

Avril 2010

La Théologie Africaine aujourd'hui

Le Pape Benoît XVI, à l'occasion de sa première visite à l'Afrique, portait aux théologiens africains ce message très encourageant : « *Il serait bon aujourd'hui que vos théologiens continuent d'explorer la profondeur du mystère trinitaire et sa signification pour le quotidien africain. Ce siècle permettra peut-être, avec la grâce de Dieu, la renaissance, sur votre continent, mais certainement sous une forme différente et nouvelle, de la prestigieuse Ecole d'Alexandrie. Pourquoi ne pas espérer qu'elle puisse fournir aux Africains d'aujourd'hui et à l'Église universelle de grands théologiens et des maîtres spirituels qui contribueraient à la sanctification des habitants de ce continent et de l'Église entière ? La Première Assemblée Spéciale du Synode des Évêques a permis d'indiquer les directions à prendre et a mis en évidence, entre autres, la nécessité d'approfondir et d'incarner le mystère d'une Église-Famille* ». Avec ces mots de Benoît XVI qui est lui-même un grand théologien, un nouveau printemps lève pour la théologie africaine qui a déjà 50 ans d'existence, depuis les interrogations célèbres des Prêtres Noirs.¹

En 1956, en effet un manifeste théologique, « *Des Prêtres noirs s'interrogent* », a marqué une césure historique, qu'il est impossible de surestimer. D'un âge où, disent ces prêtres, l'on pensait « *pour nous, sans nous et malgré nous* », on est passé à la prise de conscience d'une responsabilité : la théologie africaine naissait comme volonté de penser par nous, pour nous, et en plein consentement à une mission de quête d'intelligence de la foi. Une volonté de relai d'une mission d'évangélisation conduite par des missionnaires étrangers à la culture africaine était ainsi exprimée.

On parlait encore d'« implantation de l'Église », de théologie des « pierres d'attente », « d'adaptation ». Désormais un des réquisits majeurs d'une théologie de l'*inculturation* – un sujet ecclésial qui se réapproprie culturellement sa foi – apparaissait. Mais avec cet acte de rupture et la volonté, clairement énoncée, d'autonomie de pensée, la rupture épistémologique ne se réalisera que très progressivement, et l'on peut dire même qu'elle se poursuit encore. En effet, en théologie comme en philosophie et en Sciences Humaines et Sociales, ainsi qu'en Sciences biologiques et en médecine par exemple, les chercheurs africains restent généralement dépendants de l'Occident pour ce qui est du cadre théorique.²

L'acte de fondation de la théologie africaine ainsi initié ne parviendra à son terme qu'à trois conditions au moins : 1° La prise en compte systématique de la culture africaine à tous les niveaux ; 2° l'assomption critique de la méthodologie des sciences humaines et sociales, qui a été constituée par la geste instauratrice de coupure d'avec

¹ Cf. Benoît XVI, Rencontre avec les Membres du Conseil spécial pour l'Afrique du Synode des évêques, Discours du pape Benoît XVI, Nonciature apostolique de Yaoundé, 19 mars 2009

² Cf. Hountondji Paulin, *Le savoir mondialisé: déséquilibres et enjeux actuels*

le surnaturel ; 3° la conquête de l'ecclésialité constitutive de toute théologie chrétienne, qui se veut plus qu'un simple acte culturel de portée historique.

Après un bref approfondissement de l'interrogation des prêtres noirs (I), nous poserons quelques jalons pour un fondamental débat épistémologique et méthodologique (II). Nous verrons ensuite la conquête de l'ecclésialité par la théologie africaine (III), pour terminer par une esquisse du tableau de la théologie africaine aujourd'hui. (IV).

I- Approfondissement théologique de l'interrogation des prêtres noirs

Le 1^e Synode pour l'Afrique à Pâques 1994 représente un événement qui, à notre avis, n'est pas simplement pastoral mais théologique, pour autant qu'il offre à la rupture épistémologique initiée par « *Des Prêtres Noirs s'interrogent* » en 1956 son contexte d'ecclésialité jusque-là indécis. L'Eglise d'Afrique y a posé un acte d'inculturation qui porte sur sa propre identité, et cela avec ses ressources culturelles propres. De là, nous pouvons, en nous reportant au manifeste des Prêtres Noirs, mettre en lumière d'autres repères historiques de maturité.

Ce manifeste caractérisait l'âge de la mission étrangère comme une période où « *l'on a pensé nos problèmes pour nous, sans nous et même malgré nous* ». L'acte théologique africain apparaissait dès lors comme acte de liberté et d'auto-prise en charge.

On peut repérer par la suite des actes juridiques, qui ne sont pas sans portée théologique, d'autonomisation de l'Eglise d'Afrique. Ces actes entraînaient une réflexion théologique toujours plus mûre.³ Ainsi la constitution de la hiérarchie locale, des Conférences épiscopales nationales, régionales et finalement du Symposium continental et les actes significatifs d'inculturation et d'engagement pour la résolution des problèmes de société, apparaissent comme des repères de maturité et d'autonomie à scruter, pour voir les actes théologiques qui les ont accompagnés. On mesurera alors à l'aune juste le sens et la portée du « nous » qui parlait dans l'interrogation des « prêtres noirs » et qui souffre de ce que ses problèmes aient été pensés pour lui, sans lui, et même malgré lui. Une théologie qui resterait un débat d'école et qui serait prisonnière de l'Occident comme lieu donateur des espaces théoriques - dont les théologies africaines ne seraient que des appendices périphériques - serait une trahison par rapport à l'intention qui habitait l'acte théologique premier du manifeste des prêtres noirs.

Cet acte de haute portée culturelle, soulignons-le, est un acte authentiquement théologique, du moins en intention, car il tient de St. Jean qui, dans le Prologue de sa 1^{re} Lettre, écrivait que son acte d'écriture du mystère de l'incarnation est destiné à porter sa joie à son accomplissement, étant par ailleurs expression de la communion apostolique avec le Père et son Fils. L'expression de la révélation advient comme

³ On lira dans ce sens, avec intérêt la thèse de I. Ndongala Maduku, *Pour des Eglises Régionales en Afrique*, Karthala, 1999

culture et en historicité concrète.⁴ Ce qu'exprimaient « les prêtres noirs » en 1956 est de la même portée. Mais qu'est devenu cet acte théologique par la suite ? Est-il resté fidèle ? Quand l'Eglise en Afrique est passée sous la responsabilité des Africains, a-t-on perçu que l'Eglise était appelée à exprimer sa foi dans sa culture comme acte d'accomplissement anthropologique de grande portée, où la foi elle-même s'accomplit comme vie ? La théologie africaine d'inculturation ne se comprend vraiment que dans cette perspective.

II- Débat épistémologique et méthodologique

1- Déduction et induction

La coupure épistémologique est plus difficile en réalité qu'elle ne paraît dans un manifeste, fût-il théologique, comme celui des prêtres noirs des années 50. Ils habitaient tous un lieu intellectuel, qui se donne d'emblée comme centre pourvoyeur des théories par rapport auxquelles beaucoup d'Africains se comportent comme en périphérie, pour vérifier et pour étendre le champ d'application de ses théories. On a l'impression que généralement l'on tient pour allant de soi la méthode rationaliste abstraite, s'appliquant du dehors au réel, alors que c'est le réel qui devrait faire son chemin jusqu'à nous, pour que nous puissions le pénétrer selon ses propres lois.

Pour qu'en théologie l'on puisse parler de mise en œuvre d'une telle méthode inductive réaliste, il faudrait avant tout qu'on la pratique dans les langues africaines, ou tout au moins qu'elle soit faite avec les sages penseurs de l'intérieur de la culture africaine.

Mais nous constatons que la théologie africaine est pensée et écrite en langues occidentales, et pour un public qui parle ces langues, bien que depuis au moins quarante ans la Société Africaine de Culture ait demandé, qu'en parlant des religions africaines, - et on devrait étendre cela à toutes les réalités africaines - l'on nomme les réalités par leurs noms, en langue africaine.

« Si, comme l'a dit avec raison Michel Foucault, celui qui parle dans la langue, c'est le peuple », il est difficile de dire que celui qui parle le Français, l'Anglais ... soit l'Homme africain.

Ce dont nous essayons de parler, la théologie africaine, c'est donc une réalité qui ne vérifie pas pleinement la définition de la théologie, si on entend celle-ci comme la vie de foi qui s'assume, se réfléchit et s'exprime au cœur d'une communauté et avec elle, en horizon historique. Et nous savons qu'il n'y a pas d'historicité concrète sans la prise en compte de la langue qui est la porte d'entrée dans la culture.

⁴ Cf. 1St. Jean, 1,3-4.

2- Qu'est-ce que la Théologie ?

