

Théologie Africaine au temps de la mission étrangère

Nous savons que le manifeste théologique « *Des Prêtres noirs s'interrogent* » a représenté un grand acte théologique et culturel qui a marqué la fin d'une période : celle de la mission d'évangélisation conduite par des étrangers par rapport à la culture africaine.

On parlait avant cela d'« implantation de l'Eglise », de théologie des « pierres d'attente », d'adaptation. Mais avec cet acte de rupture et la volonté d'autonomie qui se démarque de la période où l'on pensait pour nous, sans nous et malgré nous, 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 Sciences Humaines et Sociales, ainsi qu'en Sciences biologiques et en médecine par exemple, les chercheurs africains restent généralement dépendants de l'Occident.

Ce dernier se donne d'emblée comme centre pourvoyeur des théories par rapport auquel beaucoup d'africains se comportent en périphérie de vérification et d'extension de champ d'application. 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 la pénétrer selon ses propres lois.

Pour qu'en théologie l'on puisse parler de mise en œuvre d'une telle méthode réaliste, il faudrait 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, 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 le peuple qui parle le Français, l'Anglais ... soit l'Homme africain.

Ce dont je vais vous parler, 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.

Qu'est-ce que la Théologie ?

Pour Thomas d'Aquin qui reste le Docteur commun, elle est une certaine participation à la science de Dieu et des bienheureux. En effet comme le mot même « Théologie » le dit, c'est la science de Dieu. 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 assumait à son compte le diagnostic fait par Johannes Metz sur la grande crise de la théologie en notre temps. (Pour) ce théologien, disciple et K. Rahner, 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 la quête de l'intelligence par la foi en Dieu.

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 la prise en compte de la

corporéité, de la socialité e du fait du langage. Il est impossible pour le même théologien de prendre en compte cette historicité concrète selon la fragmentation de la science en notre temps. Pour nous, la synthèse précède l'analyse. Pour la théologie chrétienne la synthèse préalablement donnée et qui unit Dieu et l'Homme, c'est le Christ, Dieu et Homme. C'est pour cela que la théologie est une participation au Christ.

Si l'on veut parler de la théologie africaine, sans tomber dans le mode courant de narration de l'événementiel, on doit d'entrée de jeu se demander par exemple le sens du biffage du « surnaturel » de l'œuvre d'un Claude Lévi-Strauss, biffage clairement datable selon Gaston Fessard, et qui a pour conséquence que l'on 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. Tous les peuples ont des mythes du commencement, comme Mircea Eliade l'a montré dans son œuvre immense.

Nous pensons que 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, concernant la Culture et la Religion. Il existe un lien intrinsèque entre les deux que la rationalité scientifique plate de la modernité occidentale a coupé pour fonder les Sciences Humaines.

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 » repris par beaucoup de chercheurs africains, sans la distance critique indispensable face à la rationalité unidimensionnelle à l'œuvre dans les Sciences Humaines et Sociales.

Ce courant organise l'école des sages intellectuels communautaires 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 est le récit de la création. Le dialogue porte aussi sur le « surnaturel », la puissance, qui vient de Dieu, que certains appellent « mana » et les fon du Bénin « ace ».

Il n'est pas possible 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 manquera pas de la rencontrer, car en réalité le débat actuel de Religion et Politique, où la bonne gouvernance dans notre contexte de mondialisation requiert le concours de tous, simples citoyens ou citoyens croyants, est une conséquence logique du retour à l'unité insécable de la culture et de la religion. 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 l'actualité de cette question. Elle est en réalité transversale par rapport aux deux tendances fondamentales repérables dans la théologie africaine aujourd'hui.

Le lien entre religion et culture se retrouve analogiquement dans la question de la relation entre Dieu et l'homme, entre nature et grâce, ou surnaturel. Nous avons la tentative célèbre de De Lubac de restituer la pensée de St. Thomas d'Aquin sur ce sujet. Si la première tentative a fait l'objet d'une condamnation, la deuxième 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 ne lui pas due et qui l'avait comme prédisposé ontologiquement à cet accomplissement. Comme je le disais dans mon exposé sur Matteo Ricci, la 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 ».

Le 1^e Synode pour l'Afrique à Pâques 1994 représente un événement qui, à notre avis, n'est pas simplement pastorale mais théologique. Nous y voyons posé un acte d'inculturation qui porte sur l'identité même de l'Eglise vue à partir de la culture africaine. De là nous pouvons, en nous reportant au manifeste des Prêtres Noirs, mettre en lumière d'autres repères historiques.

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 apparaissait dès lors comme acte de liberté et d'auto-prise en charge.

Il devient ainsi possible avec ce critère d'autonomie et de responsabilité, de repérer par la suite les âges de la maturation de la théologie comme réflexion sur la foi qui mûrit au fil des ans. 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 parle 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, 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 expression de la communion apostolique avec le Père et son Fils. L'expression de la révélation advient dans une culture et dans une historicité concrète. Ce qu'exprimaient « les prêtres noirs » au 1956 est de même portée. Mais qu'est devenu l'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 ?

Dans ce bref exposé je voudrais jeter un bref regard panoramique sur l'histoire de la théologie africaine dont l'acte de départ, le manifeste inaugural, a été l'opuscule « *Des Prêtres Noirs s'interrogent* » et qui nous campe dans une perspective d'identité, d'autonomie et de responsabilité.

I. 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 sauver l'Afrique de l'idolâtrie, 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), étaient des amis des Noirs, comme Matteo Ricci 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. Mais 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 comme refondé la culture et la science dans l'anthropologie.

Il est revenu au même Concile de tracer 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 ce décret conciliaire 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. Aucun texte magistériel par la suite n'en a atteint l'audace en fait de programme théologique pour les cultures autres que l'europpéenne.

Ce qui est demandé dans ce texte me semble ne pouvoir être sérieusement mis en œuvre qu'au lendemain de l'acte majeur l'inculturation de l'identité de l'Eglise par le 1^e Synode pour l'Afrique où toutes les conditions semblent réunies. Jusque-là en effet l'Eglise en Afrique, 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. Lors même que le sujet-individu aurait pris la parole, avait-il les moyens d'une parole qui soit vraiment d'Afrique ?

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 liens (?) le Prof. Paulin Hountondji dans son article

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

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 » (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)

Au terme du colloque du cinquantenaire de la parution du manifeste théologique « *Des Prêtres Noirs s'interrogent* » est née l'Association des Théologiens qui entend faire la théologie en 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 tout le courant qui s'étaient engagés à préparer un « Concile Africain » à la place du quel ce fut un Synode qui a été accordé et qui se tient à Rome -, les membres de l'ATA entendent se mettre au service des évêques de leurs pays.

La confiance entre pasteurs et théologiens est certainement un grand tournant. En effet l'Association Œcuménique des Théologiens Africains 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 réalité distincte du Comité Théologique du Symposium qui regroupait en fait quelques théologiens de service réunis de temps à autre au gré des grandes rencontres romaines, des Synodes entre autres. L'AOTA 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 n'avait d'aide que du Card. Malula.

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

Parce que cette dimension faisait défaut à l'AOTA et qu'elle fonctionnait comme une simple initiative culturelle, les Facultés de théologie rendaient elles aussi des services sporadiques au Symposium et aux Conférences Episcopales selon les besoins des rencontres comme nous l'avons dit, et la théologie africaine a évolué longtemps comme un exercice académique en marge de la pastorale de l'Eglise en Afrique. La preuve en est que lorsqu'une Conférence Episcopale Régionale comme celle 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'avec le 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.

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

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

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 culturelle historique, elle a conscience, à travers les membres fondateurs de l'ATA, à laquelle il faut d'ailleurs rattacher l'Association des Biblistes Africains (APECA), d'être une théologie Africaine de pleine stature ecclésiale.

III. Le tableau actuel de la théologie africaine

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 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 la pertinence socio-politique et économique. Le Père E. Mveng avait pourtant clairement démarqué la problématique théologique africaine de celle de l'Amérique. Pour lui il ya une pauvreté plus grave que la pauvreté matérielle, c'était la pauvreté anthropologique. L'Afrique, ayant subi un déni d'humanité et ayant été traité historiquement comme une chose, « un bien meuble » (cf. Le Code Noir, art. 44), avait à affronter une situation différente des latino-américains et le niveau de pertinence prophétique était à rechercher à partir de la culture et de son fondement anthropologique.

Le courant libérationniste dont la tête de pont était Marc Eila , était resté un peu sur la corde raide avec les évêques, malgré le souci très grand qu'ont eu les évêques pour les problèmes de société déjà pendant le 2^e 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, ...).

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.

Mais comme pour témoigner de la pertinence prophétique du courant inculturationniste, les problèmes de la culture comme mentalité sont venus massivement grever les questions socio-politiques, économiques et écologiques.

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

Prise dans son sens profond comme mouvement anthropologique culminant dans la christologie, de la création en accomplissement dans l'eschatologie, l'inculturation devient 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 qu'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. On attend de l'Afrique un renouveau de la doctrine chrétienne de la Rédemption, car en position d'« holocauste », comme le 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 chantiers

Cet arrière-fond de la théologie africaine dans son cadre historique global permet de présenter rapidement, pour terminer, les chantiers de la théologie africaine d'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, et font une lecture africaine de la Parole de Dieu en langues africaines scandée par une recherche systématique, toujours en langues africaines, avec les sages intellectuels communautaires qui 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.

C'est dans ce cadre épistémologique de renouvellement de l'anthropologie africaine que redonne aux intellectuels en régime de culture l'initiative de la pensée théologie que les chercheurs intellectuels occidentalises entrent en collaboration avec eux pour donner lieu progressivement à ce qu'on voudrait que fût la théologie africaine (cf. Art. *Le Sillon Noir*, *Communio* n. XI, 5, Septembre-Octobre 1986, p. 86-101). Les théologiens occidentalises de ce mouvement africain d'inculturation portent ce souci de renouvellement épistémologique et méthodologique dans 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, etc. sont à l'actif de ce mouvement au Bénin.

D'autres théologiens comme le P. Léonard Santédi en République Démocratique du Congo portent le même souci méthodologique. Il 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 B. Bujo qui œuvre pour une éthique africaine à mettre en symbiose avec le Christianisme. Il soumet à la réflexion critique la *forma mentis* occidentale.

La Sr. Thérèse Okure 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, dont la thèse porte sur *Trinité et Inculturation*.

Des ecclésiologies sont également en chantier, comme avec Ignace Maduku Ndongala, dont la thèse remarquable porte sur *Pour des Églises régionales en Afrique* (1999).

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, Néhémie. Pour cela il fait appel à une christologie d'allure éthique et à l'imaginaire utopique.

Nous trouvons aussi le Pasteur Blaise Pascal Keumuen, le créateur du CIPCRE ou Centre International pour la Protection de la Création. Une théologie de la création et de l'écologie s'y développe, qui est d'une singulière actualité.

Conclusion

Le chantier de la théologie africaine est immense. Il nous a semblé nécessaire de mettre en lumière l'arc temporel qui va « *Des Prêtres Noirs s'interrogent* » aux deux premiers Synodes Africains comme constituant le temps de fondation de la théologie africaine. Cela a entraîné deux grandes périodisations : 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, puis du SCEAM à Gorée et de la lecture que semble fortement suggérer Jean-Paul II de l'histoire de la Traite Négrière, quand il parle à son propos d'« holocauste noir ».

La 2^e grande période vient de s'ouvrir 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 et du double événement théologique et biblique confère finalement à la théologie africaine son caractère d'ecclésialité, en la sortant du rang d'un simple événement culturel.

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 :

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 dégageant sa complémentarité avec d'autres images de l'Église ».

L'axe christologique est celui où une nouvelle écriture d'un mystère de la rédemption est attendue de l'Afrique Holocauste, sans oublier la repensée de la relation paradoxale nature-grâce et ses conséquences pour la présence 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 le dialogue le franc avec toutes les autres religions.

En rencontrant chez vous en Chine, une grande et vieille culture, l'Eglise, à travers Matteo Ricci, a eu une attitude de très grand respect. Il n'en fut pas ainsi en Afrique, où nos cultures n'ont pas opposé trop de résistance et le passage par la Croix a été particulièrement douloureux, mais bon an mal an, la Croix est toujours Glorieuse.

Je vous remercie.

Abbé Barthélemy Adoukonou
Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture