissées, n'ont rien à voir avec ce qu'en attendent les gens ni avec la manière dont ils s'imaginent son rôle ou sa nature. Sa visée primordiale est la perception de Dieu par les chrétiens d'Afrique. Tel est son aspect central, source intarissable de regards différents⁴⁵⁵.

La théologie ainsi définie devrait se poser comme un discours en permanent développement, un discours qui s'invente toujours, qui s'adapte dans la prise en compte des situations passées, présentes et à venir. Si une telle théologie correspond à un espace culturel, il importe qu'elle prenne en compte aussi bien la foi chrétienne qui lui sert de base que l'homme en situation qui en est le destinataire :

En conséquence, tandis que la foi chrétienne est, en théologie, la base du travail de l'interprète et que les chrétiens africains sont les destinataires et les agents de cette interprétation, la théologie africaine doit aussi les comprendre⁴⁵⁶.

C'est allant dans le même sens que le pasteur Mbiti, que Jean-Marc Ela appelle à une sorte de déconstruction des cadres normatifs qui s'imposeraient à la théologie africaine. Tant que l'on voudra en Afrique d'une théologie qui se conforme à certaines règles précises obéissant à une certaine forme de rationalité, la théologie pas plus que le christianisme ne pourront se déployer librement dans le monde noir. Tout semble donc se résumer chez Ela à une distance à prendre vis-à-vis de cadres traditionnels de l'expression de la pensée chrétienne :

Or, pour rejoindre l'Africain et parler à son cœur, à partir du sens et de l'espace où son âme respire, le christianisme doit se faire violence et rompre les chaînes de la rationalité occidentale qui le rendent peu signifiant à cette civilisation du symbole qui est celle de l'homme africain. Sans une sorte de rupture épistémologique avec l'univers scolastique, le christianisme a peu de chance de dire quelque chose à l'Africain. Pas plus que Jésus de Nazareth lui-même, dont les façons de parler rappellent celles des paysans et des bergers, l'homme noir ne parle le langage d'Aristote, assumé par la théologie officielle du catholicisme. En jouant le jeu de cette théologie, le christianisme s'est conformé, en Afrique, à une sorte d'iconoclasme, inhérent à la culture occidentale, qui a conduit à la perversion des symboles en simples allégories⁴⁵⁷.

Il s'ensuit comme de façon logique, que le discours théologique négro-africain ne peut être tenu par n'importe qui, puisqu'il s'inscrit dans une expérience concrète que ne peuvent comprendre que ceux qui la vivent de quelque manière que ce soit. C'est en ce sens que pour

⁴⁵⁵ *Idem*, p. 318.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁵⁷ J.-M. Ela, « Symbolique africaine et mystère chrétien », art. cit., p. 99.

Mbiti, la théologie africaine est d'abord et essentiellement un discours africain, développé par des Africains :

Ainsi, la Théologie africaine réfléchit sur l'expérience et sur la vie africaine, la longue histoire qui a fait de nous ce que nous sommes aujourd'hui et la situation actuelle où nous apparaissions tels que nous sommes. La Théologie africaine doit projeter un regard complet sur les peuples africains, c'est pourquoi des étrangers ne peuvent vraiment la bâtir, car il leur est impossible d'acquérir une vue large, personnelle et expérimentale des peuples d'Afrique et c'est pour ceux-ci que la foi doit être rendue compréhensible⁴⁵⁸.

Entendue comme telle, la théologie africaine ne peut donc faire l'objet d'un appel incessant à la prudence, pas plus qu'elle ne peut être précisée d'avance, là encore par des non Africains.

IV/ La théologie africaine comme discours actuel

A la lumière de l'expérience de l'Eglise

Le visage de l'Eglise en Afrique aujourd'hui

Le contexte ecclésial aujourd'hui est d'abord marqué par le visage d'un catholicisme qui a beaucoup changé. En effet, depuis l'impulsion d'une réforme profonde donnée autour du fondateur de Présence Africaine à travers l'ouvrage historique *Des prêtres noirs s'interrogent*, en passant par l'ouverture du concile Vatican II qui a affecté les communautés chrétiennes d'Afrique, nombre de situations ont connu les mêmes mutations que les sociétés africaines ; et ce changement est perceptible avant même la fin des années 70 :

L'Afrique compte aujourd'hui des dizaines de millions de baptisés et de catéchumènes ; des milliers de prêtres, pasteurs, religieux et religieuses autochtones. Les services du culte sont assez massivement suivis, les sacrements distribués, la parole de Dieu annoncée le plus souvent en toute liberté⁴⁵⁹.

Ce constat se trouve par ailleurs renforcé par le fait que des Africains sont, depuis de nombreuses années, admis aux hautes instances décisionnelles de l'Eglise, donnant au continent la possibilité d'une voix à cet important chapitre. On a pu ainsi parler d'une réelle évolution, pour qualifier l'amélioration des relations entre l'Eglise et l'Afrique.

Ainsi, les Eglises d'Afrique se présentent comme étant en marche, soutenues par le dynamisme d'une jeunesse dont l'énergie rayonne de plus en plus dans la vitalité qui caractérise le catholicisme en Afrique aujourd'hui. Ces mêmes Eglises sont vues comme un

⁴⁵⁸ J. Mbiti, « La théologie africaine », art. cit., p. 319.

⁴⁵⁹ M. P. Hebga, *Dépassements*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 12.

avenir sûr du catholicisme dans l'hémisphère sud, puisque le centre de gravité du christianisme d'une manière générale se déplace chaque jour un peu plus vers cet hémisphère qui porte tous les espoirs d'une continuité fidèle et efficace.

Depuis de nombreuses années, les Eglises d'Afrique, en apparence tout au moins, ont cessé d'être essentiellement missionnaires au sens où elles étaient l'objet de la mission *ad extra*. Elles sont aujourd'hui celles qui tendent de plus en plus à pourvoir le catholicisme d'Occident en ouvriers apostoliques, pour répondre à leurs besoins et pour soutenir une mission évangélisatrice qui en demande toujours plus. Ce chemin parcouru et qui se continue d'ailleurs, permet de mesurer la valeur de l'effort de ceux qui ont posé les jalons d'une réflexion sur un christianisme qui pouvait et devait s'assumer comme il se doit en terre africaine. Il s'en dégage que ces derniers ont porté une véritable action prophétique et profondément salutaire, non seulement pour les peuples dont ils étaient issus, mais encore pour toute la communauté croyante chrétienne. L'on peut ainsi se demander ce que serait devenu aujourd'hui le catholicisme en Afrique si la religion chrétienne avait continué à entretenir une présence déracinée chez les peuples d'outre-mer. L'on peut aussi se demander à juste titre ce que serait aujourd'hui le besoin en personnel des Eglises d'Occident qui font appel aux Africains pour palier leur manque et redynamiser les communautés chrétiennes. La réalité est que cette contribution efficace de l'Afrique à la solidarité ecclésiale renforce la compréhension de l'universalité de l'Eglise.

Par ailleurs, l'animation des communautés chrétiennes ne relève plus de la seule responsabilité du prêtre. Et les catéchistes qui n'étaient que le prolongement de l'action cléricale dans un engagement laïc quasi inexistant, ont cessé d'être de simples fidèles transmetteurs des messages de curés, pas plus qu'ils ne sont plus simplement de simples traducteurs des homélies du dimanche. Si cette participation plurielle et plus enrichissante au devenir des communautés chrétiennes peut faire l'objet d'une appréciation positive, l'on reconnaîtra tout de même qu'elle aura été difficile en son parcours, et même nécessite encore que beaucoup de choses soient faites en ce sens. L'animation des communautés chrétiennes a aussi depuis des décennies déjà revêtu un caractère africain ; ou du moins les liturgies chrétiennes sont de plus en plus en voie d'africanisation. Et dans certains pays comme le Congo Démocratique, les avancées sont significatives, pour permettre au chrétien africain de célébrer le culte chrétien avec toute son âme. Dans cette dynamique, des instruments de

musique comme des chants africains sont bien loin des scandales dont on les accusait autrefois.

Dans le contexte ecclésial africain, tel qu'il se présente depuis la fin du deuxième concile du Vatican, le langage de l'Eglise s'est apaisé, par rapport à celui porté par l'évidence des anathèmes. L'heure est aujourd'hui à la compréhension, à l'écoute, au dialogue, à la recherche des voies de fraternité au sens africain, en dépit des différences qui sont liées à l'appartenance à des confessions différentes. En effet, catholiques et protestants ont appris depuis longtemps à cohabiter sans heurts et sans accusations mutuelles, à bâtir ensemble une conscience œcuménique nécessaire à la paix et à l'esprit de solidarité. De même catholiques et musulmans sont en permanente recherche de la paix dans les relations qui les lient, comme cela s'observe au Sénégal notamment.

Par ailleurs, le discrédit sur la religion traditionnelle africaine semble levé depuis longtemps. Aujourd'hui on tend plus à comprendre qu'à condamner, à respecter plutôt qu'à mépriser. Dans cette dynamique qui caractérise de plus en plus la religion chrétienne en Afrique, le langage de l'amour et de la tolérance est invoqué pour donner une orientation nouvelle à la présence de l'Eglise catholique en terre africaine.

En dépit de tout ce qui précède, il y a quand même lieu de faire observer que le tableau qui présente l'expérience africaine de l'Eglise aujourd'hui n'est pas uniquement aurolé de faits marquants et réjouissants. Cette Eglise, dans le continent noir, est aussi celle qui est appelée à relever d'importants défis que lui lancent les sociétés africaines. En effet, l'anticléricalisme comme l'antichristianisme ne sont plus les seuls apanages des sociétés occidentales. Il s'agit de sentiments et de courants bien présents et représentés dans la réalité africaine. Si ceux-ci étaient il y a encore peu la caractéristique des élites européanisées, ils ont aujourd'hui atteint les masses qu'on croyait profondément acquises à la religion chrétienne, lorsqu'elles n'étaient pas dans une certaine mesure païennes. Il semble d'ailleurs que ces défis ne soient pas tout récents, puisqu'en 1978 déjà Meinrad Hebga faisait remarquer que :

Tous ceux qui supputent les chances d'une christianisation de l'Afrique en profondeur dans les deux décennies qui viennent, doivent faire entrer dans leurs calculs la désaffection d'une partie de l'intelligentsia vis-à-vis de ce même christianisme, désaffection qui n'est pas sans influencer les masses dites païennes, voire surtout un grand nombre de fidèles de nos églises dont la foi est assez fragile. Pourquoi ne pas le dire tout haut ? Un certain antichristianisme fait son chemin dans nos universités, nos lycées et nos collèges, dans l'organisation politique et sociale, et son action sournoise

*ou déclarée a déjà obtenu, ici ou là, des résultats inquiétants. Nous ne céderons point à la panique, mais nous ne nous endormirons pas dans une sécurité pleine de périls*⁴⁶⁰.

Il faut d'ailleurs ajouter à tout ceci, tous les phénomènes à caractère religieux, spirituels ou mystiques qui sont appelés sectes qui proposent, dans un climat social marqué par une profonde insécurité sur tous les plans, des voies de bonheur qui leur sont propres. A côté des sectes, la rivalité des mouvements pentecôtistes et leurs multiples productions en termes de communautés ne sont pas du reste. Tout ceci témoigne de la complexité de la situation dans laquelle l'Eglise catholique se trouve aujourd'hui en terre africaine. Une situation qui ne permet plus d'affirmation péremptoire fondée sur une certitude qu'on n'a pas éprouvée.

C'est dans ce climat nouveau et relativement à lui que s'énoncent et se comprennent désormais toutes les propositions qui se donnent de traduire et d'exprimer, en quelque façon que ce soit, la présence de l'Eglise en Afrique. Et ainsi d'ailleurs l'on peut affirmer aujourd'hui que le vœu que formulait le fondateur de Présence Africaine à la veille du concile Vatican II, de voir l'Afrique dans l'Eglise avec son héritage et son quotidien, est peut-être en phase de devenir une réalité incontestable. Toutefois, l'on doit souligner que cette situation nouvelle n'est pas sans soulever des problématiques nouvelles et même rappeler celles qu'on a crues jusque là résolues. En effet, le tableau qui présente le contexte actuel de la situation de l'Eglise en terre africaine, n'en fait pas, comme on peut le constater, un paradis chrétien. Il donne même aux idées d'Alioune Diop, émises avant comme après l'événement conciliaire, de trouver ici une pertinence certaine, de par les questions qui se trouvent liées à cette situation.

En résumé, la situation de l'Eglise en Afrique aujourd'hui n'est pas à définir dans une sécurité exagérée. Bien plus, il s'agit d'un climat qui interroge le témoignage chrétien et la réflexion théologique. Comment ceux-ci peuvent-ils s'enraciner solidement dans la fragilité qui semble

⁴⁶⁰ M. P. Hebga, *Dépassements*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 11-12. On ne peut ignorer ici que cet état de fait ne dédouane pas les chrétiens quant à leurs responsabilités. Il semble d'ailleurs qu'elles soient plus que jamais d'actualité. Le concile Vatican II soulignait avec insistance celles-ci, dans la constitution qui parle de l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes* : « *les croyants portent souvent à cet égard [relativement à l'athéisme] une certaine responsabilité. Car l'athéisme, considéré dans son ensemble, ne trouve pas son origine en lui-même ; il la trouve en diverses causes, parmi lesquelles il faut compter une réaction critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne. c'est pourquoi dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent* » (« *Gaudium et Spes* » in *Le Concile Vatican II (Texte intégral)*, Perpignan, Editions Artège, 2012, § 19.

caractériser la conscience chrétienne en Afrique ? Cette question du devenir chrétien dans une mentalité africaine rappelle à bien des égards l'essentiel des interrogations qui se formulaient autour du fondateur de Présence Africaine et qu'il peut être intéressant à cette occasion de revisiter à nouveaux frais, pour saisir l'impact de la pensée de cet intellectuel dans la réalité ecclésiale africaine aujourd'hui. Ce faisant, l'on pourrait d'ailleurs interroger l'évolution même de la situation de l'Eglise catholique en Afrique aujourd'hui. Doit-on simplement s'accorder à admettre qu'elle a évolué ? De quelle évolution s'agit-il en réalité ? Ne serait-ce pas une simple mutation de questions avec la même trame de fond ? Toutes ces questions, dans la mesure où elles appellent des réponses éclairantes sur le sujet, suscitent par le fait même un réel intérêt.

La pensée d'Alioune Diop dans un contexte

Les études africaines, dans beaucoup de domaines, ont de plus en plus tendance à dissocier et même à les opposer la pensée postcoloniale et la pensée actuelle. Nombre de tous ceux qui soutiennent cette scission affirment qu'aucune évolution d'aucune façon n'est possible dans l'enlisement où mène la pensée postcoloniale qui se voudrait revendicatrice et accusatrice en même temps. Il faut, pense-t-on, apprendre à transcender les situations du passé, pour définir l'avenir tel qu'on voudrait l'envisager. Il est vrai que l'on ne peut sortir de sa situation simplement en ressassant les dommages subis dans une histoire douloureuse. Mais doit-on pour autant penser que l'amnésie à l'égard du passé peut fonder un engagement qui soit valable ?

En tout cas, la situation de l'Eglise en Afrique ne permet pas de donner un crédit absolu à une telle position. Force est d'ailleurs de constater que la religion chrétienne ici, qui s'est implantée dans un contexte de domination coloniale, ne peut renier l'héritage qui est le sien. Tout d'abord parce que l'évolution constatée en ces décennies dans ses structures et ses communautés, relativement à la dynamique d'africanisation, ne se définit pas autrement que par rapport à l'héritage missionnaire. C'est le visage missionnaire qu'il s'agit en effet de convertir pour que la religion chrétienne cesse d'être une sorte de cheval de Troie pour un quelconque impérialisme. C'est l'héritage missionnaire qu'il s'agit encore aujourd'hui de dépasser ; même si ce dépassement n'est plus exclusivement voulu dans les termes que contenait la Négritude.

On constate dès lors que parler de l'Eglise catholique en Afrique, surtout lorsqu'il s'agit d'en faire une relecture à la lumière du deuxième concile du Vatican, pose de fait même et de

manière permanente la problématique de l'héritage missionnaire, de son influence actuelle, de ses prolongements et de l'impact que celui-ci peut continuer à avoir dans l'expérience d'aujourd'hui. Et l'on peut aisément se rendre compte qu'en dépit des éléments qui augurent un avenir meilleur pour le christianisme africain, surtout en termes de proportion numérique à l'échelle globalement considérée, il reste pour ce christianisme que d'aucuns n'ont pas manqué de qualifier de colonial, des scories qu'il convient d'identifier. C'est aussi relativement à ces dernières que se comprendrait la pertinence actuelle de l'engagement d'Alioune Diop dans le développement des communautés chrétiennes, de même que dans l'affirmation du discours théologique, tel qu'il entend s'exprimer depuis l'ère postcoloniale.

On pourrait tout d'abord remarquer que les Eglises d'Afrique ont conservé et continuent de préserver comme jalousement l'existence classique qu'on leur a bien souvent connu. Le caractère romain de ses célébrations continue d'être brandi comme une marque de distinction et d'« originalité » vis-à-vis des autres confessions chrétiennes, quand cette romanité n'est pas poussée jusqu'à l'extrême et présentée comme un critère d'authenticité chrétienne. Ainsi l'attachement des chrétiens catholiques africains à la langue latine ne relève pas seulement d'une nostalgie liée à une époque, mais il se veut aussi une marque de distinction qui les spécifie. Et même pour certains, il s'agit d'une preuve que l'Eglise catholique est la seule qui vaille, sans aucune exagération dans la fidélité à traduire la considération que les uns et les autres se font de ce « vestige » que l'Occident lui-même n'accepte plus aujourd'hui d'assumer totalement. Et il en va du latin comme de la discipline ecclésiale qui apparaît encore comme un élément discriminant aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés chrétiennes ; cette dernière est d'ailleurs si mal comprise que le silence du laïcat au profit d'un retour du cléricisme par endroit se pose comme une situation arrangeante dans bien des cas.

Quant aux structures, beaucoup de celles-ci restent tributaires d'une époque qui remonte à des décennies en arrière, malgré quelques accommodements qui sont faits pour essayer de leur donner une coloration africaine. Ainsi de nombreux séminaires et autres maisons de formation ne semblent pas avoir beaucoup évolué dans leur mode de fonctionnement, ainsi que dans leur organisation. Bien plus ils restent fort dépendants des directives extérieures et occidentales. Ainsi, les documents tels que la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* restent des documents de référence, de même que la scolastique fondée sur les enseignements de Saint Thomas. On constate dès lors que formés dans un tel esprit, les ouvriers apostoliques se

définissent en toute logique comme des continuateurs d'une image du prêtre et du religieux qu'on n'est pas prêt de déconstruire, même si les mutations sociales exigent aujourd'hui la prise en compte d'éléments nouveaux en rapport avec le monde actuel et plus particulièrement avec la réalité africaine.

Toute cette lecture qu'on peut faire de la situation des Eglises d'Afrique suffit à affirmer que même si aujourd'hui le discours théologique doit pouvoir rejoindre d'autres préoccupations d'ordre social, même si la théologie africaine aujourd'hui doit pouvoir s'attaquer à un type de clivages sociaux qui justifient et légitiment les injustices, même si l'on devrait apprendre à tourner la page du passé, il n'en demeure pas moins que la réalité oblige de s'arrêter sur les manques d'aujourd'hui. Dans la mesure où le modèle missionnaire continue d'exister en des structures précises de même que dans des expressions de la pensée chrétienne, il y a un travail de déconstruction qui doit pouvoir se poursuivre. Et cette déconstruction appelle nécessairement l'expérience de ceux qui ont initié une démarche d'évacuation de la réalité africaine, d'un christianisme totalement ou même partiellement dépendant.

Ainsi, la pensée d'Alioune Diop, dans la mesure où elle peut permettre à la théologie africaine aujourd'hui de se donner une voie d'originalité, constitue un élément important dans la prise en compte des défis nouveaux qui se posent à la réalité africaine. Et même, s'il est vrai que le contexte politique et économique dont il a été question est devenu aujourd'hui l'objet d'une théologie qui s'engage dans le vécu des sociétés africaines, alors il convient de reconnaître que dans la mesure où l'on se retrouve dans un contexte qui à plus d'un titre rappelle fort bien l'ère postcoloniale et même dans une certaine mesure coloniale, alors les arguments qui délégitiment tout état de sujétion restent valables à tous les niveaux.

Le rapport de la théologie africaine à *Ecclesia in Africa*⁴⁶¹

***Ecclesia in Africa* comme confluent de nombreuses réflexions antérieures**

Il est remarquable de constater que le synode spécial des évêques pour l'Eglise en Afrique a manifesté un réel intérêt pour la théologie africaine. A ce propos, on peut se rappeler que dans

⁴⁶¹ A titre de rappel, *Ecclesia in Africa* est l'exhortation apostolique post-synodale remise par le pape Jean-Paul II aux Eglises d'Afrique en 1995. Ce document faisait suite au synode spécial des évêques pour l'Eglise en Afrique, où il avait été question de l'avenir des Eglises d'Afrique à la veille du troisième millénaire. Bien que certains se soient employés à le présenter comme un document fondamentalement original, il demeure vrai que cette exhortation ne fait que s'inscrire dans le prolongement de nombreuses réflexions qui, longtemps déjà, avaient précédé le synode de 1994.

le rapport introductif présenté par le cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar, l'effort de réflexion théologique avec des références africaines était très encouragé :

*En matière d'expression théologique, le projet d'une théologie africaine doit se poursuivre avec dynamisme et un engagement soutenu, tout ne respectant les principes de la compatibilité avec l'Évangile et de la communion avec l'Église universelle*⁴⁶².

Tout en corrigeant ici le fait que la théologie africaine n'est plus au stade d'un projet à l'heure du synode africain, mais bien un discours en effectuation, l'intérêt de cette assemblée pour cette réflexion n'est pas resté dissimulé ; surtout quand on sait qu'une partie importante de l'épiscopat africain s'est depuis toujours montré favorable au processus d'affirmation d'un discours théologique négro-africain.

Il convient toutefois de souligner qu'avant d'être un encouragement pour la théologie africaine, l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* est en quelque sorte un confluent des réflexions antérieures et des questions de fond ayant fait l'objet d'une préoccupation pour la théologie africaine. Il est certes difficile voire impossible de passer ici toutes les propositions adressées au pape à l'issue des assises du synode au crible des réflexions théologiques antérieures, mais des thèmes fondamentaux conduisent à reconnaître l'empreinte très marquée de ces réflexions dans ces propositions. C'est bien ce que constatait « amèrement » Englebert Mveng, lorsque le synode était annoncé :

*Les théologiens africains ne se consoleront certainement pas en pensant que, dans le long questionnaire qui circule en Afrique, on retrouve pratiquement tout ce qui a été dit par le Comithéol et le groupe de l'AOTA*⁴⁶³.