Pour Thomas d'Aquin qui, après Vatican II, reste le Docteur commun, elle est une certaine participation à la science de Dieu et des bienheureux, comme le mot même « Théologie » le dit. En faisant le bilan de la réception de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* en Février 2000, lors du Jubilé théologique du nouveau millénaire, le Cardinal Joseph Ratzinger, on s'en souvient, assumait à son compte le diagnostic fait par Johannes Metz sur la grande crise de la théologie en notre temps. Pour Metz, la théologie a perdu de vue son objet formel qui est Dieu. Elle doit revenir de son errance grave à travers les Sciences Humaines et Sociales et se recentrer sur ce qui fait sa raison d'être comme la première des Sciences. Elle doit redevenir quête de l'intelligence de la foi en Dieu par elle-même, pour devenir la raison en quête de la foi. Les deux moments de l'inculturation – évangélisation de la culture et inculturation de l'évangile – se retrouvent comme constitutifs de l'acte théologique lui-même.

L'accueil de la révélation de Dieu par la foi au cœur d'une culture se fait toujours en horizon d'historicité concrète. Celle-ci signifie plus que la prise en compte du langage, la prise en compte de la corporéité et de la socialité.

Il est certes nécessaire que l'acte théologique soit un acte en historicité concrète, comme sa condition de vérité existentielle, mais il est encore plus nécessaire qu'il soit acte vraiment théo-logique, conforme à son objet formel : Dieu. L'historicité concrète nous met sur une pente que la pensée moderne a dévalée à travers ce qu'on a appelé la fragmentation du savoir en une multiplicité de Sciences Humaines et Sociales. Pour le théologien qui a recours à ces multiples Sciences, il reste une distance critique à prendre grâce à l'herméneutique qui suppose la phénoménologie. Il devrait en outre s'ouvrir sur la métaphysique⁵. Pour le théologien, la synthèse précède l'analyse. C'est cette précédence qu'exprime la relation de créature au Créateur que tous les peuples portent au langage dans leurs mythes des origines, leurs récits des commencements. Mais la création qui est protologie appelle nécessairement l'eschatologie. Ce sont ces deux pôles de l'existence sur lesquels les Sciences n'ont aucune prise, que le Christ est venu éclairer de manière définitive. Comme le mystère de la création, le Christ est la Synthèse préalablement donnée à toutes nos analyses. Il est l'unité de Dieu et de l'Homme. C'est pour cette raison que la théologie est aussi définie comme « *une participation au Christ* ».

3. Qu'est-ce que la Théologie africaine ?

Si l'on veut parler de la théologie africaine, sans tomber dans une simple narration de l'événementiel, on doit donc, d'entrée de jeu, se demander très sérieusement le sens du biffage du « surnaturel » de l'œuvre d'un Claude Lévi-Strauss, biffage clairement datable selon Gaston Fessard⁶, et qui a pour conséquence que l'on

⁵ Cf. *Fides et Ratio*

⁶ Cf. Fessard G., *La dialectique des exercices spirituelles de Saint Ignace de Loyola* Tome III, *Symbolisme et Historicité*. Lethielleux, Paris 1984. La correspondance Fessard-Lévi-Strauss: pages 494-513 ; sur la suppression de la référence au « surnaturel », voir p. 157s.

prétende parler de la culture sans la religion qui la fonde, alors que tous les peuples historiquement connus ont toujours soutenu qu'à la base de leur culture se trouve la religion, la relation à Dieu. Tous les peuples ont des mythes du commencement, comme Mircea Eliade l'a montré dans son œuvre immense d'Histoire des Religions.

La théologie africaine qui croit, à juste titre, devoir emprunter le détour des Sciences Humaines pour une connaissance positive des cultures et religions africaines, doit rendre raison de la manière dont elle reste fidèle aux données objectives venant de l'Afrique elle-même, malgré l'acte de coupure d'avec « le surnaturel » qui fonde ces Sciences.

On rend compte de cette fidélité à l'Afrique à deux conditions au moins : 1° en entrant systématiquement en dialogue avec les sujets porteurs de la culture africaine, à défaut de pouvoir faire la théologie dans les langues africaines ; 2° en faisant la reprise des approches scientifiques par la phénoménologie, pour entrer dans le débat philosophique proprement dit de la vérité.

En observant le tableau actuel de la théologie africaine de l'inculturation, nous notons qu'un courant de chercheurs conteste ce qu'il appelle l'« africanisme du dehors » et qui est repris tacitement par beaucoup de chercheurs africains, sans la distance critique indispensable face à la rationalité unidimensionnelle résultant, comme nous l'avons dit, du biffage du surnaturel.

Ce courant, dans l'incapacité actuelle de faire la théologie en langues africaines, organise l'école dite des sages intellectuels communautaires, c'est-à-dire des penseurs en régime culturel d'oralité, pour initier avec eux le dialogue théologique sur la relation entre Dieu et l'Homme, dont nos mythes des commencements parlent et qui dans la révélation judéo-chrétienne correspond au récit de la création. Le dialogue porte sur le « surnaturel », la puissance, qui vient de Dieu, que certains appellent « mana », et les fon du Bénin par exemple « ace ».

Il n'est pas possible – répétons-le -, de séparer religion et culture, même s'il est nécessaire de les distinguer. La théologie africaine de l'inculturation est certainement le courant théologique, qui rencontre cette problématique de manière frontale. Le courant de la libération ne manque pas de la rencontrer. C'est elle en réalité qui est présente dans le débat actuel portant sur Religion et Politique, où la bonne gouvernance dans notre contexte de mondialisation requiert le concours de tous, simples citoyens comme citoyens croyants. Le retour à cette unité insécable de la culture et de la religion est une nécessité pressante. Le débat important qu'ont eu Habermas et le Cardinal Ratzinger au sujet du politique et du pré-politique, juste un an avant l'accession de ce dernier à la responsabilité de l'Eglise Universelle, témoigne aussi de la pressante actualité de cette question. Elle est donc transversale par rapport aux deux tendances fondamentales repérables dans la théologie africaine aujourd'hui. Et la rupture épistémologique recherchée doit en tenir compte.

Le lien entre religion et culture se retrouve analogiquement dans la question de la relation entre Dieu et l'homme, entre nature et grâce, nature et surnaturel. Nous connaissons la tentative célèbre du Cardinal De Lubac de restituer la pensée de St. Thomas d'Aquin sur ce sujet dans le contexte moderne. Si la première tentative faite par le théologien français s'est heurtée à une condamnation par l'Eglise hiérarchique,

la deuxième au contraire a été pleinement accueillie et est passée pour l'essentiel dans l'anthropologie et la Christologie développées par Vatican II dans *Gaudium et Spes*. La riche perspective ouverte par cette Constitution Pastorale et qu'on comprend mieux en la lisant avec l'arrière-fond théologique de « *Le mystère du surnaturel* », fonde une inculturation, qui se déploie au sein même du paradoxe de l'union nature-grâce, où la nature humaine trouve son accomplissement dans la grâce qui pourtant ne lui est pas due et qui l'avait comme prédisposée ontologiquement à un tel accomplissement. Cette relation de la nature et de la grâce se présente comme un paradoxe que Hans Urs von Balthasar énonce ainsi : « L'être qui tend au bien parfait, même si pour y atteindre il a besoin de l'aide d'un autre, est plus noble que l'être capable d'obtenir un bien qui n'est qu'imparfait, encore que ce soit par ses propres forces »⁷. Thomas d'Aquin est arrivé à en donner une certaine idée, en s'aidant de ce qu'Aristote dit de l'amitié.⁸

III- Des Prêtres Noirs s'interrogent aux deux premiers Synodes pour l'Afrique : Ecclésialité de la Théologie Africaine.

1- La Théologie Africaine au temps de la Mission étrangère

Nos Pères dans la foi, en venant en Afrique, n'avaient pas rencontré des cultures qui, comme celle de la Chine, les obligeaient au respect. L'attitude du plus grand nombre était empreinte du sentiment d'apporter la « civilisation » dans des régions qui en seraient totalement dépourvues. Ils venaient comme pour sauver l'Afrique de l'idolâtrie, du polythéisme, du fétichisme, de la magie et de la sorcellerie. Ils n'étaient pas nombreux ceux qui comme les Mgr. Steinmetz, les P. Aupiais, Pelofi, Bertho et tant d'autres au Dahomey (actuel Bénin), P. Tempels en République Démocratique du Congo, étaient des amis des Noirs, comme Matteo Ricci le fut pour les Chinois.

C'est pourquoi la révolution anthropologique qu'entraînèrent les recherches ethnographiques et les Sciences Humaines, d'une manière générale, eut dans la plupart des pays dits de mission un grand impact. Il reviendra au Concile Vatican II de faire une réception de cette révolution anthropologique, en redéfinissant clairement la culture dans son sens anthropologique le plus ample (cf. G.S., 53), que reprendra Jean-Paul II dans son célèbre discours à l'UNESCO en 1980, où il a refondé, pour ainsi dire, la culture et la science dans l'anthropologie.

Le Concile a également retracé la voie de la théologie africaine comme théologie de l'inculturation avant la lettre, en son célèbre Décret sur la Mission, *Ad Gentes* n. 22. Ce que nous enseigne le Décret conciliaire dans ce numéro est d'une immense portée. Il dépasse de loin le terme d'« adaptation » qu'il emploie, et expose le programme le plus ambitieux d'inculturation qu'aucun théologien africain ait pu rêver, encore moins réaliser jusqu'à présent : « Il s'agit de *soumettre à un nouvel examen* ». Aucun texte magistériel par la suite, nous semble-t-il, n'en a atteint l'audace en fait de programme théologique pour les cultures autres que la culture européenne.

⁷ Cf. H. Urs von Balthasar et le P. G. Chantraine, *De Lubac*

⁸ Cf. Aristote à propos du « bien parfait » et de l'amitié, in *Ethique à Nicomaque*

Mais ce qui est demandé dans ce texte nous semble ne pouvoir être sérieusement mis en œuvre qu'un quart de siècle plus tard, au lendemain de l'acte majeur d'inculturation de l'identité de l'Eglise par le 1^e Synode pour l'Afrique. Toutes les conditions semblent réunies à partir des deux premiers Synodes, y compris celle de l'ecclésialité de la théologie, pour qu'on puisse dire que la théologie africaine est née. Jusque-là en effet, comme l'ont exprimé les Prêtres Noirs dans leurs grandes interrogations, le sujet théologique africain – individu ou communauté ecclésiale – avait plus ou moins été réduit au silence. Mais lors même que le sujet-individu aurait pris la parole, avait-il les moyens d'une parole qui soit vraiment d'Afrique ?⁹ Nous avons vu que les conditions épistémologiques étaient loin d'être toutes réunies et que l'ecclésialité constitutive de toute théologie n'était pas non plus nettement réalisée.

2- Ecclésialité de la Théologie Africaine.

Au terme du colloque du cinquantenaire de la parution du manifeste théologique, « *Des Prêtres Noirs s'interrogent* », est née l'Association des Théologiens Africains (ATA), qui entend faire la théologie au coude à coude avec le Peuple de Dieu, avec l'Eglise et dans l'Eglise. Alors qu'au 1^e Synode pour l'Afrique beaucoup de théologiens – du moins le courant qui s'était engagé à préparer un « Concile Africain », à la place duquel ce fut un Synode qui a été accordé et qui s'est tenu à Rome -, les membres de l'ATA entendent se mettre au service des évêques de leurs pays et de l'Afrique.

La confiance retrouvée entre pasteurs et théologiens marque certainement un grand tournant. De fait, l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (AOTA) qui était née dans les années 80 et dont le Cardinal Malula était le mécène et le P. Engelbert Mveng le Secrétaire Général, était une autre réalité que le Comité Théologique (ComiThéol.) du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Ce Comité regroupait quelques théologiens de service, réunis sporadiquement, au gré des grandes rencontres romaines, des Synodes entre autres. L'AOTA en réalité ne pouvait pas se penser comme un organe confessionnel inséré au cœur de l'Eglise Catholique, comme se veut présentement l'ATA. Notons d'ailleurs qu'aucune Eglise protestante ne soutenait l'AOTA, qui ne recevait d'aide que du Card. Malula, pasteur prophète d'avant-garde.

La dimension institutionnelle est constitutive en effet du service théologique. L'ATA, se définissant clairement comme association de théologiens catholiques, prend désormais la place que le Comité Théologique du SCEAM pouvait difficilement occuper pleinement.

Parce que cette dimension faisait défaut à l'AOTA, elle fonctionnait comme une simple initiative culturelle. Les Facultés de théologie rendaient, elles aussi, des

⁹ Cf. Dans mon article *Le Sillon Noir – La Théologie Africaine comme œuvre de l'Intellectuel Communautaire*, publié dans *Communio*, n. XI, 5, Septembre-Octobre 1986, j'essayais de tracer le programme de théologie pour une Eglise d'Afrique tout entière missionnaire. Je suis heureux de découvrir que par un autre biais le Prof. Paulin Hountondji dans son article *Le savoir mondialisé: déséquilibres et enjeux actuels*, ait rejoint un point de vue tout à fait proche de celui des chercheurs du Sillon Noir.

services sporadiques au Symposium et aux Conférences Episcopales, selon les besoins des rencontres, comme nous l'avons dit. Dans un tel contexte, la théologie africaine a évolué longtemps comme un exercice académique et un débat intellectuel, en marge de la pastorale de l'Eglise en Afrique. Nous n'en voulons pour preuve que ce fait : quand la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique Occidentale (CERAO) s'est doté d'un Plan d'Action stratégique, l'Université Catholique d'Abidjan, pendant près de dix ans, ne s'est pas senti le devoir de se l'approprier et d'élaborer un plan de recherche en vue de sa bonne mise en œuvre, bien que ce soit l'acte d'inculturation de l'Eglise Africaine accompli par le 1^e Synode pour l'Afrique que ce Plan d'action stratégique entendait prolonger.

Nous pouvons donc dire qu'à partir du 1^e Synode pour l'Afrique une des conditions essentielles pour la naissance d'une théologie vraiment catholique et africaine, à savoir l'ecclésialité, est réalisée. A ce Synode, l'Eglise comme telle, a posé un acte théologique d'immense portée pour la théologie africaine : l'inculturation de sa propre identité. Désormais le *Sitz im Leben* de la Théologie Africaine est clairement défini.

Mais il faudra attendre le 2^e Synode pour l'Afrique, pour que l'Association des Théologiens catholiques Africains naisse, pour assumer de l'intérieur l'articulation de l'identité sur la mission de l'Eglise et que la Théologie Africaine entre en pleine possession d'un trait essentiel à toute théologie chrétienne, à savoir l'ecclésialité.

L'une des conditions pour que se réalise le souhait, qui est prophétie pour l'Afrique, du grand théologien et Pape, Benoît XVI, nous paraît ainsi accomplie et la renaissance moderne d'une Ecole Théologique d'Afrique au sein de l'Eglise Universelle, comme l'était jadis l'Ecole d'Alexandrie, est possible.

Dans cette perspective, on peut dire que le franchissement d'un seuil historique comme celui des deux premiers Synodes pour l'Afrique permet de dire que ce qui était en route depuis *Des Prêtres Noirs s'interrogent* est enfin accompli : la Théologie Africaine est vraiment née, au service d'une Eglise d'Afrique, en pleine autonomie et responsabilité historique. D'un simple statut d'initiative historique culturelle, elle a conscience, à travers les membres fondateurs de l'ATA, à laquelle il faut d'ailleurs rattacher l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (APECA), d'être une théologie africaine de pleine stature ecclésiale. L'heureuse existence de ces deux structures (APECA fondée en 1987 ; ATA fondée en 2007) appelle à la mise en œuvre de l'orientation de *Dei Verbum* 24 et de *Optatam Totius* 16, selon lesquels l'Ecriture doit être comme l'âme de la théologie.

IV- Le tableau actuel de la théologie africaine

1- Cadre historique global : inculturation et libération

Un regard peut à présent être porté sur les chantiers de la théologie africaine.

Avant la tenue du 2^e Synode pour l'Afrique une sourde tension régnait encore entre les deux principaux courants de la théologie africaine – inculturation et libération – et entre les tenants de cette dernière et les pasteurs.

La théologie africaine de libération estimait que l'Eglise africaine n'était pas suffisamment prophétique, comme si le prophétisme était exclusivement rattaché à la quête de pertinence socio-politique et économique. Le Père E. Mveng avait pourtant clairement démarqué la problématique théologique africaine de celle de nos frères d'Amérique Latine. Pour lui, il y a une pauvreté plus grave que la pauvreté matérielle, et c'est la *pauvreté anthropologique*. L'Afrique, ayant subi un déni d'humanité et ayant été traitée historiquement comme une chose, « un bien meuble »¹⁰, avait à affronter une situation différente des Latino-américains et le niveau de pertinence prophétique était à rechercher avant tout, au plan de la culture et de son fondement anthropologique.

Le courant libérationniste dont la tête de pont était Jean-Marc Ela, était resté un peu sur la corde raide avec les évêques, malgré le souci très grand qu'ont eu ces derniers pour les problèmes de société, déjà pendant le 1^{er} Synode (1994) et à Rocca di Papa (2000), quand la 2^e Assemblée Plénière du SCEAM s'est penchée sur *l'Eglise Famille de Dieu comme sacrement de Réconciliation et de Paix : Christ est notre Paix* » (Eph. 2,14).

Il a fallu attendre la préparation et la tenue du 2^e Synode, entièrement consacré aux problèmes de société, pour voir la tension s'apaiser.

Et comme pour témoigner de la pertinence prophétique du courant inculturationniste, les problèmes de la culture, entendue comme mentalité, sont venus massivement grever les questions socio-politiques, économiques et écologiques que se posait le 2^e Synode pour l'Afrique.

Il convient de noter que l'inculturation ne se limite pas à la liturgie, comme on a eu tendance à le croire, la frappant du coup de passéiste et de folklorique, alors qu'elle doit être entendue fondamentalement comme anthropologique et théologique.

Prise dans son sens profond, comme mouvement anthropologique culminant dans la christologie, ou de la création en tension dynamique d'accomplissement dans l'eschatologie, l'inculturation apparaît comme le creuset par excellence de la Théologie Africaine.

Elle devient aussi le lieu d'une relecture de toute l'histoire de la rencontre de l'Homme Noir avec l'autre occidental, marchand et militaire, en opposition dialectique avec l'Eglise missionnaire. Le regard qui en résulte est tout autre que celui du schéma, injustement réducteur, des fameux trois M. (militaire, marchand, missionnaire). Il est plutôt de reconnaissance, dans le missionnaire, de la figure du Bon Samaritain, penché sur l'Afrique tombée aux mains des brigands (militaires et marchands), comme semble le suggérer l'Exhortation Apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*. L'Histoire missionnaire doit être lue par la théologie africaine de l'inculturation en gamme de rédemption. Une telle approche qui passe par le détour de l'histoire pour une plus pertinente problématisation théologique de la question sociale en Afrique – que l'on ne peut plus taxer de « théologie du ressentiment » - est la conséquence heureuse du pèlerinage du SCEAM à Gorée.¹¹ On peut alors attendre de l'Afrique un renouveau de la doctrine chrétienne de la Rédemption, car en position d'« holocauste », comme le

¹⁰ Cf. Le Code Noir, art. 44

¹¹ Cf. *Gorée 2003*

Pape Jean-Paul II l'a dit de l'homme noir dans *Avancer dans l'Espérance*, elle ne peut écrire ce traité, comme si elle parlait d'un lieu neutre. Les deux grandes tendances seraient ainsi réconciliées par le fond.

2- Quelques chantiers

Cet arrière-fond de la théologie africaine dans son cadre historique global permet de présenter rapidement, pour terminer, quelques chantiers de la théologie africaine aujourd'hui.

Parmi les théologiens africains du courant « *inculturation* », certains sont préoccupés d'épistémologie générale, comme ceux du *Sillon Noir* au Bénin. Pour aller aussi loin qu'il leur semble actuellement possible, les chercheurs de ce mouvement d'inculturation ont élaboré une théorie de l'intellectualité communautaire et une théorie de la textualité en régime culturel d'oralité. Ils font une lecture de la Parole de Dieu en langues africaines, scandée par une recherche systématique, toujours en langues africaines, avec les sages intellectuels communautaires. Ceux-ci se font un devoir de payer à l'Eglise d'Afrique ce qu'ils appellent leur « denier de culture africaine », estimant que l'Eglise d'Afrique n'est pas d'abord pauvre matériellement mais culturellement.

Dans ce cadre épistémologique de renouvellement de l'anthropologie africaine, la parole est redonnée aux intellectuels en régime de culture orale pour une initiative de pensée théologique. Les chercheurs intellectuels qui ont été à l'école de l'Occident entrent alors en dialogue critique avec eux, pour donner lieu progressivement à ce qu'on voudrait que fût la théologie africaine : *une théologie en inter-culturalité*, en *inter-rationalité* et en *inter-historicité*.¹² Les théologiens occidentalisés de ce mouvement africain d'inculturation portent aussi ce souci de renouvellement épistémologique et méthodologique dans tous leurs travaux. Des projets éducatifs nouveaux, une présence plus pertinente en politique, une inculturation de la liturgie à multiples facettes, une réforme de la formation des futurs prêtres, un renouveau de la catéchèse des personnalités corporatives, une initiative missionnaire africaine nouvelle, etc. sont à l'actif de ce mouvement au Bénin.

D'autres théologiens, comme le P. Léonard Santedi en République Démocratique du Congo, portent le même souci méthodologique. Celui-ci met l'accent pour sa part sur l'imagination créatrice de l'Africain pour susciter une manière nouvelle d'être Eglise, d'être Africain et Citoyen dans la société africaine, attentifs aux signes des temps et aux populations concrètes. Santédi voudrait voir naître une « théologie de l'invention » qui pourra prendre trois figures : la figure du prophète, la figure du sage et la figure du poète.

D'autres encore travaillent dans le champ éthique comme le P. Bénézet Bujo, qui œuvre pour une éthique africaine à mettre en symbiose avec le Christianisme. Il soumet à la réflexion critique la *forma mentis* occidentale.

¹² Cf. Art. *Le Sillon Noir*, *Communio* n. XI, 5, Septembre-Octobre 1986, p. 86-101 ; et *Le poids de l'histoire sur l'homme noir*, in Gorée 2003

La Sr. Teresa Okure, en femme africaine théologienne, voudrait que la théologie africaine soit d'office théologie branchée sur l'Évangile, par-delà l'opposition inculturation-libération.

Des christologies se tentent, mais aussi des approches africaines de la Trinité comme celle du Spiritain nigérian Bede UKWUIJE, dont la thèse, très importante, porte sur *Trinité et Inculturation*.¹³

Des ecclésiologies sont également en chantier, avec des chercheurs comme Ignace Maduku Ndongala, dont la thèse remarquable s'intitule *Pour des Églises régionales en Afrique*¹⁴.

En dehors de la sphère catholique, le chantier théologique ouvert par le Pasteur luthérien Ka Mana semble particulièrement fertile. Il veut aller au-delà de la dialectique inculturation-libération et propose une théologie de la reconstruction, inspirée des Petits Prophètes de l'Ancien Testament, Aggée, Esdras et Néhémie. Pour cela, il fait appel à une christologie d'allure éthique et à l'imaginaire utopique.

Toujours en dehors de l'Église catholique nous trouvons aussi le Pasteur camerounais Jean Blaise Kenmogne, qui a créé le Centre International pour la Protection de la Création (CIPCRE). Ce Cercle développe une théologie de la création et de l'écologie qui est d'une singulière actualité.

Conclusion

Le chantier de la théologie africaine est immense. Il nous a semblé nécessaire de mettre en lumière premièrement l'arc temporel qui va de la mission d'évangélisation par nos Pères missionnaires jusqu'au manifeste des prêtres noirs, et deuxièmement, du manifeste jusqu'à la conquête de la pleine ecclésialité par la théologie africaine qui a pris en réalité une cinquantaine d'années (1956-2009). Nous sommes donc en présence de deux grandes périodes : 1^e la théologie africaine à l'heure de la mission étrangère, laquelle ne peut être lue théologiquement que si nous cessons de parler des 3 M pour donner toute sa portée de vérité au chap. I de *Ecclesia in Africa*, qu'il faut alors relier au pèlerinage de Jean-Paul II (1992), puis du SCEAM (2003) à Gorée et de la lecture de l'histoire de la Traite Négrière, que semble fortement suggérer Jean-Paul II, quand il parle à son propos d'« *holocauste noir* ». La 2^e grande période s'est ouverte avec la création de l'ATA et de l'APECA, qui coïncide en gros avec la tenue des deux premiers Synodes sur l'Afrique. Le nouveau cadre créé, avec le concours de l'événement ecclésial des Synodes et du double événement théologique et biblique (ATA et APECA), confère finalement à la théologie africaine son caractère d'ecclésialité, en la sortant du rang d'un simple événement historique de culture.

A l'intérieur de cette ecclésialité, nous trouvons de nombreux chantiers théologiques ouverts. Leur grande variété ne doit pas nous empêcher, pour finir, d'indiquer trois grands axes importants pour l'avenir :

¹³ Cf. Bede UKWUIJE. *Trinité et Inculturation*, 2008

¹⁴ Cf. NDONGALA Maduku I., *Pour des Églises Régionales en Afrique*, Karthala, 1999

1. Axe ecclésiologique
2. Axe christologique
3. Axe trinitaire

L'axe ecclésiologique est celui indiqué par Jean-Paul II dans *Ecclesia in Africa* au n. 63 en ces termes : « *Il est vivement souhaité que les théologiens élaborent la théologie de l'Église Famille avec toute la richesse de son concept, en dégagant sa complémentarité avec d'autres images de l'Église* ». C'était le cas, nous semble-t-il, avec le deuxième Synode, où l'image Famille de Dieu a été organiquement articulée sur celle du Règne de Dieu.

L'axe christologique est celui où une nouvelle écriture du mystère de la rédemption est attendue de *l'Afrique Holocauste*, sans oublier la repensée de la relation paradoxale nature-grâce et ses conséquences pour une présence originale dans la cité.

L'axe Trinitaire est celui qu'a indiqué l'ouvrage important *Trinité et Inculturation*. C'est sur cet axe que l'Église en Afrique devra ouvrir un dialogue franc avec toutes les autres religions.

Mgr Barthélemy ADOUKONOU
Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture