

CÉSAR MAWANZI
Limburg – Kalonda (Kongo)

PHENOMENOLOGIE DU CHRISTIANISME AFRICAÏN

Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale

Introduction

D'aucuns ne sauraient douter de l'intérêt croissant qu'a suscité, à partir des années cinquante et bien après, la parution de l'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), mais surtout l'apport majeur et significatif qu'il a apporté pour la résurgence d'une identité, d'une conscience d'une culture africaine, confrontée à un besoin d'auto-affirmation et d'être soi-même face aux tribulations et impératifs d'une époque historique imbue d'idéologie civilisatrice et de mépris d'autres peuples du monde et de leurs cultures. Comme le souligne bien Journet-Diallo: „Exception faite de l'Éthiopie, le christianisme, introduit par les Européens sur les côtes occidentales en même temps que la traite atlantique, portera longtemps le fardeau de sa collusion avec les négriers“¹. Nous voyons donc que la conquête coloniale a imprégné le christianisme transmis en Afrique que d'aucuns n'hésitèrent guère longtemps à appeler „la religion des Blancs“ et est demeuré, par ricochet, „une religion des vaincus“ comme le désigne Achilles Mbembe². D'où cette question de fond: l'héritage culturel africain constitue-t-il vraiment le lieu des repères pour une incarnation de l'Évangile en milieu africain?

Pour mieux comprendre la portée de notre argumentation, nous référons le lecteur aux discussions qui ont orienté les réflexions des théologiens africains³. On peut constater avec évidence qu'au cours des quatre dernières décennies, di-

¹ O. JOURNET-DIALLO, Art. *Religions africaines*, in: J.-C. ATTIAS, E. BENBASSA, *Encyclopédie des religions*, Édition revue et corrigée, Fayard/Pluriel, Paris 2010, 595.

² On peut lire à ce propos le livre d'A. MBEMBE, *Afriques indociles*, Karthala, Paris 1988.

³ Cf. T. TSHIBANGU, A. VANNESTE, *Débat sur la théologie africaine*, „Revue du Clergé Africain“ 15 (1960), 333–352. Pour une vue différenciée, on lira: E. NTAKARUTIMANA, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo. Projets et défis dans la période de l'après-indépendance (1960–1990)*, Éd. Universitaires, Fribourg (Suisse) 2002.

vers courants de pensée ont vu le jour, partant de la réflexion sur la prise de conscience de l'identité, de l'affirmation de la culture, de l'évangélisation, de l'enracinement et de la croissance de l'Église, de la libération⁴, de la reconstruction de l'Afrique⁵. L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques, qui a su mettre en exergue les valeurs de la culture africaine, le dit avec pertinence: „Les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel“⁶. D'où l'invitation incessante du Saint-Père aux Africains à préserver toujours cet héritage culturel, qui du reste témoigne du respect de la vie, d'un sens de la famille, de l'amour, d'un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. Par ailleurs, il convient de reconnaître la maturité atteinte par l'Église en Afrique et les initiatives courageuses que les jeunes Églises d'Afrique ont prises pour une évangélisation pertinente et crédible.

Qu'il me soit permis de m'en tenir à quelques considérations sur les fondements et les défis du christianisme africain dans un continent en pleine mutation. Un regard rétrospectif s'impose, du fait de la pertinence de l'héritage spirituel que recèle la culture africaine traditionnelle qui s'est transmise de générations en générations. En effet, la pensée africaine, avant le contact avec le monde occidental, vit d'un double héritage formé par la tradition orale et la vision du monde de la religion traditionnelle, issue de la foi en un Dieu, l'Être Suprême, Père provident, dont le langage symbolique reste l'expression fondamentale.

A toutes fins utiles, nous estimons qu'il convient de retracer brièvement les grands courants de la théologie africaine qui ont jalonné le mouvement de la pensée en Afrique postcoloniale. Nous en retenons deux: le courant culturaliste, dit aussi identitaire, puis celui de la théologie de la libération, qui s'ouvre aux nouveaux aspects de développement intégral humain et de la mondialisation.

1. Le christianisme: Des repères, un héritage et une mission

Le premier volet que nous abordons ici ouvre la perspective d'une recherche de la reconnaissance de la culture et de l'identité négro-africaines. Après plus d'un siècle d'évangélisation continue de plusieurs pays d'Afrique noire sub-saharienne, il est un devoir impérieux pour les nouvelles générations de penseurs

⁴ Cf. B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Les métamorphoses de la théologie négro-africaine de la libération. Quatre théologiens camerounais: Mveng, Eboussi-Boulaga, Hebga et Ela*, „Nouvelle Revue Théologique“ 124 (2002), 238–251.

⁵ Cf. KÂ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala et Cie, Paris 1994.

⁶ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Médiaspaul, Kinshasa 1995, 47.

et de croyants de tenter de scruter la foi de la Révélation et d'interroger les acquis de la religion de nos ancêtres. Un tel projet se constitue à l'instar du théologien camerounais Jean-Marc ELA, aussi bien de certains précurseurs et pionniers⁷, pères de la pensée théologique africaine. La question majeure qui se pose aux héritiers⁸ de la dynamique prophétique au cœur de la recherche théologique africaine dans la nouvelle Alliance peut se formuler: *Qu'est-ce que le Dieu de Jésus-Christ peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique?*⁹ Par cette interrogation s'impose à nous inéluctablement, à tous les égards, la nécessité d'une réflexion systématique sur l'impact du message chrétien dans les cultures et sociétés africaines.

C'est sans ambages que nous osons affirmer que l'expérience historique concrète de l'homme africain et des sociétés africaines constitue en ce point précis *le premier repère*, si une réflexion sur le christianisme africain se veut théologique. Car elle doit s'abreuver à la source d'une réalité concrète, anthropologique et sociale. En ce sens, la vitalité des cultures, qui témoigne de la dynamique de toute culture, montre combien l'identité culturelle en tant que „construit social“ forme une autre référence, un fonds culturel, une base d'une réalité spécifique, qui permet aux Africains d'affirmer leur identité originale dans la diversité des cultures. Bâtir une identité culturelle, c'est aussi créer une possibilité de communication avec son univers individuel, national, son terroir, et adhérer en même temps à l'étendue d'un monde culturel d'expression et de perception, de pensée et d'action, moins familier, ou presque étranger, s'ouvrir à d'autres formes ou structures d'identités culturelles dont on tire certaines impulsions. Partant, ces diverses formes résultant de la conscience deviennent, comme l'appréhende J.-C. K. Akennda, des modèles, des symboles de nos mondes culturels, qui orientent notre vie¹⁰. En effet, l'identité culturelle s'enracine dans une culture, c'est-à-dire dans un espace d'existence historique, d'expression, de création et de pensée symbolique,

⁷ Les théologiens congolais Vincent Mulago, Oscar Bimwenyi, Tharcisse Tshibangu et le pasteur kenyan John Mbiti peuvent être considérés comme des pionniers, figures de proue de la théologie africaine. Il convient de lire à ce sujet le travail laborieux de Claude OZANKOM, *Herkunft bleibt Zukunft. Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*, Berlin 1998, 120–124; *Idem*, *Christliche Botschaft und Afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo*, Neuried 1999, 92–135.

⁸ Nous faisons ici référence au fameux livre de J.-M. ELA, R. LUNEAU, *Voici venu le temps des héritiers, églises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris 1981. C'est nous qui soulignons. Nous renvoyons également à un ouvrage intéressant qui expose la métamorphose de la conscience africaine: L. LAVERDIÈRE, *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française*, Les éd. du Bellarmin, Paris 1987, 183–253.

⁹ J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003, pp. 7–8.

¹⁰ Cf. J.-C. KAPUMBA AKENDA, *Identité culturelle et transculturalité*, in: *Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VIIe Colloque International du CFERA, du 07–11 avril 2003, FCK, Kinshasa 2004, 123–138; sur ce point, lire 123 et 128.

ainsi que le définit Cassirer: „Ce que nous appelons culture humaine peut être défini comme l’objectivation progressive de notre expérience humaine – comme l’objectivation de nos sentiments, nos émotions, nos désirs, nos impressions, nos intuitions, nos pensées et nos idées“¹¹.

En outre, un autre facteur majeur se prête à notre attention. Considérer les sociétés africaines dans leur dimension religieuse, nous conduit à relever l’impact de la religion en tant que repère culturel, entendu comme fibre et garant des valeurs fondamentales de la spiritualité africaine. A ce point, nous voici plongés au coeur d’une phénoménologie radicale du *pathos* de la vie chez les Négro-Africains, comme l’a exprimé Dominique Kahang’a Rukonkish¹² dans sa thèse de doctorat. En effet, en s’appropriant la pensée de Michel Henry, l’auteur, philosophe congolais, l’applique au Muntu qu’il considère dans son „essence comme chair capable de rire“. A coup sûr, la logique de la vie chez les Négro-Africains s’accommode du sentiment qu’ils ont d’eux-mêmes, ce que nous pouvons désigner comme auto-affection; mais bien plus, le logos de la vie permet d’appréhender le sens du sentiment de joie, de bonheur, de colère, de souffrance qu’ils éprouvent, afin de se réaliser pleinement dans leurs désirs et aspirations. C’est en quelque sorte „la visée Bantu“ qui s’exprime dans une expérience affective, où s’invite une symbiose du Muntu, du négro-Africain avec sa source, son intimité, ses valeurs, la société, maillon inaliénable de la vie. Dès lors, c’est un impératif pour le Muntu d’intérioriser son identité culturelle qui passe par le respect des droits de l’homme, de la tradition et ses valeurs, la liberté et la libération au travers de la justice et de la paix¹³, le développement¹⁴ intégral, enfin le dépassement du recours au seul principe de vitalisme l’enfermant dans un univers de vie sapientiale¹⁵. N’est-ce pas à juste titre que Ebous-

¹¹ E. CASSIRER, *Écrits sur l’art, Oeuvres XII*, éditions et préface de F. Capeillères, Cerf, Paris 1995, 148.

¹² Cf. D. KAHANG’A RUKONKISH, *L’Affectivité et l’expérience du temps; essai sur la visée „Bantu“ de maturité*, Strasbourg 1979.

¹³ Cf. D. KAHANG’A RUKONKISH, *La mondialisation: La Paix entre les nations par la paix entre les religions*, in: Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité, 5–14; ID., *Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix*, in : Philosophie africaine: Paix, justice, travail. Actes de la 10^e semaine Philosophique de Kinshasa, 1986, (Recherches Philosophiques Africaines 13), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1988, 165–176.

¹⁴ Cf. D. KAHANG’A RUKONKISH, *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat, Montpellier, 1995; ID., *Le développement et la critique du vitalisme négro-africain*, in: Philosophie africaine et développement. Actes de la 8^e semaine philosophique de Kinshasa, 1984, (Recherches Philosophiques Africaines 10), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1984, 295–300.

¹⁵ Cf. D. KAHANG’A RUKONKISH, *Phénoménologie et vie sapientiale africaine. Apprendre à voir le sens d’une découverte*, in : Problèmes et méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7^e semaine philosophique de Kinshasa, 1983, (Recherches Philosophiques Africaines 9), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1986, 165–171.

si-Boulaga décèle ici une phénoménologie „réaliste“ de la vie humaine comme cosmo-biologique?¹⁶

Sommet de l'édifice culturel africain, la religion forme le socle de la tradition culturelle africaine. En effet, n'a-t-il pas fallu attendre les grands événements historiques des grandes conquêtes, l'esclavage et la colonisation de l'Afrique pour que le grand continent ne voit ses territoires occupés, ses ressources pillées par le civilisateur au XVI^e siècle, ses traditions rasées par l'évangéliste au XIX^e siècle, sa culture aliénée? Il convient, sans aucun doute, d'affirmer que le recours au potentiel culturel a permis de lever l'hypothèque de la dérive qu'ont provoquée ces événements. C'est dans cette perspective que l'écrivain martiniquais, Frantz Fanon, a dénoncé les dérives du comportement des agents de la mission. Dans *Les damnés de la terre*, il invite les générations à déployer des efforts pour se libérer: „Chaque génération doit dans une relative opacité découvrir sa mission, la remplir ou la trahir“¹⁷. Devons-nous capituler devant l'immense hypothèque qui pèse encore lourdement sur le destin du christianisme et des Églises en Afrique? L'adhésion à la foi chrétienne pourrait-elle être réduite à un simple vernis superficiel ou signifie-t-elle vraiment une incarnation au prix d'„une difficile rupture d'alliance“¹⁸, comme le constate Bimwenyi, eu égard à la longue complicité entre l'Église et le régime colonial.

Lors de son voyage apostolique en Allemagne, dans son discours devant le Bundestag (Parlement allemand), le Pape Benoît XVI a retracé la ligne de démarcation qui fixe les contours de l'héritage chrétien de l'Occident quand il affirme: „À ce point le patrimoine culturel de l'Europe devrait nous venir en aide. Sur la base de la conviction de l'existence d'un Dieu créateur se sont développées l'idée des droits de l'homme, l'idée d'égalité de tous les hommes devant la loi, la connaissance de l'inviolabilité de la dignité humaine en chaque personne et la conscience de la responsabilité des hommes pour leur agir. Ces connaissances de la raison constituent notre mémoire culturelle. L'ignorer ou la considérer comme simple passé serait une amputation de notre culture dans son ensemble et la priverait de son intégralité. La culture de l'Europe est née de la rencontre entre Jérusalem, Athènes et Rome – de la rencontre entre la foi au Dieu d'Israël, la raison philosophique des Grecs et la pensée juridique de Rome. Cette triple rencontre forme l'identité profonde de l'Europe“¹⁹.

¹⁶ Cf. F. EBOUSSI-BOULAGA, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Karthala, Paris 2011, 86.

¹⁷ F. FANON, *Les damnés de la terre*, Maspero, (rééd. La Découverte) Paris 2002, 141.

¹⁸ O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Présence africaine, Paris 1981, 145.

¹⁹ Pape BENOÎT XVI, *Discours devant le Parlement allemand (Bundestag) à Berlin*, le 22 septembre 2011.

Il est difficile de parler de l'héritage de l'Afrique spirituelle dans l'Alliance nouvelle que les croyants africains ont scellée à la suite du message de rédemption qui leur a été annoncé, sans faire référence à leur religion traditionnelle, socle de leur tradition culturelle²⁰. Le critère noble d'identification de l'héritage culturel africain n'est pas aisément définissable. La théologie africaine ne peut donc passer outre la vitalité permanente des cultures et des religions africaines qui ont façonné la vie des peuples noirs d'Afrique subsaharienne. C'est cette continuité que le théologien congolais A. Ngindu relève en ces termes: „C'est en assumant sans complexe notre rôle d'héritiers légitimes de l'Afrique spirituelle que nous pouvons prétendre donner naissance à un christianisme authentiquement africain, qui trouvera dans l'héritage de nos traditions culturelles les éléments d'une nouvelle conception de l'organisation et de la gestion des communautés chrétiennes, d'un nouveau langage théologique, d'une spiritualité profondément enracinée dans notre sol"²¹. Faute d'écriture en Afrique noire, la littérature orale nous montre cependant que l'expérience mythique et mystique côtoie le sacré qui prend à la fois la marque du social et continue à le reproduire. D'où le désir d'une communication étroite avec le cosmos, d'une relation avec le groupe, et d'une liaison avec le visible ou l'invisible, le profane ou le sacré, le vivant ou l'ancêtre²².

Ce substrat religieux dont la pensée symbolique incarne le caractère manifeste, osons-nous soutenir, c'est ce qui a permis à l'Afrique de s'ouvrir au message évangélique du Christ. Il constitue la clé de la compréhension du monde de la vie, de la religion et de la culture africaine.²³ On peut se demander si l'avenir du christianisme en Afrique ne risque pas d'être remis en question face aux défis multiples auxquels le continent est confronté, suite aux confrontations provoquées par le contact avec d'autres entités?²⁴

²⁰ Déjà le Concile Vatican II avait reconnu l'importance de la culture dans l'adhésion à la foi des communautés converties au message évangélique. Cet aspect transparait également dans le livre de H. Carrier, *Évangile et Cultures de Léon XII à Jean-Paul II*, Vatican, Mediaspaul, Paris 1987. Lire également: T. MUDIJI MALAMBA, Art. *Culture, religion et mondialisation à l'aune de l'Afrique*, in: *Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité*, FCK, Kinshasa 2004, 156–174.

²¹ A. NGINDU MUSHETE, *Éléments d'une spiritualité libératrice*, in: E. MVENG (éd.), *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, Paris 1987, 63.

²² Voir la Thèse de doctorat d'Ignace BISEWO PESA, *Ethique communicationnelle de la parole africaine*, Peter Lang, Frankfurt 2011, 70–82.

²³ Cf. Notre article: C. MAWANZI, *Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart*, „Studia Oecumenica“ 10 (2010), 351–364.

²⁴ Voir à ce sujet L. SANTEDI KINKUPU, *Mondialisation, marginalisation et défis multiples en Afrique. Quel avenir pour le discours théologique africain?*, in: *Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VII^{ème} Colloque international du CERA, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004, 87–109; Lire aussi R. DE HAES, *Sectes en milieu africain et mondialisation*, in: *Religions africaines et mondialisation*, 77–85.

En effet, en marge de la mondialisation, l'Afrique se voit reléguée à l'arrière-plan des manœuvres de restructuration et d'innovation mondiale, où lui est concédé un rôle de réservoir et de fournisseur de matières premières, ou d'exécutant et de valet politique²⁵. Dans un tel contexte, la foi des croyants africains pourrait-elle survivre à un monde systématiquement subordonné aux jeux et enjeux des grandes puissances politico-économiques, obéissant à la tentation du nouvel impérialisme technologique grandissant, à la recherche effrénée des capitaux et d'intérêts croissants d'investissement des banques, livré au dictat des circuits financiers, des marchés de bourse financiers et des agences de notation?

Ne convient-il pas de repenser le *modus operandi* de l'évangélisation dans un continent étranglé économiquement, rongé du reste par la corruption et asphyxié par les guerres intestines à répétition et conflits économiques, à l'exemple de la République démocratique du Congo? Faut-il alors que les chrétiens africains se réapproprient enfin les principes fondamentaux de la foi chrétienne en l'encrant davantage dans la symbolique africaine, récurrente des valeurs culturelles? Pour répondre à toutes ces questions, nous essayerons de cheminer, de concert avec les Pères de l'Eglise africaine, ceux-là mêmes, qui ont articulé leur volonté de pénétrer la sagesse des Ecritures. Pour y parvenir, nous allons interroger quelques figures remarquables de la théologie africaine qui se sont attelées à la reconstruction de l'imaginaire intelligible africain.

La compréhension de l'héritage de la foi chrétienne en Afrique passe absolument par l'articulation des principes mêmes de l'existence humaine, de l'identité culturelle et spirituelle de l'âme du négro-africain qui possède tous les atouts pour bâtir des stratégies de créativité et d'innovation, de résistance et non de démission devant les défis que provoque la mondialisation: qu'il s'agisse de la marginalisation scientifique et technologique, du chômage, de l'invasion et du foisonnement des sectes promettant une vie prospère aux adeptes!

La voie que les élites du continent noir doivent tracer doit être animée d'une force de changement, de construction de politiques sociales et économiques, de promotion de la recherche scientifique, de remobilisation des ressources de l'Etat, afin d'élaborer des projets et des programmes de redynamisation des emplois futurs pour les jeunes et de réadapter le système éducatif. On s'est aperçu dernièrement, en France par exemple, qu'une telle idée a créé la fascination dans la campagne présidentielle du candidat François Hollande: elle a suscité le désir d'un profond changement pour l'émergence d'une société renouvelée par

²⁵ Cf. Abdourahman A. WABERI, « Un enjeu mondial » dans *Le Monde diplomatique*, décembre 2009 ; voir aussi sur <http://www.monde-diplomatique.fr/2009/12/WABERI/18588>. On lira aussi avec grand intérêt: B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Le Dieu crucifié en Afrique* et *Panorama des théologies négro-africaines anglophones*, L'Harmattan, Paris 2008.

les valeurs d'amour du travail, de justice, de liberté, de solidarité, de participation, de tolérance, de respect de l'autre et de la parole, de paix sociale²⁶.

Revendiquer un nouveau dialogue entre le christianisme et la culture africaine moderne en Afrique noire s'avère un impératif incontournable, qui permettrait une nouvelle lecture du message de libération annoncé par Jésus-Christ. C'est le gage que semblent nous offrir deux courants de pensée théologique sur le christianisme en Afrique; l'un le saisissant dans son incarnation à travers la prise de conscience de sa culture, de son histoire, de son univers symbolique (Symbolwelt) à travers toutes ses articulations concrètes par Vincent Mulago; et l'autre l'interprétant dans un effort pratique croissant (orthopraxie) de libération axé sur le vécu quotidien selon Jean-Marc ELA.

2. L'herméneutique du symbole dans la théologie africaine chez Vincent Mulago

Réfléchir sur le symbole, c'est s'abreuver à la source, chercher à établir une médiation, s'atteler à traduire le discours de l'esprit humain qui, au-delà de son effort rationnel, manifeste des limites de l'expérience dans l'univers spirituel et métaphysique. Le langage symbolique permet ainsi d'établir un vrai dialogue par lequel le mystère de l'indicible, du sens invisible transparait à l'esprit humain. De cette manière, le discours de l'homme sur Dieu ne peut s'articuler dans un calcul logique²⁷. Comme l'a reconnu Kant²⁸, l'être de Dieu ne peut être saisi par la raison. Devant cette limite de la connaissance des réalités métaphysiques, le théologien protestant et philosophe allemand Schleiermacher découvre dans la sphère de la mystique le lieu où „le sentiment religieux“, la conscience intuitive et immédiate de l'infini vis-à-vis de laquelle l'homme a une dépendance absolue, se manifeste.²⁹ En ce sens, et à la lumière de ce qui précède, il s'avère que les Africains sont, eux aussi, animés par le désir de connaître le divin.

La réflexion théologique du théologien congolais Vincent Mulago constitue un jalon majeur dans la reconstruction de la reconnaissance des religions, des cultures et de l'identité africaine. On y découvre d'abord le témoignage d'une „conscience d'une authenticité forte“, exprimée avant même la fin de la colonisation belge (1956), appelant à la reconnaissance d'une identité culturelle, intellectuelle et sociale africaine, tant au niveau religieux qu'au niveau politique.

²⁶ F. HOLLANDE, *Discours du Bourget*, 22 janvier 2012, repris dans „Le Journal Libération“ dans l'édition du 22 janvier 2012.

²⁷ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 87.

²⁸ Cf. I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1968.

²⁹ Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* (1799), trad. par Bernard Reymond, Van Dieren, Paris 2004.

Mulago a été un "témoin-acteur" important de l'histoire du demi-siècle passé de l'inculturation de l'Eglise catholique dans le continent africain. Son oeuvre révèle une grande richesse d'expériences intellectuelles et spirituelles. L'auteur s'attache à illustrer quelques questions fondamentales : (1) la place de la théologie et de la philosophie africaines au sein du corpus de références doctrinales de l'Eglise ; (2) La réalité socio-culturelle africaine est-elle compatible à la pratique ecclésiale? (3) La position de l'Eglise africaine face aux questions politiques et face à l'Eglise universelle³⁰.

Pour cerner le coeur de la pensée théologique de Mulago, nous allons focaliser notre attention sur le symbolisme africain. Dans son livre intitulé „*La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*“³¹, Mulago stigmatise l'importance et la signification du Symbole, le langage symbolique. Dans une démarche épistémologique, il tente de fonder la légitimité de la symbolique des rites dans l'univers culturel africain. Son analyse permet ainsi de considérer le symbole comme un principe de connaissance (Erkenntnisprinzip)³² du monde africain au sens où l'expérience spirituelle de la rencontre de l'homme avec le Transcendant peut se réaliser par le langage symbolique qu'on rencontre dans les rites, les mythes, les proverbes et les métaphores de la tradition. C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre le lien intrinsèque que le théologien E. Schillebeeckx établit entre la signification symbolique et le sens qu'il génère dans la vie sociale. Soulignant en effet le rôle important que le symbolisme joue dans la vie religieuse et dans les relations personnelles à Dieu, l'auteur affirme cependant le fait que les expériences religieuses se situent à un niveau transcendantal que nos concepts ne peuvent exprimer. D'où le recours qu'il privilégie à un univers symbolique qui octroie l'accès à la compréhension de l'expérience des réalités spirituelles³³.

Pour Mulago, l'horizon symbolique peut donc se révéler comme lieu de la manifestation, de la révélation divine, où le Dieu de Jésus-Christ s'adonne à l'esprit du Muntu. Le symbole constitue donc un moyen principal de contact et d'union³⁴. Le concept de participation (*Teilnahme-Teilgabe*) devient concret dans la vie spirituelle, imprégnée des sacrements, des „signes visibles“ devenus

³⁰ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956–1992)*, L'Harmattan, Paris 2007, 53–88; 117–155; 327–353.

³¹ Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1980, 144–157; voir le thème majeur III « Le symbole, moyen principal de contact et d'union ».

³² Cf. H. RÜCKER, *Afrikanische Theologie*, Innsbruck 1985, 42–43: „Im Symbol findet Mulago das Prinzip des religiösen Erkenntnisweges sowohl in afrikanischer als auch in christlicher Religiosität“. Lire aussi T. SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999, 35.

³³ Cf. E.H. SCHILLEBEECKX, *Christus. Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960, 75–76.

³⁴ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années*, 303.

sacrés, symboles, chargés d'autre sens et de signification, tels le baptême, l'eucharistie = *communio*, initiés par le Christ. La foi devient pour Mulago une adhésion à une communauté, une réponse à une question existentielle de l'homme qui se renouvelle dans un nouveau processus identitaire et participatif vital. En ce sens, le Christ apparaît comme accomplissement de la quête de l'homme africain³⁵.

Réduire la pensée de Mulago au symbolisme, c'est méconnaître la grandiose richesse de cet esprit érudit, qui a su montrer les acquis, voire les limites, les faiblesses de l'évangélisation et du christianisme dans le continent noir. A une époque où la controverse autour de l'identité de la culture négro-africaine fut l'objet de débats philosophiques et théologiques, la contribution du discours de ce théologien a permis d'ouvrir la pensée africaine à un horizon plus universel et ecclésial. De même, sa réflexion sur l'Église a ouvert les brèches à un débat sur un christianisme de visage proprement africain, soucieux des aspirations de l'âme négro-africaine postcoloniale. L'influence de Mulago s'est accrue du fait d'avoir pris en compte et d'avoir revalorisé l'héritage culturel, ainsi que d'avoir considéré les valeurs de la culture et des traditions des ancêtres dans ce qu'elles contiennent de positif, de fondamental que d'aucuns considèrent, selon l'expression de Bimwenyi comme des „pierres d'attente“. Celles-ci seraient compatibles avec les fondamentaux de la foi chrétienne³⁶.

Tous ces efforts des Pères de la théologie africaine ont été récompensés par la reconnaissance par le Pape Jean-Paul II lors de son second voyage apostolique au Gabon, lorsqu'il déclara: „La culture africaine est un bien précieux.“ Aux yeux du Souverain Pontife, la culture africaine doit faire un effort pour concilier le socle de son histoire, son passé, sa culture, avec la tradition de ses Pères, et ne pas avoir peur de ce qui lui est nouveau.³⁷ Il en est de même avec H. Bürkle, il relève dans la rencontre avec la culture des peuples d'Afrique noire, un sens profond de spiritualité qui se dégage comme expression de l'être africain. Ce connaisseur des religions définit même tout individu en tant que corps, âme et esprit, mais aussi le fait apparaître comme constitutif d'une communauté (*Gemeinschaft*). Cette appartenance à la communauté constitue un point de départ, une voie qui l'oriente à une expérience du Numineux, du Trans-

³⁵ Cf. V. MULAGO, *Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ*, dans K. J. Rivinius (dir.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika und in der christlichen Theologie Europas*, St. Augustin/Bonn 1983, 222–253; art. repris dans V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années*, 297–326, surtout 319–325.

³⁶ Cf. J. RATZINGER (Pape BENOÎT XVI), *Théologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Donauwörth 2005, 15–21; P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach – und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

³⁷ Cf. H. BÜRKLE, *Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Afrika*, in: BÜRKLE, *Die Mission der Kirche*, Paderborn 2002, 205–239, lire surtout la page 237.

ependant, puisque dans la conception africaine tout est partie prenante de l'univers existentiel de l'homme, tout participe donc à la manifestation de l'expérience du Réel, du Tout-Puissant, du Très-Haut, de l'Incommensurable et de l'Ineffable, Dieu. Pour Bürkle, l'univers vital de l'être africain, ainsi que la vie elle-même, est couvert par des forces et des puissances. L'homme vit dans une union vitale, dans une participation de la nature et de l'homme à la transcendance, où le „je“ fait place au „nous“³⁸. C'est à travers cette conception telle que exposée que se dénoue la vision du monde africain (*Weltanschauung*) développée par Mulago dans une étude approfondie sur le christianisme africain³⁹. Ainsi sa contribution théologique se centre-t-elle autour des concepts de l'„union vitale“ et de „participation“, lesquels trouvent leur accomplissement dans un symbolisme sacramentaire⁴⁰.

Nous saisissons dès lors l'importance du symbole, qui forme le langage de toute religion⁴¹. Car du symbole surgit le sens du réel, s'ouvre alors l'expérience de la vie de chaque individu à la vie de la communauté. Le rapport entre la parole sacrée et le sens symbolique qui en découle ne s'appréhende que dans un contexte culturel. Citons par exemple le rite d'initiation dont la richesse et la puissance symbolique affirme sans doute l'originalité des religions africaines. Car les Africains se servent des rites, par ailleurs universels, pour évoquer le passage d'un statut à l'autre, ou pour exprimer la continuité vitale.

Il nous semble que l'effort majeur du projet théologique de Mulago ne se résume pas dans l'intérêt de fonder la légitimité de la religion traditionnelle africaine. Au-delà des critères de fondement du christianisme africain, on doit lui reconnaître le mérite d'avoir débattu de la question de la possibilité de la rencontre de l'homme africain avec Dieu dans une expérience authentique.

3. La théologie négro-africaine de la libération

Il s'agit ici d'articuler le message évangélique qui retentit de l'exigence d'adhésion à la foi. Il n'est pas question de la „foi du charbonnier“, une foi naïve, aveugle, mais plutôt d'un acte libre d'adhésion et consentie à un principe,

³⁸ Cf. H. BÜRKLE, *Die Mission der Kirche*, 209. L'expérience spirituelle cristallise fondamentalement la dynamique de la vie communautaire. A ce sujet, lire aussi T. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988, 276.

³⁹ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Ed. Présence Africaine, Paris 1965; id., *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Faculté de Théologie Catholique*, (2^e éd.), Kinshasa 1980.

⁴⁰ Cf. V. MULAGO, *Symbolisme dans les religions traditionnelles africaines et Sacramentalisme*, dans *Revue du Clergé* 27 (1972), 467–502. Lire aussi dans *Id.*, *Problèmes connexes*, 89–115.

⁴¹ Cf. J. HEUMANN, *Symbol – Sprache der Religion*, Stuttgart 1983, 75; TILlich, *Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen 1962, 10.

qui se veut un accomplissement, un mode d'être, une orthopraxie. En ce sens, le cri de l'homme aux prises avec des forces négatrices, ne peut demeurer sans effet. La venue du Christ n'est-elle pas liée à une mission prophétique de libération et de salut à octroyer non seulement aux élus d'Israël, mais aussi au monde entier, resté dans l'ombre de la Parole? N'est-ce donc pas l'une des tâches majeures de la théologie en Afrique que de ne pas s'accommoder du traditionalisme, mais plutôt d'ouvrir des fenêtres pour laisser pénétrer le souffle qui libère du vent de la mort?

Dans son article déjà mentionné, B. AWAZI MBAMBI retrace l'itinéraire social, intellectuel et théologique des quatre figures majeures de la théologie négro-africaine de la libération. Le thème de la libération, souligne-t-il, constitue la catégorie architectonique de la pensée théologique d'Engelbert Mveng⁴². Quant à Eboussi-Boulaga, sa réflexion se cristallise sur l'exigence d'une catholicité africaine dénonçant la violence structurelle émergeant des profondeurs de la crise coloniale⁴³. En clamant une christologie africaine de la guérison spirituelle, Meinrad Hebga⁴⁴ s'engage, pour sa part, à déceler l'émancipation de l'Africain des forces du mal et de la mort, d'assujettissement psychologique, autant que du mal politique, économique et culturel, mais surtout et avant tout de la tutelle coloniale de l'Europe, afin de recouvrer une authenticité africaine et une autonomie de penser. Une vraie libération de tout l'homme, à ses yeux, s'inscrit dans une épistémologie africaine, requiert une activité thérapeutique à l'instar du ministère de guérison⁴⁵, une mystique récurrente de l'espace vital africain en proie aux sollicitations diverses, telles la question fréquente de la sorcellerie, le problème des esprits et le rapport au monde invisible. Pour relayer le point de vue de Kipanza, Pierre Gisel soutient : « Puisque la santé est ainsi liée au monde invisible, en cas de maladie, l'Africain fera appel au *nganga*, au *amanwato*, le guérisseur ou le thérapeute traditionnel, seul capable de scruter l'invisible pour comprendre la rupture qui s'est produite dans ce monde relationnel du malade et de prendre en charge la totalité des aspects de l'homme »⁴⁶.

⁴² Lire E. MVENG, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Clé/Présence africaine, Yaoundé/Paris 1996, 27–69.

⁴³ Cf. F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie*, Présence africaine, Paris 1977; ID., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris 1981.

⁴⁴ M. HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Présence africaine, Paris 1982.

⁴⁵ B. KIPANZA TUMWAKA, *Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église*, „Nouvelle Revue Théologique” 122 (2000), 416–430. Cet article est un extrait de la thèse de doctorat en théologie que l'auteur a soutenue en mars 1999 à l'Université Catholique de Louvain sous le titre „La pratique du ministère de guérison en Afrique. Évaluation d'une expérience thérapeutique d'inspiration chrétienne”.

D'ores et déjà, ces théologiens se démarquent tous dans leur cheminement théologique des sentiers battus. Ainsi, se font-ils aussi remarquer par une adhésion totale au message central du Christ, Libérateur des opprimés, et s'imprègnent-ils de cette façon de ce que l'on aura caractérisé d'« *option préférentielle pour les pauvres* »⁴⁷ en langage théologique. Nous nous trouvons là en présence d'une exigence fondamentale de la vie chrétienne, qui constitue le fondement théologique même du principe de l'engagement et du choix prioritaire en faveur des pauvres, inspiré de l'Évangile et illustré à travers les recommandations du Christ à tout croyant, à oeuvrer pour les plus pauvres, les méprisés, les exclus, l'affamé, le prisonnier, l'étranger, isolé et privé d'affection, les personnes en détresse, confrontées à une pauvreté matérielle, mais aussi spirituelle, afin de leur redonner leur dignité: „Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli; j'étais nu, et vous ne m'avez pas vêtu, malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. [...] En vérité, je vous le déclare, toutes les fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, vous ne me l'avez pas fait à moi non plus“ (Mt 25, 42–46). C'est cette voie qu'emprunte également Jean-Marc ELA⁴⁸, qui au prix de sa vie, militera jusqu'à accepter l'exil de son pays à cause de son engagement au côté des laissés-pour-compte, des marginalisés, des „indignés“ (indignos), des victimes de la mondialisation économique, technique et informatique, des anawin, des pauvres de la société moderne africaine. Sur cette base, et sans aucun doute, l'option préférentielle pour les pauvres s'avère un des repères essentiels de la théologie africaine.

A l'heure de la mondialisation, un constat amer se dégage du jugement des observateurs qui rivalisent de pessimisme sur l'avenir du continent noir. C'est dire, pour certains, tous les efforts de développement, de restructuration, de pla-

⁴⁶ GISEL, *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève, Éd. Labor et Fides, 2008, 223.

⁴⁷ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Médiaspaul, Kinshasa, 1995, 49. On ne peut s'empêcher; de ce point de vue, de référer le lecteur à la perspective qu'empruntent certains théologiens latino-américains de la théologie de la libération, à l'instar du péruvien, Gustavo GUTIERREZ: Amérique Latine – Option préférentielle pour les pauvres et théologie de la libération: Conférence à l'occasion des 50 ans du CEFAL, Pôle Amérique latine du Service national de la Mission universelle de l'Église (Conférence des évêques de France), tenue à l'Institut catholique de Paris, 3 septembre 2012. Gutierrez écrit: « Être pauvre, ce n'est pas pour idéaliser la condition inhumaine et antiévangélique de la pauvreté [...] L'option n'est pas pour les pauvres spirituels! [...] Ils sont si peu nombreux! C'est pour les pauvres réels et concrets de l'histoire. [...] Il s'agit de libérer de la marginalisation, de l'exclusion, de l'ignorance. [...] Être libéré du péché, c'est entrer en communion avec Dieu et avec les autres personnes. [...] Il faut changer de mentalité pour comprendre la pauvreté et comprendre le pauvre. La libération est ainsi un autre nom du salut ».

⁴⁸ Cf. J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985.

nification à long terme et de coopération bilatérale, de pacification des peuples, de maintien de paix, n'ont servi à rien. Quelle leçon faut-il en tirer? L'Afrique est-elle au bord du gouffre, enclin au chaos, marginalisée, exclue du cercle des décideurs face aux grands tournants économiques et politiques actuels?

Est-ce cette Afrique que nous clamons, qui se veut ouverte au courant de la modernité, soucieuse de voir et de faire naître des consciences fixées sur les relations qui existent entre les cultures au-delà du langage, de l'expression et du vécu temporel, de la race et du sentiment, une Afrique d'ores et déjà obligée de comprendre qu'elle se perd, si elle ne prend pas le risque d'interroger les acquis de la foi chrétienne dans son univers vital (*Lebenswelt*), mais surtout de se déterminer à bousculer les convictions, afin de saisir le message que Dieu veut adresser aux Africains après tant de siècles d'exploitation, de conquête et reconquête, d'évangélisation et de prise de conscience des croyants s'appropriant leur identité africaine. Nous disons que pour annoncer un Evangile crédible et proclamer la primauté du Christ Libérateur, l'Église africaine doit se défaire de ce que A. NGINDU appelle „l'unilatéralisme d'un salut purement spirituel et *para-historique*“⁴⁹. Elle devra se tourner davantage vers les valeurs culturelles (foi en Dieu, hospitalité, solidarité) et de promotion humaine qui intègrent l'humain dans une spiritualité enracinée dans la culture en tant que lieu privilégié de l'expérience de Dieu en Afrique.

4. La théologie africaine dans le sillage de la philosophie de la culture: De l'imagination symbolique

Il peut paraître étonnant pour certains esprits que nous fassions intervenir dans ce volet de nos réflexions la „théorie des formes symboliques“ que Ernst Cassirer développe dans son célèbre ouvrage: „*La Philosophie des formes symboliques*“⁵⁰. Notre intention se limite simplement à élucider cette pensée, afin d'en dégager les implications, son apport positif pour le discours théologique en Afrique. Car, nous sommes convaincu que sa théorie est d'une relevance incontournable dans le débat philosophico-théologique⁵¹.

⁴⁹ A. NGINDU MUSHETE, *Eléments d'une spiritualité libératrice*, in: E. MVENG (éd.), *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, Paris 1987, 55. C'est l'auteur qui souligne.

⁵⁰ E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques* (1923–1929), 3 tomes, Éditions de Minuit, Paris 1972, t.1: *Le langage* (1923), t.2: *La pensée mythique* (1925), t.3: *La phénoménologie de la connaissance* (1929).

⁵¹ Quelques travaux abordent cette problématique de manière approfondie: C. RICHTER, *Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen* (Religion in Philosophy and Theology 7), Tübingen 2004; ID., *Symbol – Mythos – Religion. Zur Funktion der Religion in der Philosophie Ernst Cassirers*, in: D. KORSCH, E. RUDOLPH (Hgg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie* (Religion und Aufklärung Bd. 7), Tübingen 2000, 5–32; ID., *Religion und symbolische Form*.

Le contexte actuel marqué par la diversité culturelle, la pluralité des religions et la pluralité des visions du monde, nous incite à interroger la foi de la Révélation, comprise aussi bien dans son contexte occidental que dans son rapport avec des consciences religieuses de croyants d'autres univers culturels et religieux⁵².

Loin de nous la prétention de nous étendre sur le développement historique de ce courant philosophique appelé „philosophie de la culture“⁵³. Notre réflexion s'inscrit dans une démarche qui est récente, fondée sur la philosophie dite des formes symboliques. A l'opposé de ses prédécesseurs, le philosophe juif-allemand Ernst Cassirer (1874–1945) conçoit l'individu comme un être symbolique, „*animal symbolicum*“.

La question des formes symboliques peut-elle être source d'inspiration d'une ecclésiologie dans le contexte théologique africain? Nous pouvons retourner la question et la reposer simplement en ces termes: le langage symbolique peut-il constituer une clé de compréhension de la vision du monde Bantu négro-africaine?⁵⁴ Pour répondre à cette préoccupation, nous ferons recours à la théorie symbolique, notamment en nous appuyant de façon particulière sur le travail de Cassirer. Car il a su dégager en développant une tentative originale pour unifier les modes de pensée scientifique et non-scientifique. Notre hypothèse se formule comme suit: la théorie des formes symboliques peut venir à la rescousse de la théologie, particulièrement à l'ecclésiologie africaine qui s'emploie au symbolisme pour expliquer comment l'Église constitue un sacrement universel, un instrument de salut pour les peuples de Dieu en Afrique. Bien plus, son apport nous paraît plus utile dans la symbolique qu'expriment les sacrements dans la liturgie célébrée quotidiennement. Si les symboles que l'homme produit sont considérés comme voies vers l'humanité, ne sont-ils pas, à ce prix, promoteurs d'identité qui stimule à la culture?

Vom möglichen Nutzen Cassirers für die Theologie, in: K. TANNER (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2004, 58–73; D. KORSCH, E. RUDOLPH (éd.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Göttingen 2000.

⁵² Cf. M. BONGARDT, *Die Möglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000, 15.

⁵³ Cf. E. CASSIRER, *Logique des sciences de la culture*, traduction de Jean Carro, Paris, Cerf, 1991; ID., *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1949*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. v. R. KRAMME, Hamburg 2004.

⁵⁴ Nous renvoyons ici à notre thèse de doctorat en théologie soutenue en novembre 2006 à la Faculté de Théologie des Jésuites, Sankt Georgen, à Francfort, publiée: C. MAWANZI NDOMBE, *Das Symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008; T. WABEL, *Die nahe ferne Kirche: Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive*, Tübingen 2010.

Par ailleurs, on pourrait considérer, à bon droit, la théorie des formes symboliques comme une nouveauté dans la démarche de la recherche scientifique. Au-delà des évidences que requiert l'expérience dans les sciences de la nature, Cassirer décrète un impératif à élucider la totalité de l'expérience humaine en insérant les formes de penser et de percevoir, familières dans la vie ordinaire, pour saisir le développement de la vie au monde. Cette nouvelle pensée qu'il introduit vient réhabiliter les sciences humaines, telles l'art, la théologie, la morale, etc. Aux yeux de Cassirer, les «formes symboliques» sont les principaux champs de la culture humaine: le langage, le mythe, la religion, l'art et la littérature, les sciences de la nature, en plus de l'histoire. Résumant la pensée de Cassirer, Adam Westra écrit: „Pour Cassirer, ce sont justement ces activités culturelles qui donnent expression à ce qu'il y a de plus spécifique, de plus distinctif, de plus propre à l'être humain, à savoir son esprit (*Geist*) spontané et créateur qui engendre toutes ces productions. Ainsi, au lieu de chercher vainement à réduire l'être humain à un seul critère – physique, métaphysique ou autre – qui le distinguerait substantiellement, pour ainsi dire, du reste de la nature et du règne animal – mais sur lequel, au demeurant, on n'arrive toujours pas à tomber d'accord – il vaudrait mieux adopter un point de vue plus expansif, considérant l'être humain en son plein épanouissement. Autrement dit, ce n'est qu'en prenant la mesure de ce qu'il *fait*, dans toute sa richesse, voire son exubérance, que l'on peut enfin cerner ce qu'il *est*. Aussi la philosophie anthropologique se déploiera-t-elle, chez Cassirer, comme une philosophie de la culture humaine, c'est-à-dire une «philosophie des formes symboliques». Cassirer lance ce que l'on pourrait appeler son « pari humaniste »⁵⁵. Pour ce faire, il recourt à la notion de *symbole*, qui servira de clé pour pénétrer au cœur de la culture humaine.

L'homme entretient avec autrui et son environnement un rapport de symbolisme, qui lui offre une meilleure compréhension du monde et de soi. Dans cette perspective, on peut considérer le symbole comme point de départ de la philosophie de la culture. L'homme ne naît pas avec des représentations, mais les construit. Partant d'une telle idée, la culture apparaît comme un processus historique de construction et de libération de soi. Car l'esprit humain produit des symboles, qui créent un univers signifiant et proprement humain. La symbolisation devient ainsi, au moyen de concepts, le mode d'adéquation, de créativité, de surgissement, de restructuration et de compréhension du monde. Le symbole produit par l'esprit permet à l'être humain de toujours mieux connaître le monde qui l'entoure. Ainsi, pour Cassirer, la science moderne constitue l'aboutissement

⁵⁵ A. WESTRA, Art. *L'être humain comme «animal symbolique» chez Ernst Cassirer*, Actes du Colloque de l'ADEPUM du 25–26 mars 2010, in: *Ithaque* – Revue de philosophie de l'Université de Montréal, 1–8, 1. Lire aussi l'ouvrage très intéressant de KHADIJA KSOURI BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007.

du développement de l'esprit humain. En prenant désormais en compte l'importance des sciences de la culture, la philosophie de la culture tente de porter un regard critique sur les diverses activités culturelles qui ne correspondent certes pas au principe majeur de la rationalité et ne répondent pas aux critères spécifiques d'objectivité des sciences au sens positiviste. Au-delà du scepticisme qui règne dans l'univers scientifique vis-à-vis des sciences de la culture, Cassirer a eu le mérite d'avoir initié une philosophie de la culture⁵⁶, c'est-à-dire qui revalorise „les modes fondamentaux de pensée, de conception, de représentation et de mise en image qui sont contenus dans le langage, le mythe, l'art, la religion et même dans la science.“⁵⁷ La question des formes symboliques constitue donc le concept clé de la pensée de Cassirer, et invite à prendre des options. Nous n'en retiendrons que deux :

Tout d'abord, cerner l'héritage commun de l'Afrique entière est la première tâche. En effet, épinglez l'âme commune nous paraît une évidence. Il le faut d'autant plus, que face aux problèmes d'une société moderne en proie à la diversité religieuse et culturelle, le croyant se trouve en passe de vivre pleinement sa foi. La question de l'héritage des réalités africaines nous conduit à formuler des pistes pour la reconstruction d'une foi, fondée sur une herméneutique du symbole. Ensuite, la conscience des valeurs et le dépassement de ses propres conceptions identitaires qui fait surgir des rapports transculturels, qui permet une meilleure compréhension de l'horizon phénoménologique de la culture et de la religion dans le contexte africain. Nous pensons que sans une prise de conscience des valeurs de chaque culture, de chaque religion et sans le respect de l'identité, des particularités et des charismes, un renouvellement de la foi africaine serait sans efficacité. Ceci ne rejoint-il pas ce qu'affirme H. Maurier, lorsqu'il écrit : „le grand obstacle au développement d'un pays réside d'abord dans la mentalité des gens“⁵⁸.

5. Conclusions

1. Le projet de la réflexion que nous venons de mener, surgit d'une observation manifeste. Partant, nous avons cherché à comprendre comment la libération que prône le Christ peut servir de repère ou modèle à la prédication dans un continent tourmenté et affaibli par des conflits, des crises sociales, politiques et économiques, parfois issues des ingérences extérieures. Face à ces défis, nous

⁵⁶ Cf. KHADIJA KSOURI BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007, 278.

⁵⁷ E. CASSIRER, *L'idée de l'histoire*, Cerf, Paris 1988, 14–16. Lire aussi J.-C. KAPUMBA AKENDA, *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, FCK, Kinshasa 2006, 163.

⁵⁸ H. MAURIER, *Religion et développement*, Mame, Paris 1965, 7.

avons fait recours à la théorie des formes symboliques d'Ernst Cassirer. Nous avons cru déceler un élément essentiel dans sa pensée pouvant légitimer la rationalité du langage symbolique, susceptible de dégager des instances fondatrices d'un christianisme africain. Car la philosophie de la culture que prône Cassirer aboutit à un humanisme, à une culture des valeurs d'humanité. Certes, nous n'avons pas pu reprendre ici les articulations centrales sur le discours symbolique négro-africain de notre exposé antérieur (thèse) dans lequel nous avons montré le rapport qui régit la symbolisation dans la pensée de Cassirer et dans le discours en Afrique. Une telle aspiration nous éloigne du caractère initial de divers courants d'interprétation philosophique et théologique de l'héritage africain. Nous avons toutefois, dans une première démarche, reconnu la place importante de la théologie de l'identité culturelle, de l'inculturation dans le débat théologique africain. Dans une approche concrète, l'expression de la foi en Afrique nous a permis de comprendre que le message évangélique du Christ se veut avant tout une libération intégrale de l'homme africain de sa „pauvreté anthropologique“⁵⁹. En l'occurrence, il s'agit d'actualiser et de se réapproprier la Parole de Dieu, d'instaurer le cri et la souffrance des couches populaires, des pauvres et des laissés-pour-compte des sociétés africaines au cœur des luttes de libération et d'émancipation socio-politique et économique. C'est opérer un choix décisif, une option radicale : l'option préférentielle pour les pauvres dont le théologien camerounais Jean-Marc ELA a fait son lieu théologique principal.

2. L'effort d'une reconstruction du continent africain, meurtri par des guerres et des conflits, avide d'émancipation intellectuelle, religieuse et humaine, se conjugue et s'avère une vaste entreprise qui s'attèle à réhabiliter, avant tout, la dignité bafouée des peuples et des cultures, mutilés au cours de l'histoire des missions civilisatrices venant du continent européen. L'heure n'est plus de s'interroger sur la légitimité d'un discours africain. Il ne s'agit plus de justifier sa raison d'être, ni de militer pour une reconnaissance identitaire. Mais plutôt, il s'exerce une volonté délibérée de cerner avec intelligence et lucidité les axes majeurs et les contours réels d'une pensée libératrice, capable de promouvoir un humanisme chrétien émanant d'un dialogue entre la Révélation de Dieu et la culture de l'homme noir aux prises avec les conditions dramatiques de son vécu.

3. A mon avis, l'horizon herméneutique de l'héritage culturel et théologique africain dépasse le cadre intellectuel qui tente de miner l'acquis théologique de la tradition africaine. Ce qui donne lieu à ce que Bruno CHENOU appelle le „mépris idéologique“⁶⁰. Tant d'années de labeur et de rigueur scientifiques ont

⁵⁹ A. MVENG, *L'Afrique dans l'Église, Parole d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985, 199–213.

⁶⁰ B. CHENOU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987, 123.

permis d'accéder au conceptualisme et de prendre ainsi part au décollage⁶¹ dans le concert universel, pour reprendre un des thèmes chers à certains philosophes dans la controverse du statut de la pensée africaine. Ainsi que nous le pensons, la foi de l'homme noir d'Afrique, gavée d'une tradition narrative, doit-elle s'apparenter, de manière très concrète aux réalités quotidiennes dans la dynamique du vécu existentiel⁶². Faute de quoi, Dieu deviendrait étranger à l'homme africain qui l'appréhenderait comme une réalité qui ne rentre pas en ligne de compte de ses préoccupations. Le croyant africain s'en servirait, à ce moment, pour satisfaire ses attentes. Ce qui est vrai de Dieu, l'est autant de la religion. Elle pourrait se développer sur un fond de besoins individuels⁶³.

Il apparaît clairement à ce moment que la croyance en Dieu, fut-il révélé, peut engendrer d'autres problèmes, conduire à des dérives, lorsque la spiritualité d'une culture religieuse est mal assumée ou se livre aux cultes obscurs, ou à un exercice de profit ou d'intérêts divers, politiques ou économiques. C'est ici qu'intervient l'importance de la religion dans la vie des peuples. Son rôle n'est pas de servir de moyen de marginalisation d'un groupe, ni de relever la prédominance d'une élite. Le rapprochement que la religion assure entre le sujet immanent, en tant qu'„être-jeté-là“, „être-au-monde“, voué à la finitude, „être-pour-la-mort“ et le transcendant, source de toute existence, a toujours fait l'objet d'interprétation et de réflexion théologico-philosophique.

4. A l'ère de l'émancipation d'une Eglise africaine, écartelée entre sa mise sous tutelle et la prise de conscience de soi, de son authenticité, de son identité culturelle, de sa spiritualité, la question revêt une acuité renouvelée⁶⁴. Dans son dernier livre qui reste incontestablement son testament théologique, ELA invite le christianisme à accepter de prendre des risques. Pour lui, tout effort de foi, de pénétrer l'intelligence de l'Ecriture et du message du Christ en particulier, gravite en fin de compte autour d'une action crédible à laquelle les héritiers de la nouvelle Alliance, chrétiens et pasteurs, prédicateurs de la foi en Jésus-Christ, ne peuvent se dérober: „*Le seul message chrétien qui ait un sens aujourd'hui pour l'homme africain est celui du Dieu qui libère*“⁶⁵.

En reprenant à notre compte la question de l'impact du message du christianisme dans le continent africain, nous ne pouvons masquer la crise du christia-

⁶¹ Cf. F. CRAHAY, *Le décollage conceptuel: condition d'une philosophie bantoue*, „Diogène“ 52 (1965), 61–84.

⁶² Lire à ce sujet O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain: Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

⁶³ Cf. H. MAURIER, *La religion spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris 1997.

⁶⁴ Sur cette question, lire, entre autres publications récentes, J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 389–414.

⁶⁵ J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine*, 418.

nisme dans la situation actuelle de l'Afrique. La prolifération des sectes en milieu africain en témoigne. En recherchant de nouveaux repères socio-religieux, les croyants africains s'obstinent, en effet, à créer un univers religieux cosmopolite, mais propre à leur idéal, où la pratique de la foi ne s'oriente nullement selon les données dogmatiques extérieures. Le cas du Kimbanguisme⁶⁶ au Congo nous livre un modèle de référence, qui a engagé un bras de fer avec le pouvoir en place dès l'aube coloniale.

5. Qu'a-t-on conservé de l'évangélisation de nos jours? L'Afrique a-t-elle répondu, au regard de ses repères et de son héritage culturel, au grand rendez-vous de l'histoire, à sa mission de libération? Le sentiment d'impuissance que donne la conscience d'un peuple meurtri n'engendre-t-il pas une frustration au niveau de la société africaine actuelle? Comment dépasser la crise qui sévit dans le monde à l'heure actuelle? La science moderne présente donc une facette du progrès de la culture humaine qui se sert parfois de l'irrationnel, obstrue les consciences: Les guerres d'invasion injustifiées, les récessions économiques, la prolifération des maladies, questions apparemment insolubles? Il sied de recourir aux principes éthiques, c'est-à-dire de régulation de la vie mondiale. Ainsi que l'estime Cassirer, l'homme ne peut dépasser la crise que s'il se reconnaît dans les créations de sa conscience, et que s'il prend conscience de „sa véritable autonomie qui ne signifie pas maîtrise technique de la nature par l'homme, mais maîtrise morale de soi-même“⁶⁷.

6. Que dire du christianisme en Afrique postcoloniale? L'on se rappellera que l'idéologie et la méthode qui sous-tendaient l'action apostolique des agents et acteurs d'évangélisation du continent noir, ont connu des heurts et rejets. Cependant, on peut remarquer que cette idéologie qui a imprégné le paysage de la pensée théologique en Afrique et qui, à une époque antérieure, a servi de tremplin et d'argument à certaines visées et conceptions impérialistes hégémonistes, a connu dès lors bien des transformations. Ce revirement a ainsi permis de bousculer les idées reçues et de fonder la volonté de s'appropriier l'Évangile dans le contexte d'une lutte pour la survie et la dignité des croyants dans une Église qui se reconnaît enracinée et inculturée. La tâche qui incombe désormais à tout croyant s'avère colossale, dès lors qu'il est appelé à promouvoir et à poursuivre l'émergence de l'homme africain et d'une pensée libre et respon-

⁶⁶ A ce sujet, on lira avec intérêt les travaux de: M. ZANA AZIZA ETAMBALA, *L'État colonial et les missions catholiques face au mouvement kimbanguiste à la veille de l'indépendance du Congo belge 1944–1960*, „Annales Aequatoria” 25 (2004), 95–149, ici en particulier, lire 137; S. NSIAGANI ENEE, *Ephémérides Kimbanguistes. Combats et Souffrances de Kimbangu pour les libertés des peuples du Kongo*, EKI. Éditions, Paris 2004; S. ASCH, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921–1981)*, Karthala, Paris 1983, 39; A. MUKOKO GAMPOT, *Kimbanguisme et Identité Noire*, L'Harmattan, Paris 2004.

⁶⁷ E. CASSIRER, *La tragédie de la culture*, 196, cité par KHADIJA K. B. HASSINE, *op. cit.*, 286.

sable, qui ouvre les brèches à une nouvelle ère politique, économique, sociale, éthique et spirituelle.

**Phenomenology of African Christianity.
A Theological Reflection about the Adoption of Christianity
in Post-Colonial Africa**

Summary

To engage into a new dialog between Christianity and modern African culture in post-colonial Africa is nowadays to be considered beyond doubt an inevitable assignment to African theology. The current social, political and economic life of people on the black continent demands a challenge (consideration) of the christian liberation message. In the first step of the analysis this article attempts to highlight reference points (geo-political and cultural events) which have shaped African christianity in post-colonial Africa. At this juncture the focal point is steered to what the religious and cultural heritage of numerous women and men, who have associated themselves to the message of liberation proclaimed by Jesus as the intermediary, establishes. The evangelization Africas is owed to the dedication of the pioneers, the missionaries and the preachers of the Gospel. Their commitment bears testimony to the vitality of the religious beliefs and the dynamics of cultures on the African continent. The encounter with the Christian faith has shaped the African human being, and altered his life considerably; which is not supposed to insinuate that he surrenders his cultural identity.

This analysis dedicates itself to the methodic thoughts of two African theologists: On the one hand the paper is about Vincent MULAGO, an advocate of the identity movement in theology, on the other hand Jean-Marc ELA takes center stage, who is considered to be the protagonist in liberation theology in Africa. This movement campaigns for justice, for a new social order and the liberation of oppressed people. It understands itself as the attorney of the poor. In the second and third sections of the article two fundamental principles of African theology are discussed: the hermeneutic of the symbol and the proclamation of the Gospel as a liberating message. In the last point the impact of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms within African symbolic thinking is illustrated, and its lasting significance emphasized. Finally, the question regarding the ambivalent relation between confrontation and denial, stigmatization and dy-

namism, transformation and traditionalism in the living environment and in the living of faith of African human beings is discussed. Against this background, the exclamation of the African believer turns out to be a bold experiment, to abstain from the beaten path and options in order to settle in an experience of faith entrenched in the culture.