Mveng parle certes des théologiens du Comithéol et de l'AOTA (Association œcuménique des théologiens africains), mais les réflexions de ceux-ci se situent bien dans les prolongements de celles de la SAC.

Concernant par exemple la situation de l'Afrique comme référence essentielle en ce qui concerne une réponse appropriée de l'Église aux questions de l'homme africain, les propositions qui constituent le socle de l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* n'auraient

⁴⁶² « Rapport introductif du Cardinal Hyacinthe Thiandoum » in in M. Cheza (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 39.

⁴⁶³ Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? » in *Concilium*, n° 239, février 1992, p. 167.

pas manqué d'y revenir et de confirmer par le fait même que le contexte africain devait être la base de toute action ecclésiale menée en faveur des peuples africains :

Le Synode souhaite que l'exhortation apostolique post-synodale fasse référence à la situation actuelle de l'Afrique pour aider à déterminer les priorités pastorales et missionnaires et pour adresser les paroles de salut aux hommes et aux femmes de ce continent⁴⁶⁴.

On reconnaît à travers cet intérêt, celui manifesté déjà dans la réflexion théologique africaine, telle qu'elle se déploie depuis 1956. Les Africains traduisaient déjà que le contexte africain était le creuset nécessaire à toute action pastorale efficace.

On peut ainsi dire que pour ce qui est de la prise en compte du contexte africain comme élément important dans l'évangélisation de l'Afrique, l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* n'a fait qu'entériner des discours antérieurs qui se sont multipliés en ce sens. C'est ce qui donne une reconnaissance aux valeurs de la culture africaine dans cette exhortation :

L'Afrique, malgré ses grandes richesses naturelles, reste dans une situation économique de pauvreté. Elle est toutefois dotée d'une vaste gamme de valeurs culturelles et de qualités inestimables qu'elle peut offrir aux Eglises et à toute l'humanité (...). Les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel. La réalité du péché sous ses formes individuelles et sociales est très présente dans la conscience de ces peuples, comme le sont également les rites de purification et d'expiation⁴⁶⁵.

Il convient dès lors de dire que le synode à travers son exhortation apostolique, a rejoint de façon solennelle les Eglises d'Afrique dans le processus d'africanisation les caractérisant depuis des décennies déjà. Cette africanisation se présente désormais comme la capacité pour l'Eglise à assumer tout ce qui fait l'Afrique, à interpeller ce continent dans la totalité de son histoire et de sa condition actuelle :

En Afrique, la nécessité d'appliquer l'Évangile à la vie concrète est fortement ressentie. Comment quelqu'un pourrait-il annoncer le Christ sur cet immense continent s'il oublie qu'il est une des régions les plus pauvres du monde ? Comment quelqu'un pourrait-il manquer de prendre en considération l'histoire chargée de souffrances d'une terre où de nombreuses nations sont encore aux prises avec la faim, la guerre, les tensions raciales et tribales, l'instabilité politique et la violation des droits de l'homme ? Tout cela constitue un défi pour l'évangélisation⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ « Les 64 propositions » in M. Cheza (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, op. cit., p. 241. Il s'agit précisément de la deuxième proposition.

⁴⁶⁵ Jean Paul II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Paris, Tequi, n° 42.

⁴⁶⁶ *Idem*, n° 51.

Dans le même élan, les propositions qui donnent naissance à l'exhortation de Jean Paul II soulignent comme l'ont fait les intellectuels et les théologiens africains, le rôle des laïcs au sein des Eglises d'Afrique. Ce rôle ne se limite plus à celui des chrétiens de second rang au sein des communautés chrétiennes. Le laïcat, dans l'esprit du concile Vatican II et celui de la somme de réflexions *Personnalité africaine et catholicisme*, est confirmé ici comme faisant partie intégrante de l'Eglise, une dimension de son être dont elle ne pourrait se priver. Le laïcat est investi d'une mission qui lui est propre et qui participe de la mission évangélisatrice de l'Eglise. C'est en ce sens d'ailleurs que le témoignage chrétien du laïcat est considéré comme étant d'une grande importance. On comprend ainsi pourquoi, en parlant des agents de l'évangélisation en Afrique, le pape Jean-Paul II a mentionné en bonne place les laïcs africains :

On aidera les laïcs à prendre de plus en plus conscience de leur rôle dans l'Eglise et à honorer ainsi leur mission de baptisés et de confirmés, suivant l'enseignement et l'exhortation apostolique post-synodale "Christifideles laïci" et de l'encyclique "Redemptoris Missio"⁴⁶⁷.

De même, l'inculturation qui est un thème important aussi bien dans les 64 propositions que dans l'exhortation apostolique post-synodale, est présentée comme « un des plus grands défis de l'évangélisation pour les Eglises d'Afrique et de Madagascar », a fait l'objet d'une attention particulière à partir des fondements qui lui sont donnés, jusqu'aux buts qu'on se donne d'atteindre dans un tel processus. Le constat qu'on peut faire est que l'inculturation, telle que définie dans le document du synode de 1994 ne diffère pas beaucoup de nombreux discours qui, depuis la veille des indépendances, plaident pour un christianisme qui soit à même de parler un langage africain :

A cause de sa profonde conviction que "la synthèse entre culture et foi n'est pas seulement une exigence de la culture mais aussi de la foi" parce que "une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue", l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques considère l'inculturation comme une priorité et une urgence dans la vie des Eglises particulières en Afrique⁴⁶⁸.

A cette tâche s'est adonnée la théologie africaine qui n'a pas manqué de justifier les fondements aussi bien scripturaires que traditionnels d'une telle exigence. D'ailleurs les domaines qui sont présentés dans les 64 propositions finales du synode comme étant ceux de

⁴⁶⁷ Jean Paul II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, n° 90.

⁴⁶⁸ *Idem*, n° 78.

l'inculturation, ont fait l'objet du discours théologique africain dans son développement. Ainsi, qu'on parle de la liturgie, de la théologie, ou même des structures de l'Eglise, tout ceci apparaît plus comme un rappel que comme un enseignement nouveau. En cela, il est remarquable de constater que le synode a assumé pleinement l'engagement d'Africains comme Alioune Diop ou même d'autres intellectuels chrétiens, pour qui le devenir du christianisme en Afrique constituait un souci permanent.

Concernant enfin des domaines comme le dialogue avec d'autres expressions et expériences religieuses en Afrique ou encore les questions de développement au nom de la justice et de la paix, l'on peut constater que les conclusions du synode de 1994 ont aussi repris dans une large mesure les réflexions théologiques qui avaient déjà été menées en ce sens. Et de fait, avant comme à l'aube des indépendances africaines, il s'est agi là des questions qui touchaient le vivre ensemble et dont les solutions contribuaient à solder l'héritage colonial et dans une certaine mesure aussi l'héritage missionnaire. Dans la prise en compte de cette dimension de l'évangélisation en Afrique, on peut affirmer qu'*Ecclesia in Africa* a là encore consacré l'intuition de nombreux théologiens et intellectuels pour qui l'œcuménisme et le développement économique et social des Etats africains ne pouvaient et ne devaient pas laisser les Eglises d'Afrique indifférentes.

Un nouveau point de départ pour la réflexion théologique

Le Synode africain de 1994 a ouvert des voies nouvelles à l'évangélisation en Afrique, et par le fait même, inspiré de nouvelles pistes au discours théologique négro-africain. C'est ce qui permet d'affirmer que l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* constitue aussi un nouveau départ pour cette réflexion. En effet, la nouveauté d'une expression comme « Eglise-famille » qui a marqué le synode, ouvre un large débat sur la notion de famille d'une manière générale et sur l'impact de sa compréhension dans le discours théologique et même l'organisation des communautés chrétiennes⁴⁶⁹.

En assumant désormais la notion de famille le discours théologique africain ne s'oriente-t-il pas aussi vers la critique d'un modèle patriarcal pas toujours favorable à l'égalité des personnes ? Ne s'oriente-t-il pas aussi vers la promotion de la communauté comme instance

⁴⁶⁹ Dans la mesure où la notion de famille ne renvoie pas à la même compréhension selon qu'on se trouve en Afrique ou en Occident ; dans la mesure où les systèmes patriarcal et matriarcal n'ont pas le même mode de fonctionnement ; où en Afrique les relations entre personnes de générations différentes relèvent quasiment d'une piété ; où la notion d'aîné donne lieu à des droits et devoirs qui ne se déclinent pas de la même façon en Afrique et en Occident ; on ne peut employer la notion d'Eglise-famille et encore moins la rendre opérante si les équivoques et les divergences de compréhension qui en émergent ne sont pas levées et éclaircies.

sécurisante pour l'homme africain face aux multiples menaces qui pèsent sur sa vie et son avenir ? Il y a ainsi des valeurs qui sont à redécouvrir, à promouvoir et à sauvegarder, mais aussi des dérives qui sont à dénoncer.

À côté de cette notion de famille, il y a l'inculturation. Bien qu'étant considérée comme une notion constituant l'aboutissement d'une somme de réflexions antérieures au Synode des évêques pour l'Eglise en Afrique de 1994, l'inculturation est aussi à regarder comme ouverte sur l'avenir, notamment pour ce qui est de son caractère opératoire concret. Il est en effet temps, dans la dynamique de la nouvelle évangélisation en Afrique, que cesse la querelle terminologique qui a marqué des décennies⁴⁷⁰, même si le synode de 1994 n'a pas jugulé tous les risques d'interprétations plurielles que peut comporter le terme même d'inculturation. C'est ce que certifie Maurice Cheza, lorsque faisant le même constat il affirme :

L'inculturation est une question incontournable pour le christianisme en Afrique (...). Pourtant il est loin d'avoir une signification univoque. Dans son numéro 13, le message parle de l'exigence "d'accueillir la Bonne Nouvelle jusqu'aux racines de nos cultures", c'est là une expression parlante qui ne dissocie pas l'annonce de l'inculturation. La proposition 31 parle de deux grands critères pour l'inculturation : la compatibilité avec le message chrétien et la communion avec l'Eglise universelle. Tout le monde sera sans doute d'accord sur ces deux principes dans leur formulation générale, mais dès que l'on entre dans les interprétations, les choses sont beaucoup moins claires⁴⁷¹.

On ne peut manquer de souligner, parmi les points qui donnent au document du Synode d'être un nouveau départ pour la réflexion théologique, l'intérêt accordé à la difficile situation sociale prévalant en Afrique, et attisée par de nombreux dirigeants africains. Les questions qui naissent de cette situation ne sont pas toutes nouvelles au milieu des années quatre-vingt-dix; mais le fait que le Synode de 1994 ait condamné sans ambages et de façon directe ceci, dit tout de suite l'engagement qui doit être désormais celui de la théologie africaine en ce sens. Face à un ordre social dépravé qui maintient des situations d'injustice allant jusqu'à les légitimer, le discours théologique ne peut plus simplement se contenter de vœux pieux, de constats, de souhaits... Il s'agit désormais de prendre clairement position contre tout ce qui suscite et entretient des formes d'asservissement multiples au sein des sociétés africaines.

⁴⁷⁰ On se rappelle la succession de discours s'opposant sur les notions d'adaptation, africanisation, incarnation, inculturation... cf supra.

⁴⁷¹ M. Cheza, « Le Synode... et après ? » in Cheza M. (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes, op. cit.*, p. 375.

La notion de pouvoir n'est pas du reste ici. En effet, le déroulement du synode en lui-même impose à la théologie africaine de s'intéresser aux rapports entre les évêques africains et le pape, et entre les évêques africains eux-mêmes. Le Synode aurait mis davantage en exergue la primauté pontificale, parfois au détriment de la collégialité épiscopale qui semble justifier l'institution synodale telle que repensée par le concile Vatican II. Ainsi, même si cette question n'est pas mentionnée explicitement par l'exhortation apostolique, le fait que ce document renvoie nécessairement à l'assemblée lui ayant donné naissance, justifie ici l'intérêt qu'on peut accorder à cette question :

Le fonctionnement du Synode, notamment dans son aboutissement, l'exhortation apostolique, confirme notre diagnostic : l'institution synodale relève davantage de la primauté pontificale que la collégialité épiscopale⁴⁷².

Il faut d'ailleurs dire que cette question s'inscrit dans le devenir des Eglises d'Afrique dont la dépendance parfois très prononcée à l'égard du Saint-Siège n'est pas toujours favorable à l'éclosion d'une pensée théologique rigoureuse, ni même à une expression liturgique et une organisation matérielle, qui pourtant témoigneraient à leur manière, de la maturité de ces Eglises.

⁴⁷² *Idem*, p. 380.

Section B – Les limites de la théologie africaine dans l’engagement d’Alioune Diop

I/ Une approche partielle du concept de théologien

Définition

Le terme théologien apparaît d’une manière générale, en plus d’être un substantif, comme une notion relative. On ne peut parler de théologien sans immédiatement faire allusion à ce qui sous-tend son statut : le discours théologique. Le théologien est donc celui qui porte, qui développe et construit un discours théologique. Et dans la mesure où la théologie se donne comme point de départ la lecture et le recours à la révélation de Dieu telle qu’elle est transmise surtout dans l’Ecriture, il apparaît finalement que le théologien est un familier de la parole de Dieu. Non seulement il la fréquente, mais il se laisse éclairer abondamment dans ses approches par celle-ci. C’est fort de cela que Bède Ukwuije parle du théologien comme d’un homme qui est d’abord saisi par la vérité, qui de ce fait le met en mouvement. C’est donc la parole de Dieu qui donne au théologien d’être tel, en tant que celle-ci éclaire et donne sens à son discours : « *Le théologien est alors un croyant interpellé et saisi par Dieu lui-même qui s’est révélé en sa Parole, Jésus-Christ. Interpellé, le théologien est donc envoyé pour rendre compte de cette vérité* »⁴⁷³.

Ainsi donc, dans la mesure où la théologie dépend entièrement d’une vérité qui précède le théologien, le discours qui est le sien impose un sérieux travail d’analyse et de critique en relation avec cette vérité et se donnant un impact réel dans le vécu chrétien ou tout simplement l’expression de la foi⁴⁷⁴. La théologie est une activité intellectuelle qui se construit, qui se pense, qui s’améliore au fur et à mesure que les lumières de la Révélation qui se projettent sur l’homme qui scrute la parole de Dieu, lui donnent de progresser dans sa recherche. Etant une activité intellectuelle, la théologie fait du théologien un intellectuel chrétien au sens le plus expressif du mot. Comme tel, le théologien apparaît dans la société qui est la sienne et dont la théologie participe efficacement de la construction, comme une

⁴⁷³ B. Ukwuije, « La mission du théologien : un point de vue africain » in Cheza M. et Van’t Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l’Afrique d’aujourd’hui*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2007, p. 28.

⁴⁷⁴ Si la foi peut être définie comme une réponse de l’homme à l’appel de Dieu, celle-ci ne peut manquer de se donner une manifestation concrète, ce d’autant plus que l’appel de Dieu s’inscrit dans une histoire, dans une expérience humaine concrète.

sorte d'élite. Puisque le lieu par excellence de la théologie est l'Eglise, en son sein, le théologien serait porté par une certaine considération.

Si l'on part du fait que dans la société africaine postcoloniale notamment, le théologien est généralement dans les ordres sacrés, l'on peut ainsi comprendre que dans un contexte alors fortement dominé par le cléricisme, le statut du clerc-théologien ait encore augmenté l'admiration portée sur sa personne. Et d'ailleurs, outre la théologie, la réalité africaine par rapport à laquelle se définit l'engagement d'Alioune Diop est celle qui accorde bien d'égards à tous ceux qui peuvent brandir des références académiques pour justifier ou revendiquer une position, quelque soit le domaine de la connaissance considéré. C'est d'ailleurs pourquoi le terme élite est employé pour les désigner, ainsi que le soutenait Joseph Bipoun-Woum, au cours d'une table ronde organisée justement sous la houlette d'Alioune Diop :

Il faut commencer par constater qu'au sens large, ce que l'on appelle « élite africaine » coïncide pratiquement avec l'intelligentsia, je veux dire par là, l'ensemble des intellectuels, des universitaires, des diplômés, des spécialistes de toutes sortes⁴⁷⁵.

Ainsi, les théologiens, en tant qu'élite intellectuelle ont une autorité incontestable, surtout au sein des masses chrétiennes pour qui la théologie reste alors une science sacrée exclusivement réservée à la classe sacerdotale. C'est pourquoi la reconnaissance de l'intellectuel théologien est ici avérée.

Toutefois, il est incontestable que l'enseignement et le rôle du théologien s'enrichissent par ailleurs de l'expérience croyante, telle qu'elle se déploie au sein des communautés chrétiennes. Et en ce sens, le théologien se présente aussi comme à l'écoute des situations qui se vivent et s'expriment dans son milieu, ainsi que le soutiennent les propos de James Cone, qui insistent sur la relation entre discours théologique et sociétés humaines :

Non seulement les questions des théologiens, mais les réponses qu'ils donnent dans leurs discours sur l'Évangile, sont limitées par leurs perceptions sociales et reflètent ainsi très largement les conditions matérielles d'une société donnée. La théologie jaillit de la vie et reflète la lutte d'un peuple pour donner un sens à la vie⁴⁷⁶.

Dans la réalité africaine particulièrement marquée par un rôle important de l'Eglise au sein de la société, au point que les hommes ne peuvent être indifférents à son action, cette place du

⁴⁷⁵ Intervention de Bipoun-Woum J. au débat « Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970, p. 53. Ce débat a été conjointement organisé par la SAC et l'UNESCO.

⁴⁷⁶ James Cone cité par B. Ukwuije, « La mission du théologien : un point de vue africain », art. cit., p. 29.

théologien se trouve davantage mise en exergue. Ainsi donc la notion de théologien qui embrasse l'expérience d'une communauté croyante apparaît plus large. C'est à partir de cette expérience que l'examen de cette notion de théologien, telle qu'elle apparaît dans l'intelligentsia africaine autour du fondateur de Présence Africaine, permet le constat de son approche partielle.

Les limites de la notion de théologien

Le théologien comme un homme au sommet

Dans la position qu'il prenait au cours d'un débat organisé conjointement par la SAC et l'Unesco sur l'élite africaine, Alioune Diop insistait sur le rôle de l'élite au sein du peuple dont elle porte les marques. Auparavant d'ailleurs, il avait déjà reconnu qu'une distance non négligeable séparait l'élite du peuple et que le développement intégral de l'Afrique passait par la réduction, sinon la fin de ce fossé dommageable à la situation africaine⁴⁷⁷. Ceci s'inscrivait dans une logique qui se comprend et qui permet de soutenir que sans le peuple la notion d'élite n'a aucune consistance. Et en ce sens, le fondateur de Présence Africaine plaidait pour le retour de l'élite à une relation plus intime avec le peuple :

C'est à l'élite qu'il appartient de faire les premiers pas. Il lui appartient de revenir au sein de son peuple, à son langage, à son terroir, à sa mémoire historique (...). C'est à l'élite qu'il revient d'éclairer la rencontre de la tradition et de la modernité dans la vie du peuple. Cette action ne se limite pas à une simple action éducative. Elle commence par une maîtrise que l'élite doit exercer sur sa propre compétence, son talent et sa mentalité : africaniser sa propre discipline d'abord. L'historien, le poète, le juriste, le théologien ou le psychiatre ont à féconder leur discipline pour qu'elle parle un langage africain⁴⁷⁸.

Par ailleurs, le peuple a besoin d'une élite pour traverser les soubresauts de l'histoire, pour comprendre sa situation dans le monde moderne, pour saisir les enjeux de celle-ci. En ce sens, l'élite peut être considérée comme la voix du peuple, son représentant quand il en porte les aspirations. C'est ce que rappelait d'ailleurs Mgr Tharcisse Tshibangu, lorsqu'il faisait notamment siens les propos de Beeckmans au sujet des Eglises antiques de l'Afrique du Nord dont il justifiait en partie la disparition :

⁴⁷⁷ On lira à ce sujet avec intérêt, A. Diop, « Discours d'ouverture à la table ronde sur "Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui" », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970, p. 46.

⁴⁷⁸ A. Diop, « Itinéraire », art. cit., p. 8.

*... nous avons vu une Eglise d'Afrique plusieurs fois centenaire périliter et s'éteindre faute d'élite chrétienne. Et nous devons en conclure qu'un peuple chrétien sans élite est comme un troupeau sans pasteurs, voué à courir à sa perte*⁴⁷⁹.

Ceci indique clairement que, étant donné la relation intime qui doit d'exister entre l'élite et le peuple, il ne peut y avoir de réflexion théologique pertinente qui ne s'inspire de l'expérience concrète d'une communauté chrétienne, en laquelle se traduisent les expressions de la foi. Et comme on peut d'ailleurs le constater depuis les premières communautés chrétiennes, c'est à partir des expériences croyantes avec leurs souffrances, leurs difficultés, leur espérance... que des discours pertinents ont émergé ou se sont précisés. On en a des exemples dans le Nouveau Testament, à travers notamment le discours qui fonde l'institution des sept personnes choisies pour les services des repas, dans les Actes des apôtres, ou encore dans la question de l'intégration des incirconcis dans la religion chrétienne⁴⁸⁰. C'est de la même manière que s'énoncent les épîtres de Paul. En effet que ce soit dans les exhortations aux Corinthiens, aux Thessaloniens, ou dans ses multiples appels à Timothée ou à Tite, c'est à partir de l'expérience d'une communauté chrétienne qu'il construit son discours. Dans la tradition patristique, on constate aussi que les pères de l'Eglise n'élaborent pas leurs enseignements indépendamment d'une expérience croyante qui est généralement celle d'une communauté. Ceci est par ailleurs confirmé par les énoncés dogmatiques des premiers grands conciles notamment (Nicée : 325, Constantinople : 381, Ephèse : 431, Chalcédoine : 451...).

Or, dans les multiples débats initiés par le fondateur de Présence Africaine au sujet de la religion chrétienne en Afrique, si l'on peut reconnaître une certaine prise en compte des situations du peuple, celle-ci s'avère toutefois insuffisante. En fait, l'essentiel des débats de théologiens ayant cours au sein du mouvement Présence Africaine font davantage référence aux rapports entre la hiérarchie de l'Eglise et la situation africaine. C'est à elle qu'on s'adresse beaucoup plus, dans la mesure où les grandes orientations de la vie chrétienne en Afrique y sont prises. C'est d'elle et de sa tutelle que le discours théologique négro-africain tend à s'affranchir ici. C'est certainement ce qui fonde l'inquiétude de Jean-Marc Ela qui a pourtant milité comme théologien aux côtés du fondateur de Présence Africaine, lorsqu'il s'interroge sur le rapport entre la réflexion théologique et le concret des hommes qui ne doit pas être transcendé ici :

⁴⁷⁹ R. Beeckmans cité par Th. Tshibangu, « Les intellectuels africains et l'Eglise » in *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés théologiques, 1982, p. 22, note infra.

⁴⁸⁰ Cf Ac 6, 1-7 ; 15, 1-21.

*Allons-nous produire de la théologie pour une petite minorité de privilégiés, nous offrant le luxe de réfléchir sur l'Évangile pour lui-même, sans nous soucier des hommes auxquels il s'adresse ? Ou bien allons-nous investir nos ressources dans un travail théologique qui rejoint les hommes là où ils sont, dans leur univers propre, pour les aider à réfléchir sur la relation entre l'Évangile et leur vie concrète, avec toute sa complexité, ses dimensions et ses exigences ?*⁴⁸¹.

Ces questions que pose Jean-Marc Ela ne permettent pas seulement de confirmer que jusqu'alors la théologie africaine est restée comme une réflexion au sommet, ils disent aussi son souhait de voir le peuple se rendre pleinement présent aux multiples rendez-vous concernant son devenir. C'est donc que cette sorte de dialectique n'a pas émergé ou tout au moins pas suffisamment, de la trajectoire prise par le discours théologique africain, dans l'engagement des intellectuels autour d'Alioune Diop.

Et de fait, les débats entre ces intellectuels, au sujet du devenir de la religion chrétienne dans leur terroir et plus particulièrement de la théologie, ne semblent pas s'être ouverts comme il se devait. Non seulement ils se sont essentiellement tenus en Europe, c'est-à-dire loin des masses, mais encore tout s'est passé comme si l'élite intellectuelle s'était octroyé la mission de penser pour le peuple et même d'agir en son nom. Et comme on peut le constater, les grandes questions au sujet de la théologie africaine sont demeurées des discussions universitaires, trouvant pied presque qu'exclusivement dans des colloques, des congrès, des conférences. La contribution du peuple n'y apparaît pas, son expérience vécue n'est presque pas relevée. Même si d'aucuns comme Lastel ont semblé soutenir qu'il n'y avait pas une coupure entre l'élite et le peuple au sein de l'Eglise dans la situation africaine, cette hypothèse reste fort discutable, au regard de la situation qui a prévalu dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop⁴⁸².

Il y a donc eu ici une expression limitée de la notion de théologien, qui ne permet pas de cerner totalement sa définition. La notion de théologien se présente en effet comme tributaire

⁴⁸¹ J.-M. Ela, « Identité propre d'une théologie africaine », art. cit., pp. 23-24.

⁴⁸² A ce sujet, Lastel affirmait notamment : « *C'est donc artificiellement qu'on établit généralement une coupure entre les masses et les élites, les paysans et les étudiants, les chrétiens et les non chrétiens, car à y regarder de près, les territoires sont travaillés par des courants d'idées qui sont reçus, sinon exprimés, dans tous les milieux* » (M. Lastel, « Du laïcat missionnaire au laïcat africain majeur » in *Tam-tam*, n° 8, février-mars 1957, p. 9). On peut faire remarquer à Lastel ici que pour ce qui est du cas particulier de l'Afrique, on ne peut se limiter à la circulation des courants d'idées pour justifier une certaine symbiose entre l'élite et le peuple. Il y a aussi lieu et même nécessité de tenir compte non seulement de l'image que l'Africain élite a de lui-même vis-à-vis de son peuple mais aussi de la culture occidentale qui l'a aussi marqué.

d'un savoir universitaire qui de fait est seul capable d'élaborer avec cohérence et pertinence une formulation et un discours orientés vers les communautés chrétiennes africaines. Le théologien s'est ainsi présenté uniquement comme le tenant d'un savoir reconnu. Et c'est cette sorte de restriction qui en fait une notion insuffisamment élucidée et qui témoignerait d'une approche partielle du concept de théologien.

L'ignorance de l'incontestable dimension théologique de la communauté

Aborder l'incontestable dimension théologique de la communauté chrétienne vise ici à montrer les limites d'une activité théologique qui n'en tient pas ou pas suffisamment compte, dans la mesure où toute communauté chrétienne est de fait théologique. En fait, ce qu'il convient de souligner ici est l'interaction nécessaire qui doit pouvoir exister entre le théologien universitaire et la communauté croyante théologique à sa manière.

Au sein de cette communauté chrétienne l'expérience croyante n'est pas exprimée de façon systématique et selon des canons conformes à tout exercice rationnel. Toutefois, tout ce qui a trait à l'africanisation du christianisme y est exprimé au plus haut point, précédant parfois les discours élaborés qui se tiennent sur la foi chrétienne.

Ce rôle de la communauté chrétienne dans la définition théologique a été défendu à plus d'un titre chez nombre d'Africains qui, résolument, se sont penchés que les questions profondes de la religion chrétienne en Afrique. Selon eux, le lien qui existe entre la communauté et le théologien n'est pas seulement important, il est vital. On ne peut concevoir la pertinence du discours théologique indépendamment de ce lien. En effet, alors que la communauté exprime un vécu, le théologien le systématise, le critique, l'énonce pour le rendre suffisamment intelligible et accessible. C'est que soutient notamment Meinrad Hebga faisant référence à Anselme Tatianma Sanon et Oscar Bimwenyi Kweshi :

Mgr A. Sanon et le Pr Bimwenyi Kweshi, entre autres, ont montré que c'est toute la communauté touchée par le message qui est théologique, c'est-à-dire qui réagit vitalement à ce message, prenant position vis-à-vis du Christ qui a fait irruption dans leur société. Les professionnels de la théologie auront ensuite à critiquer et à organiser cette matière disparate que sont les chants et attitudes liturgiques, le syncrétisme plus ou moins poussé entre l'Évangile et les éléments tirés des religions traditionnelles⁴⁸³.

⁴⁸³ M. Hebga, « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité » in *Concilium*, n° 191, 1984, p. 92.

La théologie africaine se trouve donc fortement interpellée par ce qu'il convient de qualifier de « discours populaire », « théologie induite ». Et même cette interpellation dépasse le simple cadre d'un discours pour trouver une place considérable dans des expressions culturelles ou des comportements religieux. En ce sens, il convient aussi de soutenir que la théologie africaine est interpellée par la religion populaire. Cette religion populaire devance presque toujours le discours théologique et l'oriente selon les questions qu'elle tente de résorber de manière pratique et concrète.

Dans un article intitulé « Religion populaire en Afrique »⁴⁸⁴, Sidbé Semporé montre que le caractère effervescent et théologique de la religion populaire dans le cas du Bénin (qui peut être d'ailleurs étendu à d'autres pays en Afrique) est incontestable. En effet, il y met en lumière, à partir d'une observation rigoureuse et d'une pertinente analyse des événements qui se rattachent à ce type de religiosité, le fait qu'au sein de cette religion populaire se développe une conception de Dieu, de Jésus-Christ, de l'homme et de sa destinée. Pour Semporé, il s'agit d'autant d'éléments auxquels il convient d'accorder une réelle attention, car leur importance n'est pas négligeable. Il ne s'agit donc pas de les dédaigner, sous peine de mettre la théologie en porte-à-faux, par rapport à la foi telle qu'elle s'exprime dans cette forme de religion. Et ce pas est souvent et malheureusement très vite franchi en terre africaine :

*En conclusion de ce bref aperçu sur quelques aspects de la religion populaire du Bénin, je suis tenté de dire, en élargissant mon aire d'observation, que les pasteurs et les théologiens se trouvent souvent en porte-à-faux par rapport au vécu de la foi tel qu'il s'exprime dans la masse des croyants*⁴⁸⁵.

C'est là aussi que pourrait se situer une des limites de la théologie africaine telle qu'elle s'exprime au sein de l'intelligentsia africaine autour d'Alioune Diop. En étant restée un sujet purement intellectuel ne mobilisant qu'une élite, la dimension théologique de la communauté n'a pu ni émerger, ni y être promue. Demeurée l'apanage des grands débats et donc des personnes qualifiées, la théologie africaine n'a pas bénéficié ici des apports du peuple qui auraient pu en accroître la définition, la compréhension et l'expression. Ceci pourrait partiellement justifier le fait qu'au sein de la Société Africaine de Culture certaines réflexions chrétiennes aient pu apparaître comme en avance ou en décalage vis-à-vis de la réalité telle qu'elle se manifeste en Afrique en ce temps là. Et de fait, où y sont des questions relatives aux religions indépendantes pourtant inspirées du christianisme et constituant dans une certaine

⁴⁸⁴ Cf S. Semporé, « Religion populaire en Afrique » in *Concilium*, n° 206, 1986, pp. 63-70.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 69.

mesure un défi pour les Eglises institutionnelles, comme le kimbanguisme, le matwanisme ou le harrisme, quand on sait leur impact dans la vie de nombreux chrétiens africains appartenant pourtant aux obédiences catholiques et protestantes ? Qu'en est-il du latin qui, rejeté par des intellectuels à l'ère du concile Vatican II, est resté revendiqué par nombre de chrétiens qui le considèrent comme la langue exprimant le plus adéquatement la piété ?

Il y a ainsi bien de questions restées comme en friche, du fait que la dimension théologique de la communauté n'a pas suffisamment, sinon presque pas, été prise en compte. C'est pourquoi le développement de la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop semble être resté une discussion permanente, relativement aux positions occidentales inflexibles ou évoluées, sur la capacité et la nécessité de faire de la théologie une dynamique de l'émancipation de la religion chrétienne en Afrique. Même si on ne peut manquer de reconnaître qu'autour du fondateur de Présence Africaine, les problèmes soulevés s'inscrivaient dans une pertinence qu'on peut difficilement remettre en cause, on ne peut manquer toutefois de déplorer que ceux-ci soient restés des problèmes posés par des intellectuels et quasiment pour les intellectuels.

Ainsi donc, la théologie africaine ne peut continuer de s'alimenter de débats à un plus haut sommet que le commun des fidèles ne peut atteindre. Si en effet, la théologie en Afrique veut non seulement dépasser les limites qui ont été les siennes dans les initiatives du mouvement intellectuel Présence Africaine, mais aussi répondre aux problèmes qui se posent à elle, elle est sommée par la religion populaire à s'intéresser à un type tout à fait particulier d'africanisation du christianisme qui s'y opère et auquel beaucoup adhèrent incontestablement :

Qu'on en rougisse ou qu'on s'en réjouisse, ce christianisme-là, celui des masses, incarne une authentique réponse africaine à l'évangile compris et vécu selon le contexte culturel et religieux d'hier et d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de s'étonner avec condescendance devant les faiblesses et les limites d'un tel christianisme, comme jadis le missionnaire s'écriant devant les Indiens Aymaras : « On les croyait chrétiens ! » ; il ne suffit pas non plus de se dire qu'après tout, les chrétiens du Bénin ou de l'Afrique le sont autant que les autres. Il s'agit de se rendre à l'évidence : l'africanisation ou l'inculturation ne se réalise pas d'abord à partir de plans préconçus au sommet, mais bien à partir du vécu de la base⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ Semporé S., « Religion populaire en Afrique », art. cit., p. 70.

En fait l'inculturation comme une expression concrète du discours théologique doit pouvoir conjuguer l'expérience croyante du peuple et les débats au sommet qui en fait doivent se nourrir de cette expérience.

II/ La permanence de la situation coloniale

La situation coloniale comme clé de lecture dans l'engagement d'Alioune Diop

Avant que d'aller plus loin ici, on peut remarquer que la référence au colonialisme et aux discours missionnaires ne constitue pas en soi un handicap dans la lecture de la réalité africaine. D'ailleurs la théologie africaine s'est au départ définie comme un discours visant à dépasser les théories ayant motivé la mission chrétienne catholique notamment. En fait, c'est la permanence de cette référence qui apparaît comme une entrave au développement du discours théologique négro-africain, dans la mesure où non seulement elle peut enfermer la réflexion dans un cercle, mais aussi parce que la référence permanente à la situation coloniale peut occulter les responsabilités africaines.

La remarque qu'il paraît juste de faire déjà ici, est que la plupart, et même sans aucune exagération, tous les théologiens qui ont émergé à l'ère de la décolonisation ou dans le contexte postcolonial, ont abondamment puisé dans le dynamisme de la Société Africaine de Culture. C'est ainsi que leurs réflexions comme leurs ouvrages ont eu de profondes racines dans le terrain patiemment labouré par l'effervescence intellectuelle qui s'est alors créée autour du fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop. C'est en ce sens d'ailleurs que Jean-Marc Ela parlait de « *la dynamique des réflexions amorcées au début des années 60 autour d'Alioune Diop "par qui tout a commencé" »*⁴⁸⁷.

L'on peut rappeler que le christianisme et le colonialisme se sont présentés à l'Africain comme des réalités fortement liées. C'est ce qui fait que ces deux réalités s'interpellent l'une l'autre. Il apparaît dès lors, dans un contexte postcolonial, difficile de parler de la situation africaine d'une manière générale sans faire appel aux clés de lecture de l'histoire que sont le colonialisme et la mission chrétienne. Ceci expliquerait que la théologie africaine ait puisé abondamment dans la situation coloniale pour poser les problèmes nouveaux que rencontrait la religion chrétienne en Afrique. La colonisation sous ses formes nouvelles méritait par ailleurs d'être dénoncée par la théologie africaine :

⁴⁸⁷ J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, op. cit.*, p. 392.

Voici que L'Afrique accède au rang de terrain de manœuvre privilégié des luttes d'influence planétaires, de nouveaux champs de bataille des intérêts multinationaux et qu'un gigantesque safari politico-économique en fait l'objet de toutes les convoitises. Dernière zone de la planisphère à ne pas constituer une chasse gardée, la voici en proie aux battues des uns, au braconnage des autres⁴⁸⁸.

Ces problèmes posés par le discours théologique négro-africain du fait d'un contexte nouveau, donnent à la théologie chrétienne en Afrique une dimension engagée plus affirmée que toutes les théories antérieures.

Ainsi, dès le départ, la théologie africaine se devait d'assumer un héritage lié au passé de la religion chrétienne en Afrique. De ce fait, relire la situation de l'Eglise en Afrique se posait déjà comme une voie permettant d'interpeller la religion chrétienne quant à sa survie. Mais cette relecture ne pouvait se dissocier de l'« actualité » de l'Afrique. N'est ce pas eu égard à cela que Ntedika Kondé proposait ? :

Pour que la théologie devienne vraiment un service en faveur des Eglises d'Afrique... il faut qu'elle prenne comme points de départ l'actualité, le milieu et les centres d'intérêt africains, qu'elle interroge en fonction d'eux l'Ecriture, la Tradition (chrétienne) et l'âme des peuples à évangéliser⁴⁸⁹.

Il apparaît, dans le constat de la situation postcoloniale en Afrique, que la problématique d'une théologie africaine est restée très tributaire des rapports entre l'Afrique et l'Occident, tendant devant cet Occident à revendiquer de façon permanente une légitimité ou à dénoncer une certaine emprise de celui-ci. Le certificat de reconnaissance ainsi recherché semble se présenter finalement comme l'assurance que recherche l'Africain pour avoir la possibilité de poser de vrais problèmes à la lumière de la Révélation.

Cette sorte de permanent rappel du passé qui a marqué la pensée d'Alioune Diop et de nombreux intellectuels autour de lui, et qui a, dans une mesure qu'on ne peut déconsidérer, impacté la réflexion théologique telle qu'elle s'est développée ici, l'aurait ainsi comme enfermée. Il en est résulté que la théologie africaine semble poser les mêmes problèmes ou le même problème de différentes manières, s'inscrivant à chaque fois dans le rapport historique entre l'Afrique et l'Occident chrétien.

⁴⁸⁸ Jean Ziegler cité par J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, op.cit., p. 185.

⁴⁸⁹ Ntedika Kondé, cité par E. Okpeifa, *Où en est l'africanité de la théologie africaine ?* Mémoire de maîtrise en théologie, soutenu aux Facultés catholiques de Lyon, juin 1987, p. 37.

Les conséquences d'une approche

Lorsqu'on parle de l'Afrique avant comme après les indépendances, l'on ne peut se limiter à l'évocation des rapports entre l'Afrique et l'Occident sans commettre un oubli. En effet, l'Afrique ne souffre pas en ces années-là uniquement de la question coloniale ou néo-coloniale, elle souffre aussi et même dans une large mesure, d'une crise relationnelle entre le peuple et l'élite. Les relations entre le peuple et l'élite, la théologie africaine ne les a pas mentionnées ; pourtant ces relations vont se définir comme une composante importante dans les rapports entre les Africains et les maîtres d'hier. Ces relations détermineront par la suite les accords d'indépendance qui portent surtout sur la naissance de structures nouvelles capables de prolonger autant que possible et sous une autre forme, les rapports d'hier entre Africains et Européens. Lorsqu'on sait que les signataires de ces traités sont aussi des Africains élites, alors on peut affirmer que la théologie africaine aurait pu s'intéresser à de telles situations, avant même de questionner un certain ordre économique et social qui en fait ne serait que la résultante de ce qu'il convenait de dénoncer au préalable, tout en s'engageant en conséquence :

Comment exprimer notre appartenance à Dieu dans un continent qui ne s'appartient pas à lui-même ? Devons-nous nous laisser enfermer dans un univers religieux à trois dimensions qui sont le péché, les sacrements et la grâce au moment où, sous couvert de coopération, des groupes économiques et financiers se disputent librement les terres, les plages, les mines de bauxite et de cuivre, de diamant, le commerce et le tourisme, sans oublier l'uranium et le pétrole, et, bien sûr la conscience même du peuple africain ?⁴⁹⁰.

Par ailleurs, il convient de constater que les indépendances africaines ont fait naître d'autres situations, d'autres types de problèmes qui ne relèvent pas directement de la situation coloniale et qui de ce fait appelaient la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop à plus d'ouverture dans l'analyse des crises qui secouaient alors le continent noir. Et de fait, les régimes autocratiques qui ont pris place dans certains jeunes Etats africains juste après les indépendances, sont-ils directement à relier à la situation coloniale ? Les coups d'Etat en vue du pouvoir comme cela est très tôt le cas au Ghana ou au Togo, sont-ils nécessairement en lien avec la situation coloniale ? La complicité africaine dans les assassinats d'hommes politiques d'envergure ou de nationalistes comme au Congo ou au Cameroun n'est-elle pas établie ? Une relecture de l'histoire en ce sens montre très bien que certains régimes politiques, conscients de leur fragilité et de leur contestable légitimité, ont

⁴⁹⁰ J.-M., *Ma foi d'Africain, op. cit.*, p. 185.

versé dans la répression et autres formes de dictature, dans le seul but d'instaurer un climat de terreur à eux favorables.

Ainsi, au Zaïre (actuel République démocratique du Congo), la prise du pouvoir par Joseph Mobutu aurait donné lieu à une absolutisation du chef d'Etat, et instauré par le fait même la concentration entre les mains d'un seul tous les attributs du pouvoir politique dans un Etat moderne. La déification d'un homme qui s'en serait suivi aurait durablement desservi le peuple. C'est cette situation que n'ont d'ailleurs pas hésité à dénoncer certains parlementaires zaïrois, dans une lettre adressée au président Mobutu :

Citoyen Président-Fondateur, (...), nous voudrions vous montrer que, malgré un vocable fallacieux de création d'une société homogène, notre société est actuellement plus stratifiée que jamais. Votre politique de salaire s'il en existe une, et les effets sociaux (notamment la malnutrition) auxquels elle a donné lieu en est un exemple (...) sur une population de 25 millions d'habitants cinquante individus seulement "occupent les positions les plus lucratives et contrôlent l'appareil politique tout entier". Ceci revient à dire que dans la société zaïroise "authentique", le pourcentage de ceux qui contrôlent l'économie et la politique s'élève à 0,0002 % !!! Il n'y a, que nous sachions, aucun pays au monde dont la concentration du pouvoir économique et politique est aussi scandaleuse ! Votre régime a-t-il donc substitué aux 350 familles (et non des individus) belges une famille de cinquante personnes ?⁴⁹¹.

Mais l'Afrique après les indépendances, est aussi le continent où beaucoup de pays s'engagent dans un véritable développement économique et social, fort d'une jeunesse dynamique et d'une élite prête à se donner pour la prospérité des jeunes Etats... Toutes ces situations sont autant de lieux de discours théologiques qui n'ont pas beaucoup fait l'apanage des débats qui se sont construits et poursuivis dans le cercle d'Alioune Diop même après les indépendances.

III/ Des questions quasiment oubliées

La théologie noire

La théologie noire en son contexte et sa définition

La théologie noire ou *Black theology* est une théologie qui s'est développée de façon parallèle à la théologie africaine. Elle correspond à la situation des peuples noirs particulièrement victimes de ségrégation au nom de leur couleur. Comme le nom l'indique, il s'agit d'une manière de penser la religion chrétienne dans une situation de souffrance donnée, du fait

⁴⁹¹ « Lettre ouverte au citoyen président-fondateur du Mouvement populaire de la révolution, Président de la République, par un groupe de parlementaires », *Politique africaine*, n° 3, septembre 1981, pp. 121 et 122.

qu'on est noir ; cette situation de souffrance étant fondée sur une prétendue hiérarchie des peuples et sur le droit des uns à dominer et à écraser les autres. C'est pourquoi elle s'est développée davantage aux Etats-Unis où les années cinquante et soixante étaient marquées par des discriminations vives et des tensions permanentes entre Blancs et Noirs : les uns adoptant des attitudes fondées sur un complexe de supériorité, les autres se donnant d'affirmer que le temps de l'esclavage et des corvées dans les champs était terminé, du moins de façon institutionnelle. En ce sens, la théologie noire indique le combat des Noirs d'Amérique pour plus de respect, de dignité et de liberté. C'est ainsi d'ailleurs que l'énonce « Le manifeste pour la théologie noire » :

La théologie noire n'est pas une théologie dans l'absolu ; elle est l'affrontement d'une situation existentielle. Elle n'est ni une "théologie de l'action" ni une "théologie du développement". Ce n'est pas une "réaction contre", mais l'expression authentique et positive de ce que nous connaissons de Dieu à la lumière de notre expérience noire⁴⁹².

La théologie noire n'est toutefois pas restée l'apanage des Etats-Unis. En effet, le régime d'apartheid en Afrique du Sud instauré au début des années cinquante, a fait de la théologie noire une théologie contextuelle dans ce pays. Ainsi les Noirs de l'Afrique du Sud se sentaient solidaires en leur condition de ce que vivaient les Noirs-Américains aux Etats-Unis. Cette solidarité était d'autant plus forte que les répercussions des discours noir-américains étaient bien accueillies chez les Noirs sud-africains :

La filiation entre la théologie noire sud-africaine et noire américaine est bien attestée. Comme le reconnaît le Sud-Africain Motlhabi : "Ce que dit James Cone, nous le ressentons dans notre chair". De part et d'autre, c'est le même racisme blanc à fondement chrétien. De part et d'autre, c'est le même souci d'un évangile libérateur. La théologie noire est une réaction réfléchie à l'intolérable, à ce blasphème contre Dieu qui a créé les êtres humains à sa propre image⁴⁹³.

Le régime de l'apartheid qui sévit contre les Noirs en Afrique du Sud, est non pas fondé sur l'histoire comme l'étaient les multiples discriminations à l'égard des Noirs aux Etats-Unis, mais sur une lecture perverse de la parole de Dieu, interprétée par ailleurs à dessein, pour légitimer une situation inacceptable. C'est ce que rappelle Engelbert Mveng au colloque de Yaoundé, consacré à l'Afrique du Sud entendue comme lieu théologique :

⁴⁹² Cité par B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, op. cit., p. 112.

⁴⁹³ *Idem*, p. 91.

C'est en 1951 que la "Dutch Reformed Church" a publié ses principes fondamentaux de la science politique calviniste. C'est dans ce manuel que Strijdom, Verwoed, et leurs partis politiques ont puisé leur doctrine de l'apartheid la plus intransigeante⁴⁹⁴.

Comme on peut le constater, la naissance de la théologie noire dans les deux contextes sus-évoqués ne correspond pas à des situations ayant les mêmes fondements doctrinaux. Toutefois, la ségrégation qu'elle s'emploie à dénoncer et pour laquelle elle invite les Eglises à s'engager, est quasiment vécue de la même façon. C'est ainsi que la théologie noire s'est donné de grands représentants en Afrique du Sud au point que ce pays est devenu après les années 70 le plus grand foyer de ce courant théologique. Car les personnalités du président John Kennedy et du pasteur Martin Luther King n'ont pas laissé intact le climat de clivages qui caractérisait le paysage social des Etats-Unis. En Afrique du Sud par contre se renforçait la politique mise en place par le gouvernement de Pretoria, et la stigmatisation des populations noires ainsi que leur ghettoïsation faisaient l'objet d'un renforcement légal.

La théologie noire, en tant que fondée sur une relecture de l'Évangile dans la situation d'un peuple opprimé, est un discours de libération. La libération comme dynamique, se donne ici comme objectif de reconfigurer les rapports sociaux, pour qu'une véritable liberté existe aussi bien pour les Noirs que pour les Blancs. Il s'agit enfin d'une théologie essentiellement pratique. C'est tout cela qu'affirme du moins le Comité national des Noirs responsables d'Eglises :

La théologie noire est une théologie de la libération des Noirs. Elle vise à ressaisir la condition des Noirs à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, de façon que la communauté noire puisse comprendre que l'Évangile et le développement de l'humanité noire vont de pair. La théologie noire est une théologie de la "négritude". Elle est l'affirmation de l'humanité noire qui délivre les Noirs du racisme des Blancs, ouvrant ainsi la voie à une authentique liberté, à la fois pour les Blancs et pour les Noirs. Elle accorde la qualité d'hommes aux Blancs dans la mesure où ils disent "non" aux abus de l'oppression blanche⁴⁹⁵.

On peut faire une analyse de cette définition et même lui adresser un certain nombre de reproches ; mais tel n'est pas ici le but de la démarche qui est menée.

⁴⁹⁴ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, op. cit., p. 171. Le colloque de 1984 tenu à Yaoundé avait pour thème : « Eglises et théologie noire en Afrique du Sud ».

⁴⁹⁵ Comité national des Noirs responsables d'églises, « Théologie noire » in *Lumière et Vie*, t. XXII, n° 120, 1974, pp. 7-8.

Ainsi définie toutefois, la théologie noire s'est assigné des tâches bien précises, en faveur des causes qui ne font pas avancer l'homme et qui portent atteinte à sa dignité profonde. C'est en ce sens qu'elle constitue une exhortation permanente à lutter contre toutes les formes d'oppression et d'asservissement, et qu'ainsi les Noirs s'approprient la parole de Dieu :

La tâche de la théologie noire est alors d'analyser la nature de l'Évangile de Jésus-Christ à la lumière des Noirs opprimés, de telle sorte que les Noirs puissent voir l'Évangile comme inséparable de leur condition humaine, et leur procurant la force nécessaire pour briser les chaînes de l'oppression. Cela signifie que c'est une théologie de la communauté noire, cherchant à interpréter les dimensions des forces de libération de cette communauté⁴⁹⁶.

Comme on peut dès lors le constater, la théologie noire est fondée sur une dimension historique de l'expérience des peuples noirs, que ce soit aux Etats-Unis ou en Afrique du Sud. Elle rejoint par ailleurs le présent de l'expérience de nombreux hommes, dans la mesure où son interpellation concerne l'actuelle condition de personnes qui font l'objet du rejet et de la négation de leur humanité par les autres. Cette situation crée des clivages qui sont alors l'apanage de la théologie noire. En cela, la théologie noire présente des points de proximité avec la théologie africaine. Cette dernière est aussi fondée sur la situation historique d'un peuple qui a des répercussions sur sa vie présente. Ainsi, théologie africaine et théologie noire auraient pu, tout en parlant à l'homme africain, dire quelque chose de l'homme africain, de l'homme noir dans sa condition actuelle.

Le manque de dialogue avec la théologie africaine et ses conséquences

Intervenant au colloque d'Accra de 1977 sur la théologie africaine, James Cone, théologien noir américain, faisait remarquer que l'histoire de l'Afrique et celle de l'Amérique (pour ce qui est des Noirs notamment) est la même :

L'histoire des Noirs-Américains ne peut pas totalement être séparée de l'histoire de l'Afrique (...). Le lien entre nos histoires respectives compte pour la réalité présente et peut permettre d'inventer l'avenir. Que nous vivions en Afrique ou en Amérique, en un certain sens le monde noir est un, et donc un dialogue sérieux entre-nous est non seulement possible mais indispensable⁴⁹⁷.

Si l'on réaffirme en effet le lien indissoluble entre la théologie et l'histoire pour ce qui est du monde noir d'une manière générale, alors on saisit aisément l'osmose qui peut exister entre la théologie née de la réalité africaine et celle tributaire de la condition noire américaine ou noire

⁴⁹⁶ J. H. Cone, *Théologie noire de la libération (Extraits)*, Paris, L'harmattan, 1977, p. 6.

⁴⁹⁷ J. H. Cone, « L'avenir de la théologie africaine : le point de vue d'un Noir Américain » in Appiah-Kubi K et alii, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge, op. cit.*, pp. 214-215.

sous régime d'apartheid. C'est dans la prise en compte de ces deux théologies qu'on peut mettre en exergue une limite importante de la théologie africaine telle qu'elle s'exprime dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop.

Il convient de rappeler que cet intellectuel n'a pas ignoré le parallèle entre la situation de l'Afrique et celle de l'Amérique noire, en tant que ces deux situations relevaient d'un état de sujétion, de mépris... D'ailleurs le Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs tenu à la Sorbonne regroupait des Noirs, qu'ils fussent d'Afrique, d'Amérique ou des Antilles. De plus, le militantisme du fondateur de Présence Africaine contre les abus du régime inique de Pretoria est bien connu. En effet, sous sa houlette, la SAC a co-organisé en 1964, un congrès international des sanctions économiques contre l'Afrique du Sud à Londres. Et en 1971, la SAC a organisé des journées culturelles sur l'Afrique du Sud à Paris. Ces journées avaient pour but de « *sensibiliser l'opinion publique européenne aux divers aspects du dynamisme culturel de la civilisation noire en Afrique du Sud* »⁴⁹⁸.

Or il se trouve que le discours théologique qui s'enracine dans l'engagement d'Alioune Diop est resté fortement tributaire de l'émancipation culturelle et politique, occultant parfois des problèmes essentiellement ethnico-raciaux qui constituent la base de la négation d'une humanité de l'homme noir, en Afrique du Sud notamment. Ainsi, cette théologie africaine s'est développée un peu dans la distinction de la *Black theology*. Cette sorte de séparation qui s'est établie entre deux discours, pourtant pas si divergents que cela, si du moins l'on considère leurs points de départ, n'aurait pas favorisé un dialogue qui aurait pu se révéler fructueux⁴⁹⁹. Si l'on remarque par ailleurs que ces deux théologies comportent une essence libératrice, on n'a pas de mal à conclure que la libération, découverte sur la base d'une lecture négro-africaine de la Bible, aurait pu ainsi constituer un sérieux point de rapprochement entre ces deux tendances théologiques et constituer de ce fait un enrichissement aussi bien pour la théologie africaine que pour la théologie noire.

On peut donc en conclure que la théologie africaine s'est privée durant de longues décennies d'une dimension de la libération qui aurait pu en étendre la compréhension et l'impact, du fait d'un manque de dialogue avec la théologie noire. Et c'est d'ailleurs pourquoi au regard des tenants de la théologie noire, la théologie africaine, dans la limite d'une restauration

⁴⁹⁸ « Quelques réalisations de la Société Africaine de Culture ». Archives de Présence Africaine.

⁴⁹⁹ Il faudra en effet attendre le milieu des années 80, après la mort du fondateur de Présence Africaine, pour voir se dessiner des rapprochements entre théologiens des deux bords. C'est ce qui va être le cas notamment au colloque tenu à Yaoundé (Cameroun) en 1984, sur le thème : « Eglises et théologie noire en Afrique du Sud ».

culturelle, ne peut décoller et rejoindre le terrain du combat tel que l'exigent certaines causes. C'est du moins ce qui ressort des propos de Mgr Desmond Tutu, lorsqu'il s'essaie à une comparaison entre les deux théologies et qu'il déclare notamment :

La théologie africaine n'a pas encore réussi à s'exprimer de manière assez percutante... Elle a semblé prôner le désengagement vis-à-vis des affaires harcelantes de la vie. Elle n'a presque rien dit à propos, par exemple, de la théologie du pouvoir (malgré l'épidémie des coups d'Etat et des dictatures militaires), du développement, de la pauvreté, de la maladie et d'autres problèmes actuels urgents. C'est ici que la théologie noire avec son mordant, peut nous apporter beaucoup, en rappelant à la théologie africaine que sa vocation est de se préoccuper des pauvres et des opprimés, de les aider à briser toutes sortes de chaînes et de régénérer la personnalité de nos compatriotes constamment minée par une religiosité malade et par une autorité politique qui a supprimé un grand nombre de libertés individuelles sans rencontrer grande opposition de la part de l'église⁵⁰⁰.

Cette déclaration ne peut être validée dans sa totalité, car elle ne rend pas suffisamment compte de la théologie africaine en son essence. A partir de l'opinion que Mgr Tutu s'en fait, la théologie noire se présenterait comme une invitation permanente adressée à la théologie africaine quant à son incidence sur le concret de la vie en Afrique telle qu'elle se définit, surtout avec la naissance des Etats modernes, au seuil des indépendances. Elle se poserait de ce fait comme une interpellation à l'exigence d'un aspect encore plus pratique dans la théologie africaine. Ce regard est aussi celui de James Cone pour qui la voie originale qu'essaie de se frayer la théologie africaine vis-à-vis de la théologie occidentale depuis sa naissance, devrait davantage résider dans sa capacité à assumer un contexte africain particulier. C'est ainsi que la théologie africaine pourrait échapper selon lui à une sorte de reproduction des problématiques étrangères :

La théologie africaine doit mettre l'accent sur la politique et la libération pour un autre motif encore, dû au cadre œcuménique de la théologie contemporaine. C'est en situant leur définition de la théologie africaine dans le contexte économique et politique de l'Afrique actuelle, que les théologiens de ce continent pourront plus facilement se démarquer des théologies préfabriquées reçues de l'Europe et se solidariser avec les autres théologies du tiers monde⁵⁰¹.

Par ailleurs, remarque James Cone, la théologie africaine, aurait pu nourrir la théologie noire de son originalité, pour ce qui est question notamment de la liturgie, de l'appel à une certaine autonomie des Eglises, et même d'une certaine représentativité du peuple. Ce qui semble en

⁵⁰⁰ Mgr Desmond Tutu cité par J. H. Cone, « L'avenir de la théologie africaine : le point de vue d'un Noir Américain », art. cit., p. 220.

⁵⁰¹ *Idem*, p. 221.

cause chez Cone lorsqu'il met en parallèle la théologie noire et la théologie africaine, c'est le manque de complémentarité qui aurait pu être bénéfique à l'une et l'autre théologie de la situation des peuples noirs.

De ce fait, si l'on peut regretter le manque d'un dialogue entre ces courants théologiques, un certain nombre de mises au point s'impose. Il est vrai que vue sous l'angle de l'engagement d'Alioune Diop, la théologie africaine, comme réflexion qui y a pris naissance, est largement tributaire de questions d'ordre culturel. Et de fait, dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, le recours permanent à la culture est un fait incontestable.

Toutefois, ceci ne peut donner valeur absolue aux positions et au regard de Cone sur la théologie africaine. D'abord il semble mettre en cause, dans ce dialogue manqué, la seule théologie africaine : c'est elle qui aurait dû se donner une certaine ouverture vis-à-vis de la *Black theology*. Mais en réalité, ce qui est vrai en ce sens pour la théologie africaine l'est aussi pour la théologie noire. Le même effort n'est pas souligné comme ayant existé chez les tenants de ce dernier courant. Ainsi, dans ce dialogue manqué, la théologie africaine comme la théologie noire sont en cause. Ensuite, James Cone et Mgr Desmond Tutu font de la notion de libération une propriété exclusive de la théologie noire qui se distinguerait ainsi nettement de l'inculturation qui chez eux constitue le mot clé dans la compréhension de la théologie africaine.

Cette dernière approche manque de justesse... Même si l'on ramenait la théologie africaine à l'inculturation, on ne saurait en écarter la libération qui constitue ici une dimension fondamentale. Et de fait, l'inculturation suppose le préalable d'une libération de la culture des entraves historiques du mépris et de la négation. Pour parler de l'inculturation, il eût fallu d'abord poser l'existence d'une ou des cultures africaines comme un fait ; ce qui n'allait pas de soi dans un contexte d'impérialisme politico-culturel de l'Occident, et surtout lorsqu'on remonte par exemple aux théories liées à l'implantation, et donc à la table rase.

L'on peut regretter simplement, à partir de cette mise au point, le fait que, constat fait, deux théologies différentes certes, mais affectées à des conditions humaines semblables, n'aient pas dès le départ initié entre elles un dialogue fécond, s'inscrivant dans le dépassement de simples évocations comme l'ont fait nombre de théologiens africains ; ou allant plus loin qu'un simple objet d'étude l'une pour l'autre, comme le montre le colloque de Yaoundé de 1984 qui a fait

de la situation d'apartheid et de la théologie noire un simple objet de réflexion. Jeter des ponts aurait été plus fructueux. James Cone le reconnaît d'ailleurs quand il affirme :

L'effort pour l'acculturation et l'effort pour la libération ne sont pas nécessairement antagonistes. Au contraire, ces deux orientations nous sont également nécessaires. Sans l'acculturation de la théologie, la théologie de la libération peut difficilement prétendre qu'elle provient du peuple opprimé et qu'elle œuvre pour lui : ce serait une comédie (...). Mais sans la libération, l'acculturation réduit une expression théologique donnée à la particularité de son contexte culturel et ne parvient pas à reconnaître la dimension universelle de l'Évangile et le contexte global de la théologie. Il ne suffit pas d'acculturer le christianisme ou d'africaniser la théologie. Nos populations veulent être libérées du racisme, du sexisme et des barrières de classe⁵⁰².

L'expérience sud-américaine

A travers la notion de « théologie de la libération »

La notion de libération a été suffisamment développée dans les pages précédentes pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore. Il est toutefois important de préciser que lorsqu'on parle de libération en théologie, c'est d'abord de l'homme qu'il s'agit, avant même d'évoquer les structures socio-économiques que celui-ci met en place et qui peuvent être cause de nombreuses frustrations et de nombreuses révoltes. Ainsi, avant même de plaider pour un quelconque changement structurel au sein d'une société, il convient de se demander si l'homme pour qui on plaide de cette manière est déjà lui-même reconnu en son humanité. Il semble bien que ce soit là la difficulté à admettre la notion de libération comme absolue, au point d'en avoir fait une exclusivité de la théologie latino-américaine.

En effet, aujourd'hui encore, parler de la théologie de la libération, c'est naturellement et nécessairement évoquer l'expérience latino-américaine qui en réalité n'est qu'une théologie de la libération. Dans les années qui font suite à la Seconde Guerre Mondiale et qui sont caractérisées par la guerre froide, il n'y a pas que l'Afrique qui devient un champ de bataille où les camps antagonistes de l'Ouest et de l'Est s'opposent par factions armées interposées, provoquent des coups d'Etats, tentent de prendre d'assaut, au service de leurs seuls intérêts, les nations nouvellement indépendantes d'Afrique. L'Amérique du Sud a connu presque la même situation : elle a aussi été le lieu où les puissances militaires se sont affrontées dans le cadre de la guerre froide. On a ainsi l'exemple de la révolution cubaine menée par Fidel Castro, qui a renversé un régime pro-américain en 1958. L'on peut aussi mentionner la longue

⁵⁰² J. H. Cone, « L'avenir de la théologie africaine : le point de vue d'un Noir Américain », art. cit., pp. 222-223.

guerre du Nicaragua entre Sandinistes et Contras en laquelle Soviétiques et Américains s'affrontent ouvertement au travers de ces factions.

La présence marquée américaine ou soviétique en Amérique latine a aussi eu des conséquences économiques, surtout avec des régimes qu'on a qualifiés de dictatoriaux. Le pouvoir économique et monétaire s'est alors concentré entre les mains d'une minorité opprimente, créant des écarts sociaux importants. Cette situation qui ne pouvait pas laisser l'homme indifférent, a donc provoqué des réactions, et d'abord des discours, dont une théologie de la libération⁵⁰³.

On pourrait donc constater ici que la théologie latino-américaine de la libération dénonce des structures mises en place pour asservir l'homme, au nom du pouvoir économique. Autrement dit, c'est relativement à une aliénation économique de l'homme que celle-ci se déploie. Elle propose l'évangile comme message devant éclairer l'engagement de l'homme dans la vie économique, même si cela s'est inscrit pour certains dans une philosophie de l'histoire discutable en contexte chrétien.

Vue de cette manière, la libération apparaît comme s'inscrivant dans un contexte uniquement économique. En fait tout se passe comme si après que l'homme ait été libéré de ses entraves sociales dues à une mauvaise organisation et à une forte dictature monétaire, tout se résoudrait pour lui. Mais en réalité, avant même de parler de situations sociales, il subsiste en Amérique latine des clivages culturels qui permettent de comprendre que l'approche de la libération dans le discours théologique sud-américain reste une approche limitée, dans la mesure où elle n'intègre pas tous les aspects de la servitude humaine qui s'y exprime. Et même, elle semble ne pas partir des fondamentaux, en ce qui concerne la personne humaine. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, vis-à-vis de la théologie latino-américaine, l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (AOTA) a souvent eu une certaine distance, ainsi que le rappelle Meinrad Hegba, au sujet d'Engelbert Mveng :

A São Paulo, à l'instigation d'Engelbert Mveng, l'AOTA fit des réserves sur la théologie latino-américaine, après avoir observé l'absence de tout théologien amérindien ou afro-

⁵⁰³ Il n'est pas possible, dans une démarche comme celle qui est ici menée, d'étudier exhaustivement le contexte d'émergence de la théologie latino-américaine de libération. En effet, la problématique qui sous-tend cette réflexion ne le permet pas vraiment, à moins de faire digression. Peut-être serait-il tout de même utile de mentionner que tout au début, cette théologie a été dénoncée comme fondée sur une philosophie de l'histoire d'inspiration marxiste, c'est-à-dire athée, dépersonnalisée, et donc anti-chrétienne, selon l'orientation même de Marx et Engels. Il n'est pas non plus utile d'analyser ici, une telle position prise alors par l'Eglise de Rome, pour en relever la pertinence comme les possibles faiblesses.

*indien : ne fallait-il pas affranchir les chrétiens non blancs de la domination théologique blanche ?*⁵⁰⁴.

A travers le parallèle d'une lecture de la réalité sociale

S'il est un point sur lequel la théologie africaine, telle qu'elle émerge de l'engagement d'Alioune Diop, aurait pu s'ouvrir à l'espace sud-américain, c'est bien la question ethnico-raciale. On entend ici par cette question, une somme de situations qui relèvent et résultent du fait que les Latino-Américains n'ont pas la même couleur de peau, n'ont pas les mêmes origines culturelles, n'ont même pas la même histoire dans un territoire commun.

Cette question s'exprime non seulement à travers la situation des Indiens qui sont les véritables autochtones du continent américain, mais aussi à travers la question des Noirs qui sont arrivés dans des bateaux négriers dans la cadre du commerce triangulaire. Certes les histoires des deux peuples ne sont pas les mêmes, leurs revendications vis vis-à-vis de la situation des Blancs ne sont peut-être pas les mêmes ; mais le traitement qu'ils subissent aurait bien été le même, comme l'aurait été la place qui leur était assignée.

En fait les Noirs comme les Indiens auraient longtemps été considérés en Amérique latine comme des peuples de rangs « inférieurs ». Cette situation s'est aggravée avec les clivages dus à la réalité économique qu'a dénoncée la théologie de la libération qui s'y est développée. La prétendue infériorité des peuples indiens et ceux d'origine africaine serait justifiée pour les uns par le fait que les Indiens face aux Européens se sont tôt trouvés dans une infériorité technologique et militaire, ce qui historiquement a facilité non seulement la conquête de leurs terres, mais aussi leur soumission aux peuples venus d'ailleurs. Pour les Noirs, le passé d'esclaves ne semble pas avoir permis de reconnaître une égalité de situation avec les autres, ni même une identité culturelle affirmée. C'est ce que du moins « Le Théâtre Noir Expérimental de Rio de Janeiro » exprimait en 1966, pour ce qui est du cas particulier du Brésil, dans une lettre ouverte au Premier Festival Mondial des Arts Nègres tenu à Dakar sous la houlette d'Alioune Diop :

Aucune autre communauté noire, dans aucun autre pays de civilisation occidentale, n'est peut-être soumise comme la brésilienne, de manière aussi tragique, à la pression d'un milieu social qui lui semble cependant totalement favorable, mais seulement en apparence. C'est à partir des racines mêmes de son comportement que ce milieu pratique une censure sévère et vigilante sur les efforts d'affirmation du noir et de sa prise de conscience elle-même. On ne veut pas que le noir brésilien

⁵⁰⁴ M. Hebga, « Engelbert Mveng. Un pionnier de la Théologie africaine » in B. Bujot et J. Ilunga Muya, op. cit., p. 38.

*assume sa négritude. On cherche à le maintenir dans une espèce de naïveté végétative pour lui cacher les conséquences qui découleraient d'une connaissance plus lucide de son origine culturelle et des valeurs que, avant même de devenir brésilien, l'homme noir avait déjà à offrir à l'humanisme pour en élargir les horizons et l'enrichir encore*⁵⁰⁵.

On constate donc que la situation des Noirs d'Amérique du Sud qui rappelle celle des Noirs d'Afrique en un certain sens, constitue justement un pont entre le discours théologique tenu en Afrique en rapport avec l'histoire des peuples et celui tenu en Amérique latine. Non pas qu'il faille les définir comme semblables, mais justement parce que la théologie africaine aurait pu interpellé la théologie latino-américaine de libération sur des questions ethniques qu'elle n'a pas posées, et qui ne peuvent être considérées comme un simple parent pauvre ou un appendice dans l'engagement de l'Eglise. Il y a donc un rapport de dialogue nécessaire qui aurait pu s'établir entre la théologie africaine et la théologie latino-américaine, comme cela aurait dû être le cas avec la théologie noire. Toutes ces théologies devraient se situer dans un rapport de mutuelle interpellation, ainsi que l'indique Jean-Marc Ela au sujet d'une nécessaire ouverture de la théologie africaine :

*La théologie africaine non seulement nécessite l'approfondissement des techniques liées à l'élaboration de toute théologie, mais elle a besoin de se laisser interroger par toutes les théologies qui s'élaborent à partir de la solidarité des hommes, des continents ou des groupes en lutte pour l'avènement d'un monde nouveau*⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Le théâtre Noir expérimental de Rio de Janeiro, « Lettre ouverte au Premier Festival Mondial des Arts Nègres », *Présence Africaine*, n° 58, 2^e trimestre 1966, p. 219. Cette lettre mériterait d'être relue, non pour la validation absolue des affirmations qui y sont faites ou pour une quelconque condamnation de ce qui y est dénoncé, mais pour comprendre le contexte dans lequel elle s'exprime et se laisser éclairer par les multiples clivages qui marquent l'Amérique latine à l'heure de sa théologie de la libération.

⁵⁰⁶ J.-M. Ela, « Identité propre d'une théologie africaine », art. cit., p. 52.

Conclusion partielle

L'analyse critique du développement de la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop met en exergue non seulement des certitudes qu'il convient de dégager, mais aussi des limites qu'il importe de souligner. Ces deux aspects qui expriment le discours théologique en Afrique permettent par ailleurs de l'apprécier dans son contexte qui porte aussi bien des le rayonnement de l'engagement d'Alioune Diop que les faiblesses qu'on peut en relever.

Il s'agit dès lors de soutenir que la théologie africaine est bien une réalité dans l'horizon de réflexion du fondateur de Présence Africaine. Cette réalité a des expressions concrètes qui concernent aussi bien le discours en lui-même que celui qui le porte et l'exprime. Mais le discours théologique africain n'est pas seulement de l'Afrique car les influences qui fondent ses difficultés se présentent surtout comme extérieures à la réalité qu'il entend éclairer et qui nourrit ses points de vue : le contexte africain. C'est dire que la théologie africaine s'inscrit véritablement dans l'actualité puisqu'elle porte de ce fait les caractéristiques de toute science contemporaine qui ne peut être comprise comme close, mais bien comme affecté par des déterminismes qui peuvent venir d'ailleurs. C'est aussi en cela que la théologie africaine se révèle comme un discours actuel. Comme tel, il assume l'expérience de l'Eglise en terre africaine, de même que les orientations que se donne celle-ci, surtout depuis l'exhortation apostolique post synodale *Ecclesia in Africa*.

L'actualité de la théologie africaine met par ailleurs en exergue la pertinence de l'engagement d'Alioune Diop non pas uniquement ramenée à un contexte de domination coloniale ou postcoloniale, mais aussi dans la réalité des défis qui sont ceux des Eglises d'Afrique aujourd'hui, qui se veulent ouvertes à toutes les situations qui interpellent l'homme. C'est aussi en cela d'ailleurs que la théologie africaine telle qu'elle émerge de l'engagement d'intellectuels africains autour d'Alioune Diop, présente des limites. Ces limites n'y sont pas une dénonciation systématique du propos de la théologie africaine, mais surtout une attention sur des aspects que cette théologie se doit aussi d'assumer. Ainsi, la dimension théologique de la communauté chrétienne par exemple apparaît comme un champ d'intérêt que la théologie africaine dans son expression actuelle peut approfondir. Il en va de même du dialogue avec d'autres courants théologiques, qui se veut surtout une orientation qu'il importe désormais que la théologie africaine assume pour correspondre à l'esprit de la pensée contemporaine qui est faite d'ouverture et de dialogue.

En définitive, les conclusions et les limites qui se dégagent de la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop attestent qu'il s'agit d'un discours qui porte la marque de toute initiative humaine. Et de fait l'engagement d'Alioune Diop comme tel, n'est pas une réalité accomplie, mais qui se prolonge et appelle toujours plus d'acteurs africains dans le devenir du catholicisme en Afrique. Ainsi, la théologie africaine telle qu'elle s'y exprime constitue une invitation semblable.

Conclusion générale

La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop s'inscrit dans une longue tradition. La tradition d'une reconsidération permanente du discours théologique tel que cela se déploie dans la vie de l'Eglise depuis les premiers siècles. Car en effet, l'histoire de la théologie chrétienne ne se déroule pas autrement que soutenue par une relecture de la Révélation. La théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop épouse donc dans la volonté qui a, depuis l'annonce du kérygme par les apôtres, animé l'homme dans la réponse à donner à l'appel de Dieu : une réponse qui doit pouvoir assumer son vécu, son histoire, bref son humanité. La théologie africaine serait donc celle qui permet à l'homme africain non seulement de comprendre la révélation à partir de ses catégories et de sa situation particulière, mais encore de répondre aux appels de l'Évangile à partir de son humanité, telle qu'elle s'exprime et se déploie.

Si ainsi la théologie africaine emprunte les voies d'expression de l'humanité africaine, c'est donc qu'elle atteste, à la lumière de l'engagement du fondateur de Présence Africaine, que le discours théologique peut et même doit rejoindre le vécu des hommes ; car c'est là que se joue leur relation avec Dieu. C'est à travers ce vécu que la foi se donne une expression concrète et que l'Évangile devient un témoignage. La théologie africaine qui s'élabore ainsi dans la prise en compte des situations propres à une expérience humaine certifiée par ailleurs qu'il s'agit là d'un discours tributaire d'un certain nombre de préalables, dont la nécessité se révèle aujourd'hui incontestable, et qui ont posé les bases d'une humanité africaine qui s'assume, au sortir de la Seconde Guerre Mondiale.

En effet, dans la mesure où l'Africain, du fait de la colonisation et de ses multiples corollaires, a été comme déchu de son humanité et revêtu d'une autre qu'il n'assumait que par procuration, il y a lieu de se demander si une théologie reposant sur cette sorte d'emprunt pouvait véritablement promouvoir une réponse africaine au message de l'Évangile. Car en fait il n'y a pas de théologie africaine sans une humanité africaine reconnue et affirmée comme telle. C'est ainsi d'ailleurs que les théologies missionnaires et leurs limites ont mis en exergue le caractère inopérant de leurs propres théories, uniquement fondées sur le regard que l'Occident portait alors sur la réalité africaine. Ce caractère inopérant, aussi bien pour ce qui est des peuples de l'Afrique que partout ailleurs dans le monde, a suffisamment montré que toute annonce du message chrétien comme tout effort qui se déploie pour sa compréhension,

suppose un peuple auquel on s'adresse, qui porte des aspirations, qui vit d'un héritage, qui incarne une culture. N'est-ce pas d'ailleurs fort de telles évidences que, dans le cadre de la préparation du Second Festival Mondial des Arts Nègro-Africains de Lagos en 1977 (la préparation de cet événement s'est faite sous la permanente supervision d'Alioune Diop dont la fertilité des idées a nourri de nombreuses réflexions), Peter Kros, s'insurgeant contre des méthodes missionnaires inappropriées en Papouasie-Nouvelle Guinée, défendait l'identité religieuse des aborigènes de cette partie du monde ?:

The notion that christians alone understand or know about God is absurd. The notion that no other supernatural being exists besides the gods and spirits of their own mythology is equally absurd (...) the notion that missionaries have come to bring light into our world of darkness, that they have come to elevate us from barbarism to "civilization" is completely anachronistic⁵⁰⁷.

Ceci confirme très bien qu'on ne peut envisager un quelconque discours théologique, si l'on n'a déjà posé le préalable de l'homme dans sa condition historique, à qui Dieu s'adresse et sans qui le discours théologique ne peut exister ni avoir un sens. C'est ainsi que la théologie africaine dont l'intérêt a fait naître d'importantes générations de théologiens et de théologiennes, se comprend aussi dans la prise en compte des initiatives d'Alioune Diop, qui s'orientaient essentiellement vers la définition de l'homme africain.

En effet, dans la mesure où la théologie est un discours, c'est-à-dire un langage et donc une parole, il y a lieu de se demander si l'homme africain eût pu exprimer une quelconque réflexion dans un contexte où toute parole, en dehors de celle qui se faisait l'écho de l'Occident, lui était niée. Il fallut donc que l'Africain prît d'abord la parole pour dire ce qu'il est, et ce qu'il entend être dans un monde qui s'affirmait de plus en plus comme opposé au mode de la pensée unique. Et cette expression, c'est Alioune Diop qui la lui donne, à travers nombre de manifestations qui n'avaient pour but que de promouvoir une pensée du monde noir, une idée du monde noir qui ne fût pas fondée sur des présupposés idéologiques.

Ainsi, la création de Présence Africaine, de la Société Africaine de Culture, les deux Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs et leurs conclusions, les deux grands Festivals des Arts Nègres

⁵⁰⁷ « L'idée que les chrétiens seuls comprennent ou connaissent Dieu est absurde. L'idée selon laquelle aucun autre être surnaturel, outre les dieux et les esprits de leur propre mythologie, n'existe, est également absurde (...) l'idée selon laquelle les missionnaires sont venus apporter la lumière dans notre monde de ténèbres, qu'ils sont venus nous élever de la barbarie à la "civilisation" est complètement anachronique ». Kros fait référence ici aux positions de missionnaires chrétiens occidentaux. Kros P. « "A certain foreign cult called christianity" : Do we need it? », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains : Civilisation noire et éducation », p. 503.

et leur rayonnement, constituent autant de semences préparatoires à la naissance et à l'affirmation d'un discours théologique africain. En ce sens, il apparaît juste de reconnaître que parler de ce discours dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop, c'est le situer dans son creuset d'émergence. C'est lui redonner le contexte qui est le sien et sans lequel il ne semble pas possible de définir une théologie africaine qui doive aujourd'hui affronter les défis propres à l'Afrique, défis qui ne s'éloignent pas tant que cela des problématiques ayant soutenu les multiples points de vue du fondateur de Présence Africaine sur l'avenir de l'Afrique, comme sur le devenir de la religion chrétienne dans ce continent. Et dans la mesure où ces prises de position plongent leurs racines dans les questions identitaires, on ne peut manquer de souligner que l'identité reste une question majeure dans le discours théologique africain.

En effet, face aux situations d'instabilité politiques aussi prononcées ou même davantage qu'à l'aube des indépendances africaines, face aux multiples scandales de famine et d'atteinte à la dignité de la femme et de l'enfant, la question de l'être africain demeure, pour se donner une définition capable de nourrir une réflexion chrétienne. Qu'est-ce que l'Afrique ? S'agit-il simplement d'un continent qui se reçoit des autres ? De quoi parle-t-on en parlant de l'Afrique ? Est-ce simplement une réserve de matières premières pour les multinationales aux appétits insatiables ? Qui est l'Africain d'aujourd'hui ? Est-ce celui qui se trouve phagocyté par un mode de vie qu'il n'a pas créé, entraîné dans une sphère du consumérisme qui ne lui appartient pas ? Il semble que la théologie africaine ne peut pas faire l'économie de telles questions aujourd'hui même. Plus encore, il semble qu'elle doive se donner comme préalable une réponse claire à de telles interrogations, pour que son message à l'homme africain soit conforme à la réalité et au vécu de celui-ci. Et ainsi, elle se trouve ramenée à l'intérêt qu'il y a de définir ce discours en rapport avec la personnalité d'Alioune Diop, qui aura justement été l'objet de cette réflexion.

Et de fait le contexte de naissance de la théologie africaine, en mettant en exergue une approche missionnaire du discours théologique, s'est davantage employée à montrer qu'elle a manqué de poser le préalable de l'identité africaine. Ce préalable nécessaire aurait certainement conduit à éviter des dérives bien connues, autant que l'enracinement durable d'une théologie comme celle de l'implantation de l'Eglise qui semble continuer à peser sur de nombreuses structures dont se sont dotées des Eglises d'Afrique et qui constituent pour elles un véritable poids historique dont il reste difficile de se débarrasser. La conséquence logique d'une telle situation ne pouvait de ce fait qu'être la création d'une génération de chrétiens

frustrés au sens le plus explicite du mot, même si l'on n'a pu manquer de souligner le labeur de certains missionnaires qui semblent toutefois apparaître comme des cas particuliers dans une pastorale aux constantes assez répandues.

Le contexte de naissance de la théologie africaine confirme donc ainsi que le préalable de la question identitaire est incontournable lorsqu'on s'adresse à l'homme, même en lui portant un message comme celui de l'Évangile, qui transcende les différences culturelles. En effet, comment s'adresser à l'homme qu'on ne connaît pas ou que très peu ? Comment faire adhérer l'homme à un message si on n'a pas déjà établi que celui-ci rejoint ses aspirations profondes ? De telles questions ne pouvaient que mener à l'entrée en scène des Africains dont le rôle dans la définition du préalable nécessaire à la théologie africaine, s'il eut pu alors apparaître discutable, se trouva définitivement acquis.

L'on peut s'étonner, à juste titre, que cette entrée en scène se soit davantage faite avec un laïc, dans un christianisme aussi fortement cléricalisé que celui de l'Afrique des années cinquante. Mais ce serait bien entendu sans prendre en compte le constat selon lequel les moyens d'expressions définis et mis en place par Alioune Diop constituent la clé de compréhension qui lève un tel étonnement. En effet, c'est cet intellectuel qui le premier a compris que prendre la parole pour imposer un dialogue entre peuples différents était une question de vie ou de mort pour les peuples africains. C'est Alioune Diop qui le premier a compris que Blancs et Noirs, dans une Europe où les discriminations allaient bon train, pouvaient et même devaient s'entendre et s'accorder pour construire ensemble. C'est Alioune Diop qui le premier a compris que la religion chrétienne était une dimension incontournable dans une sorte de renaissance africaine, au moment même où en France celle-ci faisait l'objet d'un rejet catégorique par de nombreux intellectuels militants contre le colonialisme, comme Jean-Paul Sartre ou Gabriel d'Arboussier. C'est encore Alioune Diop qui le premier a compris que, pour que la voix de l'Afrique soit unanime sur des questions aussi importantes que celles qui ont trait à la naissance et à l'affirmation d'un discours théologique qui s'enracine dans la mentalité africaine, il fallait que des prêtres noirs en premier s'exprimassent.

On comprend alors que peut-être, à travers la création de Présence Africaine qui ne se définissait pas sans une prise en compte de la religion chrétienne, à travers *La philosophie bantoue* de Tempels qui traite davantage d'une méthode missionnaire remettant en cause une théologie sous-jacente que d'une philosophie élaborée comme telle, à travers les initiatives

prises pour conférer à la réalité africaine le visage qu'elle méritait qu'on eût d'elle, c'est la prise de parole des prêtres que l'infatigable intellectuel préparait ainsi. Une prise de parole qui se révélera révolutionnaire aussi bien pour ce qui est de l'Afrique chrétienne que pour ce qui est de l'Eglise catholique, où jusque là, la pluralité des points de vue non tous concordants n'était pas encore un acquis.

C'est tout cela qui aura permis au débat historique entre Tharcisse Thsibangu et Alfred Vanneste, non seulement d'avoir lieu comme il a eu lieu, mais encore de soutenir une argumentation favorable à l'éclosion d'une pensée africaine qui ne soit pas simplement une réitération de la prétendue théologie universelle alors défendue par Vanneste. Et l'histoire aura donné raison au point de vue africain. Engelbert Mveng n'affirmait-il pas que le chanoine Vanneste, un temps opposé à toute idée de théologie africaine, avait finalement rallié celle-ci ? Car en fait, la naissance de ce discours aura permis de comprendre que le cours de l'histoire peut transcender des forces humaines, comme la théologie africaine est parvenue à s'affirmer en dépit de nombreuses oppositions qui portaient aussi bien sur la rationalité africaine que sur une réflexion capable de naître de celle-ci et de se donner cohérence et pertinence.

Doit-on alors dire qu'Alioune Diop a mis en mouvement une « machine » que lui-même ne pouvait plus arrêter, même s'il l'avait voulu ? Assurément ! Et même, le fondateur de *Présence Africaine* ne déclarait-il pas à la naissance de la revue *Présence Africaine* : « *Cependant, il serait égoïste et insensé de ne songer qu'à nous. Notre propos dépasse nos modestes personnes. Nous ne sommes que les maillons d'une vaste chaîne : l'humanité entière* »⁵⁰⁸. C'est donc bien que l'œuvre entreprise s'annonçait immense, aussi bien en ses exigences qu'en les conséquences qu'elle était capable de produire. Et de fait, à la suite de cette libération de la parole africaine par l'intellectuel sénégalais, le débat sur la théologie africaine, ainsi que des productions intellectuelles en ce sens, sont devenus ininterrompus, concernant aussi bien des prêtres que des laïcs.

En effet, avec Alioune Diop, les questions théologiques ne semblent plus désormais être l'apanage des seuls prêtres, dans la mesure où des laïcs apportent des contributions d'une pertinence qu'on ne peut remettre en cause, sur des questions qui jusque là semblaient réservées aux seuls avis des prêtres. On se rappelle ainsi les contributions de Georges

⁵⁰⁸ A. Diop, « Niam n'goura ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », art. cit., p. 8.

Ngango, Jean-Baptiste Obama, ou encore Léopold Sédar Senghor, à la démarche « Personnalité africaine et catholicisme ». Tout ceci atteste que la théologie africaine en son débat, tel qu'il se développe dans l'engagement d'Alioune Diop, ne définit pas d'acteurs préalablement attitrés, si ce n'est relativement à l'appartenance à l'Afrique et au monde noir. Et en ce sens, ce discours est apparu ici comme révolutionnaire, dans la mesure où il s'oppose à une mentalité d'alors qui non seulement confondait Eglise-prêtre-évêque, mais aussi ne considérait pas que les laïcs eussent pu apporter une quelconque réflexion à des sujets d'ordre théologique.

C'est tout ceci, bien que pas seulement, qui a donné une orientation particulière aux sujets tels que la liturgie, l'œcuménisme, le laïc. Ces sujets y apparaissent peu ou pas du tout dans une définition classique et même conventionnelle. Comment comprendre en effet que l'œcuménisme veuille se donner un accent africain qui intègre aussi bien des confessions chrétiennes que l'islam et même la religion traditionnelle africaine ? Ne s'annonçait-il pas ainsi que l'engagement d'Alioune Diop donnerait une trajectoire au discours théologique, qui n'emprunte pas forcément des sentiers battus ? La réflexion théologique en Afrique ne sortait-elle pas ainsi du devoir de définir et de redéfinir les dogmes, de préciser l'enseignement moral de l'Eglise, d'en rappeler la discipline traditionnelle ? On peut dire en cela que la théologie africaine, loin de s'opposer à ce que faisait déjà la théologie en Occident par exemple, en élargissait les champs de problématiques, du moins pour ce qui est de l'Afrique, en soutenant que désormais tout ce qui touche de près le vécu de l'homme africain fait partie de ce que la théologie africaine se doit d'assumer.

C'est la raison pour laquelle la théologie africaine ne pouvait éviter de se présenter comme un discours libérateur. Car en effet la condition de l'homme africain appelle cette dimension comme nécessaire ; et il ne peut y avoir de discours théologique pertinent dans l'oubli de l'homme enchaîné, comme on l'observait déjà en Afrique et comme on l'observe encore d'ailleurs, aussi bien sur le plan culturel que sur les plans économique et social. Comment peut-il d'ailleurs en être autrement ? Le chrétien africain n'est-il pas aussi l'Africain exploité ? Le chrétien africain n'est-il pas aussi celui qui subit l'arbitraire de certains totalitarismes politiques ? Le chrétien africain n'est-il pas aussi celui qui vit en dessous du seuil de pauvreté ? C'est pourquoi la libération comme approche nécessaire de la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop, ne pouvait se départir des questions

économiques et sociales comme l'aura souligné le rapprochement qui a été fait entre cet intellectuel africain et le pape Paul VI, à la lumière de l'encyclique *Populorum progressio*.

La théologie africaine aura donc été présentée dans cette réflexion, du moins pour ce qui est des trois premiers chapitres, comme un discours de l'homme en situation. Il est non seulement le produit d'une réflexion humaine sur des situations humaines, y projetant la lumière de la parole de Dieu qui fait émerger un regard critique et des propositions précises, mais aussi un discours qui s'adresse à l'homme dans une certaine condition historique et sociale. Cette condition est celle de l'homme africain, tel qu'il se présente après les indépendances africaines plus précisément. Cet homme africain a un visage controversé, changeant comme de façon permanente, au gré des mutations qui affectent son existence. Cette condition est aussi, à partir de l'homme africain, celle de tout homme. Il s'agit là d'une interpellation à la théologie africaine qui, bien qu'africaine, doit en permanence être un discours qui s'ouvre à d'autres réflexions qui se nourrissent de la parole de Dieu et s'inscrivent aussi bien dans l'émancipation des peuples que dans la promotion d'un discours chrétien.

C'est en cela, en cette ouverture de la théologie africaine, que se sera justifiée l'analyse critique qui en est ressortie. On en aura retenu que le discours théologique africain tel qu'il s'est exprimé dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine Alioune Diop, est certes un discours dont on peut reconnaître des certitudes, mais aussi un discours qui aura révélé des limites. En effet, le manque de dialogue (ou le dialogue insuffisant) avec la théologie noire ne lui a pas donné l'écho plus large qu'il aurait pu mériter. Le recours permanent et presque exclusif à la situation coloniale n'a pas pris en compte les dictatures postcoloniales, l'arbitraire dans de nombreux jeunes Etats, ou la conquête du pouvoir par l'élite civile et militaire, devenue comme une fin en soi après les indépendances dans de nombreux pays d'Afrique. L'absence du dialogue avec la théologie sud-américaine se définissant comme une théologie de la libération et n'assumant pas les multiples chaînes ethnico-raciales qui pesaient et pèsent peut-être encore dans une mesure qu'on ne peut déconsidérer sur des groupes humains, n'a pas permis un écho plus important de la théologie africaine. Celle-ci se devait alors d'interpeller l'homme, pour que la dignité humaine et non d'abord des structures socio-économiques, soit considérée comme la réalité au cœur de toute réflexion théologique.

Toutefois, la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop constitue un pas important et irréversible dans l'émergence d'une pensée africaine contemporaine. Elle certifie

par ailleurs que la place marquée au sein de l'Eglise que s'était déjà donnée le discours théologique fondé uniquement sur les bases de la rationalité occidentale, ne pouvait demeurer la seule référence dans le domaine de la théologie, parce que non seulement il ne pouvait assumer la pluralité des situations différentes qui caractérisent des peuples différents, mais encore parce qu'il ne pouvait, dans un tel monopole de pensée et de connaissance, soutenir la catholicité de l'Eglise. En ce sens donc, la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop constitue un véritable défi lancé au pluralisme théologique. S'agit-il d'un défi qui mérite d'être conjugué au passé ? Il ne semble pas encore possible de le soutenir absolument, puisque la théologie africaine qui s'est donné un droit de cité dans les communautés chrétiennes d'Afrique, a tout de même encore du chemin à faire, pour que sa place dans les institutions académiques soit effective, aussi bien en Occident (puisque qu'elle est tributaire de l'héritage de l'Occident chrétien) qu'en Afrique où de nombreuses maisons de formation, comme de nombreuses universités d'ailleurs, ne sont pas encore parvenues à admettre comme académiquement pertinente une réflexion africaine sur des problèmes africains en lien avec la foi chrétienne. Et de ce fait, tant que les problèmes liés au dogme, à la morale, aux sacrements, à la vie de l'Eglise... se déclineront à partir d'une seule manière de lire la parole de Dieu, ce défi demeure une constante.

La théologie africaine, telle qu'elle a émergé et s'est affirmée dans l'engagement du fondateur de Présence Africaine, comme toutes les disciplines des sciences humaines qui se sont d'ailleurs ainsi donné une dimension africaine, énonce cette certitude que de théologie sans dénomination particulière, il n'en existe pas. Dans la mesure où tout discours théologique émerge de situations particulières, assume des particularités, interroge une expérience humaine précise, il n'y a que des théologies particulières. Ainsi, de même qu'il y a une théologie africaine, il y a une théologie occidentale, une théologie asiatique, une théologie sud-américaine, une théologie nord-américaine ; car il s'agit d'autant de discours relatifs à des lectures de la parole de Dieu dans des contextes qui ne sont pas les mêmes.

Ceci témoigne bien de ce que le caractère universel de la théologie n'est lié qu'à l'universalité de l'Évangile, et non pas en raison d'une lecture historique et culturelle imposable à tous. S'il pouvait exister « une théologie universelle », ce serait d'abord et même essentiellement en raison de théologies particulières à partir desquelles l'universalité se décline et se comprend. La théologie africaine dans l'horizon de l'engagement d'Alioune Diop est donc aussi une interrogation forte lancée à l'Eglise quant à son universalité : en quoi consiste-t-elle ?

Comment s'exprime-t-elle ? Car en effet, l'universalité doit pouvoir se donner une expression concrète. Et cette expression concrète est portée par des particularités. Autrement l'universalité ne serait qu'une abstraction. Elle est en fait une réalité dont le contenu n'est saisissable qu'à travers ce que des particularités expriment.

Un tel discours, dans la mesure où les limites de son expression consistent essentiellement en un dialogue manqué ou peu promu avec d'autres formes de réflexions théologiques, affirme par le fait même que les théologies particulières ont une vocation d'ouverture à travers le dialogue ; il apparaît une fois encore que la théologie africaine, comme toute théologie particulière d'ailleurs, se devrait d'interroger de façon permanente l'unité de l'Eglise, non pour la contester ou la remettre en cause de quelque manière que ce soit, mais bien pour la bâtir en rappelant qu'elle a besoin des différences pour s'effectuer et se donner un contenu.

Ainsi, que ce soit dans la prise en compte des situations particulières, que ce soit en rapport avec l'universalité de l'Eglise, le discours théologique d'une manière générale s'inscrit en droite ligne de la situation des communautés chrétiennes à partir desquelles il s'exprime et à qui il s'adresse. En effet, la particularité des situations, comprises comme une motivation dans l'émergence du discours théologique, éclaire le fait que, de la même manière que ces situations sont sujettes au changement, voire à l'instabilité, le discours théologique n'est pas une donnée établie de manière unique et définitive. Il ne s'agit certes pas pour le donné révélé d'être modifié au gré des mutations ; mais ce donné doit pouvoir non seulement servir le discours théologique comme exhortation, mais aussi comme enseignement. C'est en fait au théologien de construire sa pensée en tenant compte de son milieu de son époque, des attentes de l'homme ou des aspirations de ce dernier. La question de l'unité quant à elle donne simplement de constater que celle-ci est toujours à advenir ; elle traduit le caractère contingent de la réalité humaine qui affecte toute communauté croyante. Et en ce sens, l'unité est toujours à rechercher, à construire, dans la prise en compte des diversités dont la pluralité des expressions ne se posera certainement jamais comme une évidence, même relativement à un message aussi universel que celui de l'Évangile. La théologie dans ce cas se définit comme un discours inachevé, une réalité en permanente élaboration, relecture, redéfinition.

Un discours théologique qui se veut donc un simple écho ou relais des enseignements traditionnels, court le risque de ne jamais surmonter les obstacles liés à toute réalité humaine, contingente. Car le fait est que les interrogations de l'homme du XXI^e siècle ne sont pas celles

de l'homme du siècle précédent. De même, les interrogations du chrétien asiatique ne sont pas celles du chrétien occidental. C'est ainsi que la théologie doit pouvoir s'exprimer en conséquence. Et même, une encyclique, malgré le fait qu'elle est généralement adressée à l'ensemble du monde chrétien et même au-delà des frontières de l'Eglise, n'apporte pas la même satisfaction à tous les chrétiens où qu'ils soient. Et de fait, elle ne peut pas embrasser toutes les questions humaines à la fois, même relativement à une seule et même réalité qui ferait l'objet de son enseignement.

C'est de cette manière qu'il convient aussi de comprendre la théologie africaine dans l'horizon de réflexion d'Alioune Diop. Il s'agit en effet d'un discours qui n'est pas accompli ; il n'apporte pas des réponses définitives aux interrogations des communautés chrétiennes d'Afrique. C'est une théologie en élaboration. Et comme telle, elle est sujette à la critique, tout comme d'ailleurs les multiples courants théologiques africains que d'aucuns ont voulu définir et qui n'ont peut-être pas encore cessé de s'affronter en terre africaine. Ceci montre bien que la quête de la vérité n'est pas de l'ordre de l'évidence, et a même besoin de contradictions pour avancer. Qu'aujourd'hui encore, la théologie africaine suscite nombre de réactions, loin de porter une quelconque univocité, cela s'entend bien, et constitue d'ailleurs une interpellation pour le théologien africain dont le labeur n'est pas achevé tant qu'il y a des communautés chrétiennes à construire, un Évangile à annoncer, des hommes à comprendre...

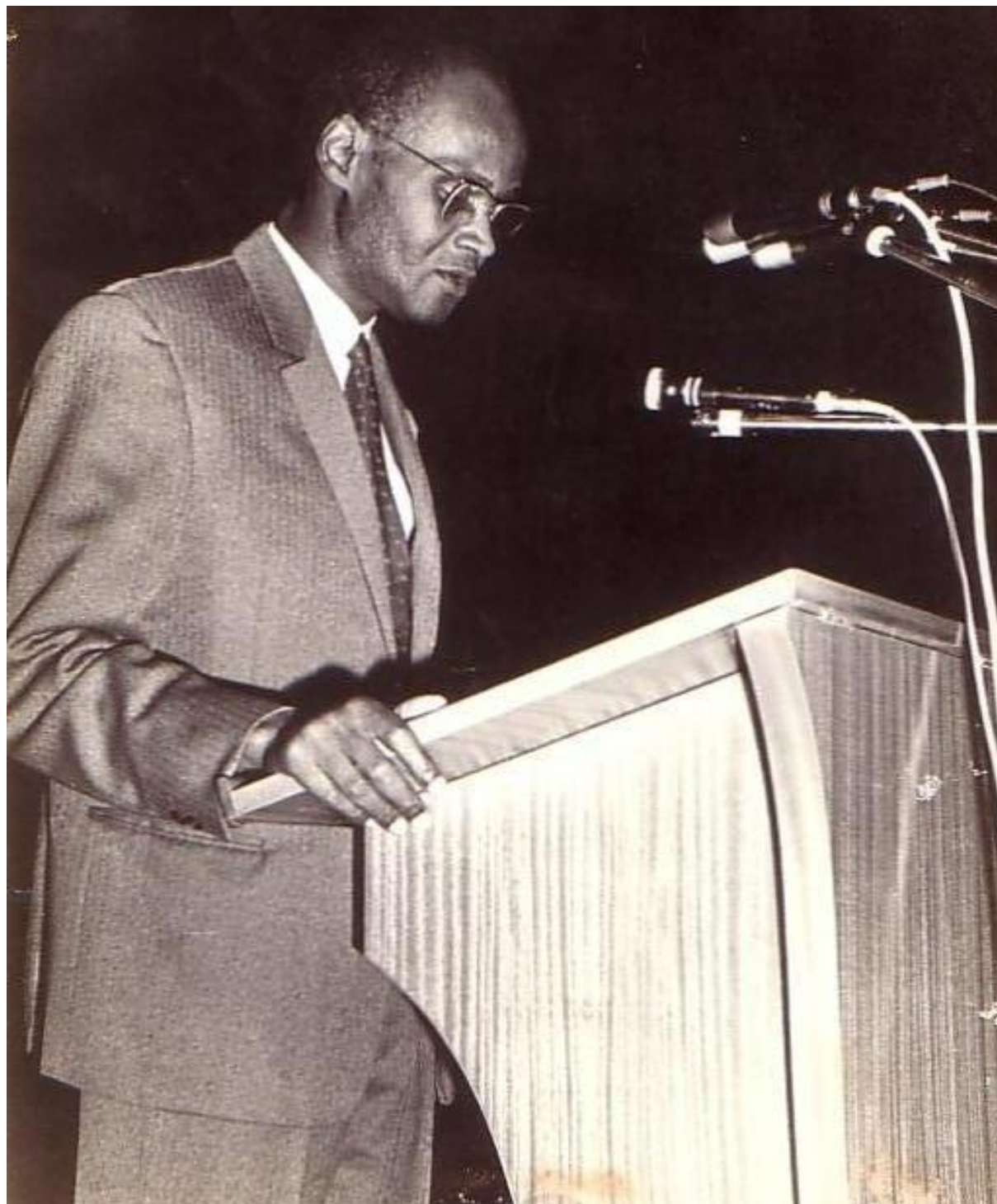
C'est en cela, par ailleurs, que se comprend l'actualité de la pensée d'Alioune Diop dans la théologie africaine. Affrontant les questions nouvelles, cette théologie s'inscrit dans l'avènement d'un christianisme africain comme le souhaitait le fondateur de Présence Africaine et les intellectuels qu'il était parvenu à rassembler. Qu'on parle donc de théologie de la reconstruction, du développement..., on se trouve toujours ramené à la question fondamentale : comment être aujourd'hui africain et chrétien ? Et cette question conduit à l'interrogation d'Alioune Diop et de nombreux intellectuels chrétiens dans le cadre de la SAC. La pertinence de l'engagement d'Alioune Diop reste donc une réalité présente et peut continuer de soutenir le développement de la théologie africaine dont les problématiques semblent avoir changé, avec une constante qui les lie à la naissance de ce discours et qui s'impose toujours comme nécessaire.

Alioune Diop, loin d'avoir élaboré une pensée théologique à proprement parler, a davantage mis en route des théologiens capables de construire les Eglises d'Afrique comme il se doit. Il

a initié un mouvement qui se poursuit aujourd'hui ; il n'en a pas déterminé des balises, ni établi les conditions de croissance de manière définitive. Toutefois, le recours à sa personne, à son engagement, à son histoire, à sa pensée, à l'identité africaine qu'il s'est proposé de promouvoir et de défendre, s'impose lorsque le constat que perdurent – quoiqu'autrement – des situations qui ont donné naissance aux interrogations des prêtres noirs, est établi. C'est pourquoi la réflexion théologique revisitée dans son creuset qu'est l'engagement d'Alioune Diop, permet tout simplement de comprendre les défis actuels de la théologie africaine : pourquoi se posent-ils ainsi ? Et par delà ces défis, de rappeler que la conscience théologique africaine doit continuer de se construire dans la relecture permanente de l'histoire qui lui a donné naissance.

Annexes

Alioune Diop ouvrant le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs



Les membres de la SAC au Vatican en 1959 (au cente M et Mme Alioune Diop)



La section catholique de la SAC réunie pour les journées de réflexion préparatoires au concile Vatican II



Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France

DECLARATION DES ETUDIANTS CATHOLIQUES D'AFRIQUE NOIRE EN FRANCE (Rencontre de Pau, 6 et 7 avril 1956)

Nous, Etudiants Catholiques d'Afrique Noire en France, réaffirmons notre volonté de rester à la fois pleinement Chrétiens et pleinement Africains; il ne peut être question pour nous, en aucun cas et sous aucune pression, de choisir entre ces deux fidélités.

Nous demandons aux catholiques français de faire l'effort nécessaire pour comprendre les exigences de cette double fidélité à l'Eglise et à l'Afrique. Le refus de cet effort ne manquerait pas d'accréditer dans l'esprit de certains de nos compatriotes le sentiment que nous risquons d'être moins Africains parce que Chrétiens.

Nous souhaitons qu'ils réalisent que si beaucoup de Français trouvent dans les conditions économiques et sociales de leur propre pays des obstacles sérieux à une vie chrétienne intégrale, le système colonial se révèle dans les faits comme un obstacle beaucoup plus grand encore à une véritable implantation et à l'épanouissement d'un christianisme authentique.

Nous affirmons notre attachement au droit naturel des peuples africains à disposer d'eux-mêmes. Loin de diminuer cet attachement, notre foi ne peut que le renforcer puisqu'elle tend à la libération et l'épanouissement spirituel de l'homme.

Nous sommes douloureusement étonnés qu'au moment où s'effondre un système colonial injuste et périmé, des catholiques continuent de penser que les échanges entre Européens et Africains ne sont possibles que dans le cadre de ce système.

C'est en pleine confiance que nous nous adressons aux catholiques de France et leur demandons de ne pas se laisser arrêter par des préjugés. Nous sommes persuadés que notre foi commune reste le meilleur terrain d'entente et notre plus grand espoir est de pouvoir trouver chez tous nos frères catholiques un véritable esprit international, une acception loyale du « devoir de décolonisation » et la reconnaissance de nos responsabilités d'hommes et de chrétiens africains.

Loin de suivre certaines publications, fussent-elles patronnées par des ecclésiastiques, qui cherchent à lier à tout prix Christianisme et « Mission civilisatrice de la France », nous, Catholiques africains, voulons nous en tenir à l'enseignement de l'Eglise : « L'Eglise catholique ne s'identifie aucunement avec la culture occidentale. Elle ne s'identifie d'ailleurs avec aucune culture, mais elle est disposée à faire alliance avec chacune. » (Pie XII, 1955.)

Nous attendons de l'Eglise missionnaire qu'elle fasse confiance à notre sens chrétien et que, d'une façon plus générale, elle accorde aux élites chrétiennes une audience de plus en plus large; qu'elle ne se laisse pas rebu- ter par notre véhémence. Nous sommes convaincus que notre effort va dans le sens de la Mission théologiquement envisagée: l'implantation de l'Eglise en Afrique.

Il nous paraît indispensable que s'établissent des contacts étroits et permanents entre nous et le clergé de nos pays et que, de son côté, le clergé d'Europe s'efforce d'envisager les problèmes africains dans une optique africaine.

Le vaste programme que nous avons élaboré dans le cadre de notre rencontre ne nous paraît réalisable que dans une communauté de foi et de rayonnement qui, loin de marquer une division dans l'Eglise, n'est que le signe de sa catholicité.

Notre christianisme ne s'épanouira qu'à partir de notre engagement dans tout notre milieu de vie. Il nous semble important de mettre l'accent sur cette notion d'engagement chrétien. Il faut que chaque catholique africain se sente responsable du rayonnement et de la dilatation de notre communauté.

MOTION FINALE

Nous, Etudiants Catholiques Africains en France,

Nous référant aux exigences de notre conscience chrétienne:

1° — Réaffirmons solennellement qu'il existe à l'égard de tous les pays coloniaux — **y compris l'Algérie** — un devoir de décolonisation qui va dans le sens du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

2° — Déplorons la complicité de certains catholiques qui rendent dangereusement difficile, par leurs écrits, leurs paroles ou plus généralement par leur influence, l'accession des peuples colonisés à l'indépendance nationale dans la paix et la charité et qui entretiennent une confusion malheureuse entre mission évangélicatrice et système colonial.

3° — Déclarons avec émotion que l'utilisation des troupes dites de « **tiraillleurs sénégalais** » dans une guerre coloniale comme celle de l'Algérie:

- Pose un grave problème moral.
- Heurte profondément notre esprit chrétien et notre conscience africaine.
- Crée une atmosphère d'hostilité entre des peuples frères.
- Et va à l'encontre des devoirs élémentaires de respect et de justice à l'égard des populations d'Afrique.

4° — Demandons en conséquence à tous ceux qui exercent en Afrique et en France une responsabilité politique, sociale ou religieuse, de contribuer de toutes leurs forces à mettre fin à un abus aussi pernicieux.

Annonce du report du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs

II^e CONGRES DES ECRIVAINS ET ARTISTES NOIRS (Rome : 27 mars-2 avril 1959)

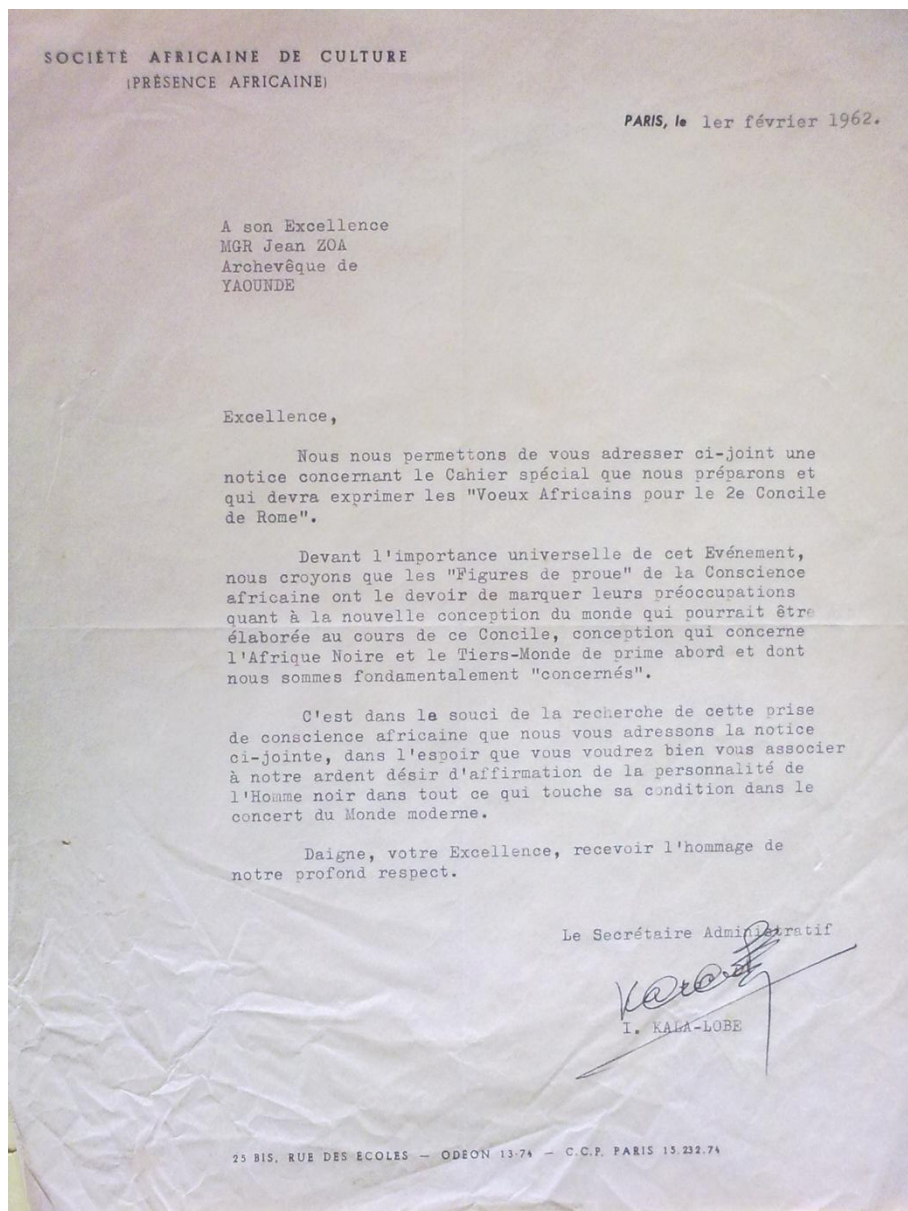
A la demande des écrivains et artistes d'expression française et en raison de la gravité des circonstances politiques en septembre (en France et en Afrique sous influence française), nous avons dû, d'accord avec les autres pays, reporter notre congrès en 1959 : du 27 mars au 2 avril.

Quelles que soient les nouvelles circonstances, nous avons résolu, cette fois, de tenir ce deuxième congrès.

Nos lecteurs comprendront que, en raison des préparatifs longs et absorbants, de ce congrès, les deux derniers numéros aient paru avec quelque retard — et nous en excuseront.

P. A.

Exemple de lettre adressée par la SAC aux évêques d'Afrique dans le cadre de la démarche « Personnalité africaine et catholicisme »



Vœux des intellectuels africains en rapport avec la démarche « Personnalité africaine et catholicisme »

VŒUX

1. Entre Chrétiens.

Puisque, selon le mot du Christ lui-même, il faut « qu'ils soient Un afin que le monde croie » (saint Jean), il paraît souhaitable :

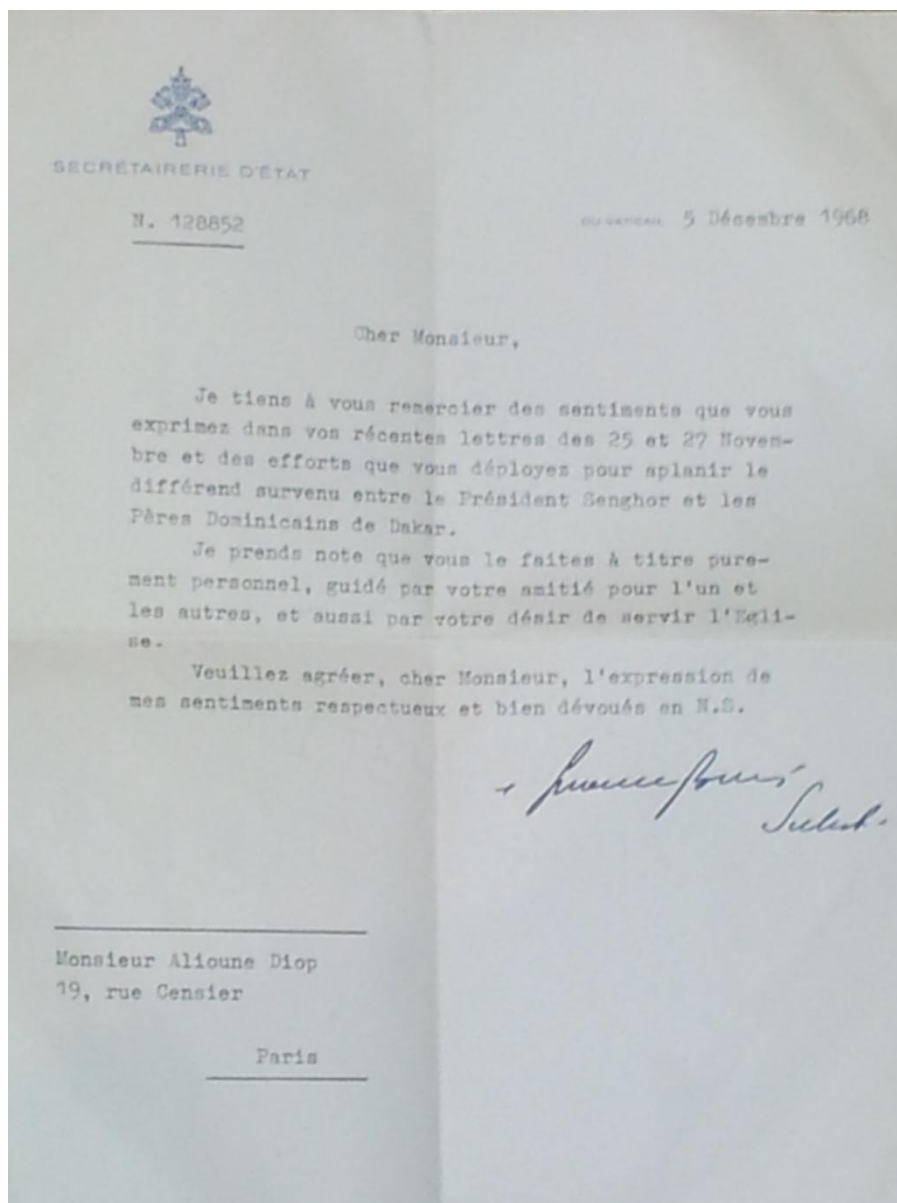
- Sur le plan de la **Bible** : une coopération dans la traduction et la diffusion ;
- Sur le plan de l'**Ecole** et de l'**Université** : coopération interprofessionnelle ;
- Sur le plan de la **Presse** : collaboration loyale dans la défense des valeurs communes, africaines et chrétiennes ;
- Sur le plan des **séminaires** et **maisons religieuses** : promouvoir la formation œcuménique ;
- Enfin, africanisation par une réforme des institutions ecclésiales de nature à éliminer des facteurs de division.

2. Entre croyants africains.

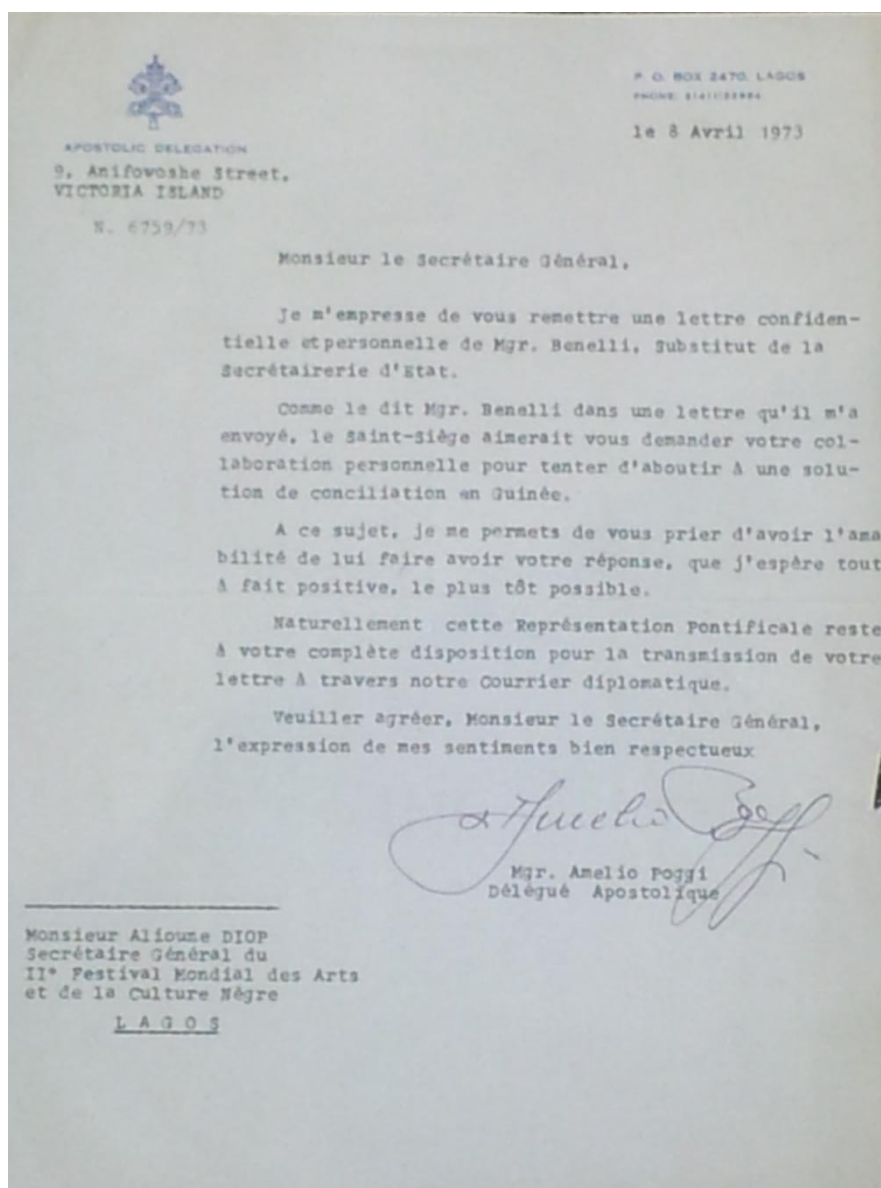
S'il est vrai que cette parole du Christ vaut aussi pour l'Afrique : « Quand j'aurai été glorifié, j'attirerai tout à Moi » (Saint Jean), il paraît souhaitable de :

- Promouvoir le respect et l'estime mutuels entre croyants de toutes les religions ;
- Favoriser le contact loyal pour dégager les valeurs communes et constructives de l'Afrique.

Lettre de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop



Lettre du Délégué apostolique de Lagos à Alioune Diop



Sources

Articles et contributions d'Alioune Diop

« "Ame chinoise et christianisme" : note sur le livre du R.P. Huang », *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, pp. 151-152.

« Allocution d'ouverture » in SAC, *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 15-22.

« Aspects de l'athéisme en Afrique noire » in Mgr Veillot, A-M Henry et alii, *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens ?*, Journée d'études des Informations Catholiques Internationales, Paris, Cerf, 1963, pp. 64-66.

« Colonialisme et nationalisme culturels » in *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 5-15

« Culture du monde noir », *Eglise vivante*, tome IX, n° 2, mars-avril 1957, pp. 114-121.

« Culture ou Civilisation » in *Présence Africaine*, n° 82, 2^e trimestre 1972, pp. 3-6.

« Discours d'Alioune Diop, Président de la deuxième session du Congrès International des Africanistes » in *Présence Africaine*, n° 66, 2^e trimestre 1968, pp. 226-232.

« Discours d'ouverture à la table ronde sur "Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui" », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970, pp. 45-49.

« Discours d'ouverture » in « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 9-18.

« Histoire d'un écolier par lui-même », Grah Mel F., *Alioune Diop, le bâtisseur d'un monde inconnu*, Abidjan, PUCI, 1995

« Itinéraire » in *Présence Africaine*, n° 92, 4^e trimestre, 1974, pp. 3-8.

« Le congrès des hommes de culture noirs » in *Les Missions catholiques*, n° 60-61, mars-avril 1957, pp. 110-113.

« Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture) » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 40-48.

« Lettre au groupe catholique de la Société Africaine de Culture » in Société Africaine de Culture, *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 113-118.

« Lu dans la presse », *Présence Africaine*, n° 7, avril-mai 1956, p. 156.

« Niam M'paya ou de la fin que dévorent les moyens », in P. Tempels, *La philosophie bantoue* (traduit du néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence Africaine, 1949, pp. 5-10.

« Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine », *Présence Africaine*, n°1 novembre-décembre 1947

« Nouvelles stratégies de la Société Européenne de Culture », *Présence Africaine*, n° 48, 4^e trimestre 1963, pp. 217-223.

« Postface » in Société Africaine de Culture, *Un hommage africain à Jean XXIII*, Paris, Présence Africaine, 1965, pp. 113-118.

« Préface » in A. Tevoedjre, *L'Afrique révoltée*, Paris, Présence Africaine, 1958, pp. 11-12.

« Problèmes africains », *Présence Africaine*, n° 47, 3^e trimestre 1963, pp. 5-7.

« Révolution et autorité africaines », *Présence Africaine*, n° 49, 1^{er} trimestre 1964, pp. 5-7.

Sous le pseudonyme de Présence Africaine et de la SAC

« A propos du Néo-colonialisme », *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trimestre 1962, pp. 3-4.

« Appel » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1, *Présence Africaine*, n° spécial, février-mai 1959, p. 9-10.

« Après le Congrès », *Présence Africaine*, n° 11, décembre 1956-janvier 1957, pp. 3-6.

« Autour du congrès », *Présence Africaine*, n°7, avril-mai, 1956, pp. 3-6.

« Culture économique et Tiers-Monde », *Présence Africaine*, n° 46, 2^e trimestre 1963, pp. 5-7.

« D'Israël et de *Populorum progressio* » in *Présence Africaine*, n° 63, 3^e trimestre 1967, pp. 3-9.

« En retard... », *Présence Africaine*, n° 3, août-septembre 1955, p. 3-4.

« Entre Est et Ouest » in *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 3-4.

« Entre l'Est et l'Ouest » in *Présence Africaine*, n° 4, octobre-novembre 1955, pp. 3-4.

« La personnalité africaine dans la vie catholique » in *Présence Africaine*, n° 44, 4^e trimestre, 1962, pp. 249-254.

« Liminaire » in *Civilisation noire et Eglise catholique* (Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 11-12.

« Liminaire » in *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 9-11.

« Notre politique de la culture » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs* », tome 1, *Présence Africaine*, n° spécial (24-25), février-mai 1959, pp. 3-5.

« Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », in *Présence Africaine*, n° 16, octobre-novembre 1957, pp. 3-8.

« Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur ? », octobre-novembre 1955, pp. 3-8.

« Pour une renaissance de la civilisation noire » in *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. I-III.

« Problèmes africains » in *Présence Afrique*, n° 47, 3^e trimestre 1963, pp. 5-7.

Archives

« Dossier SF 25.10 : fonds Joseph Michel ». Archives générales des spiritains

« Les laïcs dans l'Eglise ». Dossier Mgr Jean Zoa : conférences, concile, divers. Archives de la CDO (Centrale Diocésaine des Œuvres)

« Lettre de la Fraternité S. Dominique de Dakar à Alioune Diop, 31 décembre 1968 ». Archives de Présence Africaine

« Lettre de la Société Africaine de Culture à son Excellence Mgr Jean Zoa, Archevêque de Yaoundé, 1^{er} février 1962 ». Dossier Mgr Jean Zoa : conférences, concile, divers. Archives de la CDO

« Lettre de Mgr Amelio Poggi, Délégué apostolique à Lagos, à Alioune Diop, 8 avril 1973 ». Archives de Présence Africaine

« Lettre N° 127619 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 20 novembre 1968 ». Archives de Présence Africaine

« Lettre N° 128852 de la Secrétairerie d'Etat du Vatican à Alioune Diop, 5 décembre 1968 ». Archives de Présence Africaine

« Lettre N° 6759/73 du Délégué apostolique de Lagos à Alioune Diop, Secrétaire général du II^e Festival Mondial des Arts et de la Culture Nègre, 8 avril 1973 ». Archives de Présence Africaine

« Procès verbaux de la Commission de la France d'Outre-mer (1947, 1948, 1949). Dossier n° 1437AS4 : Alioune Diop ». Archives du Sénat

« Quelques réalisations de la Société Africaine de Culture ». Archives de Présence Africaine

« Témoignages sur Alioune Diop ». Archives de Présence Africaine

Sources orales

Noms	Age	Situation personnelle	Date de l'entretien
Bissainthe Gérard	86 ans	Ami d'Alioune Diop	10 juillet 2012 à Toulon
De Benoist Joseph Roger	91 ans	Prêtre, ami de d'Alioune Diop et de Léopold S. Senghor	28 novembre 2012 à Bry-sur-Marne
Eboussi Boulaga Fabien	80 ans	Ancien membre de la SAC	31 août 2010 à Yaoundé

Bibliographie

Ouvrages

Adoukonou B., *Jalons pour une théologie africaine*, t. 1, Paris, Lehielleux, coll. « Le sycamore », 1980, 347 p.

Agossou M.-J., *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 p.

Appiah-Kubi F., *L'Eglise famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008, 334 p.

Ajoulat L.-P., *Aujourd'hui l'Afrique*, Paris/Tournai, Casterman, 1958, 400 p.

Biwmenyi-Kweshi O., *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, 662 p.

Bujo B. et Ilunga Muya J., *Théologie africaine au XXI^e s. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, Editions universitaires, 2002, 191 p.

Bujo B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, 160 p.

Carrier H., *Evangélisation et développement des cultures*, Rome, Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1990, 380 p.

Carrier H., *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II*, Paris/Cité du Vatican, Médiaspaul/Lbreria editrice vaticana, 1987, 276 p.

Chenu B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Centurion, 1987, 213 p.

Cheza M. (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428 p.

Cone J. H., *Théologie noire de la libération (Extraits)*, Paris, L'harmattan, 1977, 10 p.

Conus G., *L'Eglise d'Afrique au Concile Vatican II*, Immensee, Nouvelle revue des sciences missionnaires, 1975, 57 p.

Dictionnaire Hachette, Edition 2007

Eboussi Boulaga F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, 220 p.

Ela J. -M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, 173 p.

Ela J.-M. et Luneau R., *Voici le temps des héritiers : Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, 269 p.

- Ela J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, 224 p.
- Ela J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 p.
- Fenoglio M., *Présence Africaine entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, Roma, Bulzoni Editore, 1998, 172 p.
- Gheddo P., *Le réveil des peuples de couleur*, Paris, Centurion, 1957, 257 p.
- Grah Mel F., *Alioune Diop, le bâtisseur inconnu du monde noir*, Abidjan, PUCI, 1995, 346 p.
- Hebga M. P., *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, 206 p.
- Hebga M. P., *Dépassements*, Paris, Présence Africaine, 1978, 88 p.
- Hebga M. P., *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post missionnaire*, Paris, Présence Africaine, coll. « Culture et Religion », 1976, 174 p.
- Jean-Paul II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Paris, Tequi, 1995, 154 p.
- Kanguè Ewanè F., *Semence et moisson coloniales*, Yaoundé, Editions Clé, 1985, 225 p.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 3^e édition, 2010.
- Luneau R., *Laisse aller mon peuple ! Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987, 193 p.
- Mbambi Kungua B. A., *Panorama de la théologie africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2002, 210 p.
- Mbembe A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.
- Meester P. de, *Où va l'Eglise d'Afrique ?*, Paris, Cerf, 1980, 230 p.
- Messi Metogo E., *Théologie africaine et Ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p.
- Messina J.-P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, l'Harmattan, 2007, 201 p.
- Messina J.-P., *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965) : le cas du Cameroun*, Paris-Yaoundé, Karthala-PUCAC, 2000, 198 p.
- Morfaux L.-M. et Lefranc J., *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Mosmans G., *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, coll. Eglise vivante, 1961, 254 p.

- Mveng E. (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, 123 p.
- Mveng E. et Lipawing B. L., *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/ Paris, Clé/Présence Africaine, 1996, 232 p.
- Mveng E., *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan, 1985, 228 p.
- Neckebrouck V., *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, T.M.P. book department, 1971, 267 p.
- Ngindu Mushete A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, 156 p.
- Nouvelle encyclopédie catholique THEO*, Paris, Droguet et Ardent/Fayard, 1989
- Okpeifa E., *Où en est l'africanité de la théologie africaine ?* Mémoire de maîtrise en théologie, soutenu aux Facultés catholiques de Lyon, juin 1987, 50 p.
- Paul VI, *Populorum progressio*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1967, 197 p.
- Penoukou E. J., *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, 161 p.
- SAC, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, Présence Africaine, 1972, 426 p.
- Shorter A., *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation ?* (traduit de l'anglais par E. Messi-Metogo), Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », 1980, 179 p.
- Tempels P., *La philosophie bantoue* (traduite du Néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence Africaine, 1949, 125 p.
- Tevoedjre A., *L'Afrique révoltée*, Paris, Présence Africaine, 1958, 157 p.
- Theo : encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet et Ardent-Fayard, 1993.
- Tshibangu T., *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974, 47 p.
- Verdin P., *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux, 2010, 403 p.

Articles

- Aguessy H., « Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité » in SAC, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation : Actes du colloque de Cotonou, 16-22 août 1970*, Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 25-49.

Amissah J. K., « Religion catholique et cultures indigènes : influences et interactions » in SAC, *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 199-207.

Atangana D. E., « "Des prêtres noirs s'interrogent" : perspective d'inculturation et de libération » in *Des prêtres noirs s'interrogent : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?* Conférences théologiques n° 4 (23-27 mars 1999), Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, pp. 75-123.

Aujoulat L.-P., « L'Afrique dans l'Eglise » in *Informations catholiques internationales*, n° 45, 1^{er} avril 1957, pp. 3 et 30.

« Avant-propos » in *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, 1956, pp. 15-18.

Bajeux J.-C., « Mentalité noire et mentalité biblique », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 57-82.

Bassene M., « Christianisme et réalités africaines » in *Christianisme en Afrique noire*, Dakar, Centre culturel L.-J. Lebret, 1979, pp. 111-113.

Benoist J. R. de, « Editorial » in *Vivante Afrique*, n° 234, septembre-octobre 1964, p. 1.

Benoist J. R. de, « Missions en 1964 : en Afrique » in *Vivante Afrique*, n° 236, janvier-février 1965, 3^e de couverture

Bissainthe G., « Catholicisme et indigénisme religieux », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 111-135.

Bissainthe G., « Noirs et Blancs » in *Informations catholiques internationales*, n° 37, 1^{er} décembre 1956, pp. 3-4 et 32.

Bissainthe G., « Sur la naissance de l'ouvrage d'hier à aujourd'hui » in L. Santedi Kinkupu et alii, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006, pp. 283-293.

Blomjous J., « Le concile et l'Afrique » in *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, pp. 11-14.

Boff L., « Que sont les théologies du Tiers Monde ? », *Concilium*, n° 219, octobre 1988, pp. 15-27.

Bruls J., « Recension de *Aspects de la culture noire* » in *Eglise vivante*, n° 6, novembre-décembre, 1958, p. 481.

Buhlmann W., « Urgences africaines » in *Eglise vivante*, tome XII, janvier-février, 1960, pp. 55-61.

Cabanel P., « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans le République coloniale ? » in Borne D. et Falaize B. (dir.), *Religions et colonisation*, Paris, Editions de l'atelier / Editions ouvrières, 2009, pp. 55-63.

Césaire A., « L'homme de culture et ses responsabilités » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 116-122.

Chappoulie H. A., « Le problème colonial et les catholiques français aujourd'hui » in « Colonisation et conscience chrétienne », *Recherches et débats*, n° 6, décembre 1953, pp. 7-12.

Chenu B., « La théologie africaine vue par l'Eglise d'Occident » in *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa : 2-8 avril 1989), Kinshasa, Facultés catholiques, 1989, pp. 391-401.

Cheza M., « Le Synode... et après ? », M. Cheza (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 371-383.

Comité national des Noirs responsables d'Eglises, « Théologie noire » in *Lumière et Vie*, t. XXII, n° 120, 1974, pp. 7-9.

Cone J. H., « L'avenir de la théologie africaine : le point de vue d'un Noir Américain » in K. Appiah-Kubi et alii, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge* (Actes du colloque d'Accra), Paris, L'Harmattan, 1979, pp. 211-223.

Congar Y., « L'Eglise devant les faits de race » in « Colonisation et conscience chrétienne », *Recherches et débats*, n° 6, décembre 1953, pp. 51-63.

Crahay F., « Le décollage conceptuel : condition d'une philosophie bantoue » in *Diogène*, n° 52, 1965, pp. 61-84.

« Déclaration des étudiants catholiques d'Afrique noire en France », *Tam-tam*, n°6, avril-mai 1956, pp 4-6.

Diagne P., « De l'aliénation des intellectuels africains » in *la reconnaissance des différences, chemin de solidarité : deuxième rencontre d'Africains et d'Européens* (Brazzaville, 21-26 février 1972), coll. « Culture et Religion », Paris, Présence Africaine, 1973, pp. 141-151.

« Discours de S.S. le pape Jean XXIII aux écrivains et artistes noirs », *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1 in *Présence Africaine*, tome 1, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 427-428.

Eboussi Boulaga F., « L'Africain chrétien à la recherche de son identité » in *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 39-48.

Eboussi Boulaga F., « L'identité négro-africaine » in *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. 3-18.

Eboussi Boulaga F., « Métamorphoses africaines » in *Christus*, t. 20, n° 77, janvier 1973, pp. 29-39.

Eboussi Boulaga F., « Pour une catholicité africaine (Etapes et organisation) » in SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Actes du colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan-Dakar, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 331-370.

Effa H., « Actualité africaine et christianisme » in *Eglise vivante*, n° 2, tome X, mars-avril 1958, pp. 128-135.

Ekollo Th., « De l'importance de la culture pour l'assimilation de message chrétien en Afrique noire », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs » (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 179-189.

Ela J.-M., « Identité propre d'une théologie africaine » in C. Geffré (éd.), *Théologie et choc des cultures : colloque de l'Institut catholique de Paris* (27-29 janvier 1982), Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », 1984, pp. 23-54.

Ela J.-M., « Pour une théologie appropriée » in *Vivant univers*, n° 408, novembre-décembre 1993, pp. 30-35.

Ela J.-M., « Symbolique africaine et mystère chrétien » in *Les quatre fleuves*, n° 10, 1979, pp. 91-109.

Ela J.-M., « Symbolique africaine et mystère chrétien », *Les quatre fleuves*, n° 10, 1979, pp. 91-109.

« Elite et peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui », *Présence Africaine*, n° 73, 1^{er} trimestre 1970, pp. 39-108.

Elizondo V. et Boff L., « Editorial » in *Concilium*, n° 219, octobre 1988, pp. 7-11.

Eschbach G., « L'aventure de la foi en Afrique noire » in *Spiritus*, n° 64, septembre 1976, pp. 286-296.

Fabian J., « Philosophie bantoue : Placide Temples et son œuvre vus dans une perspective historique » (traduit de l'anglais par Y. Leloux) in *Etudes africaines du Crisp*, T.A., n° 108-109, juin 1970, pp. 2-28.

Gantin B., « L'heure des laïcs » in *Vivante Afrique*, n° 214, mai-juin 1961, pp. 1-3.

Gantin B., « Théologie africaine et catholicité » in *Revue africaine de Théologie*, vol. 6, n° 12, octobre 1982, pp. 243-249.

« *Gaudium et Spes* » in *Le Concile Vatican II* (Texte intégral), Perpignan, Editions Artège, 2012, pp. 175-297.

Gide A., « Avant-propos » in *Présence Africaine*, n° 1, novembre-décembre 1947, pp. 3-6

Glisenti M., « Pourquoi cet ouvrage » in M. Glisenti (dir.), *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome, Editions des Amis italiens de Présence Africaine, 1977, pp. 11-16.

Hebga M., « Christianisme et Négritude », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 189-203.

Hebga M., « Cinquante ans après, où en sommes-nous ? » in L. Santedi Kinkupu, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006, pp. 295-299.

Hebga M., « De la généralisation d'un particulier triomphant à la recherche de l'universalité » in *Concilium*, n° 191, 1984, pp. 85-94

Hebga M., « Eloge de l'"ethnophilosophie" » in *Présence Africaine*, n° 123, 3^e trimestre 1982, pp. 20-41.

Hebga M., « Engelbert Mveng. Un pionnier de la Théologie africaine » in Bujot B. et Ilunga Muya J., *Théologie africaine au XXI^e s. Quelques figures*, vol. 1, Fribourg, Editions universitaires, 2002, pp. 35-42.

Hebga M., « L'homme vit aussi de fierté. Vers la perte de l'identité africaine ? » in *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. 19-40.

Hebga M., « Un malaise grave » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 7-15.

Hurbon L., « Racisme et théologie missionnaire » in *Tam-tam*, n° 3 (nouvelle série), 1969, pp. 20-29.

« Interview du cardinal Gouveia sur la situation des chrétientés du Mozambique », *L'actualité religieuse dans le monde*, n° 40, novembre 1954, p. 11.

Jean XXIII, « Constitution apostolique *Veterum sapientia* pour le développement de l'étude du latin » in *La Documentation catholique*, n° 1372, 18 mars 1962, pp. 362-367.

Kalilombe P. A., « Self-reliance de l'Eglise africaine. Un point de vue catholique » in Appiah-Kubi K. et alii, *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge* (Actes du colloque d'Accra), Paris, L'Harmattan, 1979, pp. 49-74.

Kalilombe P. A., « Situation de l'Eglise catholique en Afrique » in Abesamis C.-H. et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp. 39-47.

Kangudi K., « Inculturation et libération en théologie africaine » in *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la XVII^e semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989), Kinshasa, Facultés catholiques, 1989, pp. 199-209.

Kapita K., « Théologie africaine, exigence de la foi ? » in *Telema*, n° 3, octobre 1975, pp. 26-39.

Kros P., « "A certain foreign cult called christianity" : do we need it ? », « Travaux préparatoires au colloque du Deuxième Festival Mondial des Arts Nègro-Africains : "Civilisation noire et éducation" », *Présence Africaine*, n° 96, 4^e trimestre 1975, pp. 496-503.

« L'Eglise évitera l'impasse », *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, pp. 39-44.

Laleye I. P., « Le mythe : création ou recréation du monde ? » in *Présence Africaine*, n° 99/100, 4^e trimestre 1976, pp. 41-59.

Lastel M., « Du laïc missionnaire au laïc africain majeur » in *Tam-tam*, n° 8, février-mars 1957, pp. 7-9.

Le théâtre Noir expérimental de Rio de Janeiro, « Lettre ouverte au Premier Festival Mondial des Arts Nègres », *Présence Africaine*, n° 58, 2^e trimestre 1966, pp. 218-228.

Lefebvre M., « Préface », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 11-14.

« Les 50 meilleurs livres catholiques publiés en France », *Informations catholiques internationales*, n° 42, 15 février 1957, pp. 31-32.

« Les 64 propositions » in Cheza M. (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Pris, Karthala, 1996, pp. 239-268.

« Lettre ouverte au citoyen président-fondateur du Mouvement populaire de la révolution, Président de la République, par un groupe de parlementaires », *Politique africaine*, n° 3, septembre 1981, pp. 94-140.

« Liminaire » in « Aspects de la culture noire », *Recherches et débats*, n° 24, septembre 1958, p. 7.

Malula J., « L'âme bantoue face à l'évangile » in *Vivante Afrique*, n° 198, août-septembre 1958, pp. 12-13.

Maurier H., « La théologie africaine francophone » in *Spiritus*, n° 88, septembre 1982, pp. 227-245.

Mbiti J., « Christianisme et religions indigènes au Kenya » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 2, n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 129-153.

Mbiti J., « La théologie africaine », *Spiritus*, n° 56, tome XV, mai-août 1974, pp. 307-321.

Messi Metogo E., « Magistère et Théologie en Afrique » in *Afrique et parole*, n° 93, décembre 2011, pp. 1-4.

Messi-Metogo E., « L'Afrique d'aujourd'hui et la foi chrétienne » in *Christianisme en Afrique noire*, Dakar, Centre culturel L.-J. Lebret, 1979, pp. 95-102.

Messina J.-P., « Des prêtres noirs s'interrogent : contexte historique » in J.-P. Messina (dir.), *"Des prêtres noirs s'interrogent" : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?*, Conférences théologiques n° 4 (23-27 mars 1999), Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, pp. 7-17.

Montclos Mgr de, « Et maintenant l'Eglise s'interroge » in *Vivante Afrique*, n° 219, mars-avril 1962, P. 19.

Montvallon R. de, « Entre l'Afrique et l'Europe, quels ponts demain ? », SAC, *Civilisation noire et Eglise catholique* (Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977), Paris/Abidjan, Présence Africaine/Les nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 427-453.

Montvalon R. de, « La naissance de chrétientés majeures » in *Ad lucem*, avril 1956, pp. 8-11.

Mosmans G., « L'Eglise d'Afrique centrale » in *Vivante Afrique*, n° 198, août-septembre 1958, pp. 5-11.

Mudimbe V. Y., « Le christianisme vu par un Africain » in *Religions africaines et Christianisme* (Actes du colloque international de Kinshasa : 9-14 janvier 1978), tome 1, Kinshasa, Centre d'études des religions africaines, 1979, pp. 165-176.

Mulago V., « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, 1956, pp. 19-40.

Mutanda M., « La genèse et l'évolution de la théologie africaine » in *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Actes de la Dix-septième semaine théologique de Kinshasa), Kinshasa, Facultés théologiques, 1989, pp. 27-56.

Mveng E., « Essai d'anthropologie négro-africaine » in *Religions africaines et Christianisme* (colloque international : Kinshasa, 9-14 janvier 1978), Kinshasa, Facultés de théologie catholique, tome 2, 1979, pp. 85-96.

Mveng E., « La théologie africaine de libération » in *Concilium*, n° 219, octobre 1988, pp. 31-51.

Mveng E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », *Concilium*, n° 239, février 1992, pp. 149-169.

Mveng E., « Spiritualité et libération en Afrique » in E. Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 13-25.

Mveng E., « Structures fondamentales de la prière négro-africaine » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 153-199.

N'soki K., « Genèse de l'expression "théologie africaine" » in *Telema*, n° 20, décembre 1979, pp. 43-57.

Ndongmo M., « Les thèmes théologiques majeurs » in J.-P. Messina (dir.), *Des prêtres noirs s'interrogent : quarante ans après, quelle actualité et quelle pertinence théologiques ?* Conférences théologiques n° 4 (23-27 mars 1999), Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000, pp. 19-38.

Nécessaire promotion d'un laïcat adulte » in *Vivante Afrique*, n° 255, mars-avril 1968, pp. 42-43.

Neckebrouck V., « Inculturation et changement socio-culturel. Un débat qui n'est pas clos » in Comby J. (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe s)*, Paris, Karthala, coll. « mémoire d'Eglises », 2005, pp. 507-527.

Neckebrouck V., « Inculturation et changement socioculturel. Un débat qui n'est pas clos », Comby J., *Diffusion et acculturation du Christianisme (XIXe-XXe s.)*, Paris, Karthala, coll. Mémoire d'Eglises, 2005, pp. 507-527.

Ngango G., « Des nègres au ciel... ou le sens d'une canonisation » in *Présence Africaine*, n° 53, 1^{er} trimestre, 1965, pp. 240-245.

Ngango G., « Langue liturgique et catholicité » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 131-152.

Ngindu Mushete A., « Eléments d'une spiritualité libératrice » in E. Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 53-63.

Ngindu Mushete A., « La problématique d'une théologie africaine » in *Téléma*, n° 1, avril 1975, pp. 88-91.

Ngindu Mushete A., « La théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique » in *Bulletin de théologie africaine*, vol. I, n° 1, janvier-juin 1979, pp. 69-98.

Ngindu Mushete A., « Les nouvelles théologies africaines : entre l'héritage européen et les cultures africaines » in G. Ruggieri (dir.), *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique : Actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988)*, Paris, Beauchesne, coll. « Eglise vivante », 1988, pp. 219-236.

Nkuissi B., « Adaptation missionnaire ? » in *Eglise vivante*, t. XIX, 1967, pp. 351-364.

Nthamburi Z. J., « Fondements bibliques d'une théologie africaine » in *Spiritus*, n° 88, septembre 1982, pp. 267-277.

Nyamiti C., « Vues sur la théologie africaine » in Abesamis C.-H. et alii, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance : le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, pp. 121-135.

Nzekwu O., « La contribution catholique » in SAC, *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 195-197.

Obama J.-B., « L'Eglise d'Afrique : Développement économique et social » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 245-281.

Penoukou E. J., « Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui » in *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1982, pp. 238-248.

Poucota P., « Alioune Diop et la théologie africaine » in *Annales de l'Ecole Saint Cyprien*, n° 21, 2007, pp. 311-334.

« Présence Africaine » in *Vivante Afrique*, n° 232, mai-juin 1964, pp. 46-53.

« Qu'est ce qu'un laïc » in *Ad lucem*, juin-juillet 1957, pp. 5-12.

Ralibera R., « Théologien-prêtre africain et développement de la culture négro-africaine » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 2, *Présence Africaine*, n° spécial (27-28), août-novembre 1959, pp. 154-187.

« Rapport introductif du Cardinal Hyacinthe Thiandoum » in M. Cheza (dir.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 27-49.

Riches P., « L'Afrique et l'Eglise, l'Eglise et l'Afrique » in *La reconnaissance des différences, chemin de solidarité* (Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens, Brazzaville, 21-26 février 1972), coll. « Culture et religion », Paris, Présence Africaine, 1973, pp. 206-214.

Santedi Kinkupu L., « Introduction » in *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après...*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2006, pp. I-XXII.

Sastre R., « Christianisme et cultures africaines » in *Tam-tam*, n° 7, janvier 1957, pp. 12-23.

Sastre R., « Contribution de l'Eglise catholique à l'expression de la personnalité africaine » in SAC, *Colloque sur les religions : Abidjan, 5-12 avril 1961*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 183-194.

Sastre R., « Spiritualité africaine et christianisme » in *Présence Africaine*, n° 13, avril-mai 1957, pp. 23-30

Sastre R., « Théologie et culture africaine » in *Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs*, tome 1, n° spécial (24-25), février-mai, 1959, pp. 132-141.

Semporé S., « Religion populaire en Afrique » in *Concilium*, n° 206, 1986, pp. 63-70.

Semporé S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir » in *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 11-24.

Semporé S., « Les ministères ecclésiastiques en Afrique » in Ruggieri G. (dir.), *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique : Actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988)*, Paris, Beauchesne, coll. « Eglise vivante », 1988, pp. 237-255.

Senghor L. S., « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine » in *Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs* (Paris, 19-22 septembre 1956), *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 51-65.

Senghor L. S., « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », « Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Paris-Sorbonne : 19-22 septembre 1956) », *Présence Africaine*, n° spécial, juin-novembre 1956, pp. 51-65.

Smet A.-J., « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée » in *Revue africaine de théologie*, n° 1, avril 1977, pp. 77-128.

Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2007, pp. 25-42.

Studer B., « Encore la théologie africaine » in *Revue du clergé africain*, n° 2, mars 1961, pp. 105-129.

Thiam J., « Du clan tribal à la communauté chrétienne », *Des prêtres noirs s'interrogent*, sous la direction de Présence Africaine, Paris, Cerf, coll. Rencontres, 1956, pp. 41-56.

Thiellier J., « Exigences nouvelles, réponses adaptées » in *Vivante Afrique*, n° 211, novembre-décembre 1960, p. 36.

Thsibangu T., « Vers une théologie de couleur africaine ? » in *Revue du clergé africain*, n° 4, juillet 1960, pp. 333-346.

Tshibangu T., « Les intellectuels africains et l'Eglise » in *Les intellectuels africains et l'Eglise : Actes de la quatorzième semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1982, pp. 15-27.

Ukwuije B., « La mission du théologien : un point de vue africain » in Cheza M. et Van't

Van Steene L., « L'heure des laïcs » in *Vivante Afrique*, n° 231, mars-avril 1964, pp. 19-20.

Vanneste A., « D'abord une vraie théologie » in *Revue du clergé africain*, n° 4, juillet 1960, pp. 346-352.

Vanneste A., « Une Faculté de Théologie en Afrique » in *Revue du clergé africain*, n° 3, mai 1958, pp. 225-236.

Vermulen J., « Vers un laïcat apostolique » in *Vivante Afrique*, n° 226, mai-juin 1963, pp. 46-47.

Ressources électroniques

Encyclopedia Universalis : www.bu-vauban.fr

Gueye A., « De la religion chez les intellectuels de France » in *Cahiers d'études africaines*, n° 162, éditions EHESS, 2001, <http://etudesafricaines.revues.org>.

www.aequatoria.be/tempels/bioFR.htm

www.youtube.com/watch?v=F0kBG6srkgM

Table des matières

Dédicace	3
Remerciements	4
Sigles et abréviations.....	5
Introduction générale.....	6
Premier chapitre : Le contexte de naissance de la théologie africaine et le rôle d’Alioune Diop	20
Introduction.....	21
Section A – L’héritage missionnaire et ses conséquences	23
I/ A la redécouverte du modèle missionnaire en Afrique	23
A travers une approche théologique traditionnelle	23
De la méthode missionnaire comme résultante	31
II/ Les conséquences de l’approche missionnaire en Afrique	38
Les difficultés d’une démarche	38
La frustration du chrétien africain.....	44
La réaction africaine.....	47
Section B – Le rôle d’Alioune Diop dans le contexte d’émergence de la théologie africaine.	53
I/ A travers l’initiative Présence Africaine	53
Naissance et signification d’une œuvre	53
L’engagement d’Africains	54
II/ A travers <i>La philosophie bantoue</i> de Tempels	58
Le personnage de Tempels.....	58
<i>La Philosophie bantoue</i> : compréhension et impact	63
III/ A travers une définition de la particularité du monde noir.....	69
Compréhension d’un contexte	69
Les conséquences d’une approche	72
Conclusion partielle	77
Deuxième chapitre : Alioune Diop dans le point de départ de la réflexion théologique africaine.....	79
Introduction.....	80
Section A – Aux sources de la théologie africaine : <i>Des prêtres noirs s’interrogent</i>	82

I/ Présentation d'un ouvrage.....	82
Alioune Diop et la naissance d'une réflexion	82
Le contexte d'une démarche	87
II/ Compréhension à partir de quelques contributions.....	91
Vincent Mulago et Joseph Thiam	91
Meinrad Hebga, Jean-Claude Bajeux et Gérard Bissainthe	94
Conclusion	98
III/ De l'adaptation comme conséquence	100
Définition	100
Difficultés de compréhension	101
Qu'est ce que la théologie de l'adaptation ?	107
IV/ Impacts et prolongements immédiats des interrogations des prêtres noirs	110
Un sentier précurseur de la théologie africaine.....	110
Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs comme tribune de la théologie africaine naissante	116
Section B – Les grands débats préconciliaires en rapport avec la théologie africaine.....	120
I/ Le débat Vanneste – Thsibangu	120
Présentation.....	120
Les leçons d'une discussion.....	129
Le rôle de la Société Africaine de Culture dans un débat historique.....	132
II/ Le colloque d'Abidjan de 1961	135
Présentation et orientation.....	135
L'impact du colloque d'Abidjan dans l'articulation de la théologie africaine	137
III/ Pour une herméneutique de la théologie africaine à veille du concile Vatican II	143
Une théologie clairement définie	143
Un discours d'émergence difficile	144
Conclusion partielle	150
Troisième chapitre : Les orientations de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop.....	152
Introduction.....	153
Section A – Les sujets émergents de la théologie africaine à l'heure du concile Vatican II .	155
I/ La liturgie	155
Questions générales	155

La prière négro-africaine dans la réflexion sur la liturgie.....	163
II/ L'œcuménisme.....	166
Définition et compréhension de l'œcuménisme.....	166
L'œcuménisme selon Alioune Diop et les intellectuels africains.....	170
III/ La spiritualité et la sainteté.....	176
Spiritualité africaine, spiritualité chrétienne.....	176
L'expérience de la sainteté.....	180
Section B – Les idées d'Alioune Diop et leur rayonnement sur la théologie du laïcat.....	186
I/ Situation du laïcat africain à l'ère du concile Vatican II.....	186
Une organisation particulière.....	186
Le laïc africain : un mis à l'écart ?.....	192
II/ Plaidoirie en faveur d'un laïcat africain, à travers l'engagement d'Alioune Diop.....	197
Le laïc africain dans l'Eglise selon Alioune Diop.....	197
Le laïc et le devenir de l'Eglise en Afrique.....	204
Section C – Thèmes connexes.....	209
I/ La libération comme approche nécessaire.....	209
Définition.....	209
La théologie africaine comme discours libérateur.....	213
II/ Le développement économique et social comme problématique.....	218
Le développement dans la théologie africaine.....	218
Le développement comme terrain de rencontre entre Alioune Diop et Paul VI.....	219
Un appel commun à la solidarité.....	222
III/ L'inculturation.....	226
Compréhension et débat autour d'un concept.....	226
L'inculturation est-elle une évangélisation des cultures ?.....	230
Conclusion partielle.....	234
Quatrième chapitre : Analyse critique de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop.....	236
Introduction.....	237
Section A – Des conclusions à dégager.....	239
I/ Sur la théologie africaine.....	239
Une théologie dynamique.....	239
Un discours en dialogue.....	243

II/ Sur le théologien africain	249
Un homme de culture	249
Le difficile statut du théologien africain	251
III/ La théologie africaine : analyse des difficultés d'un discours.....	255
Le danger d'un manque de liberté.....	255
Des appréhensions comme fil conducteur	257
IV/ La théologie africaine comme discours actuel	259
A la lumière de l'expérience de l'Eglise	259
Le rapport de la théologie africaine à <i>Ecclesia in Africa</i>	265
Section B – Les limites de la théologie africaine dans l'engagement d'Alioune Diop.....	272
I/ Une approche partielle du concept de théologien	272
Définition	272
Les limites de la notion de théologien	274
II/ La permanence de la situation coloniale	280
La situation coloniale comme clé de lecture dans l'engagement d'Alioune Diop.....	280
Les conséquences d'une approche	282
III/ Des questions quasiment oubliées	283
La théologie noire	283
L'expérience sud-américaine	290
Conclusion partielle	294
Conclusion générale	296
Annexes	307
Sources	318
Bibliographie	322