

**Université de Montréal**

**Perspectives africaines de la théologie presbytérale**

***Identité presbytérale et christologie du témoignage  
dans le clergé africain***

Par

Simon Pierre Song Song

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat  
en théologie

Août 2022

© Simon Pierre Song Song, 2022

Université de Montréal

I.É.R. / F.A.S.

---

*Cette thèse intitulée*

**Perspectives africaines de la théologie presbytérale**  
*Identité presbytérale et christologie du témoignage dans le clergé africain*

*Présentée par*

**Simon Pierre Song Song**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :*

**Ignace Ndongala Maduku**  
Président-rapporteur

**Guy-Robert St-Arnaud**  
Directeur de recherche

**Claude Auger**  
Directeur de recherche (cotutelle)

**Louis Roy**  
Membre du jury

**Catherine E. Clifford**  
Examineur externe

## Résumé

Des expériences pastorales en Afrique nous ont amené à constater qu'en plus du questionnement de certains prêtres sur leur identité, des plaintes récurrentes contre eux sont soulevées au sein de la société en rapport avec la mauvaise gestion des biens temporels de l'Église, l'esprit carriériste, le problème du tribalisme, la question des mœurs, l'oubli de la prière et l'abus de pouvoir. La question de l'identité sacerdotale, le problème de formation des candidats au sacerdoce ministériel et la mise en question de leur manière de collaborer aux réalités traditionnelles et de vivre leur immersion dans leurs communautés ont des répercussions sur le langage adapté pour véhiculer le message chrétien parmi les cultures et peuples africains de nos jours. Toutes ces questions mènent à un problème général : l'enjeu du modèle christologique. Le modèle proposé vient de Rome et met en valeur la culture européenne ; une fois transposé en Afrique, on constate un déphasage, ce qui justifie la problématique.

Pour trouver une solution à la problématique du modèle christologique, il nous faudrait élaborer un modèle toujours christologique, mais qui soit en phase avec les réalités du contexte culturel africain. L'intérêt consiste à examiner les comportements des prêtres africains eux-mêmes et l'équilibre de leur ministère, à revoir leurs programmes et leurs structures dans les maisons de formation, dans le but de former des prêtres qui vivront leur ministère en harmonie avec les réalités culturelles africaines pour encourager la bonne collaboration entre les prêtres africains et leurs communautés. Les communautés ecclésiales de base trouveront dorénavant des prêtres africains qui sont bien intégrés dans leur culture. Dans le cadre de la discipline de la théologie, notre étude présente un nouveau concept ou modèle : la christologie du témoignage. Dans le contexte culturel d'Afrique, nous avons besoin d'une initiation christocentrique pour les prêtres africains et d'une théopraxis, en vue d'une nouvelle évangélisation en Afrique. Nous mettons en valeur des communautés africaines en présentant l'expérience d'immersion de J.-M. Ela et J.-A. Malula. L'exemplarité de leurs apprentissages auprès des peuples kirdi et kinois devient pertinente et s'avère même un modèle d'imitation du Christ en vue d'une christologie du témoignage pour les prêtres africains.

Mots clés : théologie presbytérale – perspectives africaines – identité sacerdotale – initiation christocentrique – christologie du témoignage – imitation du Christ.

## Summary

Our pastoral experiences in Africa have led us to observe that in addition to some priests questioning their identity, repeated complaints against them are raised within society regarding the mismanagement of the Church's temporal goods, the careerist spirit, the tribalism problem, the morality issue, the forgetfulness of prayer and the abuse of power. The priestly identity question, the problem of the priesthood candidates' formation and the way they interact with traditional realities and live their immersion in their communities affect the language adapted to convey the Christian message among African cultures and peoples today. All these questions lead to a general problem: the issue of the Christological model. The proposed model comes from Rome, and values the European culture; when transposed to Africa, it becomes apparent that there is a lack of relevance, which justifies the issue.

In order to address the Christological model question, we would need to develop a model that is still Christological, but one that respects the African cultural context. The interest lies in examining how African priests themselves behave and balance their ministry, in reviewing the programs and structures offered in the houses of formation, in order to prepare priests who will live their ministry in phase with the African cultural realities and to encourage a good collaboration between African priests and their communities. The base ecclesial communities will then have well integrated African priests. Within the theological field framework, our study introduces a new concept or model: the Christology of witness. In Africa's cultural context, we need a Christocentric initiation for African priests and a theopraxis allowing for a new evangelization of Africa. We showcase some African communities by presenting the immersion experience of J.-M. Ela and J.-A. Malula. The exemplarity of their learnings among the Kirdi and Kinshasa peoples becomes relevant, and even proves to be a model of imitation of Christ in order to develop a Christology of witness for African priests.

Key words: presbyteral theology – African perspectives – priestly identity – Christocentric initiation – Christology of witness – imitation of Christ.

# Table des matières

<b>Liste des abréviations.....</b>	<b>15</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>18</b>
<b>Introduction générale.....</b>	<b>19</b>
1. Problématique de la recherche .....	19
2. Intérêt de l'étude.....	21
3. Originalité et pertinence de la recherche.....	21
4. La méthode et le plan de l'étude .....	23

## Première partie

### La théologie presbytérale selon l'Église universelle

<b>Introduction .....</b>	<b>28</b>
<b>Chapitre 1 – L'Église catholique et la théologie presbytérale : l'identité christologique du presbytérat .....</b>	<b>30</b>
1. Les concepts de théologie presbytérale, d'identité sacerdotale et de christologie du témoignage.....	30
1.1 <i>La notion de théologie .....</i>	<i>30</i>
1.2 <i>Le concept de théologie presbytérale .....</i>	<i>32</i>
1.3 <i>Le concept d'identité sacerdotale.....</i>	<i>34</i>
1.4 <i>Le concept de la christologie du témoignage .....</i>	<i>40</i>
2. La théologie presbytérale : Écritures Saintes et magistère.....	42
2.1 <i>La théologie presbytérale en lien avec les Écritures Saintes .....</i>	<i>42</i>
2.1.1 Le sacerdoce dans l'Ancien Testament .....	43
2.1.1.1 Les sacerdoce lévitique, aaronique et prophétique .....	43
2.1.1.2 Le sacerdoce selon Melchisédech : la préfiguration du Christ .....	44
2.1.2 Le Nouveau Testament et le presbytérat .....	45
2.1.2.1 Sacerdoce de l'Ancienne Alliance et sacerdoce du Christ .....	45

2.1.2.2 Le lien sacerdotal entre le Christ et les apôtres .....	48
2.1.2.3 Les apôtres et le ministère ordonné .....	50
2.2 <i>Le magistère et la théologie presbytérale</i> .....	53
2.2.1 Le concile de Trente et la théologie presbytérale .....	52
2.2.1.1 Les motivations du contexte du concile de Trente et la nouvelle image du clerc .....	52
2.2.1.2 Les recommandations aux clercs et les réserves du concile de Trente .....	53
2.2.2 La théologie presbytérale selon le concile Vatican II : la nature du presbytérat .....	56
2.2.2.1 L'institution du presbytérat par le Christ, la spécificité et le contenu du presbytérat .....	57
2.2.2.2 L'aspect théocentrique du ministère du prêtre et la condition du prêtre dans le monde .....	59
2.2.3 La théologie presbytérale et les Directoires de 1994 et 2013 .....	61
2.2.3.1 Choix et raison des Directoires .....	61
2.2.3.2 La pertinence des Directoires .....	62
3. L'identité christologique du presbytérat .....	64
3.1 <i>Le caractère sacerdotal et sa signification christologique</i> .....	64
3.2 <i>Prêtre : homme de la Parole</i> .....	65
3.3 <i>L'identité du prêtre et la consécration sacerdotale</i> .....	65
4. La conception de prêtre dans sa mission et sa spiritualité	
en lien avec le témoignage de vie .....	67
4.1 <i>Le prêtre dans la vocation et la mission de l'Église : ce que fait le prêtre</i> .....	67
4.2 <i>Le prêtre dans la mission de sourcier : la nécessité des prêtres</i> .....	70
4.3 <i>Spiritualité sacerdotale : les prêtres, ministres de la prière</i> .....	70
4.4 <i>La conception théocentrique du sacerdoce et son anthropocentrisme :</i>	
<i>le prêtre comme éducateur de la foi et l'engagement social</i> .....	71
5. Les papes Benoît XVI et François et le clergé africain .....	74
5.1 <i>Benoît XVI et le clergé africain</i> .....	74
5.1.1 Les rapports de Benoît XVI avec l'Afrique .....	74
5.1.2 Benoît XVI et les prêtres et séminaristes africains .....	75
5.1.3 La réponse de Benoît XVI à la question d'un prêtre africain .....	78
5.2 <i>Le pape François et le clergé africain</i> .....	80
5.2.1 L'éducateur et le témoin selon le pape François .....	80
5.2.2 Les visites apostoliques du pape François en Afrique .....	81
6. L'épiscopat africain .....	87
6.1 <i>Les évêques africains et le synode romain d'octobre 1990</i> .....	87
6.2 <i>L'épiscopat africain et son deuxième synode à Rome en octobre 2009</i> .....	89

6.3 <i>L'épiscopat africain et les prêtres : la CENC et la CENCO</i> .....	90
6.3.1 La Conférence épiscopale nationale du Cameroun (CENC) : la dimension christologique et la vie du clergé .....	90
6.3.2 La Conférence épiscopale nationale de la R.D. du Congo (CENCO) et l'identité presbytérale des prêtres .....	93

## Chapitre 2

### La dimension christologique de l'identité du prêtre

#### chez Jean-Paul II et Venant Mpozako.....96

1. Aspects christologiques pertinents de la pensée de Jean-Paul II sur l'identité du prêtre .....	97
1.1 <i>La dimension christologique, fondement de l'identité du prêtre chez Jean-Paul II</i> .....	97
1.2 <i>Les dimensions de l'être et de l'agir du prêtre : dimension christologique, fondement prioritaire et originaire selon Jean-Paul II</i> .....	99
2. Fondement de la véritable identité du prêtre dans le sacerdoce du Christ selon Jean-Paul II .....	100
3. La dimension christologique de l'identité presbytérale et la vision théocentrique ou anthropocentrique .....	101
4. Venant Mpozako et la dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II .....	103
4.1 <i>Préoccupations de Venant Mpozako</i> .....	103
4.2 <i>Venant Mpozako et la vision christologique de l'Église</i> .....	105
5. L'approche christologique de Venant Mpozako : la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains .....	107
5.1 <i>Rapports intrinsèques entre la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains</i> .....	107
5.2 <i>L'impact de l'autorité des prêtres africains en lien avec la dimension christologique</i> .....	109
6. Service et témoignage des prêtres africains selon Venant Mpozako .....	110
6.1 <i>Service et témoignage des prêtres africains en lien avec l'approche christologique</i> .....	110
6.2 <i>L'identification des prêtres africains au Christ et la question de leur adaptation au temps</i> .....	113
7. Une vision pratique chez Marie-Dominique Chenu et Antonino Franco : la <i>praxis fidei</i> .....	115
Conclusion.....	119

## Deuxième partie

### Réception de la théologie presbytérale en Afrique : enjeux relatifs au contexte socioculturel à Kinshasa et à Yaoundé

**Introduction .....122**

#### Chapitre 3

**Les prêtres et le ministère en contexte africain : l'archidiocèse de Kinshasa .....123**

1. L'archidiocèse de Kinshasa : état des lieux ..... 123
  - 1.1 *Le choix des enquêtes d'un ouvrage : la pertinence du dispositif méthodologique* ..... 123
  - 1.2 *L'état des lieux du contexte sociopolitique et religieux de Kinshasa* ..... 125
    - 1.2.1 Les structures de l'archidiocèse de Kinshasa ..... 125
    - 1.2.2 L'épiscopat et la situation sociopolitique à Kinshasa..... 127
2. Le concept de représentations et l'archidiocèse de Kinshasa ..... 132
  - 2.1 *Le concept de représentations* ..... 132
  - 2.2 *L'archidiocèse de Kinshasa et l'influence de sa hiérarchie*..... 134
3. Les autoreprésentations du clergé sur l'avoir et le pouvoir dans l'archidiocèse de Kinshasa..... 135
  - 3.1 *L'appellation de la paroisse en lien avec l'avoir* ..... 136
  - 3.2 *La relativisation de la morale et la précarité*..... 140
  - 3.3 *L'instrumentalisation de la relation de pouvoir dans le clergé*..... 146
    - 3.3.1 Les prêtres et le ministère de guérison : pouvoir et mercantilisme ..... 146
    - 3.3.2 Relation de pouvoir et de collaboration des prêtres dans l'archidiocèse de Kinshasa ..... 153
    - 3.3.3 Relation asymétrique entre les prêtres et la hiérarchie : le paternalisme..... 155
4. Les représentations autour des nominations et le phénomène de garantie d'avenir chez les prêtres africains ..... 159
  - 4.1 *Le clergé africain et les nominations*..... 159
  - 4.2 *Garantir l'avenir chez les prêtres africains* ..... 163

#### Chapitre 4

**L'histoire de la formation des prêtres au Cameroun  
et son impact sur le comportement du clergé .....167**



1. La pertinence de la recherche et de l'option méthodologique de Madeleine-Gertrude Kana Bella.....	168
2. Contexte historique de la formation presbytérale au Cameroun .....	171
2.1 <i>Fondement de la formation du clergé et origines pédagogiques dès la naissance de l'Église au Cameroun</i> .....	171
2.2 <i>L'approche de « contact » des missionnaires pallottins : une réussite</i> .....	173
2.3 <i>Changement notoire dans la formation du clergé camerounais</i> .....	176
2.4 <i>Une même approche et un dynamisme différent chez les missionnaires spiritains</i> .....	178
2.5 <i>Tournant décisif dans la formation presbytérale au Cameroun</i> .....	180
3. Similitude entre les Pallottins et les Pères Blancs dans la formation presbytérale .....	186
4. Le constat des difficultés suite à l'abandon de l'approche de proximité .....	188

## Chapitre 5

### La formation presbytérale en Afrique et la nécessité

<b>d'une éducation christocentrique .....</b>	<b>195</b>
1. La formation presbytérale et ses formes en Afrique .....	195
1.1 <i>La formation initiale</i> .....	195
1.2 <i>La formation permanente</i> .....	200
2. Carences et besoins liés à la formation presbytérale en Afrique.....	198
3. Rapports entre la formation presbytérale en Afrique et en Amérique du Nord .....	203
3.1 <i>L'interculturalité dans la formation des candidats</i> .....	203
3.2 <i>Lien de la formation sur le plan intellectuel : l'impact des formateurs dans la formation</i> .....	206
4. Rapports entre de la formation presbytérale en Afrique et en Europe .....	209
4.1 <i>Lien de formation sur la coresponsabilité</i> .....	209
4.2 <i>La formation presbytérale et le monde d'aujourd'hui</i> .....	210
4.3 <i>Une formation communautaire et une formation personnalisée et intériorisée</i> .....	211
5. Nécessité d'une éducation christocentrique dans la formation presbytérale en Afrique .....	212
5.1 <i>Le concept d'éducation christocentrique</i> .....	212
5.2 <i>Quelques éléments christologiques dans les textes du magistère en lien avec la formation presbytérale</i> .....	214

5.3 <i>L'impact d'une éducation christocentrique dans la formation spirituelle des prêtres africains : fraternité et service</i> .....	217
<b>Conclusion</b> .....	<b>220</b>

### Troisième partie

#### Élaboration théologique : une christologie du témoignage

<b>Introduction</b> .....	<b>222</b>
---------------------------	------------

#### Chapitre 6

<b>Le prêtre africain : être pleinement africain et catholique</b> .....	<b>224</b>
--	------------

1. Une esquisse anthropologique du prêtre africain .....	224
1.1 <i>La notion de personne africaine</i> .....	225
1.1.1 Pierre Meinrad Hebga et l'anthropologie africaine .....	225
1.1.1.1 La complexité de l'être humain dans l'anthropologie africaine .....	226
1.1.1.2 L'humain, réalité pluridimensionnelle .....	228
1.1.2 Le prêtre africain dans sa tradition .....	233
1.1.2.1 Le prêtre africain et l'être-avec : consanguinité et co-hominité .....	233
1.1.2.2 Dieu dans le contexte africain : les prêtres africains et Dieu bantou qui parle .....	234
1.2 <i>Les prêtres africains et leur catholicité</i> .....	236
1.3 <i>Les rapports entre le christianisme et la culture africaine chez les prêtres africains</i> .....	238
1.3.1 Le lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines.....	238
1.3.2 Les prêtres et la compénétration du christianisme et de la culture africaine.....	239
1.4 <i>Les prêtres africains : africains ou catholiques</i> .....	241
1.4.1 Les prêtres africains, des êtres concentriques.....	241
1.4.2 La double loyauté du prêtre africain à l'égard du christianisme et de la culture africaine .....	242
2. L'Être suprême et le culte des ancêtres : les prêtres africains.....	244
2.1 <i>L'Être suprême dans la culture africaine</i> .....	244
2.2 <i>Le culte des ancêtres en Afrique</i> .....	246
2.2.1 Les ancêtres chez les peuples africains .....	246
2.2.2 Le culte des ancêtres en Afrique .....	247
2.3 <i>Les prêtres africains et le culte des ancêtres</i> .....	248

2.3.1 La situation des prêtres africains entre le culte de l'Être suprême et le culte des ancêtres.....	248
2.3.2 La croyance en Dieu et la religiosité africaine chez les prêtres africains (chemin de collision ou collusion ?).....	249
2.3.3 Les prêtres africains et le parallèle entre l'identité africaine et la croyance en Dieu .....	250
2.4 <i>Les prêtres africains et l'influence des forces, du clan, de la foi et la rationalité</i> .....	252
2.4.1 L'enjeu de la foi en Dieu et la tradition africaine.....	252
2.4.2 Les prêtres africains et la rationalité.....	252
2.4.3 Les prêtres et l'influence des forces .....	253
2.4.4 Le clan et son influence sur les prêtres africains.....	253

## Chapitre 7

### **Appropriation du mystère du Christ à partir des perspectives africaines .....256**

1. Les prêtres africains et l'appropriation africaine du mystère de Jésus-Christ.....	256
1.1 <i>Les prêtres africains, filiation et fraternité en Jésus-Christ</i> .....	256
1.2 <i>Jésus-Christ au cœur de la destinée humaine des prêtres africains</i> .....	258
1.2.1 L'enjeu du titre d'Ancêtre attribué à Jésus-Christ.....	258
1.2.2 Jésus-Christ, l'horizon de l'être et de l'agir des prêtres africains .....	260
2. Prêtres africains, pour vous qui suis-je ?.....	262
2.1 <i>L'éloignement de Dieu et le manque d'attente de son retour</i> .....	262
2.2 <i>Les prêtres africains et la vision africaine : le mystère de l'incarnation</i> .....	264
3. Le passé imaginaire de la figure de l'ancêtre et la contemporanéité du Christ- <i>Eschaton</i> .....	266
3.1 <i>Les fondamentaux christologiques et le concept de Christ-<i>Eschaton</i></i> .....	267
3.1.1 L'explication du concept d' <i>Eschaton</i> .....	267
3.1.2 Les prêtres africains et l' <i>Eschaton</i> .....	269
3.2 <i>Jésus-Christ et les prêtres africains : Ancêtre ou <i>Eschaton</i></i> .....	275
3.2.1 L'ancestralisme et la théologie du Christ-Ancêtre .....	275
3.2.2 Les prêtres africains et le Christ comme Ancêtre.....	277
3.3 <i>L'axe central du mystère de la foi : Jésus-Christ, Fils de Dieu</i> .....	280
3.3.1 Contemporanéité du Christ et présence des ancêtres .....	280
3.3.2 Les prêtres africains et le mystère de la foi chrétienne : Jésus-Christ, Fils de Dieu.....	284

## Chapitre 8

### Vers une christologie du témoignage chez les prêtres africains.....287

1. L'explication du concept de témoignage .....	288
1.1 <i>Le concept de témoignage selon René Latourelle</i> .....	288
1.2 <i>Le concept de témoignage dans une perspective africaine</i> .....	288
2. Le concept du témoignage chrétien et le mystère pascal dans une perspective africaine.....	291
2.1 <i>Témoignage chrétien selon René Latourelle</i> .....	291
2.1.1 Le témoin du Père et les témoins du Christ.....	291
2.1.2 Témoignage personnel et témoignage communautaire .....	292
2.1.3 Témoignage chrétien et mystère pascal.....	293
2.2 <i>Témoignage chrétien et mystère pascal dans une perspective africaine</i> .....	294
3. Théologie du témoignage et discours christologique africain.....	299
3.1 <i>Fondements théologiques du discours christologique du témoignage :</i> <i>l'apport de Georges Njila Jibikilayi</i> .....	299
3.2 <i>Être témoin en contexte africain</i> .....	303
3.2.1 Approche comparative entre Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar .....	303
3.2.2 Être témoin en contexte africain.....	305
3.3 <i>Témoignage et discours christologique africain</i> <i>en vue d'une nouvelle approche de l'évangélisation</i> .....	307
3.3.1 Le témoignage comme une praxis communicative : la participation des prêtres à la vie et à la mission du Christ dans le contexte africain.....	308
3.3.2 Vers une nouvelle approche pour un discours christologique du témoignage chez les prêtres africains.....	309
3.3.2.1 Quelques aspects de la christologie en général en lien avec le témoignage .....	310
3.3.2.2 Vers une christologie du témoignage chez les prêtres dans le contexte africain .....	316
3.3.3 L'impact de la christologie du témoignage dans la vie et la mission des prêtres africains.....	323

## Chapitre 9

### Perspectives africaines des présupposés de la christologie

### du témoignage chez J.A. Malula et J.-M. Ela : une approche décoloniale.....327

1. Concept de décolonialité .....	327
-----------------------------------	-----

2. La situation de l'identité presbytérale vue par les évêques congolais.....	329
3. Joseph-Albert Malula et Jean-Marc Ela : libres, authentiques et véritablement enracinés dans la tradition africaine .....	334
3.1 <i>Éléments biographiques de J.-A. Malula : un modèle de témoignage pour les prêtres africains.....</i>	334
3.2 <i>La vie de J.-M. Ela : un témoignage pour les prêtres africains .....</i>	339
4. L'approche décoloniale chez J.-A. Malula : l'hégémonisation et les prêtres africains .....	343
4.1 <i>Le centralisme de Rome et l'africanisation du christianisme chez J.-A. Malula.....</i>	343
4.2 <i>L'esprit hégémonique dans la collaboration entre les prêtres africains et les peuples : l'exemple de la considération des femmes chez Malula .....</i>	346
4.3 <i>Une théologienne africaine, Hélène Yinda, interpelle les prêtres africains par rapport aux religions dites dominantes.....</i>	350
5. L'impact de la colonialité chez J.-M. Ela : le droit à la différence et les prêtres africains .....	353
5.1 <i>Le concept de droit à la différence et son origine .....</i>	353
5.2 <i>J.-M. Ela face à la colonialité des régimes d'Amadou Ahidjo et de Paul Biya.....</i>	354
5.2.1 <i>Le missionnaire J.-M. Ela au nord du Cameroun : un modèle pour les prêtres africains.....</i>	354
5.2.2 <i>De retour au sud du Cameroun, J.-M. Ela face à l'esprit de colonialité du régime Biya (1982-1995) .....</i>	355
5.3 <i>L'impact des rapports entre Rome, les gouvernants africains et le clergé : J.-M. Ela et la hiérarchie de l'Église au Cameroun.....</i>	358
5.3.1 <i>J.-M. Ela face à la connivence entre l'administration gouvernementale et l'évêque de Maroua .....</i>	358
5.3.2 <i>J.-M. Ela n'est pas accueilli dans son propre presbyterium .....</i>	360
6. L'immersion de J.-M. Ela : un exemple de témoignage de vie parmi les peuples kirdi .....	362
6.1 <i>La situation des Kirdi .....</i>	362
6.2 <i>L'immersion de Jean-Marc Ela chez les Kirdi .....</i>	363
6.3 <i>Déplacement de l'immersion et son apport à la théologie et aux prêtres africains .....</i>	365
6.4 <i>La théologie sous l'arbre en contexte africain .....</i>	366
6.5 <i>La pastorale des mains sales chez les prêtres africains : l'exemple de J.-M. Ela.....</i>	368

## **Chapitre 10**

### **Initiation christocentrique des prêtres africains et christologie du témoignage .....372**

*1. Éducation ou initiation christocentrique des prêtres africains ? ..... 372*

1.1 Le christocentrisme et le contexte africain..... 372

1.2 Une initiation christocentrique au contexte africain..... 374

1.3 L'initiation christocentrique et la colonialité épistémique ..... 376

*2. La théopraxis chez les prêtres africains et la nouvelle évangélisation en Afrique..... 380*

### **Conclusion.....384**

### **Conclusion générale .....386**

### **Références bibliographiques .....400**

## Liste des abréviations

AA : *Apostolicam actuositatem* – Décret sur l’apostolat des laïcs

AAS : *Acta Apostolicae Sedis*

AG : *Ad Gentes*

AM : *Africa munus* – Exhortation apostolique post-synodale (Benoît XVI)

AT : Ancien Testament

At : *Africae terrarum*

BJ : Bible de Jérusalem

BTA : Bulletin de théologie africaine

CCEE : Conseil des conférences épiscopales d’Europe. Il réunit les 33 conférences épiscopales européennes actuelles, représentées par leurs présidents. Le siège du secrétariat se trouve à Saint-Gall (Suisse).

CDF : Congrégation pour la doctrine de la foi

CEB : Communautés ecclésiales de base

CEC : Catéchisme de l’Église catholique

CENC : Conférence épiscopale nationale du Cameroun

CENCO : Conférence épiscopale nationale de la R.D. du Congo

CEP : Congrégation pour l’évangélisation des peuples

CIC : *Codex Juris Canonici*

CRA : Cahiers des religions africaines

CUEA: Catholic University of Eastern Africa

DC : *Documentation Catholique*

DCC : Décret de la Congrégation pour le clergé

DMVP : Directoire pour le ministère et la vie des prêtres

D.T.C. : Dictionnaire de la théologie chrétienne

D.T.F. : Dictionnaire de la théologie fondamentale

EG : *Evangelii Gaudium* – Exhortation apostolique (François)

EIA : *Ecclesiae in Africa* – Exhortation apostolique post-synodale (Jean-Paul II)

ELECAM : Le conseil électoral qui organise et supervise le déroulement des élections au Cameroun.

EVS : Service européen des vocations

GS : *Gaudium et Spes* – Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (Concile Vatican II)

LG : *Lumen Gentium* – Constitution dogmatique sur l'Église (Concile Vatican II)

NA : *Nostra Aetate* – Déclaration sur les relations de l'Église avec les autres religions non chrétiennes (Concile Vatican II)

NT : Nouveau Testament

OT : *Optatam totius Ecclesiae renovationem* – Décret sur la formation des prêtres (Concile Vatican II)

PDV : *Pastores dabo vobis* (Exhortation apostolique de Jean-Paul II)

PO : *Presbyterorum ordinis* – Décret sur les prêtres (Concile Vatican II)

RASM : Revue africaine des sciences de la mission

RAT : Revue africaine de théologie

RCA : Revue du clergé africain

RDC : République démocratique du Congo

RTA : Religion traditionnelle africaine



RTL : Revue théologique de Louvain

TOB : Traduction œcuménique de la Bible

VTB : Vocabulaire de théologie biblique

# Remerciements

Nous remercions nos défunts parents qui ont été à l'origine de ce travail et également tous ceux qui nous ont soutenu de près ou de loin à réaliser cette œuvre.

Deo gracias.

# Introduction générale

La vie et le ministère des prêtres africains n'affirment pas seulement l'alliance entre Dieu et le clergé. Ils affirment d'une part le salut des prêtres africains en Dieu même et, d'autre part, l'intervention de Dieu au cœur des peuples africains. Dès lors, l'identité des prêtres africains s'exprime à partir de leur témoignage de vie, dans leurs rapports avec le Christ et dans leurs relations avec les communautés, dans leur contexte culturel. L'impact de l'identité sacerdotale dans le témoignage de vie à la lumière du Christ et l'incidence de la transmission du message révélé par les prêtres africains en vue du bien-être des peuples attirent notre attention sur la situation actuelle du christianisme et de la théologie presbytérale en contexte africain. La contribution des prêtres africains pour l'épanouissement de leurs peuples exige de nos jours qu'ils soient de véritables témoins du Christ. Notre étude concerne plus particulièrement l'Afrique subsaharienne, mais dans la suite, pour la fluidité du texte, nous parlerons tout simplement de l'Afrique.

## 1. Problématique de la recherche

L'Église est catholique et apostolique dans son identité profonde et ultime, parce que c'est en elle qu'existe déjà et sera accompli à la fin des temps le Royaume des cieux, advenu dans la Personne du Christ et grandissant mystérieusement au cœur de ceux qui lui sont incorporés, jusqu'à sa pleine manifestation eschatologique. Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Le ministère des prêtres est intrinsèquement lié à la nature sacramentelle du ministère ecclésial par son caractère de service. De fait, entièrement dépendants du Christ qui donne mission et autorité, les prêtres sont vraiment « esclaves du Christ » (Rm 1, 1), entendu dans la suite de notre étude comme témoins du Christ, à l'image du Christ qui a pris librement pour nous « la forme d'esclave » (CEC 876), dans le sens du caractère de service souligné précédemment. Dans le contexte africain de nos jours, le témoignage de vie des prêtres en lien aux *tria munera* (Can 835) est mis en question.

Nos expériences pastorales dans plusieurs diocèses du Cameroun nous ont amené à constater qu'en plus du questionnement de certains prêtres sur leur identité, des plaintes récurrentes contre eux sont soulevées au sein de la société en rapport avec la mauvaise gestion des biens temporels de l'Église,

l'esprit carriériste, le problème du tribalisme, la question des mœurs, l'oubli de la prière et l'abus de pouvoir. Lors de notre séjour à Kinshasa il y a quelques années, à l'occasion d'un colloque sur Jean-Marc Ela organisé conjointement par l'Université de Montréal et l'Université catholique du Congo, nos échanges avec d'autres prêtres (curés et vicaires) et théologiens africains nous ont permis de nous rendre compte que les problèmes liés à la vie et au ministère des prêtres sont les mêmes dans le contexte culturel africain. Ces échanges ont suscité en nous une idée, qui est une problématique : la mise en question du témoignage de vie des prêtres africains dans leur ministère à la suite du Christ. Nous nous sommes approprié ce problème et en avons fait l'objet de notre recherche sur la base de ce questionnement : *le comportement des prêtres africains de nos jours nous permet-il d'affirmer qu'ils sont des véritables témoins du Christ au sein de la société en contexte culturel africain ?* Par l'ordination, en leur qualité de coopérateurs des évêques successeurs des apôtres, les prêtres agissent comme des représentants du Christ, tête de l'Église, dans leur triple fonction d'enseignement (*munus docendi*), de culte divin (*munus liturgicum*) et de gouvernement pastoral (*munus regendi*). Le constat relatif au comportement des prêtres africains montre que, dans la manière de vivre leur ministère, ceux-ci ne mettent pas en valeur la triple *munera*, donc la grâce sacerdotale (prêtre, prophète et roi).

Ainsi, nous présentons trois problèmes en rapport avec la théologie presbytérale sur la question du témoignage des prêtres africains à la suite du Christ. Il y a premièrement une question d'identité sacerdotale qui se pose chez les prêtres africains à travers leur comportement déplorable (souligné plus haut) et qu'eux-mêmes ressentent dans l'équilibre de leur ministère. Deuxièmement, il y a un problème de formation des candidats au sacerdoce ministériel, sur le plan des structures et celui des programmes d'enseignement dans les grands séminaires et les universités catholiques en contexte culturel africain. Troisièmement, on constate chez les prêtres africains une mise en question de leur manière de collaborer aux réalités traditionnelles et de vivre leur immersion dans les peuples, qui a des répercussions sur le langage adapté pour véhiculer le message chrétien dans les communautés et cultures africaines de nos jours. Toutes ces questions mènent à un problème général : la question du modèle christologique. Le modèle proposé vient de Rome et met en valeur la culture européenne ; une fois transposé en Afrique, il y a un déphasage, ce qui justifie la problématique.

## 2. Intérêt de l'étude

L'objectif principal de cette étude part d'un début d'hypothèse selon laquelle si nous voulons trouver une solution à la question du modèle christologique, il nous faudrait élaborer un modèle toujours christologique, mais qui soit en phase avec les réalités du contexte culturel africain. Dans cette perspective, notre premier intérêt consiste à examiner les comportements des prêtres africains eux-mêmes et l'équilibre de leur ministère. Deuxièmement, les maisons de formation parviendront à trouver un intérêt dans notre recherche, parce qu'elles pourront revoir leurs programmes et leurs structures dans le but de former des prêtres qui vivront leur ministère en phase avec les réalités culturelles africaines. Il y a un troisième intérêt qui se fonde sur le lien entre les prêtres africains et leurs communautés. Les communautés ecclésiales de base trouveront dorénavant des prêtres africains qui sont bien intégrés. Dans le cadre de la discipline de la théologie, notre étude présente un quatrième intérêt, en explorant un nouveau concept ou modèle : la christologie du témoignage.

## 3. Originalité et pertinence de la recherche

Après avoir évoqué les différents intérêts de notre étude, il nous revient maintenant de trouver son originalité. Le premier intérêt sur l'équilibre des prêtres africains dans leur ministère et leurs comportements est abordé dans les ouvrages suivants : *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, d'Eleuthère Kumbu ki Kumbu (1996) ; *Prêtres dans la rue*, de J.-B. Malenge (1991) ; *La dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II*, de Venant Mpozako (2008) ; *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, de Jean-Paul Messina (2007) ; « Discours du pape François aux évêques camerounais » en 2014 ; « Discours du pape Jean-Paul II aux prêtres » à Kinshasa en 1980 ; etc.

Quant au deuxième intérêt sur la formation des prêtres africains, on se réfère aux ouvrages : *La formation dans les séminaires en Afrique. Pédagogie des Pères Blancs*, de Méthode Gahungu (2007) ; *Le clergé camerounais. Naissance, évolution et promotion (1935-1982)*, de Madeleine-Gertrude Kana Bella (2014) ; *Synode des évêques pour l'Afrique*, de Jean-Paul II (1994) ; *Lineamenta L'Église d'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*. « Vous serez mes témoins » (Actes 1, 8) (1990) ; etc. En ce qui concerne le troisième intérêt sur les rapports entre les prêtres africains et leurs communautés, on peut le trouver dans les livres suivants : *Œuvres complètes du Cardinal Malula – Vol. 3 Textes concernant l'inculturation et les abbés*, de

Léon de Saint Moulin (1997) ; *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*, d'Eugène Moke (1993) ; *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou. Entretiens*, de Yao Assogba, (1999) ; *Sociologie de Jean-Marc Ela ou Quand la sociologie pénètre en brousse*, de Yao Assogba (2017) ; *Lineamenta L'Église d'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. « Vous serez mes témoins »* (1990) ; *Instrumentum Laboris, L'Église en Famille au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. « Vous êtes le sel de la terre... vous êtes la lumière du monde »*, du Synode des évêques de 2009 ; etc. Par contre, pour ce qui est du quatrième intérêt sur le modèle christologique, il n'est pas étudié par d'autres auteurs. Ce sera notre apport personnel dans le domaine de la théologie. L'originalité de notre recherche, c'est la christologie du témoignage.

Pour ce qui est de la pertinence de notre recherche, précisons de prime abord que la référence christologique se comprend par le contexte culturel. Le Christ doit être le modèle d'imitation des prêtres africains dans leur comportement par rapport à leur ministère. Dans cette optique, l'objet de notre étude se fonde sur l'élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains, par leur manière de centrer leur vie sur le Christ, en vue de l'émancipation des peuples africains. L'expérience existentielle et la réalité historique vécues au sein du contexte africain, qui connaît ses propres problématiques, sont ainsi une source fondamentale pour entreprendre une réflexion théologique originale. L'originalité de notre étude réside dans sa démarche christologique sur le témoignage des prêtres africains. Celle-ci devient motivante ou stimulatrice du témoignage de vie des prêtres africains à la lumière du Christ, en vue du bien-être des peuples en contexte africain. À la fin de notre étude, nous analyserons une mise en valeur des communautés africaines par l'expérience d'immersion d'un théologien et pasteur J.-M. Ela. L'exemplarité de son apprentissage auprès du peuple kiridi devient pertinente et même un modèle d'imitation du Christ, en vue d'une christologie du témoignage pour les prêtres africains.

La pertinence du témoignage des prêtres africains se situe dans le lien entre l'adhésion plénière au mystère du Christ et l'engagement dans l'histoire des humains et des peuples africains. En plus de la responsabilité et de l'apport des laïcs, c'est par l'engagement apostolique et le témoignage des prêtres africains que le mystère du Christ vient s'inscrire dans la vie des communautés africaines. Les prêtres africains doivent retourner aux sources de cet engagement apostolique et de ce témoignage qui se trouvent dans la personne du Christ. Il est important pour les prêtres africains

de se conformer à l'imitation du Christ dans leur comportement au sein des communautés africaines. Cette imitation du Christ est un moyen adéquat qui permet aux prêtres africains de mener une vie de témoignage au sein de la société. Il ne s'agit pas de l'imitation de Jésus-Christ qu'on retrouve dans l'œuvre de piété de Thomas a Kempis du XV<sup>e</sup> siècle intitulée *Imitation de Jésus-Christ*. Nous nous situons ici dans une perspective de proximité que nous considérons comme imitation de Jésus-Christ en lien avec la pédagogie de contact des missionnaires pallottins au début de l'évangélisation au Cameroun. La pertinence actuelle de notre étude trouve son expression dans l'élaboration de la christologie du témoignage par rapport au comportement des prêtres africains dans leur contexte culturel.

#### **4. La méthode et le plan de l'étude**

Nous venons de mettre en évidence l'originalité de notre recherche par son caractère christologique. À partir de la dimension christologique de notre étude fondée sur le témoignage des prêtres africains, nous mènerons une démarche de rapprochement entre les interventions et analyses occidentales de la théologie presbytérale et celles de théologiens africains. Ce rapprochement animera notre analyse christologique, nous permettant de retrouver la cohérence de la dimension christologique entre certains théologiens occidentaux et quelques théologiens africains, pour aboutir à l'élaboration d'une christologie du témoignage.

Nous nous intéresserons au comportement des prêtres africains et à leur imitation du Christ en vue de la recherche du bien-être des peuples africains. Dans le cadre de leur mission, les prêtres africains font face aux dictatures gouvernementales de leurs pays et à l'influence de Rome. Ils sont invités à centrer leur vie sur le Christ pour être des modèles en vue de l'épanouissement des communautés africaines. C'est cette manière de centrer leur vie sur le Christ qui fait de ces prêtres africains de véritables témoins au sein de la société et permet leur immersion dans les communautés africaines pour leur bien-être.

Par ailleurs, l'approche heuristique de notre recherche est essentiellement théorique. Les ressources théologiques nous permettront de présenter la théologie presbytérale selon l'Église universelle. Les matériaux scripturaires et magistériels contribueront à l'explication du concept de théologie presbytérale et à un examen de l'identité christologique du presbytérat. Les écrits épiscopaux (congolais) et les matériaux sociétaux nous permettront d'étudier le comportement des prêtres

africains par le biais de leurs autoreprésentations, en lien avec la réception de la théologie presbytérale dans ce contexte africain (Ignace Ndongala Maduku et R. Isay Onkiri). Les appuis historiques et éducatifs (Madeleine-Gertrude Kana Bella) nous aideront à présenter une histoire de la formation des prêtres africains et l'impact culturel du travail des missionnaires. Les ressources anthropologiques (Pierre-Meinrad Hebga) nous conduiront à exprimer le prêtre africain comme un être pleinement africain et pleinement catholique. Les ressources christologiques (Jean-Paul II et Venant Mpozako, Hans Urs von Balthasar et Georges Njila Jibikilayi) favoriseront l'exploration de la dimension christologique de l'identité sacerdotale et concourront à l'élaboration d'une christologie du témoignage. Les matériaux sociologiques nous aideront à analyser l'immersion des prêtres africains au sein des communautés africaines (Yao Assogba). À la fin de l'étude, les ressources théologiques nous permettront d'élaborer une approche décoloniale en lien avec le témoignage des prêtres africains, grâce à l'apport des théologiens (Jean-Marc Ela) et l'exemplarité de certains pasteurs (Joseph-Albert Malula), pour le bien-être des peuples africains.

Notre étude se fera en trois parties : la théologie presbytérale selon l'Église universelle, la réception de la théologie presbytérale en Afrique à travers les enjeux relatifs au contexte socioculturel à Kinshasa et à Yaoundé, une élaboration théologique de la christologie du témoignage.

La première partie de notre travail est constituée de deux chapitres. Dans le premier, intitulé « L'Église catholique et la théologie presbytérale – l'identité christologique du presbytérat », nous procéderons d'abord à l'explication des concepts de théologie presbytérale et d'identité sacerdotale. Nous décrirons ensuite la théologie presbytérale à partir des Écritures Saintes et du magistère. Cet aspect du premier chapitre prépare l'impact de la réception de la théologie presbytérale en contexte africain, abordé dans la deuxième partie de notre étude. Enfin, nous présenterons l'explication de l'identité christologique du presbytérat par certains théologiens, ainsi que la conception du prêtre dans sa mission et sa spiritualité en lien avec le témoignage de vie. Cette dernière dimension du premier chapitre assure des liens de complémentarité avec les perspectives africaines de la théologie presbytérale, qui seront analysées dans la deuxième et la troisième partie de notre recherche.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II selon Venant Mpozako. D'une part, les aspects christologiques pertinents de la pensée de Jean-Paul II sur l'identité du prêtre et les fondements de la véritable identité du



prêtre dans le sacerdoce du Christ selon Jean-Paul II prépareront les bases du développement de la christologie du témoignage dans la dernière partie de ce travail. D'autre part, les préoccupations de V. Mpozako et son approche christologique à travers la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains joueront un rôle charnière entre la dimension christologique de l'identité du prêtre selon Jean-Paul II et les perspectives africaines de la théologie presbytérale, qui feront l'objet de la troisième partie.

La deuxième partie de cette étude concerne la réception de la théologie presbytérale en Afrique. Nous nous intéresserons au contexte socioculturel et religieux de l'archidiocèse de Kinshasa et au contexte historique de la formation presbytérale dans l'archidiocèse de Yaoundé.

Dans le troisième chapitre portant sur le contexte socioculturel dans l'archidiocèse de Kinshasa, nous rappellerons d'abord les autoreprésentations des prêtres analysées par Ignace Ndongala Maduku et R. Isay Onkiri. Ensuite, nous ferons le rapprochement avec les explications de la dimension christologique de la théologie presbytérale du premier et du deuxième chapitre, pour mettre en évidence la remise en question de la réception de la théologie presbytérale en contexte africain.

Au quatrième chapitre, nous aborderons l'aspect historique de la formation des prêtres dans l'archidiocèse de Yaoundé et son impact culturel avec la formation en Occident. Cette dimension historique nous préparera à l'initiation christocentrique des prêtres africains et à son impact sur leur immersion au sein des communautés africaines, que nous verrons dans la dernière partie de notre recherche.

Dans le cinquième chapitre sur la formation presbytérale et l'impact avec les missionnaires, nous verrons dans quelle mesure l'éducation christocentrique est nécessaire. Nous relèverons d'abord les carences et les besoins liés à la formation presbytérale en Afrique, puis les rapports entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord en matière de formation presbytérale, en vue d'une démarche de rapprochement qui s'ouvrira sur l'initiation christocentrique.

La troisième partie de notre recherche concerne l'élaboration théologique d'une christologie du témoignage.

Dans le sixième chapitre, nous essaierons d'exprimer le prêtre africain comme un être pleinement africain et pleinement catholique. Nous partirons d'une esquisse anthropologique du prêtre africain,

puis nous aborderons les rapports des prêtres africains avec l'Être suprême et le culte des ancêtres. Cette dimension de notre étude s'avère pertinente dans l'option des perspectives africaines de la théologie presbytérale par rapport au contexte culturel et religieux.

Le septième chapitre s'intéressera à l'appropriation du mystère du Christ à partir des perspectives africaines. Nous examinerons la filiation et la fraternité des prêtres africains en Jésus-Christ pour nous ouvrir à la question christologique suivante : prêtres africains, pour vous qui suis-je ?

Dans le huitième chapitre intitulé « Vers une christologie du témoignage chez les prêtres africains », nous reviendrons sur le concept de témoignage selon René Latourelle et nous ferons un rapprochement avec la perspective africaine chez Sylvain Mukulu. Par la suite, nous étudierons la théologie du témoignage chez Hans Urs von Balthasar et sa perspective africaine chez Georges Njila Jibikilayi. Enfin, nous examinerons le témoignage chez les prêtres africains et le discours christologique africain, en vue d'une nouvelle approche de l'évangélisation dans les communautés africaines.

Enfin, au neuvième chapitre sur les perspectives africaines de la christologie du témoignage chez J.-M. Ela et J.-A. Malula, nous aborderons la situation de l'identité sacerdotale par les écrits des évêques africains. Ces évêques devraient être des modèles de témoignage pour les prêtres africains. Nous étudierons ensuite l'impact de la colonialité sur le témoignage des prêtres africains à partir d'une approche décoloniale de J.-A. Malula et J.-M. Ela. Enfin, au dernier chapitre, nous relèverons la pertinence de l'initiation christocentrique des prêtres africains par rapport à la christologie du témoignage.

## **Première partie**

# **La théologie presbytérale selon l'Église universelle**

# Introduction

Dans cette première partie de notre recherche, nous voulons examiner les aspects de la personne du prêtre en rapport avec la dimension christologique de son identité, qui s'ouvrent à l'élaboration d'une christologie de témoignage que nous tenterons d'établir dans la troisième partie. Cette première partie est constituée de deux chapitres ; le premier abordera la théologie presbytérale dans sa dimension christologique et le second, la pensée de Jean-Paul II sur la dimension christologique de l'identité du prêtre et sa perspective africaine selon Venant Mpozako.

Le premier chapitre présentera la théologie presbytérale selon l'Église universelle, en relevant ses caractéristiques christologiques qui constitueront des bases pertinentes en vue d'une élaboration d'une christologie du témoignage. Pour ce faire, nous définirons les caractéristiques christologiques de la théologie presbytérale à partir des Écritures Saintes, du magistère conciliaire et de certains théologiens. L'impact du deuxième chapitre repose sur la pertinence des aspects christologiques de la pensée de Jean-Paul II sur l'identité presbytérale, qui apportent une réponse aux préoccupations de Venant Mpozako dans son approche christologique sur la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains.

Nous précisons que ce deuxième chapitre de notre recherche ne vise pas à confronter les différents auteurs, encore moins à les contrarier. Les aspects christologiques de la théologie presbytérale recherchés se fonderont sur un théologien africain qui s'appuie sur la pensée du pape Jean-Paul II (le magistère pontifical). Notre choix de l'approche de Mpozako en lien avec la pensée de Jean-Paul II s'explique par sa pertinence ; ce dernier partage en effet nos préoccupations sur la dimension christologique dans la vie et le ministère des prêtres africains.

À partir de la pertinence de la démarche du théologien africain Mpozako et celle du pape Jean-Paul II, nous relèverons certains aspects théologiques établis par l'Église universelle, qui nous permettront d'examiner certaines attitudes comportementales des prêtres dans le contexte africain dans la deuxième partie de notre recherche, puis de nous ouvrir aux perspectives africaines de la théologie presbytérale et à la christologie du témoignage dans la troisième partie.

# **Chapitre 1 – L’Église catholique et la théologie presbytérale : l’identité christologique du presbytérat**

Dans ce premier chapitre, nous nous efforcerons de rechercher les caractéristiques de l’identité christologique du presbytérat qui comportent un lien avec la christologie du témoignage à élaborer. Dès lors, il importe de rappeler avant tout l’explication du concept de théologie presbytérale dans son caractère christologique et, par la suite, d’examiner cette théologie presbytérale dans les Écritures Saintes et dans le magistère, toujours en tenant compte de sa dimension christologique.

De prime abord, nous expliquerons la notion de théologie en nous appuyant sur certains théologiens. Cela nous permettra d’exprimer la théologie presbytérale comme étant le discours sur Dieu qui concerne le prêtre. Par la suite, nous chercherons les caractéristiques de la théologie presbytérale dans les Écritures Saintes et le magistère, par rapport à leur pertinence en vue d’une christologie du témoignage. Dans le vaste champ du magistère, nous choisirons de travailler sur certains liens christologiques du presbytérat présents dans les documents des conciles de Trente et de Vatican II, et dans les Directoires de 1994 et 2013.

Pour les documents des conciles, nous commencerons par étudier les motivations du concile de Trente qui abordent les problèmes du clergé en son sein et par rapport à la société de cette époque. Autrement dit, nous verrons l’impact du discernement des vocations pour le recrutement des candidats au sacerdoce, et la place du sacerdoce et les abus ecclésiastiques pendant la période tridentine. En outre, nous relèverons la nouvelle image du prêtre selon ce Concile, qui invite les prêtres à être des témoins dans la société en menant une vie exemplaire. Nous terminerons cet examen du concile de Trente en abordant les recommandations et les réserves qui sont en lien étroit avec les problèmes posés par le concile Vatican II. Dans ce cadre, nous aborderons la théologie presbytérale selon Vatican II à travers l’axe de la nature du presbytérat, dans une comparaison avec le concile de Trente. Cette perspective nous permettra d’examiner l’origine de la doctrine du presbytérat et l’institution du presbytérat par le Christ, puis d’explorer la spécificité du sacrement du presbytérat et le contenu du sacerdoce apostolique. Ensuite, nous relèverons l’aspect

théocentrique du ministère des prêtres et exprimerons la condition du clergé dans le monde. Quant à la théologie presbytérale dans les Directoires de 1994 et 2013, nous justifierons notre choix de ces deux documents, et surtout leur impact sur la dimension christologique du presbytérat.

Par la suite, nous verrons l'apport des théologiens sur les aspects pertinents de l'identité christologique du presbytérat. Le bien-fondé de cette dimension christologique dépendra de l'ouverture de ces aspects pour l'élaboration d'une christologie de témoignage. Dans ce sens, nous partirons de l'impact du caractère sacerdotal, de sa signification christologique et de la relation fondamentale du presbytérat avec le Christ, Tête et Pasteur, pour aboutir à l'identité du prêtre. Cette trajectoire nous conduira à considérer le rapport entre le prêtre et la Parole, entre le prêtre et la consécration sacerdotale.

La dernière section de ce chapitre abordera un autre aspect important pour les perspectives africaines de la théologie presbytérale : la conception de prêtre dans sa mission et sa spiritualité en lien avec le témoignage de vie. Pour cela, il nous faudra interroger ce que fait le prêtre, sa personne dans la vocation et la mission de l'Église, et son être dans sa mission. De la spiritualité et des conceptions théocentrique ou anthropocentrique du sacerdoce, nous exprimerons la personne du prêtre comme éducateur de la foi et de l'engagement social, en lien avec son témoignage de vie.

## **1. Les concepts de théologie presbytérale, d'identité sacerdotale et de christologie du témoignage**

### **1.1 La notion de théologie**

Pour expliquer le terme « théologie », dans l'optique de Rino Fisichella, nous devons partir de son origine grecque, qui est liée à la réalité des mythes. Selon lui, Hésiode, Homère et bien d'autres chanteurs et compositeurs des mythes furent appelés *theologoí* (théologiens). Platon utilise ce mot, dans son œuvre *La République*, pour la toute première fois pour signifier le propos sur Dieu, la recherche de Dieu ou des dieux par la voie du *logos* (Fisichella in D.T.F. 1992, 1327). Par cette appréhension du terme, Platon prenait déjà à l'époque

[...] ses distances par rapport aux discours mythiques des poètes (les premiers théologiens) pour instaurer en Occident la théologie comme approche rationnelle du problème de Dieu. Il surmontait par là, sur le terrain même de la raison, l'humanisme sceptique et anthropologique des sophistes. Au moyen de la raison (*logos*), il exprimait cette réalité suprême (*theos*) que la religion grecque primitive avait essayé de symboliser au moyen des mythes. (Claude Geffré, in D.T.F. 1992, 794)

À son tour, Aristote parle de la théologie dans un sens purement ontologique. Pour lui, elle est la philosophie première : celle qui étudie les causes nécessaires, immuables et éternelles. Les stoïciens, du reste, furent les premiers à employer ce terme dans un sens religieux, en l'identifiant à ce qu'ils ont appelé la « *ratio quae de diis explicatur* », c'est-à-dire « l'explication au sujet des dieux ».

Puisque nous travaillons sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale, nous rappelons à la suite de Fisichella que l'usage du terme « théologie », introduit dans le monde occidental par le paganisme (non par le christianisme), s'effectue progressivement dans un sens chrétien. Le mot signifiera, tour à tour, la connaissance des choses divines chez Clément d'Alexandrie, la doctrine sur Dieu et Jésus-Christ comme Sauveur chez Origène, la vraie doctrine par opposition à la fausse doctrine des païens chez Eusèbe, la « *ratio sive sermo de Divinitate* » chez Augustin d'Hippone, c'est-à-dire l'enseignement ou le discours sur Dieu, et la « *doctrina sacra* » chez Thomas d'Aquin, c'est-à-dire l'enseignement chrétien dans sa totalité. Avec ce dernier, la théologie revêt le sens de discours sur Dieu, au point que la scolastique postérieure attribuera à ce terme le sens de « science de la foi », autrement dit l'explication rationnelle du contenu de la foi (Fisichella, *in* D.T.F. 1992, 1328). Le contenu de la foi dont parle Fisichella ne peut être que Dieu. Fondamentalement comprise comme discours sur Dieu, la théologie désigne, dans le sens chrétien, le discours chrétien sur Dieu.

Dans cette optique, Dieu n'est pas seulement objet mais aussi sujet de ce discours : c'est lui qui parle, c'est-à-dire qui se révèle à l'humain. Ainsi, l'objet de toute théologie n'est autre que la parole de Dieu ou la révélation divine entendue comme le dévoilement, l'automanifestation de Dieu. La prétention du christianisme réside justement dans le fait d'affirmer que Dieu a parlé et qu'il parle. Cette prétention se réalise dans et par la personne de Jésus-Christ. Hans Waldenfels précise : « Sa figure, son discours sur Dieu et la toute-puissance de Dieu, ses actions, sa vie et sa résurrection sont à la base du christianisme. La spécificité chrétienne est donc liée à Jésus-Christ, à la vision qu'Il a de Dieu et de son œuvre de salut, et à son rôle dans le salut divin » (Waldenfels 1997, 22). Nous pouvons donc en déduire que préconiser une théologie du témoignage qui s'inscrit dans les méandres de la théologie fondamentale ne peut aucunement s'éloigner de cette ambition du christianisme. La prétention d'une telle théologie est de rester un discours qui parle de Dieu comme de Celui qui se révèle comme Dieu de la vie, par et à travers le témoignage de l'œuvre messianique

de son Fils Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Homme. Nous nous appuyons sur cette prétention théologique qui relève du témoignage de l'œuvre messianique pour construire une christologie du témoignage dans la troisième partie de nos travaux de recherche.

Dieu s'extériorise en Jésus-Christ, qui nous est accessible d'abord par l'Écriture sainte et dans la transmission de celle-ci assurée par les fidèles que sont les disciples du Christ, ou l'Église. Il prend un visage historique et se communique réellement à l'humain dans le témoignage pour que celui-ci, en l'accueillant comme tel par son acte de foi, reçoive de lui le salut. Pour trouver une réception favorable auprès de l'humain, cette autocommunication de Dieu doit avoir un sens pour l'humain – et pour les prêtres africains –, d'autant plus que le sens de la vie émane du témoignage du mystère de la vie du Christ. Cette perspective s'avère pertinente et nous orientera dans l'élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains.

## **1.2 Le concept de théologie presbytérale**

Après avoir expliqué la notion de « théologie », nous nous appuyons sur elle pour définir le concept de théologie presbytérale. Comme nous l'avons vu précédemment, le mot « théologie » vient du grec ancien *theologia*, qui signifie littéralement discours rationnel sur le *theos*, le divin ou la divinité. Il s'agit d'un ensemble de champs disciplinaires qui touchent d'une manière ou d'une autre à l'idée de Dieu ou du divin, selon la tradition où l'on se trouve. Pour ce qui est de la théologie presbytérale, elle se situe dans le cadre du christianisme. Le terme presbytéral vient du mot « prêtre », *presbyteros* en grec ancien, qui signifie « presbytre » ou « ancien ».

La théologie presbytérale désigne cet ensemble de disciplines ou ce discours sur Dieu portant sur celui qui est choisi par Dieu et par l'Église, pour consacrer toute sa vie à la communion contemplative avec le Christ prêtre et intercesseur, d'abord dans l'offrande du sacrifice eucharistique, puis dans la liturgie des Heures et l'oraison contemplative, pour servir le Christ prophète par la proclamation et l'enseignement de la parole de Dieu, pour rassembler la communauté ecclésiale au nom du Christ Pasteur, par la force de l'Esprit Saint.

*La vie sacerdotale.* Le terme « sacerdotal » vient de sacerdoce, en latin *sacerdos, oris* : exprime la dignité et les fonctions du prêtre pour les fidèles et les clercs. Avec le concile Vatican II, l'on distingue le sacerdoce commun (des fidèles laïcs) et le sacerdoce ministériel (des prêtres) (LG 2). Les deux sacerdoce, commun et ministériel, participent de l'unique sacerdoce du Christ.



*Le sacerdoce du Christ.* Selon l'épître aux Hébreux, le Christ est l'unique grand-prêtre dont le sacrifice est l'unique sacrifice efficace. Cette lettre ne concerne pas les prêtres de l'Église. Elle porte plutôt sur le sacerdoce du Christ, auquel participent tous les chrétiens, et elle le compare au sacerdoce et aux sacrifices provisoires et imparfaits de l'Ancienne Alliance. Cette identité sacerdotale du Christ n'a pu être reconnue par la communauté apostolique qu'après la résurrection glorieuse du Christ (Bur 1997, 31).

*Le sacerdoce commun ou sacerdoce des baptisés.* Il signifie que, par le caractère baptismal, tout le peuple chrétien participe à l'unique sacerdoce du Christ (1 P 2, 4-5 ; 1 P 2, 9 ; Ap 1, 5-5 ; 5, 10). Le concile Vatican II a revalorisé le sacerdoce commun des fidèles, avec un souci œcuménique. « Le Christ Seigneur, Pontife pris d'entre les hommes » (He 5, 1-5), fit du nouveau peuple « un royaume de prêtres pour Dieu son Père » (Ap 1, 6 ; 5, 9-10). De fait, Jacques Bur rappelle que, par la régénération et l'onction de l'Esprit Saint, les baptisés sont consacrés pour être une maison spirituelle et un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, moyennant toutes les œuvres du chrétien, et d'annoncer les louanges de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière (1 P 2, 4-10 ; LG 10, 1 ; Bur 1997, 38).

*Le sacerdoce ministériel.* Un chrétien baptisé est consacré par le sacrement de l'Ordre pour pouvoir remplir le ministère presbytéral. Cette consécration ne fait pas du prêtre un « super chrétien », mais elle le consacre pour l'exercice du ministère presbytéral : « Par leur vocation et leur ordination, les prêtres de la Nouvelle Alliance sont, d'une certaine manière, mis à part au sein du Peuple de Dieu ; mais ce n'est pas pour être séparés de ce peuple ni d'aucun homme, quel qu'il soit ; c'est pour être totalement consacrés à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle » (PO 3).

Ainsi, parler de la vie sacerdotale concerne tous les baptisés, les fidèles comme les prêtres. Certes, tous les chrétiens ont besoin de l'éducation christocentrique que nous proposons dans ce travail ; toutefois, pour ne pas généraliser ou pour mieux préciser notre thématique, notre recherche porte sur les prêtres.

Somme toute, Dieu est le sujet du discours de la Révélation à l'humain. Ce discours se fonde sur l'automanifestation de Dieu, qui a parlé et qui parle. Sa parole se réalise dans et par la personne de Jésus-Christ, dont la figure, le discours sur Dieu, les actions, la vie et la Résurrection sont à la base du christianisme. La spécificité de la théologie presbytérale est donc liée à Jésus-Christ, à la vision qu'il a de Dieu. Nous exprimons alors la théologie presbytérale comme un discours sur Dieu qui

porte sur la personne choisie par Dieu et par l'Église pour consacrer toute sa vie au Christ, servir ses frères et sœurs, et les rassembler au nom du Christ. La prétention d'une telle théologie reste dans le sillage de la théologie chrétienne, dans un discours qui parle de Dieu comme de Celui qui se donne à se connaître comme Dieu de la vie, par et à travers le témoignage de l'œuvre messianique de son Fils Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Homme. Dans cette perspective, l'ordination consacre les prêtres dans l'exercice de leur ministère. Elle les met à part au sein du Peuple de Dieu, non pas pour être séparés de ce peuple, mais pour être totalement consacrés à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle. Nous verrons d'ailleurs dans la troisième partie de cette étude le cas d'exemplarité de J.-M. Ela, dans son immersion au sein de la communauté kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun. En ce vingt et unième siècle, le peuple de Dieu a davantage besoin des prêtres en tant que témoins en son sein, comme le soulignent le magistère et les Écritures Saintes.

### **1.3 Le concept d'identité presbytérale**

Le concept d'identité vient du latin *identitas*, qui désigne la qualité de ce qui est le même. *Identitas* est dérivé du latin classique *idem*, qui veut dire « le même ». L'identité se définit comme le caractère de ce qui demeure identique ou égal à soi-même dans le temps. Cela étant, il nous paraît pertinent de considérer d'abord la notion d'identité dans ses dimensions anthropologique, sociologique, psychologique, puis d'en déduire le sens du concept d'identité sacerdotale.

Dans le cadre anthropologique, l'identité s'exprime comme un rapport, et non pas comme l'entend le langage courant qui met l'accent sur la question de l'être. Ainsi, selon J.-C. Ruano-Borbalan, la question de l'identité est non pas « qui suis-je ? », mais « qui je suis par rapport aux autres, que sont les autres par rapport à moi ? ». Par conséquent, le concept d'identité ne peut être séparé de celui d'altérité (Ruano-Borbalan 1999, 2). Par ailleurs, René L'Écuyer explique le concept de « soi » en le présentant comme « un ensemble de caractéristiques (goûts, intérêts, qualités, défauts, etc.), de traits personnels (incluant les caractéristiques corporelles), de rôles et de valeurs, etc., que la personne s'attribue, évalue parfois positivement et reconnaît comme faisant partie d'elle-même » (R. L'Écuyer, cité par Ruano-Borbalan 1998, 4). Ces deux explications anthropologiques de la notion d'identité ont un lien avec la dimension anthropologique sur l'explication de l'humain dans sa réalité pluridimensionnelle selon Pierre-Meinrad Hebga, qui sera abordée dans la troisième partie de ce travail.

Sur le plan sociologique, Annie Collovald souligne que l'identité a d'abord été un objet d'étude avant de devenir un concept sociologique posant des problèmes épistémologiques importants. L'identité s'impose à l'attention des sociologues, notamment nord-américains, dans un contexte intellectuel et politique particulier, qui ne sera pas sans conséquences sur son succès en sciences sociales et sur les critiques qu'elle provoque aujourd'hui. Après la Seconde Guerre mondiale, des auteurs comme Erving Goffman, Howard Becker ou Anselm Strauss, rattachés à la « seconde école de Chicago », la placent au centre de leurs analyses. Au même moment, toute une série de mouvements politiques émergent au nom de la défense de leur « identité » ou de leurs revendications « identitaires » (mouvements des Blacks Panthers ou des féministes, mobilisations des Indiens des Appalaches). Pour ces derniers l'identité est naturelle et constitue le support empirique et inébranlable de leur action collective. Chez les sociologues, la conception est tout autre : l'identité n'est pas une donnée intangible, elle est comprise comme une fiction qui a réussi en résultant d'un processus social de construction et d'imposition. Enjeu politique et enjeu sociologique vont ainsi s'entrecroiser pour faire de l'identité une notion traversée de tensions difficilement conciliables, au point de susciter actuellement de vives controverses politiques et savantes (Annie Collovald, in Dictionnaire de sociologie : Les Dictionnaires d'Universalis). Mais ces changements de parcours professionnels sont aussi des modifications de « l'être » indiquant que les acteurs deviennent différents, jamais tout à fait les mêmes qu'avant. Cela oblige à dépasser la dimension objective et à y « introduire la dimension subjective, vécue, psychique, au cœur même de l'analyse sociologique » (Dubar 1991, 111). La notion d'identité sociale est ainsi convoquée pour relater des transformations de « l'être » qui s'opèrent par le biais de la socialisation au nouveau métier investi. Ce point de vue, relatif à l'étude du processus de conversion identitaire, permet de comprendre comment « l'acquisition des savoirs entraîne non seulement une modification de l'avoir (j'en sais plus aujourd'hui qu'hier) mais de l'être (je suis autrement aujourd'hui qu'hier), c'est-à-dire une modification identitaire » (Jacques-Jouvenot, 24 janvier 2006). Cette dimension explicative de la notion de l'identité en sociologie sera un apport dans la deuxième partie de notre étude, à travers la compréhension des autoreprésentations des prêtres africains.

Toutefois, il semble également pertinent de s'attacher au processus antérieur qui mène les acteurs à « envisager » une nouvelle trajectoire professionnelle, jusqu'au moment où ils s'y inscrivent de manière officielle. Selon Haissat, ce processus auquel il donne le nom de « processus

d'engagement » ne doit pas être négligé par rapport à l'analyse approfondie du processus de conversion identitaire. Les modifications de « l'être » trouvent en ce processus une base. Autrement dit, le processus de conversion identitaire n'est que la conséquence d'un processus préalable ayant conduit les acteurs à s'engager dans un nouveau métier. Pour lui, l'étude du « processus d'engagement » dans une nouvelle profession sous l'angle de la construction identitaire s'avère donc intéressante pour saisir les significations premières que les acteurs donnent à leurs mobilités de trajectoire professionnelle. L'identité sociale, constitutive d'une identité personnelle, apparaît comme un outil indispensable à la compréhension des mobilités professionnelles, dès lors que l'on conçoit comme Kaufmann que « pour ego, la vie prend sens à partir du sens qu'il lui donne » et que « l'identité est ce qui structure cette unité de sens à un moment donné » (Kaufmann 2004, 93 ; 100).

Pour Haissat, user des principes fondamentaux de l'identité nécessite de rompre avec les conceptions substantialistes. Dans cette perspective, ces approches traduisent l'identité d'une personne comme une essence, c'est-à-dire comme une réalité définitivement fixée, destinée à une durée indéterminée, n'existant que par elle-même et qui n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister. Toutefois, l'identité personnelle, dans sa dimension sociale, est un processus d'altération permanente. Autrement dit, cette identité personnelle s'exprime comme une production historique en perpétuelle évolution, par laquelle l'acteur devient autre. Elle est un processus de construction, reconstruction et déconstruction d'une définition de soi, qui nous amène à la penser comme une tension continue entre « l'être » et le devenir. De plus, l'identité personnelle n'est pas une construction solitaire, elle est également un processus relationnel qui s'effectue selon des rapports d'interactions avec autrui (Haissat 2006, 19-24). Cette production s'établit en fonction des autres et doit être envisagée comme des confrontations entre l'individuel et le collectif. La pertinence de Haissat avec son approche de la notion de l'identité personnelle débouche sur une articulation entre l'axe biographique et l'axe relationnel d'une définition de soi. Cela s'inscrit dans la mise en question de l'attitude comportementale que nous examinerons chez certains prêtres africains, dans la deuxième partie de nos travaux de recherche.

En effet, Dubar explique que, selon l'axe biographique, l'identité d'une personne est une définition de soi élaborée par l'individu lui-même. Elle constitue la formulation d'une histoire socialement construite, l'interprétation subjective d'un parcours, d'expériences passées et présentes. Mais tout

en étant « le produit des socialisations successives » (Dubar 1991, 15), elle se conçoit aussi de manière active selon des projets, des projections de soi vers l'avenir qui peuvent être en continuité ou en rupture avec des constructions passées. Dans cette optique de Dubar, Strauss relève que l'identité correspond à « une négociation avec soi-même » (Strauss 1992, 77), qui aboutit à la manière dont l'acteur s'identifie lui-même selon le moment où il se trouve au cours de son cycle de vie.

Pour ce qui est de l'axe relationnel chez Dubar, l'identité de l'acteur se construit face à une définition de soi venue de l'extérieur. Elle s'établit selon des rapports réciproques d'identifications, de différenciations ou d'oppositions avec d'autres identités. Cette construction se forge par l'appropriation, la revendication ou le rejet d'attributs sociaux qui sont des actes de prescriptions, d'assignations et de classements produits par le jeu d'interactions avec autrui. La définition que l'acteur se fait de lui-même résulte donc d'une négociation permanente avec autrui. Elle est par conséquent une réaction aux identifications produites par les autres. À la suite de Haissat, nous pouvons affirmer que la notion d'identité personnelle, en tant que négociation de soi avec soi-même et de soi avec autrui, apparaît particulièrement pertinente pour interpréter le sens subjectif que l'acteur donne à son engagement dans une nouvelle profession. Cette approche semble donc essentielle pour saisir les orientations professionnelles qui sont prises et s'observe à travers le processus d'engagement dans un nouveau métier. Ces explications sociologiques de la notion de l'identité nous intéresseront lorsque nous aborderons les réalités comportementales des prêtres africains et leur contexte culturel.

Pour penser la notion d'identité, Paul Ricœur, à l'*ipse*, le soi-même qui distingue de l'autre, associe l'*idem*, le même, qui lie à certains autres jusqu'à dégager les éléments identiques. Pour les êtres vivants qui grandissent et vieillissent, la notion du même (*idem*) joue également dans le rapport à soi-même. Être la même personne à dix ans et à soixante ans, malgré tous les changements physiques et psychiques est un exemple qui confirme la notion du même (Ricoeur, cité par Bourdin 2019, 347-348).

Parlant du lien entre identité et transmission selon Braconnier, Claire Cubells-Seibert rapporte que l'identité renvoie tout à la fois à ce qui est « identique », a été transmis par les générations précédentes, et à ce qui est distinct, propre au sujet ; ainsi, l'individu se constitue sur deux socles : l'identique et l'unique. C'est donc au travers des identifications transgénérationnelles que l'identité

se construit. Le jeu des identifications transgénérationnelles est particulièrement complexe pour l'adolescent quand les adultes eux-mêmes sont en quête de repères dans leurs lignées familiales, comme c'est le cas dans nos sociétés contemporaines (Cubells-Seibert 2018, 1170). Cette dimension de la notion d'identité nous permettra, au début de la dernière partie de la présente étude, de cerner la primauté de la dignité inaliénable de l'être humain, et son statut chez les prêtres africains en contexte bantou.

Dans le domaine de la psychologie sociale, Gustave-Nicolas Fischer présente le concept d'identité comme une idée synthèse qui montre l'articulation du psychologique et du social chez un individu. Pour lui, cette notion exprime la résultante des interactions complexes entre l'individu, les autres et la société (Fischer 2020). Dans le rapport entre un individu et la société, cette notion s'élabore progressivement comme une construction représentative de soi. Dans cette optique, Fischer considère l'identité comme la conscience sociale que l'individu a de lui-même, mais dans la mesure où sa relation aux autres confère à sa propre existence des qualités particulières. Dans une large mesure, il définit l'identité comme une actualisation au niveau individuel d'un certain nombre de composantes sociales. Dès lors, cette notion engage une définition de soi par les autres et des autres par soi-même. Il souligne l'argument de R.D. Laing selon lequel il s'agit de découvrir qui on est pour soi-même et pour les autres, et qui sont les autres pour soi (Fischer 2020, 237-266). Toujours dans le cadre de la psychologie sociale, la formation de l'identité personnelle, appelée « Soi » par Georges Herbert Mead, s'inscrit dans un contexte d'interrelations, où l'image de soi se construit dans le regard d'autrui. Ainsi, l'autre devient un miroir mais aussi un modèle, auquel l'individu tente de s'identifier (Mead 1934, 86). C'est pourquoi, selon A. Mucchielli, « l'identification est un processus psychologique par lequel un individu assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme totalement ou partiellement sur un modèle de celui-ci » (Mucchielli 1999, 60). Par ailleurs, nous pouvons situer la notion de l'identité à l'articulation du social et du psychologique. En considérant que l'identité est centrale dans toutes les sciences sociales et, en même temps, certains auteurs la trouvent particulièrement complexe (Deschamps et Molier 2008, 27).

Sur cette base, nous ne nous contentons pas de présenter les positions des autres penseurs sur la notion de l'identité, en rapport à nos travaux de recherche. Nous essayons en effet de situer l'identité comme un sentiment dynamique de similitudes et de différences entre soi, autrui et

certaines groupes. Pour cela, nous tiendrons compte des représentations de l'identité en tant que représentations identitaires et sociales. Dans cette optique, nous présenterons dans la deuxième partie de notre recherche, une approche particulière de l'identité des prêtres africains à travers leurs autoreprésentations exprimant leur autocompréhension. Il sera pertinent de connaître l'état des lieux du paysage sociopolitique et religieux de certaines cultures africaines, pour faire le lien avec la dimension christologique de l'identité des prêtres dans ce contexte africain.

De ces explications sur le concept d'identité à partir des dimensions anthropologique, sociologique et psychologique, nous pouvons déduire que l'identité presbytérale est le concept qui exprime le lien du prêtre au Christ et l'invite, dans le cadre de sa mission, à définir qui il est par rapport aux autres et qui sont les autres par rapport à lui. D'une part, cette réalité ou ce processus devient une définition de soi élaborée par lui-même et en relation avec le Christ. D'autre part, elle se construit face à une définition de soi venue de l'extérieur, en s'établissant selon des rapports réciproques d'identifications, de différenciations ou d'oppositions avec d'autres personnes dans les communautés. On parle alors d'une modification identitaire, dans le sens où ce que l'individu acquiert comme savoirs des autres entraîne non seulement une modification de l'avoir mais aussi de l'être, et réciproquement.

Nous reconnaissons que l'identité presbytérale, par son lien au témoignage des prêtres, constitue le fil d'Ariane des différentes parties de nos travaux de recherche. Celle-ci est fondée sur la participation des prêtres à la grâce de Christ. Elle constitue la relation fondamentale des prêtres, d'où découlent les autres relations. Elle établit la relation qui les unit au Christ. Soulignons que, les prêtres étant au service des peuples, ils deviennent, à partir de cette identité, des témoins au sein des populations par l'imitation du Christ. Les paroles des prêtres qui annoncent la parole de Dieu doivent se fonder sur cette imitation du Christ. C'est là qu'il nous faut découvrir la spécificité de l'identité des prêtres. Le Christ devient un miroir mais aussi un modèle, auquel les prêtres doivent s'identifier afin d'être ses véritables témoins dans la société. À cause de la complexité des humains que sont les prêtres, il a été pertinent pour nous d'expliquer d'abord le concept de l'identité dans ses dimensions anthropologique, sociologique, psychologique. L'identification étant un processus par lequel les prêtres assimilent un aspect, un attribut du Christ pour se transformer en témoins pour les peuples, nous reviendrons largement sur l'identité christologique des prêtres dans la suite de cette étude. Nous l'aborderons dans l'élaboration de la christologie du témoignage, à partir des

comportements et des pratiques, des valeurs et des opinions des prêtres africains, en lien avec leurs manières de penser et d'interpréter le monde, et les rapports avec les autres dans le contexte africain.

#### **1.4 Le concept de la christologie du témoignage**

Les explications du concept de la christologie du témoignage qui suivent serviront d'introduction à son élaboration, qui fera l'objet de la troisième partie de notre travail de recherche. Dans cette perspective, les présupposés vétérotestamentaires nous serviront de point de départ. En s'appuyant sur la tradition juive, la possibilité de penser un salut qui passerait par un homme s'est développée. C'est par l'histoire qu'Israël connaît et espère Dieu et son salut. Or Yahvé est le Seigneur de l'histoire, et il est là au commencement et à la fin de celle-ci. Les origines de l'histoire de la christologie se trouvent chez Jésus lui-même, là où, dans son eschatologie particulière du « déjà là » et du « pas encore », il voit s'inaugurer en lui la royauté apocalyptique de Dieu (Mc 1, 15 ; Mt 10, 34 ; Mt 11, 2-6 ; Mt 11, 21-24). Cela apparaît quand il invite à une mise en marche radicale à sa suite, au respect de la Loi (Mc 2, 14 ; Mt 10, 34), et lorsqu'il attribue au comportement d'un homme à son égard une signification salvifique décisive (Mt 11, 2-6).

Considérant Jésus comme médiateur de salut par excellence, nous devons tenir compte des titres qui lui sont attribués dans certains contextes traditionnels. Sous cet angle, dans l'expérience de la Résurrection, Dieu confirme la prétention de Jésus et constitue l'expérience pascale comme étant le berceau et la base de toute christologie. Ce fondement nous ouvre à l'appropriation du mystère du Christ, en lien entre le témoignage chrétien et le mystère pascal dans une perspective africaine ; nous verrons ce fondement et ce lien dans les septième et huitième chapitres de notre travail. Soulignons que l'histoire du dogme christologique s'est poursuivie dans les écrits posttestamentaires et les développements christologiques des différents conciles. Ainsi, la théologie occidentale n'a pris part que de façon modeste aux discussions hellénochristologiques, puisque son intérêt s'orientait vers la réception de Jésus comme Christ sous les thèmes de la croix, du sacrifice et de la justice (Ohlig 1996, 17). Cette orientation occidentale aura une incidence sur notre approche christologique sur le témoignage des prêtres en contexte africain.

Par ailleurs, il est pertinent de relever la dimension hypostatique de Jésus-Christ, avant d'en déduire l'explication du concept de la christologie du témoignage. Karl Heinz Ohlig démontre que dans



Jésus-Christ il est impossible d'admettre une espèce commune. De fait, il y a eu, il n'y a pas et il n'y aura jamais un autre Christ à partir de la divinité et de l'humanité, Dieu parfait et homme parfait dans la divinité et dans l'humanité (Ohlig 1996, 274). Parler d'une nature unique dans le cas de Jésus-Christ n'a pas de sens. Nous pouvons ainsi souligner qu'à partir de deux natures parfaites, l'humaine et la divine, l'union s'est produite non pas en vertu d'une mixture, d'une confusion et d'un mélange. Il ne s'agit pas non plus d'une union des personnes ou de relation, ou par homonymie, ou par égalité de rang, ou selon la dignité, ou selon l'identité de volonté. Sans confusion et sans changement, cette union est une composition selon la notion de l'hypostase. Cette unique hypostase du Fils de Dieu se conforme même dans son incarnation. Ainsi donc, incarné dans les cultures en contexte africain, le Verbe fait chair devient un modèle d'imitation pour les prêtres africains dans leur engagement pour l'épanouissement des peuples. Le témoignage de vie à la suite de Jésus devient un aspect christologique essentiel du ministère presbytéral.

Après ces quelques explications sur le concept de christologie du témoignage, à partir des présupposés vétérotestamentaires et de la pertinence de la dimension hypostatique de Jésus-Christ, il convient d'ajouter à cet aspect théorique une dimension pratique. Nous soulignons donc ici la praxis de Jésus à travers une libération qui s'accomplit. Rappelons que Jésus ne se manifeste ni comme observant de la tradition comme les pharisiens ni comme ascète réformateur à la manière des esséniens, mais bien comme un libérateur prophétique. Étant donné le lien direct de la dimension christologique de notre recherche, il devient intéressant pour nous de mettre en lumière que l'agir de Jésus a un caractère sociopolitique et touche la structure de la société et de la religion de son époque. Il est vrai que l'agir de Jésus se situe dans le domaine du religieux, mais puisque le facteur religieux était l'une des colonnes fondamentales du pouvoir politique, toute incursion dans le religieux avait aussi des conséquences sur le terrain politique. C'est d'ailleurs dans ce cadre que nous parlerons, dans le dernier chapitre de notre travail, des rapports entre les prêtres africains et les régimes dictatoriaux en Afrique. En dépit de ses actions libératrices, qui permettaient de rendre concrète la réalité du Royaume eschatologique à l'intérieur de l'histoire, Jésus ne s'est pas mis de l'avant pour prendre le pouvoir politique. Nous pouvons traduire cela comme une invitation aux prêtres africains à comprendre fondamentalement le royaume de Dieu à la manière de Jésus, comme une réalité qui ne peut devenir histoire que dans la liberté (non pas sous une pression quelconque), et l'apport de la justice aux personnes marginalisées. Annoncer aujourd'hui la croix signifie aussi appeler à suivre le Christ. Il ne s'agit pas d'une recherche de la souffrance ni d'une

glorification du négatif, mais de la proclamation du positif, d'un engagement à empêcher toujours que des humains continuent à maltraiter d'autres humains.

L'exploration qui précède nous permet de déduire un début d'explication de la christologie du témoignage. Nous pouvons l'exprimer comme étant la compréhension du mystère du Christ dans toutes ses dimensions de Verbe incarné et de Rédempteur des humains, de sa réflexion sur le mystère de l'histoire, ce mystère étant comme éclairé et animé de l'intérieur par le mystère même du Christ, Roi de l'univers et Sauveur du monde. En lien avec le contexte africain, l'adhésion au mystère du Christ implique un engagement dans l'histoire des peuples africains : le Christ lui-même est comme le principe vital qui inspire l'action des Églises locales africaines, et spécialement des prêtres africains, au cœur des événements et des bouleversements de l'histoire et des réalités culturelles du contexte africain. Dans cette perspective africaine, l'histoire elle-même devient comme une catégorie de l'intelligence théologique ou un véritable lieu théologique, c'est-à-dire un ensemble organique dans lequel s'inscrit la Révélation chrétienne de Dieu. Cela constitue, dans l'histoire de la pensée chrétienne, une nouveauté remarquable, par rapport à d'autres aspects de réflexion qui faisaient jusque-là abstraction de l'histoire africaine et de ses développements. Pour élaborer la christologie du témoignage dans la dernière partie de notre étude, nous nous appuyerons sur la centralité du Christ dans la vie des prêtres africains, en tant que principe vital qui inspire leur engagement libérateur dans leur immersion au sein de leurs communautés. Nous reviendrons sur des dimensions précises de l'explication de la christologie du témoignage lors de son élaboration tout au long de cette étude.

## **2. La théologie presbytérale : Écritures Saintes et magistère**

### **2.1 La théologie presbytérale en lien avec les Écritures Saintes**

Le peuple d'Israël est allé en Égypte pour fuir la famine. Pendant leur exode en Égypte, les Israélites ont perdu les lois de Dieu, et ces lois que leurs ancêtres connaissaient ont dû leur être enseignées de nouveau. C'est ce que Dieu a fait à travers Moïse et l'Ange de la Présence, l'Être qui est devenu plus tard Jésus Christ. Quand Moïse était sur la montagne pour les 40 premiers jours (Ex 24, 15-18), Yahvé d'Israël s'est entretenu avec lui de plusieurs détails, donnant des ordres précis sur la façon de construire le Tabernacle, qui et comment oindre, sur la confection de vêtements sacerdotaux, sur la construction de l'Arche et du couvercle, sur la conduite des

sacrifices, les Sabbats et de nombreux autres détails. Un élément nous paraît pertinent dans l'optique de la théologie presbytérale : Dieu nous a donné les lois et un sacerdoce pour garantir la compréhension de ces lois, pour nous enseigner comment obéir et l'adorer quotidiennement, et comment aimer notre prochain.

### 2.1.1 Le sacerdoce dans l'Ancien Testament

La théologie du sacerdoce dans l'Ancien Testament se fonde sur les enseignements en rapport avec les sacerdoce aaronique, lévitique, prophétique et celui de Melchisédech. Aux origines, les prêtres étaient les hommes d'un sanctuaire, où l'on pouvait venir consulter le Seigneur et offrir des sacrifices. La réforme entreprise par Josias (2 R 22–23) modifiera profondément cette situation et donnera au clergé du Temple une place privilégiée. Précisons d'ores et déjà que, dans le vaste champ des enseignements du sacerdoce dans l'Ancien Testament, nous orientons notre analyse sur ceux qui sont en lien avec le Messie (le Christ) ou dont la dimension christologique est pertinente.

#### *2.1.1.1 Les sacerdoce lévitique, aaronique et prophétique*

Pour ce qui est du sacerdoce lévitique, nous rappelons que Lévi était l'un des fils de Jacob (Israël), choisi par Dieu pour le service du sanctuaire. Lévi et ses trois fils, Guerschon, Kehath et Merari, sont choisis pour porter l'arche de Dieu et en assurer le service à perpétuité (1 Ch 15, 2). Moïse était de la tribu de Lévi (contrairement à Jésus, qui était de la tribu de Juda). Dieu a choisi son seul frère et frère aîné, Aaron, puis les fils de ce dernier, pour être Souverain Sacrificateur (Ex 40, 15). Le sacerdoce aaronique tire ses origines dans la consécration d'Aaron et de ses fils par une loi perpétuelle (Ex 29, 9), confirmée de manière explicite dans l'onction d'Aaron et de ses fils (Ex 40, 13-15).

Dans le sacerdoce aaronique, le Souverain Sacrificateur devait être capable de fonctionner et d'accomplir toutes les tâches d'un sacrificateur ordinaire. Cependant, une fois choisi comme Souverain Sacrificateur, il devait désormais accomplir certaines choses qu'aucun autre sacrificateur ne pouvait faire. L'une des plus importantes était d'entrer dans le Saint des saints, le Jour des Expiations, et d'effacer les péchés de la nation. Le Saint des saints préfigurait la présence du Messie (Christ) qui accomplirait la perpétuité du sacerdoce. Effectivement, dans l'Ancien Testament, le même lien de perpétuité est présent tant dans le sacerdoce lévitique que dans le sacerdoce aaronique. Autrement dit, tous les sacrificateurs lévittiques devaient également être

consacrés à Dieu. L'on peut déduire que le plan parfait de Dieu supposait un sacerdoce. En sa qualité de Messie, Jésus s'est qualifié et agit comme notre Souverain Sacrificateur.

Comme le Christ a été nommé sacrificateur, les ministres ordonnés sont aussi appelés à le suivre dans ce sacerdoce. C'est pourquoi on ne saurait parler de la théologie presbytérale en se limitant à la Nouvelle Alliance. La pertinence de la perpétuité des sacerdoce lévitique et aaronique contribue à la compréhension de la théologie presbytérale, particulièrement à travers les relations verticale et horizontale de la dimension christologique. Parlant du sacerdoce prophétique, Roland Beudet montre qu'il ne s'agit pas d'un aspect négligeable dans la chaîne d'héritage de la perpétuité du sacerdoce. Pour lui, les prophètes post-exiliens assurent une spiritualisation progressive du culte, au moins dans les exigences, sinon en pratique. Et tous ensemble, prêtres, prophètes, *anawîm* se retrouveront réunis pour accueillir le Messie. L'alliance du prêtre et du prophète, inaugurée par Ézéchiël, trouve son achèvement dans le Messie, le Grand Prophète et le Grand-Prêtre (Beudet 1959, vol. 15, 1).

#### *2.1.1.2 Le sacerdoce selon Melchisédech : la préfiguration du Christ*

Melchisédech est un être extraordinaire par son absence de généalogie, par le fait qu'il bénit Abraham, le père de tous les croyants, et surtout par son lien avec le Christ. Melchisédech bénit Abraham en tant que prêtre (du Très-Haut) en offrant à Dieu du pain et du vin. Abraham, le père de tous les croyants, le reconnaît comme tel, lui donnant un dixième de tous ses biens (Gn 14). Quant au sacerdoce selon Melchisédech, il est intéressant pour nous d'insister sur son lien avec le Christ. Ambroise découvre en Melchisédech la figure du Fils de Dieu à travers des traits typologiques (Gryson 1979, 176-195).

Nous partageons cet avis d'Ambroise, au sens où Melchisédech est sans mère et père, d'où sans généalogie, préfigurant donc la double génération, humaine et divine, du Verbe incarné. Soulignons ici quelques éléments comparatifs. Melchisédech n'a ni commencement ni fin, à l'image de Jésus qui est le premier et le dernier, le principe et la fin. D'une certaine manière également, il est roi de sa ville, et le Christ sera roi de l'univers. Son nom en hébreu *malkî-šedeq* signifie « roi de justice » et « roi de paix », évoquant ainsi le Christ, le véritable roi de justice et le véritable roi de paix. En outre, Melchisédech est prêtre comme le Christ et, dans cette optique, il offre le sacrifice. Son offrande consiste en du pain et du vin. Cela renvoie aux deux aspects de l'Eucharistie, à la fois sacrifice et sacrement, où le pain et le vin, après avoir été offerts à Dieu, sont distribués aux fidèles.

Melchisédech bénit Abraham à titre de prêtre, et la parole qu'il prononce en cette occasion est une parole inspirée, une parole divine.

Toutefois, précisons que Melchisédech ne s'identifie nullement au Messie comme le montrent certains penseurs (Spicq 1953, 205 ; Rusche 1955, 58 ; Capelle 1931, 183-190). Nous ne concevons pas que le Verbe ait pu poser un acte sacerdotal avant son incarnation, puisque selon Gryson, le sacerdoce est une fonction propre à la nature humaine du Verbe incarné. Nous en déduisons que Melchisédech ne s'identifie pas au Messie mais se place dans l'ordre de sa préfiguration.

Somme toute, Melchisédech est unique, et sa sacrificature n'est pas reçue par généalogie naturelle, comme c'est le cas pour les sacerdoce lévitique et aaronique. Melchisédech n'avait pas de tribu. Il n'était pas de la tribu de Lévi comme Aaron, ni de la tribu de Juda comme Jésus. Melchisédech était un sacrificateur du Dieu Très-Haut. Roi de justice et de paix, il avait un sacerdoce souverain et plus élevé que celui d'Aaron (He 7, 4-11). En effet, il n'est pas question de confondre Melchisédech et le Christ. Il est vrai que Melchisédech est sans père, sans mère et sans génération, que ses jours n'ont ni commencement ni fin ; or ce n'est pas parce qu'il n'en avait pas, mais plutôt parce que les Écritures Saintes n'en parlent pas. Et par cela même, dans la lettre aux Hébreux, « il est assimilé au Fils de Dieu » (He 7, 3) qui sur terre est sans père, et au ciel sans mère et sans généalogie, selon Gn 14, 17-20. Selon sa divinité, il n'a ni commencement ni fin de ses jours et il « demeure prêtre pour toujours » (He 7, 3). Le silence du Saint-Esprit sur la généalogie, la descendance et le moment de la mort de Melchisédech était intentionnel et préfigurait Jésus-Christ. Le Christ a été appelé directement de Dieu le Père pour être sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech (He 5, 10). Ce lien que nous venons de mettre en évidence nous permettra d'établir la pertinence de la supériorité infinie du sacerdoce du Christ (Nouvelle Alliance) sur celui de l'Ancienne Alliance et sa place par rapport au sacerdoce ministériel.

## 2.1.2 Le Nouveau Testament et le presbytérat

### 2.1.2.1 Sacerdoce de l'Ancienne Alliance et sacerdoce du Christ

À l'occasion d'un colloque sur le sacerdoce en 2013, Albert Vanhoye a rappelé que le ministère ordonné constitue une participation spécifique au sacerdoce du Christ, médiateur de la nouvelle Alliance. Vanhoye s'appuie sur la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, pour

préciser que le Concile nomme les prêtres « les vrais prêtres du Nouveau Testament » et déclare que, « par la vertu du sacrement de l'Ordre à l'image du Christ prêtre suprême et éternel (He 5, 1-10 ; 7, 24 ; 9, 11-28), ils sont consacrés pour prêcher l'Évangile et pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin » (LG 28). Le décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres enseigne pour sa part que le « sacerdoce des prêtres est conféré au moyen du sacrement particulier par lequel les prêtres, en vertu de l'onction de l'Esprit Saint, sont marqués d'un caractère particulier qui les configure au Christ Prêtre » (PO 2).

Pour définir les aspects fondamentaux du sacerdoce ministériel selon le Nouveau Testament, recherchons maintenant ce que dit le Nouveau Testament du sacerdoce du Christ. Dans le NT, les mots prêtre ou grand prêtre sont presque toujours employés pour désigner le sacerdoce et les prêtres juifs (une fois en Ac 14, 13 de prêtres païens). Quelques versets font exception : 1 P 2,9 ; Ap 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6 ; et He 4, 14.

À partir des textes de l'Ancien Testament analysés précédemment, nous soulignons que la Lettre aux Hébreux montre comment Jésus inaugure un sacerdoce nouveau, qui renouvelle et remplace celui de l'Ancienne Alliance. À première vue, rien dans la vie de Jésus ni dans son ministère ne laissait transparaître une telle dimension. En Israël, on ne devient pas prêtre, on naît prêtre. Or, Jésus est issu de la tribu de Juda et non de celle de Lévi. Cependant, si Jésus accomplit l'Ancien Testament, comme la foi chrétienne l'affirme dès l'origine, comment pourrait-il laisser de côté cet aspect si important que représente le sacerdoce dans la Loi de Moïse et dans l'histoire d'Israël ?

C'est comme étant de l'ordre de Melchisédech que le Christ est le sacrificateur de notre religion, le souverain sacrificateur des chrétiens. Devant la face de Dieu, il paraît pour nous dans le ciel. Il ouvre le chemin aux humains, de sorte qu'ils peuvent s'approcher de Dieu en tant que famille des enfants de Dieu, pour l'adorer dans son sanctuaire. Un chemin nouveau et vivant est ouvert, les peuples peuvent désormais, en Jésus, bénir Dieu et proclamer les vertus de Celui qui les a sauvés. Par conséquent, ces croyants constituent une sainte sacrificature, une sacrificature royale, englobant tous les chrétiens. Nation sainte appelée à bénir Dieu en lui offrant des « sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ » (1 P 2,5), nous pouvons nous approcher de lui et proclamer « les vertus de Celui qui nous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 P 2, 9). Autrement ce serait la négation du christianisme, fondé sur la pleine suffisance de l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ venu sur la terre pour révéler l'amour de Dieu.

Considérant le Christ comme grand prêtre, la Lettre aux Hébreux apporte deux précisions très importantes. Au titre de « grand prêtre », elle associe deux termes très significatifs : « miséricordieux et digne de foi ». L'auteur nous dit en effet que Jésus « a dû se faire en tout semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et digne de foi pour les rapports avec Dieu » (He 2, 17). Autrement dit, le mystère du Christ est sacerdotal parce qu'il est un mystère de médiation entre Dieu et son peuple. Le Christ est donc constitué médiateur parfait par sa passion et sa résurrection. Dans le Nouveau Testament, l'auteur de la Lettre aux Hébreux donne effectivement à Jésus le titre de prêtre et parle du sacerdoce chrétien. Mais pour ce faire, il doit reprendre toute la réflexion sur le rôle du sacerdoce dans les rapports des humains avec Dieu (He 1,5–2, 18). En introduisant le thème du sacerdoce du Christ en He 2, 17, comme nous l'avons souligné précédemment, l'auteur donnait au grand prêtre deux qualificatifs : miséricordieux et digne de confiance (He 3,1–5,10). L'on peut faire le lien avec le Ps 110 qui appartient aux « psaumes royaux », qui visent à glorifier le roi à l'occasion de différents événements (cf. TOB, Introduction aux psaumes). Comme l'indique la note de la TOB sur Ps 110, 1, ce verset et le psaume ont été appliqués au Messie, puis à Jésus comme Roi et Prêtre (cf. aussi la note de la BJ sur Ps 110, Le sacerdoce du Messie). Dans He 8–10, Jésus est Prêtre selon l'ordre de Melchisédech ; le Christ a offert un sacrifice unique d'un genre nouveau, et par là il est devenu cause de salut éternel pour tous ceux et celles qui croient en lui. Les croyants forment ensemble une communauté sacerdotale pour devenir, comme autrefois Israël (Ex 19, 6 et Is 43, 21), les témoins de Dieu dans le monde et pour le monde (1 P 2, 9).

Évoquons maintenant le lien entre le sacerdoce de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle Alliance. Dans la tradition évangélique, quelques paroles de Jésus préfigurent le développement de l'auteur de la Lettre aux Hébreux. C'est le cas de ces mots prononcés par Jésus sur la coupe lors de la Cène : « Prenez, mangez, ceci est mon corps, donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi. Il fit de même pour la coupe après le repas, en disant : cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang, versé pour vous » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 23-25 ; Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-24), et des paroles concernant le Temple : « Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai » (Jn 2, 19). Dans la Lettre aux Hébreux, le sacerdoce de Jésus-Christ devient le thème central. L'auteur rappelle d'abord que le rôle du prêtre est celui d'un médiateur ; c'est pourquoi il souligne le lien qui rapproche Jésus de notre humanité (He 1, 5–2, 18) et fait de lui un grand prêtre agréé par Dieu (He 3–5). Mais comme il va le montrer, il s'agit d'un sacerdoce bien différent de celui

d'Aaron et des Lévites, un sacerdoce « selon l'ordre de Melchisédech » (He 7, 1-28). C'est ce sacerdoce qui a été annoncé par le Ps 110, 4. Par ailleurs, pour ce qui est de Jésus, la médiation s'est faite une fois pour toutes, par une unique oblation, celle de toute sa vie (He 8, 1-9, 28), ouvrant par là à toute personne qui croit en lui le chemin conduisant jusqu'à Dieu (He 10, 1-18).

#### *2.1.2.2 Le lien sacerdotal entre le Christ et les apôtres*

Par amour pour son peuple, Dieu a envoyé l'Emmanuel parmi les humains (Is 7, 14 ; Mt 1, 23). Cette présence de Jésus-Christ parmi nous témoigne de la considération de Dieu pour l'humanité. Chaque personne pouvait avoir confiance en Jésus et s'identifier à lui. Dans sa rencontre avec l'humain, le Christ a éprouvé le besoin d'une proximité, d'une intimité. Ainsi, la nécessité de composer avec les humains s'est imposée afin que chacun, chacune puisse être bénéficiaire de son action salvatrice.

Cette dimension christologique verticale de l'action salvifique de Jésus auprès des humains est à la source de l'immersion de J.-M. Ela au sein du peuple kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun et l'orient. Nous montrerons dans notre dernier chapitre que celui-ci illustre une exemplarité de témoignage pour les prêtres africains. La présence de Jésus avec les humains montre que le Christ se situe dans la continuité de la volonté de son Père (2 Co 6, 16 ; Za 2, 11 ; 1 R 6, 13 ; Ex 25, 8) et qu'il a placé l'humain au centre de ses préoccupations. L'apôtre Pierre le confirmera en affirmant que la puissance d'amour du Père agit pour que « nous devenions participants de la nature divine » (2 P 4). C'est dans ce sens que Jésus « appela ses disciples, et il en choisit douze auxquels il donna le nom d'apôtres » (Lc 6, 13). De disciples, ils deviennent apôtres. Dans cette étude, lorsque nous parlons des apôtres, il s'agit précisément des Douze choisis par Jésus-Christ.

Jésus procède donc par l'appel puis le choix. Des hommes sont *appelés* en tant que disciples, et ils sont *choisis* parmi ces disciples pour devenir des apôtres. Avant ce choix, ils n'étaient que disciples, ils suivaient le Maître. Désormais, leur statut change : ils sont envoyés, chargés d'une mission. Disciples, ils suivaient Jésus, sans responsabilité particulière ; maintenant apôtres, ils deviennent les ambassadeurs du Christ (et plus tard du Christ ressuscité). L'apôtre Paul le confirmera dans une lettre à l'Église de Corinthe : « Nous faisons donc les fonctions d'ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous » (2 Co 5, 20). Ailleurs, il écrira : « Je suis ambassadeur dans les chaînes » (Ep 6, 20). L'apôtre se consacre entièrement à une cause, avant de défendre et de propager une doctrine. À leur tour, s'ils ont rencontré le Christ et entendu son appel, les apôtres



sont chargés d'une mission. Leur appel met en évidence les motivations profondes du Seigneur Jésus-Christ : se faire proche de l'humain pour l'aimer et le sauver. À cette fin, le Seigneur choisit les Douze afin de nous transmettre une bonne nouvelle. Pour leur permettre d'accomplir cette mission, il leur donne pouvoir sur toute adversité. Autrement dit, il leur fournit les moyens d'accomplir leur tâche. La consécration comme apôtre s'opère dans l'appel, le choix et l'envoi par le Christ.

### *2.1.2.3 Les apôtres et le ministère ordonné*

Les récits de l'appel des apôtres parlent symboliquement d'une vocation qui s'étend à leurs successeurs eux aussi appelés, avant tout autre chose, à vivre une relation avec le Christ. Cette relation les conduit inévitablement à vivre une vocation, qui prendra des formes très diverses en fonction des directives divines et des aptitudes de chacun. Mais individuellement, chaque successeur des apôtres est appelé à témoigner de ce que Jésus a déposé en lui. Les apôtres eux-mêmes leur ont passé cette nécessité du témoignage. À eux maintenant d'assumer leur responsabilité face à l'appel du Christ.

En 96 apr. J.-C., Clément de Rome écrivit à une génération postérieure à lui à Corinthe, contre ceux qui destituèrent l'autorité des anciens de la communauté :

Les Apôtres nous ont annoncé la bonne nouvelle de la part de Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les Apôtres du Christ. Cette double mission elle-même, avec son ordre, vient donc de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre Seigneur Jésus-Christ, pleinement convaincus par sa résurrection et affermis dans leur foi en la parole de Dieu, les Apôtres allaient, tous remplis de l'assurance que donne le Saint-Esprit, annoncer partout la bonne nouvelle de la venue du Royaume des cieux. À travers les campagnes et les villes, ils proclamaient la parole, c'est ainsi qu'ils prirent leurs prémices ; et après avoir éprouvé quel était leur esprit, ils les établirent évêques et diacres des futurs croyants. (1 Clément 42)

L'Église de Jésus existe là où des chrétiens, fidèles du Christ, sont réunis autour de l'évêque, leur pasteur immédiat. L'évêque tient la place de l'apôtre au milieu des chrétiens qui se rassemblent pour vivre les réalités de l'Évangile. Les premiers évêques de l'histoire étaient des hommes désignés pour prendre la suite des apôtres dans la direction des communautés chrétiennes au premier siècle. Avec le temps, dans toutes les villes ou régions peuplées de chrétiens, un homme était élu ou ordonné, selon le même processus électif, pour tenir la place de l'apôtre. Ainsi, l'Église de Jésus Christ qui est dans chaque communauté a son propre pasteur en la personne de l'évêque. Dans la primitive Église, les « évêques » sont les « anciens » (*presbutéroï*) à qui les apôtres

confient la « surveillance » des communautés chrétiennes. Pour ce qui est de la triade ministérielle, selon certains théologiens et historiens, deux modèles (épiscopos et diacres, groupe de presbytres) ont coexisté pendant au moins deux siècles avant de donner naissance aux trois degrés classiques. Pour ne pas rentrer dans les développements historiques, nous retenons brièvement que pour certaines sources, cette charge a été exercée collégialement par les « presbytres » : « Soyez attentifs à vous-mêmes, recommande saint Paul aux anciens d'Éphèse, et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis gardiens (*épiskopous*) pour paître l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par le sang de son propre Fils » (Ac 20, 28). Assez vite, un « évêque » unique se voit attribuer la responsabilité de toute une église (1 Tm 3, 1-7 ; Tt 1, 7-9), secondé par les presbytres (Tt 1, 5 ; 1 Tm 5, 17) et assisté par les diacres (1 Tm 3, 8-13). Un évêque devient ainsi le signe et le garant de l'unité d'une église, le successeur de l'apôtre qui lui a imposé les mains (2 Tm 1, 6).

Au vu de toutes ces réalités sur le presbytérat, nous entendons par Ordre le sacrement grâce auquel la mission confiée par le Christ à ses Apôtres continue à être exercée dans l'Église jusqu'à la fin des temps. Il est le sacrement du ministère apostolique. Ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre sont consacrés pour être, au nom du Christ, par la parole et la grâce de Dieu, les pasteurs au milieu des communautés. Dès le début du II<sup>e</sup> siècle, la distinction hiérarchique entre évêques et prêtres est bien établie. Le prêtre est un « ancien », c'est-à-dire un homme sage que l'évêque s'adjoit comme collaborateur dans l'exercice du sacerdoce ; pour comprendre le prêtre et sa mission, il faut donc partir de la charge de l'évêque, à laquelle il participe comme coopérateur (CEC 1562). L'évêque compte prioritairement sur la collaboration des prêtres pour l'animation des communautés chrétiennes de son diocèse. Dans la deuxième partie de ce travail de recherche, nous verrons que, dans le contexte africain, la relation de paternalisme entre les évêques et les prêtres est antagoniste à la filiation des prêtres au Christ.

À la suite de Paul Josef Cordes, nous pensons qu'une lecture plus attentive des textes conciliaires permet de dégager le caractère particulier de la conformation de l'ordonné au Christ-Prêtre, par lequel il est sanctifié et envoyé pour rendre Dieu présent aux humains. En plus d'être communication d'un message, la révélation du Christ est une initiation au mystère de la personne du Fils et de la personne du Père manifestée en Jésus-Christ. Les prêtres, à la suite des apôtres, sont missionnaires du Christ (Ac 1, 8) et doivent rester fidèles à son service et à son enseignement. De même que le Christ a témoigné du Père par un engagement de tout son être, ainsi les prêtres (comme

les apôtres) doivent témoigner du Christ par leur prédication et par toute leur vie. À la manière de celle des apôtres, la vie des prêtres doit dépendre du Christ. Et de cette dépendance personnelle au Christ découlent les charges inaliénables des prêtres, ainsi que la discipline d'une vie de sainteté particulière, dont il faut affronter avec sérieux les difficultés afin de les vivre non comme une loi extrinsèque, mais comme le secours indispensable à la faiblesse du ministre (Cordes 2017, 161-178). Les limites de cette faiblesse du ministre altèrent les dimensions spirituelle et disciplinaire de la vie de témoignage du clergé et exigent sa centralité au Christ. Ainsi donc, il s'avère nécessaire pour les prêtres de découvrir et de saisir l'identité christologique du presbytérat, comme nous le verrons dans les prochains chapitres.

Somme toute, la consécration des ministres ordonnés par les apôtres est pertinente pour montrer qu'en dépit des confusions entre l'épiscopat et le presbytérat aux origines, l'important est qu'ils sont tous consacrés, au nom du Christ, comme pasteurs au milieu des communautés. Ils sont avant tout témoins du Christ au milieu de leurs peuples. C'est cette dimension christologique qui est pertinente dans notre recherche. L'intimité des prêtres avec le Christ dépend de leur confiance en lui et de leur manière de s'identifier à lui. Nous analyserons l'impact de cette intimité au Christ dans le troisième chapitre, en abordant notamment les conséquences comportementales des prêtres africains. En effet, dans le contexte culturel africain, cette intimité des prêtres avec le Christ ou la centralité de leur vie au Christ est mise en question.

## **2.2 Le magistère et la théologie presbytérale**

Nous aborderons ici la théologie presbytérale et le magistère (qui a un champ de documentation très vaste), en nous limitant toutefois à deux conciles (Trente et Vatican II) et à deux Directoires pour le ministère et la vie des prêtres (1994 et 2013), afin de présenter la nature du presbytérat, son institution, son contenu, sa spécificité et la condition des prêtres dans le monde. Le contexte est un élément important pour ces moments qui ont marqué l'Église en général et la théologie presbytérale en particulier. Nous présentons ces conciles et ces Directoires de façon comparative, pour montrer que la théologie presbytérale n'est pas statique ; on observe un dépassement sur plusieurs aspects, d'un concile ou d'un directoire à un autre. Dans ces textes conciliaires, nous suivons l'évolution de la dimension christologique du presbytérat. Les recommandations, les réserves et les limites des conciles et des Directoires à l'égard de la théologie presbytérale sont pertinentes pour la christologie du témoignage étudiée dans le cadre de cette recherche.

## 2.2.1 Le concile de Trente et la théologie presbytérale

### 2.2.1.1 *Les motivations du contexte du concile de Trente et la nouvelle image du clerc*

Le concile de Trente (13 décembre 1545 au 4 décembre 1563) apparaît comme le moment fondateur du catholicisme moderne. La conduite du clergé en général et la personnalité du prêtre en particulier participent de la situation cléricale qui est à l'origine des réalités de la Réforme et des réactions de l'Église qui débouchent sur le concile de Trente.

Quand ils abordent le sacerdoce au moment du concile de Trente, les Pères du concile soulignent que les mercenaires sont plus nombreux que les vrais pasteurs. Nous pouvons lier ce fléau à l'absence de formation spécifique et systématique du clergé séculier. Pierrard exprime cet état de fait dans son livre sur le prêtre français : « Jusqu'au Concile de Trente, la personnalité du prêtre séculier n'est encore qu'ébauchée : l'absence de formation spécifique et systématique, les bouleversements [...], une insuffisante théologie du sacerdoce ne permettent pas de mener à bien une réforme cléricale » (Pierre/Pierrard 1969, 8). Cette abondance de prêtres et leur médiocrité trouvent leur origine dans la recherche du gain ou du profit individuel, pour s'enrichir matériellement et financièrement. Comme nous le verrons au troisième chapitre, nous retrouvons de nos jours cette même réalité de recherche de gain matériel chez certains prêtres en contexte africain. Cela illustre bien l'actualité de ce comportement des prêtres africains en matière de profit individuel.

En 1537, parlant de la médiocrité et du nombre croissant de prêtres, le cardinal Contarini affirme : « Multiples sont les causes de cette abondance et de cette médiocrité, mais, du haut en bas de la hiérarchie, la source principale est ce service de Mammon... Riches ou pauvres, trop de prêtres ne sont entrés dans les ordres que comme des mercenaires, cherchant une situation et non le dévouement » (Contarini, cité par Duval 1985, 364). L'incurie des mercenaires rend la tâche difficile aux vrais pasteurs et favorise les ravages opérés par l'hérésie. L'empereur Ferdinand le rappelle aux Pères du concile de Trente :

La première cause des ravages opérés en Allemagne par l'hérésie [...] a été la corruption morale des clercs. Si le sacerdoce est intègre, toute l'Église s'épanouit ; s'il est corrompu, la foi et la vertu de tous se fanent [...] Une réforme du clergé est nécessaire au moins pour ôter aux plus faibles le prétexte à se réfugier chez les hérétiques. (Ferdinand, cité par Duval 1985, 370)

Nous pensons que cette prise de conscience des manquements du clergé dans le contexte tridentin favorise un travail de fond dans la volonté d'une éducation des familles (jeunes) aux conseils évangéliques.

Examinons maintenant la nouvelle image du clerc dans le contexte tridentin, en vue de son témoignage au sein de la société. Il s'agit d'un aspect pertinent en lien avec l'élaboration de la christologie du témoignage, qui sera abordée dans la troisième partie de notre travail. Selon Alain Tallon, pour les Pères conciliaires, la tâche la plus urgente en matière de réformes était de corriger les abus ecclésiastiques. Presque chaque décret de réforme contenait une mesure allant dans ce sens (Tallon 2000, 124). Déjà, le préambule du décret de réforme (XIV<sup>e</sup> session du 25 novembre 1551) rapporte que la charge des évêques consiste à veiller à ce que leurs subordonnés, les prêtres, soient des modèles parmi les brebis du peuple de Dieu : « C'est pourquoi les évêques avertiront leurs clercs, de quelque rang qu'ils soient, qu'ils montrent l'exemple au peuple de Dieu qui leur est confié, par leur manière de vivre, par leurs paroles et par leurs connaissances, se souvenant de ce qui est écrit : "Soyez saints parce que je suis saint" » (Tallon 2000, 124).

De fait, le concile de Trente établit un lien entre l'aspect extérieur et la dimension intérieure de la vie du prêtre. Ainsi, la formation des autres personnes en général et des chrétiens en particulier se fonde mieux sur le témoignage de vie du clergé : « Il n'est rien qui forme davantage et continuellement les autres à la piété et au service de Dieu que la vie et l'exemple de ceux qui se consacrent au ministère divin » (Décret de réforme, XXII<sup>e</sup> session, 17 septembre 1562).

Pour favoriser une nouvelle image du clergé, le concile de Trente ne se limite pas aux interdits sur l'impudicité, la cupidité, le concubinage, les abus de toutes sortes, etc. Il exhorte les prêtres à être des témoins pour le peuple, à partir de l'exemplarité de leur vie dans la piété, la dignité, la continence, l'intégrité, la sainteté. De nos jours, l'attitude des prêtres dans certains diocèses africains présente la même urgence. C'est ce que nous aborderons dans la deuxième partie de cette étude.

### *2.2.1.2 Les recommandations aux clercs et les réserves du concile de Trente*

Il n'est pas question pour nous d'énumérer ici l'ensemble des recommandations tridentines. Nous concentrerons notre attention sur l'Ordre et sur la création des séminaires. En effet, l'espoir de

renouveau dans la chrétienté repose sur la contribution qu'apporteront les séminaires pour la formation du clergé. Dès lors, la dimension qualitative est privilégiée pour résoudre le problème de recrutement. Comme le projet tridentin du 10 mai 1563 permet de s'attaquer à la croissance effrénée du nombre de prêtres, le considérant du nombre fait place à un considérant purement éducatif (Duval 1985, 400).

Concernant le sacrement de l'Ordre, le concile de Trente revient sur les fondements scripturaires et procède à la réinsertion de 2 Tm 1, 6-7, déjà évoquée au concile de Sens en 1528 (Mansi, XXXII, 1170, cité par Duval 1985, 354). Ainsi, le concile de Trente confirme son caractère indélébile : « Mais parce que dans le sacrement de l'Ordre, tout comme dans le baptême et la confirmation, un caractère est imprimé qui ne peut être détruit ni enlevé. » (Duval 1985, 355). Les canons 6 et 7 expriment formellement l'existence dans l'Église d'une hiérarchie d'origine divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres, et précisent la différence entre les prêtres, les fidèles et les évêques comme successeurs des apôtres, affirmant que les pouvoirs spirituels viennent toujours d'en haut (Duval 1985, 355). Cet esprit de la période tridentine est encore manifeste dans le comportement parfois condescendant de certains évêques ou même de curés sur les vicaires ou les fidèles.

Nous ne perdons pas de vue que nous travaillons sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale, l'identité sacerdotale et la christologie du témoignage. Ces fondements tridentins en lien avec le concile Vatican II auront un impact sur les comportements des prêtres dans le contexte africain. La deuxième partie de notre étude décrira des cas concrets issus de la pastorale des prêtres dans les Églises locales africaines. Vu le contexte actuel du ministère et de la vie des prêtres en Afrique, nous estimons que cette recommandation tridentine sur le considérant éducatif demeure très pertinente. Notre présentation de la vie des prêtres africains, au chapitre troisième, démontrera l'urgence actuelle de cette recommandation.

Le concile de Trente est tout autant un aboutissement qu'un point de départ. S'il a beaucoup apporté à l'Église, le concile a néanmoins connu des réserves et des limites. Duval, par exemple, mentionne une réserve, celle de la délicate question du célibat ecclésiastique. Concernant les réclamations des représentants impériaux sur le mariage du clergé, qui visaient à mettre fin au scandale des concubinages notoires et à redonner, à cette occasion, le prestige moral nécessaire aux dispensateurs de la parole divine et des sacrements de l'Église, l'auteur rappelle que « [l]e concile

se contenta, dans le décret dogmatique sur le mariage, d'affirmer l'invalidité du mariage contracté par tout prêtre solennel ou tout clerc dans les ordres majeurs, laissant de côté le problème des fondements théologiques et canoniques de l'obligation du célibat » (Ibid., 404). Comme nous le soulignerons avec G.-M. Kana Bella dans la deuxième partie de cette recherche, la réalité vécue de nos jours au sein du clergé africain invite à la mise en question de cette réserve du concile de Trente sur le célibat ecclésiastique.

Quant aux limites du concile de Trente, nous pensons prioritairement à la dimension éducative, qui est liée à cette recherche. Cela ne signifie pas que d'autres problèmes, comme la négligence de l'œuvre ecclésiale, la collégialité épiscopale (qui a été négligée ou n'a pas été prise en compte) et l'universalité de l'Église (on remarque plutôt une uniformité à laquelle toute sacralité concurrente est impie et toute piété qui n'est pas promue ou encadrée par les clercs doit être détruite), sont moins pertinents. Dans le domaine de la formation presbytérale, le problème du recrutement du clergé était négligé sur le plan éducatif. Certaines formes de recrutement du clergé se voyaient dénoncées, de même que le fait de conférer le sacerdoce à des adolescents. C'est dans cette optique que le jésuite Gervais Dumeige affirme :

Il faut bien avouer que la législation du concile ne pouvait atteindre efficacement les prêtres et la vie paroissiale, tant que persisteraient le recrutement anarchique du clergé et l'insuffisance de sa préparation. Tout restait subordonné à l'application du décret sur les séminaires, promulgué lors de la 23<sup>e</sup> session (can. 18). On a souvent dit que celle-ci a beaucoup tardé. (Dumeige 2005, 578)

Par ailleurs, en 1642, le lazariste saint Vincent de Paul développe l'idée d'un grand séminaire, distinct des petits séminaires. Dans les séminaires nés de la réforme tridentine, on formera un type caractérisé de prêtre que Pierrard définit comme « un être séparé, quoique placé au cœur du monde, dont la perfection devra dépasser celle des religieux, dont l'action devra être constamment associée à celle du Christ, le religieux de Dieu son Père » (Pierrard 1969, 9). Dans les Églises locales des différents pays du monde, l'on a connu beaucoup d'embûches inhérentes à l'implantation des séminaires. Dans cette optique, la nouveauté du décret tridentin doit faire face aux problèmes que lui oppose le régime antérieur, où rien n'était en place pour assurer aux futurs prêtres un minimum de formation (Dumeige 2005, 580). Certains auteurs estiment d'ailleurs que certaines dispositions tridentines étaient irréalistes : selon Alain Tallon, c'est le cas des séminaires (Tallon 2000, 88). Dans ce cadre, nous verrons J.-A. Malula proposer une autre manière de structurer le fonctionnement des séminaires en Afrique.

Nous ne sommes pas surpris si la condition du prêtre dans le contexte tridentin attire l'attention par rapport à sa relation avec le monde. La posture du prêtre séparé du monde n'est pas claire, dans le sens où il est considéré comme étant détaché du monde. Pierrard a aperçu ce flou, relevant que « le prêtre n'est pas un homme qui se détache du monde pour mieux saisir l'idéal évangélique... Il est voué à une fonction ecclésiale déterminante, au centre d'un petit troupeau de fidèles, confiée à lui par un évêque » (Pierrard 1912, 13). La condition du clergé dans l'Église dépend de son attitude au cœur du monde. Incontestablement, la formation presbytérale doit tenir compte des réalités de l'environnement sociétal du clergé. Il devient pertinent de partir de ces rapports entre le clergé et le monde pour éduquer les familles à la base ; et donc pour éduquer les jeunes susceptibles de devenir plus tard des membres du clergé. Dans cette perspective, Georges Dracovitsch n'hésite pas à interpeller le clergé en ces termes : « C'est manifestement à cause de nous et de notre vie que la parole de Dieu et les sacrements sont mal accueillis » (Dracovitsch, cité par Duval 1985, 397). Soulignons que certains esprits éveillés ont montré que le contexte tridentin cherchant à se focaliser sur le paramètre de l'âge ne règle pas le problème du comportement du clergé dans la société. Les promesses évangéliques exigées du clergé ne dépendent pas de l'âge mais de la volonté, donc de l'éducation. L'option la plus pertinente est d'éduquer les familles (les jeunes) aux conseils évangéliques. Cette limite tridentine sur la formation et la vie du clergé, que nous venons d'examiner, s'avère intéressante pour notre étude. En effet, dans les perspectives africaines de la théologie presbytérale et les réalités communautaires en Afrique, J.-A. Malula et J.-M. Ela constituent des cas concrets qui nous apporteront des propositions contributives et des arguments pertinents pour une exemplarité de vie enracinée dans la tradition africaine et dans la centralité au Christ, en vue d'une vie sacerdotale responsable.

### 2.2.2 La théologie presbytérale selon le concile Vatican II : la nature du presbytérat

Nous venons de voir le contexte du concile de Trente et ses limites. Dans cette partie, nous essaierons de ne pas nous éloigner de la dimension christologique du presbytérat et de montrer comme le concile Vatican II a dépassé le concile de Trente. Nous ne pourrions nous arrêter sur toutes les dimensions de l'apport du concile Vatican II ; nous examinerons plus précisément la nature du presbytérat et ses conditions dans le monde. Pour cela, nous nous fonderons sur l'étude comparative menée par Henri Denis dans le cadre de la théologie presbytérale entre le concile de Trente et celui de Vatican II, à travers respectivement les Sessions XXII (sur le sacrifice de la



messe) et XXIII (sur le sacrement de l'Ordre), et le décret *Presbyterorum ordinis* (PO). Cette étude s'ouvrira plus loin à la christologie du témoignage : « Il n'y a donc aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier : chacun d'eux doit sanctifier Jésus dans son cœur et rendre témoignage à Jésus par l'esprit de prophétie » (Frisque et Congar 1968, 23). Il y a lieu de présenter le chemin parcouru depuis Trente en ce qui concerne la nature du presbytérat et d'examiner les grandes fonctions du ministère sacerdotal, en passant par la place du prêtre dans son rapport aux autres.

#### *2.2.2.1 L'institution du presbytérat par le Christ, la spécificité et le contenu du presbytérat*

H. Denis souligne que si le point de départ du concile de Trente est eucharistique, celui du concile Vatican II est christologique et ecclésiologique. Selon le concile de Trente, le Christ a laissé un sacrifice visible à la Cène et l'a livré à ses Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce, en instituant la Pâque nouvelle (Denis 1968, 200). Pour ce qui est du concile Vatican II, le Seigneur Jésus fait participer tout son Corps à l'onction de l'Esprit, et tous les chrétiens constituent un sacerdoce saint et royal (PO 2, 1) et ils ont leur part à cette mission. Ce point s'avère pertinent, puisque nous nous intéressons beaucoup plus, dans cette étude, à la dimension christologique du presbytérat. Le point de départ de la doctrine du presbytérat étant christologique et ecclésiologique, nous observons déjà une démarcation entre les deux conciles. Le concile Vatican II présente déjà une invitation adressée aux prêtres à mener une vie centrée sur le Christ.

Le motif de l'institution du presbytérat par le Christ constitue un aspect déterminant des deux conciles. Le concile de Trente s'appuie sur la visibilité du sacrifice eucharistique pour justifier un sacerdoce visible et externe. Quant au concile Vatican II, il se fonde sur le Christ lui-même, qui veut réaliser un seul Corps où les disciples n'ont pas tous la même fonction (Rm 12, 4). Ainsi, Jésus a établi parmi ses disciples des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés, et y exerceraient publiquement pour les humains, au nom du Christ, la fonction sacerdotale (PO 2, 2).

En ce qui concerne l'institution elle-même, le concile de Trente la relie directement à la Cène. H. Denis souligne que le Can. 2 passe directement des Apôtres aux prêtres, dans la transmission du sacerdoce, pour relever qu'à la Cène le Christ a institué et ordonné les Apôtres comme prêtres. Il y a presque un silence sur la liaison organique épiscopat-presbytérat ; il est dit seulement que les évêques sont supérieurs aux prêtres. Sous cet angle, H. Denis précise : « Il est seulement affirmé

que la tâche des évêques est de *regere Ecclesiam Dei* » (Denis 1968, 201). En réalité, au concile de Trente, la structure du sacerdoce est considérée en fonction du pouvoir de célébrer l'Eucharistie. Pour ce qui est du concile Vatican II, l'institution du presbytérat par le Christ valorise l'Ordre épiscopal. Les prêtres sont établis dans l'Ordre du presbytérat pour être les coopérateurs des évêques (successeurs des apôtres). H. Denis rappelle que le concile Vatican II se fonde sur Jn 20, 21 pour justifier cette hiérarchie dans l'Ordre : « C'est pourquoi le Christ a envoyé les Apôtres, comme le Père l'avait envoyé, puis, par les Apôtres, il fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné » (Denis 1968, 201). Nous toucherons au poids de cette dimension hiérarchique dans le comportement des évêques et des curés dans les Églises locales africaines, dans la deuxième partie de cette étude. Nous verrons le cas précis des nominations des prêtres kinoïses par leur évêque.

Dans le contexte tridentin, H. Denis pense que la doctrine traditionnelle de la configuration au Christ-Prêtre n'est pas explicite, même si elle découle de la participation au sacerdoce de l'Unique prêtre. De fait, le concile de Trente précise que l'Ordre est un sacrement propre par lequel un caractère est imprimé, comme dans le baptême et la confirmation. De là, ce concile condamne ceux qui conçoivent le sacerdoce comme un pouvoir seulement temporaire ou qui affirment que l'on peut redevenir laïc si l'on n'exerce pas le ministère de la parole de Dieu. En outre, H. Denis souligne que le concile de Trente ne présente pas de référence directe du sacerdoce ministériel à la construction du Corps ecclésial. Dans cette perspective, le concile de Trente considère qu'on détruirait la hiérarchie en affirmant que prêtres et laïcs ont le même pouvoir spirituel (Denis 1968, 201). Pourtant, nous constatons que ce même concile n'aborde pas le lien organique entre le presbytérat et l'épiscopat.

Dans les documents du concile Vatican II, le sacerdoce presbytéral coopère à l'Ordre épiscopal qui participe à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps. Dans ce sens, H. Denis rappelle que le sacerdoce des prêtres est conféré au moyen d'un sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère indélébile et les configure au Christ, pour les rendre capables d'agir en son nom. À la différence du contexte tridentin où il n'y a pas de distinction explicite entre l'Ordre presbytéral et l'Ordre épiscopal, le concile Vatican II unit la fonction des prêtres à l'épiscopat par un lien de coopération. Cette coopération entre les

évêques et les prêtres a une incidence directe sur le ministère et la vie des prêtres dans leur fonctionnement et les rapports entre les membres d'un même presbyterium en contexte africain. Au sein des Églises particulières, on peut relever le cas des relations verticales avec l'évêque (comme les nominations) et horizontales entre les prêtres (les curés et les vicaires). L'attitude de paternalisme de certains évêques entraîne fréquemment du favoritisme et des frustrations au sein du presbyterium dans les Églises locales africaines.

Nous remarquons l'usage du terme *sacerdos* par le concile de Trente, là où le concile Vatican II utilise *presbyter*. Nous pouvons en déduire que Trente prend comme point de départ ce que Vatican II présente comme un aboutissement. En effet, dans la perspective du concile Vatican II, c'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ dans l'Eucharistie. Cela exprime l'aboutissement de leur ministère dans son accomplissement. En se fondant sur Paul (Rm 12, 1), cet aboutissement est précédé par l'annonce apostolique de l'Évangile qui convoque et rassemble le Peuple de Dieu, afin que tous les membres de ce Peuple s'offrent eux-mêmes en victime vivante, sainte et agréable à Dieu. Pour ce qui est du contenu du sacerdoce apostolique, les prêtres participent de la fonction des apôtres, reçoivent de Dieu la grâce qui les fait ministres du Christ Jésus auprès des nations et assurent le service sacré de l'Évangile pour que le peuple devienne une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint. Nous verrons à travers le comportement des prêtres africains que cette immersion des pasteurs au sein de leurs communautés n'est pas toujours évidente.

#### *2.2.2.2 L'aspect théocentrique du ministère du prêtre et la condition du prêtre dans le monde*

Nous constatons qu'il existe une sorte de ligne droite entre les prêtres et le Christ, et on ressent moins ou presque pas la fonction ecclésiale. Le concile de Trente « se limite presque exclusivement au théocentrisme du ministère du prêtre dans la célébration eucharistique » (Denis 1968, 204). C'est dans ce sens que Denis fait remarquer que le texte du concile de Trente dans son ensemble est imprégné d'un théocentrisme foncier. Il souligne que ce théocentrisme se manifeste dans la relation verticale entre le Christ et le prêtre. Le concile de Trente ne considère ou ne se préoccupe pas de l'œuvre ecclésiale. Or, c'est dans cette dimension christologique que les prêtres témoignent du Christ au sein des populations, en l'imitant comme un modèle.

Avec le concile Vatican II, les prêtres sortent du théocentrisme foncier du contexte tridentin. Ils contribuent à aider les humains à grandir dans la vie divine, à faire grandir la gloire de Dieu à travers l'annonce de la Parole, le sacrifice eucharistique, l'administration des sacrements et la prière. Ainsi, la fin du ministère sacerdotal n'est pas la gloire des humains qui doivent grandir plutôt à la vie divine, mais c'est la gloire de Dieu.

Dans le contexte tridentin, la question du prêtre dans le monde importe peu. Elle n'est donc pas examinée par le concile de Trente. C'est l'idée de séparation qui influence la grandeur du ministère sacré. Dans ce sens, H. Denis affirme :

Plutôt que de se soucier de présence au monde, le Concile de Trente affirme fortement deux points : On ne peut redevenir laïc, une fois que l'on est prêtre. L'Église doit être libre et indépendante vis-à-vis des pouvoirs temporels. Le consentement, l'appel ou l'autorité du peuple, d'une puissance ou d'une magistrature civile ne sont pas requis pour l'ordination des prêtres. (Denis 1968, 204)

Le concile Vatican II s'intéresse à la mise à part des prêtres pour évangéliser les peuples, de même qu'il trouve nécessaire leur présence au monde pour le service de l'Évangile. Le bon berger doit vivre au milieu de ses brebis pour mieux les connaître. Il ne doit pas être séparé d'eux. L'important, c'est que les prêtres manifestent une bonne tenue au sein de la société, à travers les vertus et les qualités humaines. Le concile Vatican II se préoccupe de l'œuvre ecclésiale, afin de contribuer à la relation horizontale entre le prêtre et les fidèles, éclairant ainsi la collaboration des clercs et des laïcs au service de l'Église.

Au vu de ces éléments comparatifs, nous pouvons déduire qu'il y a un dépassement du concile Vatican II à celui de Trente. Le chemin parcouru depuis le concile de Trente sur la nature du presbytérat montre qu'il n'y a pas d'opposition entre le prêtre du culte ou de l'Eucharistie et celui de l'apostolat ou du sacerdoce de l'Évangile. Nous sommes en accord avec Duval qui invite à l'éducation en vue d'une théologie du témoignage (Duval 1985, 379). La pertinence de la comparaison du concile Vatican II et celui de Trente sur la nature du presbytérat par H. Denis attire notre attention sur la réalité de la vie des prêtres dans les Églises locales selon leurs particularités. Dans la suite de cette recherche, nous nous intéresserons, dans cette optique, aux perspectives africaines de la théologie presbytérale.

À partir des éléments en lien à la dimension christologique du presbytérat relevés par H. Denis au concile de Trente et au concile Vatican II, nous déduisons que le concile de Trente présente non pas une théologie du presbytérat, mais une théologie du sacerdoce établie en fonction du pouvoir

de célébrer l'Eucharistie. Le concile Vatican II élargit la question du sacerdoce, le sacerdoce des fidèles appelant un ministère sacerdotal qui signifie le Christ en son sein. Dans cette perspective, la vie des prêtres étant centrée sur le Christ nous paraît pertinente par rapport à l'exemplarité de vie des prêtres au sein de la société. Ainsi, les prêtres doivent imiter le Christ pour être ses témoins authentiques partout. Le chapitre troisième de notre étude montrera que le comportement des prêtres africains ne doit pas se réduire à la simple célébration eucharistique. En effet, dans certaines paroisses en contexte africain, le prêtre se contente de célébrer la messe au lieu de se mettre au service des fidèles dans d'autres aspects de la pastorale et de la spiritualité.

Évidemment, même si le concile Vatican I n'a pas abordé la théologie presbytérale ni la question du presbytérat, le concile Vatican II est remonté à celui de Trente pour assurer une continuité (et non une rupture) en matière de théologie presbytérale. De surcroît, le commencement de l'enseignement dans les séminaires au concile de Trente souligne l'importance de l'enseignement de la théologie du sacerdoce. Les numéros 12 et 14 de PO nous permettent de déduire que la spiritualité du prêtre, équivalente à celle du ministère, se fonde sur l'assurance de la fidélité au Christ. Cette fidélité est importante pour ministres qui vivent, dans l'Église, au milieu du monde. La centralité de la vie des prêtres au Christ est un moyen important qui contribue à l'exemplarité de leur vie et qui conduit à une christologie du témoignage. C'est ce que nous développerons dans la dernière partie de ces travaux de recherche.

### 2.2.3 La théologie presbytérale et les Directoires de 1994 et 2013

#### 2.2.3.1 *Choix et raison des Directoires*

Notre choix de ces deux documents des dicastères se justifie par le fait que le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres de 1994 (DMVP 1994) s'inspire de la riche expérience de l'Église sur le ministère et la vie des prêtres dans l'exhortation postsynodale *Pastores dabo vobis* et, de surcroît, dans divers documents du magistère : *Lumen gentium* (1965), *Optatam totius* (1966), *Christus Dominus* (1966), *Presbyterorum ordinis* (1966), *Sacerdotalis caelibatus* (1967), *Ultimis temporibus* (1971), *Code de droit canonique* (1983), *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (1985), *Lettre aux prêtres* de Jean-Paul II (jeudi saint 1993).

Pour ce qui est du choix du Directoire pour le ministère et la vie des prêtres de 2013 (DMVP 2013), celui-ci met l'accent sur l'enseignement magistériel en lien avec le ministère sacré de 1994 à 2013,

puisant aux principaux documents de Jean-Paul II et Benoît XVI sur le sujet : *Misericordia Dei* (2002), *Ecclesia de Eucharistia* (2003), *Pastores gregis* (2003), *Lettre aux Prêtres* (1995-2002 ; 2004-2005), *Sacramentum caritatis* (2007), *Message aux participants du XX<sup>e</sup> cours sur le for interne promu par la Pénitencerie apostolique* (2009), *Enseignements V/1* (2009), *Discours aux participants à la plénière de la Congrégation pour le clergé* (2009).

Quant à la raison d'être de ces documents, le phénomène de la sécularisation n'a pas épargné l'Église, et cela se manifeste dans la manière dont les baptisés vivent dans une projection horizontale, en mésestimant ou en occultant la dimension transcendante de l'existence. L'ampleur et la durée de ce phénomène ont obligé les pasteurs et les théologiens à réagir face à cette culture orientée vers une déchristianisation des peuples. Cette sécularisation a un impact notoire sur la crise du ministère sacerdotal, qui entraîne notamment la diminution des vocations et la perte du sens du caractère surnaturel de la mission sacerdotale.

### 2.2.3.2 La pertinence des Directoires

Le Directoire 1994 se fonde sur un nouveau style de vie pastorale et un nouveau langage pour le témoignage des prêtres au sein des peuples, dans l'optique de *Pastores dabo vobis* :

La tâche pastorale prioritaire de la nouvelle évangélisation incombe à tout le peuple de Dieu, et demande une nouvelle ardeur, de nouvelles méthodes et un nouveau langage pour l'annonce et le témoignage évangélique. Il exige que les prêtres soient radicalement et totalement plongés dans le mystère du Christ et capables de réaliser un nouveau style de vie pastorale. (PDV 18)

Les enseignements du Directoire 1994 répondent à ce fondement de témoignage évangélique des prêtres qui ressortait des demandes du synode de 1990, tenu à la suite d'une consultation générale de l'épiscopat mondial. Sa pertinence se manifeste par exemple dans l'exemplarité des prêtres invités à l'observance de la discipline en vue de la sainteté personnelle, de la nouvelle évangélisation et du rôle irremplaçable des prêtres au nom du Christ, dans leur charité apostolique et fraternelle (DMVP 1994, 34 ; 41). Elle se situe aussi dans le combat de tout fonctionnalisme qui diluerait l'identité ontologique des prêtres en tant que médiateurs et non simple dirigeants (DMVP 1994, 26), qui a une incidence sur la fécondité évangélique de l'Église tout entière (DMVP 1994, 7).

Après 1994, l'année sacerdotale (2009-2010) se présente comme un moment propice pour la méditation sur le ministère sacerdotal et pour la promotion d'un authentique renouvellement

spirituel des prêtres. Cette année sacerdotale constitue un tournant décisif pour l'élaboration du Directoire 2013 par la Congrégation pour le Clergé, qui s'inspire des contenus sur le sacerdoce du magistère de Jean-Paul II, approfondis par Benoît XVI. Afin de mettre en évidence le lien incontournable entre l'identité sacerdotale et la formation de ceux qui sont appelés au ministère sacré, Benoît XVI transfère la compétence sur les séminaires de la Congrégation pour l'Éducation catholique à celle pour le Clergé. Le Directoire 2013 est un instrument de sanctification et d'édification pour les prêtres qui se retrouvent dans un monde indifférent et sécularisé. Un aspect particulier de ce Directoire 2013, en lien avec nos travaux, se situe sur la dimension christologique de l'identité du prêtre ainsi que sur la communion, l'amitié et la fraternité sacerdotales, considérées comme des biens d'importance vitale au vu de leur incidence sur la vie du prêtre (DMVP 2013, 17). En plus des défis de la nouvelle évangélisation qui exige des réponses sur les plans doctrinal, pastoral et disciplinaire, le Directoire 2013 contribue par sa pertinence à assurer une formation permanente adéquate pour aider les prêtres à vivre constamment leur vocation dans un sens de responsabilité (DMVP 2013). Ainsi donc, les aspects pertinents sur la formation permanente des prêtres relevés dans le Directoire 2013 nous offrent une ouverture sur l'initiation christocentrique à la vie presbytérale.

En somme, si la pertinence du Directoire 1994 se fonde sur un nouveau langage et un nouveau style de vie pastorale en vue du témoignage des prêtres dans la société, le Directoire 2013 s'élargit, à travers la formation initiale et permanente, comme un instrument de sanctification et d'édification pour les prêtres. Évidemment, les prêtres étant configurés au Christ, leur vie spirituelle est animée et guidée par un principe intérieur : la charité pastorale. Les exemples concrets du comportement de certains prêtres dans les paroisses en contexte africain, assoiffés de la recherche du profit personnel, mettent en cause cette charité pastorale. Certains curés transforment leurs paroisses en lieux de commerce, à la manière des boutiques personnelles. Nous le verrons dans la deuxième partie de cette étude. Et pourtant, la charité pastorale est une vertu qui conduit les prêtres à un engagement dans le service des populations à la manière de Jésus, et à un témoignage responsable et libre au sein de la société. Toutefois, Dieu n'efface pas la personnalité des prêtres, il s'en sert sur la base de la grâce qui construit la nature, et lui permet de transmettre les vérités les plus profondes et d'en témoigner.

Ainsi donc, l'étude des deux conciles (Trente et Vatican II) et des deux Directoires (1994 et 2013), à travers la nature du presbytérat, son institution, son contenu, sa spécificité et la condition des prêtres dans le monde, nous ouvre à une identité christologique qui conduit à un témoignage de vie responsable des prêtres.

### **3. L'identité christologique du presbytérat**

#### **3.1 Le caractère sacerdotal et sa signification christologique**

Le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) enseigne que le sacrifice rédempteur du Christ est unique, accompli une fois pour toutes. Et pourtant, il est rendu présent dans le sacrifice eucharistique de l'Église. Il en est de même de l'unique sacerdoce du Christ (CEC 1545). Celui-ci est rendu présent par le sacerdoce ministériel, sans que soit diminuée l'unicité du sacerdoce du Christ : « Aussi le Christ est-il le seul vrai prêtre, les autres n'étant que ses ministres » (He 7, 4). Dans le sacrement de l'Ordre, les prêtres sont configurés au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instruments du Christ pour son Église. Par l'ordination, les prêtres agissent comme des représentants du Christ, tête de l'Église, dans leur triple fonction d'enseignement (*munus docendi*), de culte divin (*munus liturgicum*) et de gouvernement pastoral (*munus regendi*) (CEC 1581).

Selon Jean Paul II, il s'agit d'un effet réel, qui transforme l'être de celui qui reçoit l'ordination ; cette transformation atteint le ministre ordonné à une telle profondeur que non seulement elle affecte son être, mais encore qu'elle « oriente intégralement tout son être et son avenir vers une destination sacerdotale » (Jean-Paul II 1980, 57). Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'un service ecclésial rendu à la communauté ni d'un titre juridique. Ici, Jean-Paul II rejoint Grégoire de Nazianze, Augustin, Maxime le Confesseur ou d'autres, qui présentent le « caractère » comme marque d'appartenance au Christ et, par cela, le qualifient par rapport à lui comme instrument vivant de son action (1980, 57). Nous constaterons, au chapitre troisième, qu'en contexte africain la relation de paternalisme entre certains évêques et leurs prêtres est en contradiction avec la filiation des prêtres au Christ. Cette filiation au Christ est une relation d'amour et de service et non de calculs d'intérêts égoïstes, encore moins de domination sur les collaborateurs ou les fidèles.



### **3.2 Prêtre : homme de la Parole**

La relation des prêtres avec la parole de Dieu est essentielle dans leur vie et leur ministère. Si la vie des prêtres doit être centrée sur le Christ, cela passe par la mise en pratique de la parole de Dieu dans leur vie quotidienne. Les apôtres sont, par définition, des « serviteurs de la Parole » (Lc 1, 2), « des ministres de l'Évangile » (Ep 3, 7 ; Col 1, 23). Dans cette perspective, André Daigneault définit le prêtre comme étant « l'homme de la Parole » (2005, 39). Il rappelle que la prédication est le véhicule de la grâce, en particulier de cette grâce fondamentale qu'est la foi. Précisément, le rapport étroit entre la foi et la prédication nous explique sa prééminence parmi les ministères de l'Église. Par ailleurs, pour cerner l'essence spécifiquement théologique du sacerdoce ministériel dans l'Église, Karl Rahner affirme que « le prêtre est le héraut de la Parole de Dieu » (2011, 309).

Parfois, dans les Églises locales africaines, les paroisses en tant que structures ecclésiastiques ne jouent plus leur rôle essentiel de nourrir la vie religieuse, puisque la portée réelle de cette religiosité est à but lucratif. L'entretien des âmes des fidèles et la dispensation des enseignements du Christ ne sont plus la préoccupation de certains prêtres africains. Le comportement de bon nombre de prêtres africains pousse à se demander s'ils croient encore à la parole de Dieu. On constate que la préparation de la prédication et même la manière de prêcher sont de moins en moins le souci de la majorité des prêtres en contexte africain. Nous y reviendrons dans la deuxième partie, avec des exemples concrets montrant que la préoccupation de certains prêtres africains réside ailleurs que dans le partage de la Parole. Les prêtres africains ont besoin de lire et de vivre la parole de Dieu pour être des témoins du Christ au sein de la société.

### **3.3 L'identité du prêtre et la consécration sacerdotale**

« L'Esprit du Seigneur a consacré le Christ et l'a envoyé annoncer l'Évangile » (Lc 4, 18). C'est ici qu'il nous faut découvrir la spécificité de la consécration du prêtre. Qu'est-ce qu'un prêtre ? C'est une personne reconnue comme citoyen d'un pays, ayant un statut social. Pour l'opinion publique, ce qui fait le prêtre, c'est une tâche à remplir, une manière de vivre, des gestes culturels à l'église, d'être reconnu comme tel par d'autres prêtres et par l'évêque. Mais c'est l'ordination sacerdotale reçue de l'évêque qui fait le prêtre. Ordonnés, les prêtres se mettent au service du Christ, Maître, Prêtre et Pasteur, dont le ministère édifie et fait croître son Corps, c'est-à-dire l'Église.

De Chalendar pose la question autrement en se demandant quel est le lien entre le sacerdoce et le ministère. La doctrine du caractère éclaire et complique à la fois cette question. Si on est prêtre « *ad aeternum* », c'est parce que le caractère lié à l'ordination sacerdotale en marque la permanence, l'indélébilité (CIC 1983, 290). Par contre, le caractère n'est pas lié au ministère. En réalité, De Chalendar souligne la difficulté à cerner cette identité. Pour lui, la définition du prêtre a évolué dans le temps, et les priorités n'ont pas toujours été les mêmes. Quand on insiste sur le service des sacrements et la célébration de la messe, le prêtre est défini comme ministre du culte. Cette dimension nous rappelle ce que nous avons abordé concernant le contexte tridentin. Quand on est surtout attentif à l'évangélisation et à l'annonce de la Parole, le prêtre est défini comme l'homme de l'Évangile. C'est ce que nous venons de voir ci-dessus. Si on met de l'avant sa responsabilité au sein d'une communauté ecclésiale, le prêtre est alors perçu comme le serviteur de l'unité (De Chalendar 1989, 74). Dans le contexte culturel africain, les comportements et les pratiques, les valeurs et les opinions des prêtres dépendent de leur manière de penser et d'interpréter le monde et les rapports avec les peuples. C'est le constat que nous ferons dans la deuxième partie de notre travail.

Par ailleurs, Jacques Bur rappelle que tous les chrétiens sont prêtres, au sens de *hieris*. En effet, en vertu de leur baptême, ils participent au nouveau culte « en esprit et en vérité » annoncé par Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 23). Mais « seuls les chrétiens qui ont reçu le sacrement de l'ordre sont des prêtres au sens de presbytres, au sens de pasteurs du peuple chrétien tout entier sacerdotal » (Bur 1997, 49). L'on comprend pourquoi Max Thurian souligne que ce qui constitue fondamentalement l'identité du prêtre, c'est qu'il est choisi par Dieu et par l'Église, pour consacrer toute sa vie à la communion contemplative avec le Christ prêtre et intercesseur, d'abord dans l'offrande du sacrifice eucharistique, puis dans la liturgie des Heures et l'oraison contemplative, pour servir le Christ prophète par la proclamation et l'enseignement de la parole de Dieu, et pour rassembler la communauté ecclésiale au nom du Christ Pasteur, par la force de l'Esprit Saint. Dans cette optique d'équilibre entre les trois fonctions essentielles du ministère sacerdotal, le troisième chapitre de notre étude mettra en question l'attitude comportementale des prêtres en contexte africain.

À la suite de ces interventions des théologiens sur l'identité christologique du presbytérat, nous observons une évolution de la définition du prêtre, selon les différentes priorités et selon les

périodes. Pour nous, cette réalité entourant la personne du prêtre explique la pertinence de l'identité christologique du presbytérat. À partir de cette identité, nous nous permettons d'expliquer ce que devient le ministre ordonné avec et après la consécration sacerdotale, à travers le caractère sacerdotal et sa signification christologique. Nous ne nous limitons pas au titre juridique ni au service ecclésial rendu à la communauté, mais nous tenons compte de la transformation radicale par le caractère ou la marque d'appartenance au Christ.

L'identité christologique du prêtre est fondée sur sa participation gratuite à la grâce de Christ. Cette relation prioritaire et fondamentale du prêtre, d'où découlent les autres relations, est celle qui l'unit au Christ, Tête et Pasteur. Étant au service des peuples, le prêtre devient témoin par l'imitation de Jésus. Et c'est sur cette imitation que doit se fonder sa parole qui annonce la parole de Dieu. Dès lors, le prêtre se présente comme homme de la Parole ; sa prédication est le véhicule de la grâce, en particulier celle de la foi. Cette grâce s'opère par l'Esprit du Seigneur, qui a consacré le Christ et l'a envoyé annoncer l'Évangile. C'est ici qu'il nous faut découvrir la spécificité de la consécration du prêtre. Nous expliquons l'identité du prêtre par le fait qu'il est choisi par Dieu et par l'Église, pour consacrer toute sa vie au Christ en tant que modèle à imiter, pour servir le Christ prophète par l'annonce de la Bonne Nouvelle, pour rassembler les peuples au nom du Christ Pasteur.

## **4. La conception de prêtre dans sa mission et sa spiritualité en lien avec le témoignage de vie**

### **4.1 Le prêtre dans la vocation et la mission de l'Église : ce que fait le prêtre**

S'il est vrai que, par le baptême, tout chrétien entre en communion avec le Dieu Un et Trine, et que cette communion avec la Sainte Trinité, c'est-à-dire la vie nouvelle de la grâce qui fait de nous des enfants de Dieu, constitue la « nouveauté » du croyant, une nouveauté qui s'étend à l'être et à l'action, il est aussi vrai que, grâce à la consécration reçue dans le sacrement de l'Ordre, le prêtre est placé dans une relation particulière et spécifique, existentielle et ministérielle avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour définir la conception du prêtre à travers sa mission, nous devons toujours partir du Christ. Sa vie est trinitaire. Il est le Fils éternel et unique du Père et l'oint de l'Esprit Saint, envoyé dans le monde. Il est celui qui, avec le Père, envoie l'Esprit à l'Église. Cette

dimension trinitaire, qui se manifeste dans la manière d'être et d'agir du Christ, façonne aussi l'être et l'agir du prêtre. Nous pouvons donc situer la vocation et la mission du prêtre dans l'Église en tant que sacrement de la présence et de l'action de Jésus Christ au milieu des humains et pour les humains. Cette dimension christologique du presbytérat sera à la base de l'élaboration de la christologie du témoignage dans la suite de cette recherche.

Parti sur cette base, A. Rouet relève que ce qui fait vivre le prêtre est l'envoi au nom du Christ. Il définit alors le prêtre comme un envoyé de Dieu parmi les humains (Rouet 2007, 13). Dans cette même perspective, J. Bur affirme que tout prêtre est un pasteur en mission (1997, 151). Pour sa part, Luc Bouchard nous invite à redécouvrir la mission des prêtres, pour redécouvrir du même coup le sens profond de leur être. Pour lui, ils sont des missionnaires, et leur mission consiste à rendre actuelle l'action du Pasteur dans le monde, et en paroles et en gestes. Le Christ fait d'eux des pasteurs comme lui. Leur mission sera sa mission, celle d'unir Dieu et les humains (Bouchard 1988, 69). L'influence de l'environnement sociopolitique et ecclésial dans le milieu physique et humain en Afrique met parfois en cause cette mission. Nous soulignerons ce phénomène dans la deuxième partie de notre travail.

Par ailleurs, De Chalendar décrit le prêtre en exprimant ce qu'il fait : l'homme de l'Évangile, l'homme de la messe et les sacrements, l'homme de la réunion, l'homme de la mission. Pour cet auteur, il existe une autre façon de dire ce que fait un prêtre et à quoi il sert : c'est en parlant de sa mission. À partir de ces paroles de Jésus « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », De Chalendar présente le prêtre en termes de missionnaire, de l'homme de la mission ; la mission étant entendue comme un envoi, un déplacement pour une annonce, un voyage et une parole (1989, 107). De fait, J. Bur souligne pour une juste théologie de la mission que le missionnaire qui emporte la Bible dans ses bagages ne transporte pas avec lui la personne du Christ ressuscité. Les prédicateurs sont précédés partout dans le monde par le Seigneur depuis sa résurrection : « Une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (Mt 26, 32). Dès lors, J. Bur définit le prêtre comme une personne qui a pour mission d'être au monde le témoin visible, le ministre révélateur de cette présence du Christ invisible, qui veut le salut de tout humain et agit dans le cœur de chacun par son Esprit (1997, 82). La vie des prêtres centrée sur le Christ doit être à la source de la mission des prêtres africains. Pour être les témoins du Christ auprès des populations, les prêtres africains,

comme nous le verrons dans la deuxième partie, sont invités à imiter le Christ et à centrer leur vie autour de lui.

## **4.2 Le prêtre dans la mission de sourcier : la nécessité des prêtres**

Pour A. Rouet, le prêtre dans sa mission se définit comme celui qui doit être attentif au sens de la vie et écouter, afin d'orienter l'attitude pastorale vers le souci de révéler à l'humain et de creuser en lui son mystère (2007, 84). Il croit qu'en chaque personne le désir infini de la rencontre d'un Autre est enfoui, attendant d'être découvert. Pour cela, creuser ce désir revient à faire rencontrer ce Dieu qui a inscrit en l'humain une attirance à le chercher. Le prêtre a pour mission de guider vers cette rencontre, où la source qui dort en l'humain se nourrit aux eaux vives du Christ. Par la suite, A. Rouet souligne que les prêtres, serviteurs de leurs frères et sœurs, engagent les autres à faire de leur baptême la raison et l'élan de la fraternité à instaurer en ce monde. Ils forment ainsi leur peuple à travailler au dessein de Dieu (2007, 84).

Dès le début du décret sur le ministère et la vie des prêtres, après avoir souligné que dans la « rénovation de l'Église du Christ » (§ 1) les prêtres sont appelés à jouer un rôle important, le concile Vatican II en donne immédiatement la raison : « pour faire que les chrétiens croissent ensemble pour former un corps » (§ 2). L'appel et l'envoi deviennent intéressants pour ce qui est de la mission du prêtre. Même si Karl Rahner définit le prêtre comme le héraut de la parole de Dieu, il affirme : « Le prêtre n'est pas, à proprement parler, un homme envoyé par Dieu à d'autres hommes, mais un homme tiré, par un appel de Dieu, du milieu de la sainte communauté de ses fidèles » (2011, 95-96). Toutefois, A. Rouet trouve que cette affirmation de Rahner comporte une limite. Pour lui, le point d'attache du presbytérat au Christ se trouve dans l'envoi (Rouet 2015, 247). L'Envoyé qui est le Fils à son tour envoie des apôtres avec lesquels il fait un : « Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé » (Mt 10, 40 ; Jn 13, 20). En Actes 13, 2, l'Esprit met à part Barnabé et Saul, il les tire de la communauté pour l'œuvre à laquelle Dieu les destine, œuvre que Paul définit par l'expression « mis à part pour l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1). Dieu appelle dans la communauté et envoie très loin d'elle. Et d'ailleurs, avoir une capacité de fournir des membres non pas tant pour son propre service que pour celui des humains les plus étrangers constitue un signe de maturité d'une communauté. Nous soulignons ici l'importance pour les prêtres africains de mettre en pratique l'immersion avec leurs communautés, comme nous le verrons au dernier chapitre.

### 4.3 Spiritualité sacerdotale : les prêtres, ministres de la prière

Comme le Christ, le prêtre exerce son sacerdoce par la parole qu'il distribue en public et en privé sous toutes les formes possibles, par l'administration des sacrements et par la prière pour les autres et avec les autres. Pour définir la spiritualité sacerdotale, Maxime Charles présente d'une part la « spiritualité » comme un ensemble de considérations aidant à communiquer au dessein de Dieu dans la prière et dans le comportement et, d'autre part, « sacerdotale » comme ce qui est orienté vers le dessein particulier de Dieu sur les prêtres et permettant à ceux-ci de vivre selon leur état (Charles 1979, 97). En contexte africain, la pratique de la prière avec les fidèles n'est plus une réalité évidente chez les prêtres.

Dans son développement sur la spiritualité presbytérale, J. Bur rappelle que le prêtre n'est pas un « super-chrétien ». Devenir prêtre n'est pas synonyme d'être meilleur chrétien ; le sacrement de l'Ordre n'est pas un nouveau degré de sainteté par rapport au baptême (Bur 1997, 104). Ordonné pour la sanctification du peuple chrétien, le prêtre est appelé à être un modèle de sainteté pour le troupeau, en raison de son ministère pastoral (LG 28, 4). Ainsi, l'apôtre Pierre disait aux anciens, les chefs de communauté : « Devenez les modèles du troupeau » (1 P 5, 3). J. Bur insiste sur le fait que le prêtre n'accepte pas le presbytérat pour devenir plus saint ; toutefois, ce sacrement entraîne pour lui des exigences de sainteté qui sont liées à son ministère presbytéral. S'il néglige sa sanctification, il encourt le reproche de Jésus, dans ses invectives contre les pharisiens : « Faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes, car ils disent et ne font pas » (Mt 23, 3). Pour nous, la spiritualité du prêtre est considérée sous le rapport intrinsèque entre vie spirituelle et ministère. La vie spirituelle du prêtre a pour but ultime la sainteté, qui devient une condition pour le prêtre s'il veut être en mesure de donner le Christ au monde. Les prêtres doivent recevoir le Christ pour pouvoir le partager aux autres. Par le principe selon lequel on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas, les prêtres africains ont besoin de la prière, de la parole de Dieu et des sacrements pour recevoir le Christ et devenir ses témoins auprès des communautés.

Par ailleurs, la mission constitue le but intrinsèque et vital de la consécration (Lc 4, 8). La consécration et la mission se trouvent sous le signe et la force sanctificatrice de l'Esprit. Il en a été ainsi pour Jésus, les apôtres et leurs successeurs, comme il en est ainsi de l'Église entière et, en elle, des prêtres : tous reçoivent l'Esprit comme appel et comme don sanctifiant dans et par l'accomplissement de leur mission. Par le baptême, tout chrétien peut participer à la prière que le

Christ, éternel prêtre et médiateur, rend au Père. Le sacerdoce des baptisés permet de rendre un culte au Père en esprit et en vérité, en union avec le Christ. J. Bur nous rappelle que cette prière chrétienne de tout baptisé revient spécialement au prêtre, qui rend présent le Christ Pasteur pour que le peuple chrétien sacerdotal puisse participer à la prière sacerdotale du Christ. Le prêtre est ordonné pour être le ministre de la prière de tout le peuple chrétien, dont il est lui-même membre en vertu de son baptême. Mais le prêtre ne peut être ministre de la prière s'il ne prie pas lui-même. En outre, le prêtre a le devoir d'apprendre aux fidèles à bien prier, comme le Christ l'a appris à ses disciples (Lc 11, 1). De même, Vatican II précise que les prêtres « guident les chrétiens, suivant les grâces et les besoins de chacun, à approfondir sans cesse leur esprit de prière pour en imprégner toute leur vie » (PO 5,4). D'où : « C'est un aspect, et non des moindres, de la mission du prêtre, que d'être éducateur de la prière » (PDV 47, 4).

Pour sa part, André Daigneault, en citant Marthe Robin « Comment embraser les autres, si nous ne sommes pas nous-mêmes brasiers ? », définit le prêtre comme l'homme de la prière. Il affirme que le prêtre doit *être avec Jésus* pour pouvoir aller le donner aux autres. À notre avis, cela exige du prêtre une vie intérieure qui soit en union intime avec le Christ. Ici, l'invitation de Jésus à ses disciples s'adresse aussi au prêtre, qui est invité à venir découvrir qui il est, pour entrer dans son intimité. Dès lors, l'on comprend que le prêtre a besoin de réserver une place à la prière dans sa vie. Le pouvoir spirituel du prêtre l'aide à remplir les fonctions de son ministère sacerdotal (PO 11, 6). Ainsi donc, les prêtres ne peuvent pas être ministres de la prière s'ils ne prient pas eux-mêmes. Ils doivent rester en union avec le Christ à travers la prière. Pour sanctifier le peuple, les prêtres ont intérêt à se ressourcer spirituellement au Christ par la prière. Ainsi, la vie des prêtres africains doit être centrée sur le Christ et cela ne peut pas s'opérer s'ils ne demeurent pas en union avec Lui dans la prière.

#### **4.4 La conception théocentrique du sacerdoce et son anthropocentrisme : le prêtre comme éducateur de la foi et l'engagement social**

Rappelons de prime abord qu'être ministre du sacrifice sacramentel du Christ ne constitue pas un privilège particulier au prêtre. Nous ne devons pas comprendre la représentation du Christ dans le sens d'un pouvoir ou d'un privilège personnel ; encore moins saisir l'autorité sacramentelle comme une possession individuelle du ministre ordonné. En effet, le sacerdoce ne tire pas son origine de

la communauté. Il a été voulu par le Christ. Comme don du Christ, il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce. Cela invite les prêtres à l'humilité.

Dans cette perspective, il y a unité entre la mission de l'Église et le service à l'égard de l'humain dans son intégralité, âme et corps, dans son mystère impénétrable. En conséquence, la conception théocentrique du sacerdoce ne rompt pas l'harmonie entre la dimension théocentrique du sacerdoce ministériel et son anthropocentrisme. Et d'ailleurs, selon A. Rouet, ce qui fait vivre le prêtre, c'est le partage de la vie des humains (2007, 37). Le prêtre comme pasteur se préoccupe de tout ce qui concerne la vie des personnes confiées à ses soins. Il envisage le salut de tout humain, et de tout l'humain. L'on comprend pourquoi Wilhelm Breuning et Klaus Hemmerle pensent que la façon de vivre comme prêtre est plus importante que tout ce qu'il fait en tant que prêtre (1995, 15). Ainsi, les prêtres africains ne doivent pas être de simples prédicateurs, ils sont appelés à témoigner du Christ en acte. Voilà pourquoi nous nous pencherons sur le comportement des prêtres africains dans la deuxième partie de cette recherche.

En montrant qu'il n'y a pas de conflit ou séparation entre théocentrisme et anthropocentrisme, nous appuyons notre réflexion sur le fait que plus la mission de l'Église est centrée sur l'humain, c'est-à-dire plus elle est anthropocentrique, plus elle doit s'affirmer et se réaliser de manière théocentrique, c'est-à-dire s'orienter en Jésus Christ vers le Père. En partant des difficultés rencontrées par les prêtres dans les communautés, Robert Beaupré constate leur manque de préparation à comprendre et analyser les mécanismes socioéconomiques, la variation des engagements des chrétiens selon les milieux ou selon les expériences de foi. Il finit par définir le prêtre comme un éducateur de l'engagement social, mais également comme un éducateur de la foi (Beaupré 1988, 245). Dans cette perspective, le prêtre est appelé à mener les humains à Dieu et à mener Dieu aux humains. Ainsi, nous pouvons définir le prêtre comme un être intermédiaire entre Dieu et les humains, dans le Médiateur par excellence qui est le Christ.

Des explications de ces différents théologiens, nous pouvons déduire que la spiritualité des prêtres ne peut être séparée de sa mission. Nous affirmons d'ailleurs que la mission des prêtres s'enracine dans leur spiritualité. Précisons que, en tant qu'hommes de prière, les prêtres doivent être avec Jésus pour pouvoir le partager aux autres personnes. Pour cela, il devient impératif que leur vie intérieure soit en union intime avec le Christ. Nous disons, à cet effet, que la spiritualité des prêtres est vue sous le rapport intrinsèque entre leur vie spirituelle et leur ministère. Nous considérons que



la vie spirituelle des prêtres a pour but ultime la sainteté, qui devient une condition pour les prêtres afin de pouvoir donner le Christ au monde. Les prêtres guident les humains, en suivant les grâces et les besoins de chacun ; ils les aident à approfondir sans cesse leur esprit de prière pour en imprégner toute leur vie. Nous l'avons vu plus tôt, c'est un aspect, et non le moindre, de la mission des prêtres que d'être éducateurs de la prière. Dans cette optique, nous considérons que l'invitation de Jésus à ses disciples s'adresse aux prêtres, qui sont appelés à découvrir qui il est, pour entrer dans son intimité. Pour cette raison, nous insistons sur le fait que les prêtres ne doivent pas considérer la représentation du Christ dans le sens d'un pouvoir ou d'un privilège personnel. Ils ne doivent pas non plus saisir l'autorité sacramentelle comme une possession individuelle du ministre ordonné. Allant dans le sens de l'Évangile, nous pensons qu'ils doivent se considérer comme des serviteurs inutiles (Lc 17,10). Les prêtres sont serviteurs de leurs frères et sœurs, et ils engagent les autres à faire de leur baptême la raison et l'élan de la fraternité à instaurer en ce monde. Par là, ils forment leur peuple à travailler au dessein de Dieu.

Dans cette perspective, nous affirmons que le point d'attache du presbytérat au Christ se trouve dans l'envoi. L'Envoyé qui est le Fils, à son tour, envoie des apôtres avec lesquels il fait un : « Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé » (Mt 10, 40 ; Jn 13, 20). Nous situons alors la vocation et la mission des prêtres dans l'Église en tant que sacrement de la présence et de l'action de Jésus Christ au milieu des humains et pour les humains. La manière d'être et d'agir du Christ façonne aussi l'être et l'agir des prêtres. Par ces paroles, « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », Jésus parle des prêtres en termes de missionnaires, des hommes de la mission. La mission constitue donc le but intrinsèque et vital de la consécration (Lc 4, 8). La consécration et la mission se trouvent sous le signe et la force sanctificatrice de l'Esprit. De toute manière, nous reconnaissons que le sacerdoce a été voulu par le Christ. Comme réalité don du Christ, il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce. L'origine de ce don invite les prêtres à l'humilité. Par ailleurs, soulignons qu'il n'y a pas de conflit, encore moins de séparation, entre théocentrisme et anthropocentrisme. Nous appuyons notre réflexion sur le fait que plus la mission des prêtres est centrée sur l'humain, c'est-à-dire plus elle est anthropocentrique, plus elle doit s'affirmer et se réaliser de manière théocentrique, c'est-à-dire s'orienter en Jésus Christ vers le Père. Les prêtres sont des hommes tirés, par un appel de Dieu, et envoyés dans la société en vue d'un service qui édifie grâce à un témoignage de vie parmi leurs frères et sœurs.

## 5. Les papes Benoît XVI et François et le clergé africain

### 5.1 Benoît XVI et le clergé africain

#### 5.1.1 Les rapports de Benoît XVI avec l'Afrique

Dans le journal *Jeune Afrique* du 5 janvier 2023, Max-Savi Carmel, spécialiste du catholicisme en Afrique, rapporte que pendant ses huit brèves années de pontificat, Benoît XVI a entretenu avec l'Afrique une relation portée par de solides amitiés et tournée vers l'appropriation des réalités africaines par la liturgie. Le théologien a soutenu l'approbation du rite zaïrois par le Vatican en 1988 et encouragé Mgr Barthélémy Adoukonou à conforter une forme d'africanisation de la célébration dans le cadre de l'inculturation. Ses premiers contacts avec le continent remontent au début des années 1960 à Rome. En tant que consultant et théologien de Vatican II, et dans l'effervescence de l'*aggiornamento* lancé par Jean XXIII en 1962, Paul VI confie la mission d'« intégrer les préoccupations des Églises africaines dans les conclusions du Concile » (Paul VI, cité par Carmel 2023, 3). Laurean Rugambwa, premier Africain créé cardinal en 1960, lui suggère de saisir Mgr Bernardin Gantin, archevêque de Cotonou, avec qui il partage une vision authentiquement africaine de la pastorale. Méfiant et prudent au début, le futur pape réalise vite que l'avenir de l'Église se joue en Afrique. Il crée rapidement, avec Gantin et Rugambwa, son pré carré tropical, auquel se joindront Francis Arinzé, influent cardinal nigérian, puis le Guinéen Robert Sarah. Gantin, Arinzé et Sarah forment le trio africain sur lequel Benoît XVI peut compter pendant son pontificat. Exceptionnellement, en 2011, trois ans après la mort de Gantin, il se rend sur sa tombe à Ouidah. Quand, en 2002, Francis Arinzé prend la tête du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, Joseph Ratzinger peut s'appuyer sur le Nigérian pour radicaliser encore un peu plus les positions, déjà assez rigides, de Jean-Paul II sur les questions éthiques. Pour ce faire, les deux prélats multiplient les dîners tardifs au Vatican. Mais c'est en Robert Sarah, arrivé en 2001 à la curie comme secrétaire de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, que Joseph Ratzinger découvre son *alter ego* africain. Il partage avec lui une même opposition à la modernisation de l'Église. Une fois devenu pape, Benoît XVI le crée cardinal et gardien de la liturgie, en le chargeant de la discipline des sacrements. Le défi de l'inculturation post-Vatican II n'aurait jamais été un succès sans la proximité entre Benoît XVI et ses amis africains (Carmel 2023, 4).

Au sujet du rite zaïrois, malgré son intransigeance dogmatique, le cardinal Ratzinger manifeste une souplesse remarquable à l'égard de l'Afrique dans le domaine de l'inculturation. Au début des années 1980, le cardinal Joseph-Albert Malulu a besoin du soutien de Ratzinger pour convaincre Jean-Paul II d'approuver le rite zaïrois. Le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi se fait, sans hésiter, l'interlocuteur privilégié sur ce dossier qui n'avancé pas. Au milieu des années 1980, Joseph Ratzinger fera une autre rencontre déterminante : le cardinal Laurent Monsengwo. Le nouvel archevêque de Kinshasa mènera au bout, toujours avec son indéfectible soutien, le projet de l'approbation du rite zaïrois, qui aboutira enfin en 1988. C'est le plus important rite liturgique reconnu en Afrique, après ceux d'Éthiopie et d'Érythrée. Le rite zaïrois prévaut dans toutes les paroisses du Congo. Ainsi prend clairement forme une africanisation de la célébration eucharistique. Une fois élu pape, Benoît XVI découvre Mgr Barthélémy Adoukonou, qui a fait de l'inculturation son cheval de bataille. Il le nomme secrétaire du Conseil pontifical pour la culture en 2009.

Si Benoît XVI a si peu été reconnu comme « ami du continent », c'est surtout en raison de la discrétion de ces amitiés. Il est pourtant parti en laissant de nombreux Africains à des postes clés. Malheureusement, depuis la démission, à la demande du pape François, du prélat ghanéen Peter Turkson de ses fonctions de préfet du dicastère pour le service du développement humain intégral au Saint-Siège, au début de 2021, on ne trouve plus d'Africain à la tête d'un dicastère (ministère) au Vatican. Situation inacceptable, certes, pour un continent qui enregistre chaque année près de la moitié des nouveaux catholiques du monde (Carmel 2023, 4).

### 5.1.2 Benoît XVI et les prêtres et séminaristes africains

Dans *Africae munus*, Benoît XVI considère le continent noir comme « le poumon spirituel pour une humanité qui semble en crise de foi et d'espérance » (AM 2011, 177). Il amorce une réflexion en deux grandes parties. Dans la première, il souligne l'aspiration de l'Afrique à la justice et à la paix, et évoque les voies privilégiées pour y parvenir. Dans la seconde partie, il propose un guide pastoral pour les prochaines décennies. Pour ce faire, il s'adresse à tous les membres de l'Église selon leur spécificité (évêques, prêtres, consacrés, laïcs), en soulignant que l'amour de Dieu les a comblés de toutes sortes de bénédictions et les a rendus capables d'agir comme le sel de la terre. Quant aux initiatives prises en Afrique pour une application de l'exhortation apostolique, il faut reconnaître que ces dix dernières années sur le continent africain, beaucoup d'actions, même si elles n'ont pas

forcément été inspirées par *Africae munus*, concourent à en réaliser le vœu exprimé par Benoît XVI. D'innombrables initiatives pour l'approfondissement de la foi en vue d'une vie chrétienne plus cohérente ont vu le jour : par exemple, des formations pour les laïcs en vue d'une vie chrétienne plus mûre et un engagement ecclésial et social plus éclairé.

Lors de son voyage apostolique au Bénin du 18 au 20 novembre 2011, Benoît XVI s'est adressé aux prêtres, aux laïcs, aux séminaristes, aux religieux et religieuses. Dans son discours à la cour du Séminaire Saint-Gall à Ouidah, il invite les prêtres, les religieux et les séminaristes à être des témoins à la manière du Christ. Il rappelle aux prêtres leur responsabilité de promotion de la paix, de la justice et de la réconciliation, qui leur incombe d'une manière toute particulière. Pour lui, à cause de l'Ordre sacré reçu et des sacrements célébrés, les prêtres sont appelés en effet à être des hommes de communion. De même que le cristal ne retient pas la lumière mais la réfléchit et la redonne, de même le prêtre doit laisser transparaître ce qu'il célèbre et ce qu'il reçoit. Benoît XVI les encourage donc à laisser transparaître le Christ dans leur vie par une vraie communion avec l'évêque, par une réelle bonté pour leurs confrères, par une profonde sollicitude pour chaque baptisé et par une grande attention pour toute personne. En se laissant modeler par le Christ, les prêtres ne doivent jamais substituer à la beauté de leur être sacerdotal des réalités éphémères parfois malsaines que la mentalité contemporaine tente d'imposer à toutes les cultures. Le Pape les exhorte à ne pas sous-estimer la grandeur insondable de la grâce divine déposée en eux et qui les habilite à vivre au service de la paix, de la justice et de la réconciliation, à la manière du Christ. Dans le contexte africain, les prêtres ont besoin de s'intégrer aux réalités culturelles de leur milieu et d'agir à la manière de Jésus Christ pour résister aux tentations contemporaines.

Aux religieux, Benoît XVI rappelle que la vie consacrée est une suite radicale de Jésus. Leur choix inconditionnel du Christ doit les conduire à un amour sans frontière pour le prochain. La pauvreté et la chasteté les rendent vraiment libres pour obéir inconditionnellement au seul Amour qui, quand il les saisit, les porte à le répandre partout. Pauvreté, obéissance et chasteté creusent en eux la soif de Dieu et la faim de sa Parole qui, en grandissant, se muent en faim et soif pour servir le prochain en mal de justice, de paix et de réconciliation. Fidèlement vécus, les conseils évangéliques transforment les religieux en frères universels ou en frères de tous, et les aident à marcher résolument sur la voie de la sainteté. Pour lui, les prêtres africains y arriveront s'ils sont convaincus que, pour eux, vivre, c'est le Christ (Ph 1, 21). Ils doivent faire de leurs communautés des reflets

de la gloire de Dieu et des lieux où ils n'ont de *dette envers personne, sinon celle de l'amour mutuel* (Rm 13, 8). Par leurs charismes propres vécus dans un esprit d'ouverture à la catholicité de l'Église, ils pourront contribuer à une expression harmonieuse de l'immensité des dons divins au service de toute l'humanité.

Quant aux séminaristes, Benoît XVI les encourage à se mettre à l'école du Christ pour acquérir les vertus qui les aideront à vivre le sacerdoce ministériel comme le lieu de leur sanctification. Sans la logique de la sainteté, le ministère n'est qu'une simple fonction sociale. La qualité de leur vie future dépend de la qualité de leur relation personnelle avec Dieu en Jésus Christ, de leurs sacrifices, de l'heureuse intégration des exigences de leur formation actuelle. Face aux défis de l'existence humaine, le prêtre d'aujourd'hui comme celui de demain – s'il veut être un témoin crédible au service de la paix, de la justice et de la réconciliation – doit être un homme humble et équilibré, sage et magnanime. Le Pape précise : « Après 60 ans de vie sacerdotale, je peux vous confier, chers séminaristes, que vous ne regretterez pas d'avoir accumulé durant votre formation des trésors intellectuels, spirituels et pastoraux » (Benoît XVI 2011, 2). Lorsque nous aborderons les autoreprésentations des prêtres kinois et le comportement déplorable de ceux de Yaoundé, aux troisième et quatrième chapitres respectivement, nous comprendrons que Benoît XVI a raison d'attirer l'attention des séminaristes africains sur la formation spirituelle et pastorale. Ces formations leur permettront d'acquérir des outils nécessaires pour mieux s'enraciner dans les réalités culturelles africaines et dans l'amour du Christ.

Personnellement, en mars 2009, nous avons eu le bonheur d'accueillir le pape Benoît XVI dans notre paroisse Christ-Roi de Tsinga pour sa rencontre avec tous les évêques camerounais. Nous avons notamment été marqué, dès son arrivée à Yaoundé, de le voir se faire l'apôtre de la réconciliation et de la paix sur le continent, mais également le porte-parole de tous les sans-voix.

Ici, en Afrique, tout comme en de si nombreuses régions du monde, des foules innombrables d'hommes et de femmes attendent de recevoir une parole d'espérance et de réconfort, avait-il fait remarquer. Des conflits régionaux laissent des milliers d'orphelins et de veuves, de sans-abri et de démunis. Sur un continent qui, par le passé, a vu tant de ses enfants cruellement déracinés et vendus par delà les mers pour devenir des esclaves, aujourd'hui le trafic des êtres humains, en particulier de femmes et d'enfants sans défense, est devenu une forme nouvelle d'esclavage. (Benoît XVI, 17 mars 2009)

Ces paroles du pape Benoît XVI nous ont rappelé nos lectures du livre du théologien et pasteur camerounais J.-M. Ela intitulé *Le cri de l'homme africain*. Nous reviendrons au neuvième chapitre

sur son exemplarité en tant que témoin du Christ chez les Kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun.

### 5.1.3 La réponse de Benoît XVI à la question d'un prêtre africain

À l'occasion de la conclusion de l'année du sacerdoce, au cours du dialogue du pape Benoît XVI avec les prêtres à la place Saint-Pierre, le jeudi 10 juin 2010, un prêtre africain demande à Benoît XVI :

Votre Sainteté, je m'appelle Mathias Agnero, et je viens d'Afrique, de Côte-d'Ivoire précisément. Vous êtes un Pape-théologien, tandis que nous, lorsque nous y parvenons, à peine lisons-nous quelques livres de théologie pour la formation. Il nous semble toutefois que s'est créée une fracture entre théologie et doctrine et, plus encore, entre théologie et spiritualité. On sent la nécessité que l'étude ne soit pas seulement académique, mais alimente notre spiritualité. Nous en ressentons le besoin dans notre propre ministère pastoral. Parfois la théologie ne semble pas avoir Dieu au centre et Jésus Christ comme premier « lieu théologique », mais elle a en revanche des goûts et des tendances diffuses ; et cela a pour conséquence la prolifération d'opinions subjectives qui permettent l'introduction, même dans l'Église, d'une pensée non catholique. Comment ne pas être désorientés dans notre vie et dans notre ministère, lorsque c'est le monde qui juge la foi et non l'inverse ? Nous nous sentons en « décalage » ! (Agnero, 10 juin 2010)

Dans cette question pertinente et complexe, Mathias Agnero commence par mentionner le statut de Benoît XVI, qui est au sommet du gouvernement de l'Église en tant que pape et à celui de l'enseignement en tant que théologien. Cela n'est pas anodin. Comme nous le verrons au dernier chapitre, le jeune prêtre soulève ici la différence entre l'éducation christocentrique du contexte européen (l'enseignant connaît tout et l'apprenant ignore tout) et l'initiation christocentrique qui est appropriée au contexte culturel africain (l'enseignant et l'apprenant cheminent ensemble dans leur apprentissage, en découvrant le savoir et la sagesse). Après avoir souligné la fracture entre théologie et doctrine, de surcroît entre théologie et spiritualité, M. Agnero dénonce une formation uniquement théorique qui n'alimente pas la spiritualité des prêtres africains. Cela est d'autant plus manifeste, comme nous le constaterons aux troisième et quatrième chapitres, quand on considère les autoreprésentations des prêtres kinois et le comportement regrettable des prêtres yaoundéens. M. Agnero n'hésite pas à attirer sagement l'attention du pape Benoît XVI sur le besoin d'un ministère pastoral propre au contexte culturel africain. Dans une analyse anthropologique, nous montrerons au sixième chapitre que le prêtre africain doit être un être pleinement africain. Par une analyse christologique au septième chapitre, nous établirons que le prêtre africain doit être pleinement catholique à travers sa configuration au mystère du Christ.

Quand M. Agnero soulève le problème d'une théologie qui semble ne pas avoir Dieu au centre et Jésus Christ comme premier lieu théologique, nous pensons évidemment à J.-M. Ela, qui voit en la misère des peuples kirdis, au nord du Cameroun, Jésus qui souffre sur la croix. C'est dans cette perspective que nous tenons compte dans notre recherche de la pastorale des mains sales selon J.-M. Ela et de sa théologie sous l'arbre, qui part de ce qui surgit du milieu de vie des communautés africaines. Le prêtre ivoirien reconnaît que règnent, parmi les prêtres africains, des tendances diffuses, des opinions subjectives et même une pensée non catholique qui font d'eux des prêtres désorientés dans leur vie et dans leur ministère. Ce sont ces aspects qui viennent fortifier la problématique de notre recherche sur l'identité presbytérale dans le contexte culturel africain.

M. Agnero conclut sa question au Pape par une exclamation : « Nous nous sentons en décalage ! » Le pape Benoît XVI aborde sa réponse en reconnaissant de prime abord que le prêtre ivoirien touche là un problème très difficile et douloureux. Il est intéressant pour nous de constater que le Pape Benoît XVI lui-même reconnaît la gravité de ce problème d'identité des prêtres en contexte culturel africain. D'ailleurs, il précise avec insistance : « Il existe réellement une théologie qui se veut avant tout académique, qui veut apparaître scientifique, et oublie la réalité vitale, la présence de Dieu, sa présence parmi nous, sa parole prononcée aujourd'hui, et non seulement dans le passé... » Cette intervention de Benoît XVI nous conforte dans notre choix de l'élaboration d'une christologie du témoignage, parce que les prêtres africains doivent s'enraciner dans la culture de leurs communautés et, en même temps, leur identité presbytérale doit être ancrée dans la personne de Jésus Christ. Le Pape précise :

Cet abus de la théologie existe réellement, cette arrogance de la raison qui ne nourrit pas la foi, mais voile la présence de Dieu dans le monde. Il existe aussi une théologie qui veut connaître plus par amour de l'aimé et est stimulée par l'amour et guidée par l'amour, elle veut mieux connaître l'aimé. Et celle-ci est la vraie théologie qui vient de l'amour de Dieu, du Christ, et veut entrer plus profondément en communion avec le Christ. (Benoît XVI 10 juin 2010).

Pour que le témoignage des prêtres africains corresponde au mystère chrétien, les prêtres doivent poser des actions concrètes de Dieu pour l'épanouissement des peuples. Ces actions concrètes sont motivées par l'amour du Christ et l'amour du prochain, qui facilitent l'immersion des prêtres africains au sein de leurs communautés. Benoît XVI s'interroge en vue d'une solution à la problématique :

Que faire ? Je dirais d'abord aux théologiens : soyez courageux. Et je voudrais dire un grand merci aussi aux nombreux théologiens qui font du bon travail. Il y a des abus, nous le savons, mais il y a

dans toutes les parties du monde beaucoup de théologiens qui vivent réellement de la Parole de Dieu, qui se nourrissent de la méditation, qui vivent la foi de l'Église et veulent aider pour que la foi soit présente dans notre aujourd'hui. À ces théologiens, je voudrais dire un grand merci. (Benoît XVI 10 juin 2010).

Par ces paroles, Benoît XVI reconnaît l'engagement de ces prêtres africains qui accueillent l'enseignement de l'Église et vivent leurs engagements baptismaux au quotidien à la suite du Christ. Mais nous soulignons que ces prêtres doivent également accueillir les réalités culturelles africaines et les vivre dans le milieu où ils se trouvent, au quotidien, avec leur communauté.

Par la suite, la formation presbytérale ne passe pas inaperçue dans la réponse du pape Benoît XVI.

La formation est très importante. Mais nous devons être aussi critiques. Le critère de la foi est le critère avec lequel envisager aussi les théologiens et les théologies. Le pape Jean-Paul II nous a donné un point de référence absolument sûr dans le Catéchisme de l'Église catholique : nous y voyons la synthèse de notre foi, et ce catéchisme est vraiment le critère pour voir où va une théologie acceptable ou non. Je recommande donc la lecture, l'étude de ce texte, et nous pouvons ainsi aller de l'avant avec une théologie critique au sens positif, c'est-à-dire critique contre les tendances de la mode et ouverte aux vraies nouveautés, à la profondeur inépuisable de la Parole de Dieu, qui se révèle nouvelle à toutes les époques, la nôtre aussi. (Benoît XVI, 10 juin 2010)

Nous remarquons que Benoît XVI nous renvoie à l'enseignement de l'Église et souligne que le Catéchisme de l'Église catholique de Jean-Paul II est le baromètre du discernement d'une théologie acceptable. Il s'agit ici de l'image d'un représentant du Christ, qui vient avec les solutions de l'extérieur d'un milieu déterminé. Dans le cadre du contexte culturel africain, cette manière d'aborder les difficultés des réalités traditionnelles par les prêtres africains comporte des limites ; ceux-ci doivent tenir compte des faits qui surgissent de leurs communautés au quotidien.

En somme, la question de M. Agnero et la réponse du pape Benoît XVI confortent à nouveau la problématique de notre étude portant sur l'identité presbytérale et la proposition d'une christologie du témoignage dans le clergé africain. Pour être des témoins authentiques, les prêtres africains et les séminaristes ont besoin d'une initiation christocentrique où tout le monde est apprenant.

## **5.2 Le pape François et le clergé africain**

### **5.2.1 L'éducateur et le témoin selon le pape François**

La posture de François, qui voudrait que l'éducateur soit avant tout un témoin, nous intéresse grandement dans le contexte culturel africain. Un éducateur ne doit pas seulement parler avec des mots, il doit parler par sa vie au sein de sa communauté. Comme éducateurs, les prêtres africains



doivent être des témoins authentiques par leur comportement exemplaire. La première intention de prière de l'année 2023 du pape François intéresse les prêtres africains, qui sont parfois les seuls éducateurs de leurs communautés (surtout dans les régions rurales). Dans la vidéo de François pour le mois de janvier 2023, diffusée par le Réseau mondial de prière du Pape, le pape souligne que « l'éducateur est un témoin ». On ne se focalise pas ici sur la transmission de ses connaissances intellectuelles, mais sur celle de ses convictions et de son engagement dans la vie. C'est pourquoi le Pape propose aux éducateurs d'ajouter un nouveau contenu à leur enseignement : la fraternité. L'éducation, poursuit le pape, est un acte d'amour qui éclaire le chemin afin que nous retrouvions le sens de la fraternité et que les personnes les plus vulnérables ne soient pas ignorées. Pour lui, l'éducateur est celui qui sait bien manier, en harmonie, les trois langues : celles de la tête, du cœur et des mains. Et qui vit donc la joie de communiquer. C'est ce genre d'éducateur qui sera écouté avec beaucoup plus d'attention et qui sera en mesure de créer une communauté, affirme le pape François : « Pourquoi ? Parce qu'il sème ce témoignage » (François, cité par Fornos, janvier 2023). Le père Frédéric Fornos, S.J., directeur international du Réseau mondial de prière du Pape, a commenté ainsi cette première intention de prière de l'année 2023 :

Une fois de plus, face aux défis du monde, le pape François insiste sur la fraternité. C'est la boussole de son encyclique *Fratelli Tutti*. C'est le seul chemin pour l'humanité, c'est pourquoi l'éducation est essentielle. Le Pape fait confiance aux éducateurs afin « qu'ils soient des témoins crédibles », qui peuvent enseigner la fraternité plutôt que la compétition. En regardant Jésus, nous apprenons que l'on ne communique et l'on ne transmet aux autres que ce que l'on vit. Cela demande une cohérence de vie entre ce que l'on dit et ce que l'on fait. C'est une grâce, et il nous invite donc à prier afin de la recevoir. (Fornos janvier 2023)

Nous nous réjouissons de ce commentaire du jésuite F. Fornos sur l'intervention du Pape au sujet des éducateurs. Les prêtres africains qui nous intéressent dans notre recherche sont formés par des éducateurs. Mais il n'y a pas de proximité entre les séminaristes et les formateurs qui sont leurs éducateurs. Un sérieux problème de distance se pose dans les rapports humains et psychologiques entre les séminaristes africains et leurs éducateurs. C'est dans ce cadre que nous proposerons, au dixième chapitre du présent travail, une initiation christocentrique en vue de la formation presbytérale dans le contexte culturel africain.

### 5.2.2 Les visites apostoliques du pape François en Afrique

En dix années de pontificat, le pape François s'est rendu à cinq reprises en Afrique, visitant en tout dix pays : le Kenya, la Centrafrique et l'Ouganda en 2015 ; l'Égypte en 2017 ; le Maroc puis le

Mozambique, l'île Maurice et Madagascar en 2019 ; la République démocratique du Congo et le Soudan du Sud en 2023. Notre objectif ici n'est pas d'examiner toutes les visites de François en Afrique. Nous souhaitons plutôt relever les aspects des interventions adressées par François aux prêtres et aux séminaristes africains qui sont en rapport avec la problématique de notre recherche sur l'identité presbytérale et la christologie du témoignage dans le clergé africain.

Du 25 au 30 novembre 2015, François a effectué sa première visite en Afrique, se rendant au Kenya, en Ouganda et en République centrafricaine. Pour des raisons de sécurité, François n'a résidé que deux jours dans chaque pays et visité que les capitales de ces États. Comme il le fait à chacun de ses voyages à l'étranger, le Saint-Père a rendu visite aux plus défavorisés, notamment dans le bidonville de Kangemi, à Nairobi, au Kenya. Il a présidé une réunion œcuménique et a célébré une messe à l'Université de la ville. En Ouganda, François a visité une maison pour personnes handicapées à Nalukolongo, dans une banlieue de la capitale, Kampala. La dernière étape et point d'orgue de la visite apostolique de ce premier voyage a été Bangui, capitale de la République centrafricaine, pays en proie à des violences communautaires entre des groupes armés musulmans de la Séléka et les milices chrétiennes anti-balaka. François s'est rendu à la mosquée de Koudoukou, dans le quartier pk5, où il a rencontré des responsables musulmans.

À chaque étape de son périple, François a rencontré les membres du clergé de ces Églises locales. Au Kenya, cette rencontre avec le clergé, les religieux, les religieuses et les séminaristes s'est tenue sur le terrain de sport de l'école St. Mary, à Nairobi, et celle avec les évêques du Kenya, dans la salle VIP du stade de Nairobi. Lors du discours du Saint-Père adressé au clergé, au terrain de sport de l'école St. Mary, il s'est inspiré de Ph 1, 6 pour rappeler aux prêtres kenyans qu'en suivant Jésus, que ce soit dans le sacerdoce ou dans la vie consacrée, on entre par « la porte ». Il insiste : la porte, c'est le Christ, c'est lui qui appelle, c'est lui qui commence, c'est lui qui fait le travail. Certains veulent entrer par la fenêtre, c'est inutile. François ne se limite pas au sens de l'appel de Dieu au sacerdoce ministériel, il touche même l'identité presbytérale, en lien avec notre recherche. Le Pape précise que certains ne savent pas pour quoi Dieu les appelle, mais ils sentent que Dieu les a appelés... D'autres veulent suivre le Seigneur pour un intérêt, par un intérêt, et il fait le parallèle avec l'histoire de la mère de Jacques et Jean, qui exige que l'un soit à la droite et l'autre à la gauche de Jésus. De manière explicite, François rappelle qu'il y a la tentation de suivre Jésus par ambition : ambition de l'argent, ambition du pouvoir... Quand on suit Jésus, il n'y a pas de

place ni pour l'ambition personnelle, ni pour les richesses, ni pour être une personne importante dans le monde.

L'intervention de François est tellement pertinente, notamment lorsqu'il insiste sur la dimension de l'identité presbytérale devant les prêtres kenyans. Pour lui, on suit Jésus jusqu'à la dernière étape de sa vie ici-bas, la croix.

Ensuite, il se charge de te ressusciter, mais il faut aller jusque-là. Et je vous parle sérieusement, parce que l'Église n'est pas une entreprise, elle n'est pas une ONG, l'Église est un mystère, c'est le mystère du regard de Jésus sur chacun, qui lui dit : « Viens ». C'est clair, celui qui appelle, c'est Jésus. On entre par la porte, non pas par la fenêtre, et on suit le chemin de Jésus.

Il est intéressant de constater l'insistance du pape François sur le discernement par rapport à l'identité presbytérale dans le contexte culturel africain. Au dixième chapitre de notre travail, nous proposerons une initiation christocentrique pour la formation presbytérale, en vue d'aider les candidats au sacerdoce à découvrir leur identité propre dans leur cheminement.

François raconte aux prêtres kenyans qu'un cardinal, plus âgé que lui d'un an, lui disait un jour que, lorsqu'il va au cimetière où il voit des missionnaires, des prêtres, des religieux, des religieuses qui ont donné leur vie, il se demande : « Et pourquoi on ne les canonise pas demain, pour avoir passé leur vie à servir ? » Au lieu de donner une réponse, François affirme qu'il est ému lorsqu'il salue après la messe un prêtre, une religieuse, qui lui dit : « Depuis 30, 40 ans, je suis dans cet hôpital pour enfants autistes, ou bien je suis dans les missions de l'Amazonie ou bien je suis à tel endroit ou à tel autre. » François précise que cela touche son âme. Pour lui, cette femme ou cet homme a compris que suivre Jésus, c'est servir les autres et non se servir des autres. François rejoint notre propos quand il affirme l'importance d'avoir, dans le contexte africain, des serviteurs et des servantes qui sont des témoins du Christ, et non simplement des représentants. Des serviteurs et des servantes qui agissent en fonction de ce qui surgit dans le milieu où le ministère est vécu.

En Ouganda, François rencontre les évêques à l'archevêché de Kampala, puis les prêtres, les religieux, les religieuses et les séminaristes dans la cathédrale de Kampala. François leur pose deux questions. La première : qui êtes-vous, comme prêtres ou futurs prêtres, ou comme personnes consacrées ? Il poursuit en affirmant qu'en un certain sens la réponse est facile : vous êtes certainement des hommes et des femmes dont les vies ont été transformées par une « une rencontre personnelle avec Jésus-Christ » (EG 3), Jésus a touché vos cœurs, il vous a appelé par votre nom, et il vous a demandé de le suivre d'un cœur sans partage au service de son peuple saint. François

pose une seconde question : qu'êtes-vous prêts à faire de plus pour vivre votre vocation spécifique ? Dans sa réponse, il invite les prêtres ougandais à porter la miséricorde aux personnes qui se trouvent dans de nombreuses périphéries géographiques et existentielles. Il reconnaît que cela est difficile et qu'il y a tant de travail à accomplir. Il rappelle à ses interlocuteurs que l'engagement à la conversion qui est au cœur de l'Évangile (Mt 1, 15) doit être poursuivi chaque jour dans le combat pour reconnaître et dépasser ces habitudes et ces façons de penser qui peuvent alimenter la paresse spirituelle. Nous avons besoin d'examiner nos consciences, que ce soit comme individu ou comme communauté. De manière particulière, François implore l'Esprit Saint de purifier les cœurs des séminaristes, de manière à ce qu'ils soient les témoins joyeux et convaincus de l'espérance donnée par l'Évangile. Il touche ici à l'intégrité et à la conviction qui doivent émaner de la vie des séminaristes pour annoncer la Parole. L'initiation christocentrique sera un outil pertinent pour ces séminaristes africains, afin qu'ils deviennent des témoins authentiques du Christ, capables d'une immersion au sein de leurs communautés.

En République centrafricaine, François rencontre les évêques, puis il célèbre une messe avec les prêtres, les religieux, les religieuses, les catéchistes et les jeunes. Dès sa prise de parole, François salue les malades, les personnes âgées, les blessés de la vie, ceux et celles qui sont désespérés et n'ont même plus la force d'agir, attendant simplement une aumône, l'aumône du pain, l'aumône d'un geste d'attention et de bonté. Il touche la réalité existentielle dès sa salutation au peuple centrafricain. Il invite les agents d'évangélisation à former une Église-Famille de Dieu, ouverte à tous et à toutes, soucieuse des personnes qui sont le plus dans le besoin. Cela suppose la proximité avec nos frères et sœurs, cela implique un esprit de communion. Les prêtres centrafricains doivent partager la vie de leurs communautés, en étant des témoins de l'infinie miséricorde. Le Pape invite ces prêtres au témoignage chrétien partout, même là où règnent la violence, la haine, la persécution, l'injustice. En encourageant les prêtres qui vivent les vertus chrétiennes parfois jusqu'à l'héroïsme, François reconnaît que la distance qui nous sépare de l'idéal si exigeant du témoignage chrétien est grande. C'est dans cette optique qu'il leur adresse ces paroles de saint Paul : « Frères, que le seigneur vous donne, entre vous, et à l'égard de tous les hommes, un amour de plus en plus intense et débordant » (1 Th 3, 12). À cet égard, le témoignage des païens sur les chrétiens de l'Église primitive doit rester présent à notre horizon comme un phare : « Voyez comme ils s'aiment, ils s'aiment vraiment » (Tertullien, Apologétique, 39, 7, cité par François). Pour partager la vie de leurs communautés, les prêtres centrafricains doivent se munir d'un esprit héroïque, du sens de

proximité avec leurs peuples. Ainsi, ils deviendront des témoins véritables à la manière du Christ, pour être capables de communier avec leurs communautés.

Lors de son voyage apostolique en RDC, du 31 janvier au 3 février 2023, le pape François rencontre le clergé congolais dans la cathédrale de Kinshasa. Devant les prêtres et les séminaristes, le cardinal Ambongo, archevêque métropolitain de Kinshasa, accueille le souverain pontife en ces termes : « Votre venue en RDC nous redonne des raisons d’espérer et de nous projeter dans l’avenir avec plus de détermination et de dévouement » (*Vatican News*, février 2023). En reprenant les paroles du prophète Isaïe, le Pape explique combien Dieu ouvre des chemins dans nos déserts et nous, ministres ordonnés et personnes consacrées, nous sommes appelés à être le signe de cette promesse et à la réaliser dans l’histoire du Peuple saint de Dieu. François souligne ainsi que la mission à laquelle l’Église est appelée consiste à « servir le peuple comme témoins de l’amour de Dieu ».

Cette intervention de François, qui invite les prêtres congolais à servir leurs communautés comme des témoins, nous conforte à nouveau quant à l’accent mis dans notre étude sur une christologie du témoignage pour le clergé africain. Selon le Pape, être serviteurs du peuple s’incarne dans des prêtres qui ont fait l’expérience de la joie de la rencontre libératrice avec Jésus et qu’ils offrent aux autres. « Pour vivre ainsi notre vocation, poursuit François, nous avons toujours des défis à affronter, des tentations à vaincre. Je voudrais m’arrêter brièvement sur les trois suivantes : la médiocrité spirituelle, le confort mondain, la superficialité » (*Vatican News*, février 2023). Pour vaincre la médiocrité spirituelle, les prêtres doivent nourrir leur vie quotidienne par la prière. Le secret de tout, c’est la prière, car le ministère et l’apostolat ne sont pas d’abord notre œuvre et ne dépendent pas seulement de moyens humains, souligne le Saint-Père, invitant son auditoire à cultiver les rythmes liturgiques de la prière qui cadencent la journée, de la messe au bréviaire, sans oublier la confession. Le Pape conseille aussi de ne jamais se lasser d’invoquer la Vierge Marie.

Le deuxième défi est celui de vaincre la tentation du confort mondain. Cette mondanité, qui consiste à rechercher le confort avant tout, fait en sorte que l’« on perd de cette façon le cœur de la mission, qui est de sortir des territoires du moi pour aller vers les frères et les sœurs, en exerçant, au nom de Dieu, l’art de la proximité ». « Il est triste de se replier sur soi-même en devenant de froids bureaucrates de l’esprit », poursuit le Pape, parlant même de « scandale » quand cela se

produit dans la vie d'un prêtre ou d'un religieux, qui devraient au contraire être « des modèles de sobriété et de liberté intérieure ».

Qu'il est beau en revanche de rester transparent dans les intentions et libéré des compromis avec l'argent, en embrassant avec joie la pauvreté évangélique et en travaillant aux côtés des pauvres ! Et qu'il est beau de rayonner en vivant le célibat comme signe de disponibilité complète au Royaume de Dieu ! Que ces vices, que nous voudrions éradiquer chez les autres et dans la société, ne se trouvent jamais enracinés en nous. S'il vous plaît, faisons attention au confort mondain. (*Vatican News*, février 2023)

Enfin, le troisième défi consiste à vaincre la tentation de la superficialité. « Un don a été mis entre nos mains et il serait présomptueux de notre part de penser pouvoir vivre la mission à laquelle Dieu nous a appelés sans travailler chaque jour sur nous-mêmes, et sans nous former de manière comme il convient à la vie spirituelle à la théologie », explique François, insistant sur une formation solide du clergé, qui est « un chemin à poursuivre toujours, toute la vie ». Nous montrerons au cinquième chapitre de ce travail que, en plus de la formation initiale des prêtres, le clergé africain a besoin d'une formation continue et permanente. Nous sommes parfaitement en accord avec le pape François quand il dit au clergé congolais (et donc africain) que pour évangéliser ou accompagner les peuples, c'est la vie qui parle avant tout. Ces défis que François évoque devant le clergé congolais doivent être affrontés si les prêtres veulent servir le peuple comme témoins de l'amour de Dieu, car le service n'est efficace que s'il passe par le témoignage. « Pour être de bons prêtres, diacres et consacrés, les paroles et les intentions ne suffisent pas : c'est avant tout la vie qui parle. »

Devant les nombreux défis de ces prêtres, religieux et séminaristes, François explique ainsi que le ministère auquel ils sont appelés est celui-ci : « Offrir proximité et consolation, comme une lumière toujours allumée au milieu de tant d'obscurité. Et pour être frères et sœurs de tous, soyez-le d'abord entre vous : témoins de fraternité, jamais en guerre ; témoins de paix, apprenant à dépasser aussi les aspects particuliers des cultures et des origines ethniques » (*Vatican News*, février 2023). Les autoreprésentations des prêtres kinois donneront raison au pape François. La vie de ces prêtres parle négativement, et les trois défis soulignés par le Saint-Père apparaissent largement dans leurs autoreprésentations. Les interventions du pape François et la problématique de notre recherche démontrent clairement la nécessité d'une christologie du témoignage pour le clergé africain.

## 6. L'épiscopat africain

### 6.1 Les évêques africains et le synode romain d'octobre 1990

La vie et le ministère des prêtres intéressent les évêques africains dans l'ensemble et de manière personnelle. Cette question de l'identité presbytérale et des comportements des prêtres africains interpelle l'autorité de l'épiscopat d'Afrique et a une incidence sur son rôle en contexte africain. De fait, les évêques africains se sont prononcés sur la formation des prêtres africains lors du synode romain d'octobre 1990. Ce synode a été l'occasion pour l'épiscopat africain de s'exprimer sur le problème de subsistance matérielle du clergé, la dimension disciplinaire du célibat des prêtres, le partage des responsabilités, la collaboration du clergé avec les laïcs et l'ouverture de nouvelles voies vers le sacerdoce. Évidemment, comme nous le verrons au troisième chapitre de notre étude, les autoreprésentations des prêtres en Afrique montrent que les préoccupations de l'épiscopat africain à ce synode romain sont toujours pertinentes de nos jours, dans l'optique d'une christologie du témoignage. Autrement dit, la question de cet épiscopat sur la vie et le ministère des prêtres africains attire notre attention sur leur identité et sur leur place comme véritables témoins du Christ au sein des communautés africaines.

Toutefois, toutes ces questions soulevées par les évêques africains au synode romain n'ont pas été traitées lors du premier synode africain. D'ailleurs, J.-M. Ela souligne que depuis les années 1970, l'importance grandissante des petites communautés chrétiennes en Afrique exprime le besoin d'une autre manière d'être Église. Ici, il s'agit de dépasser l'anonymat des vastes regroupements ecclésiaux et leur insignifiance concrète sur l'expérience quotidienne des communautés plus petites, et revenir vers l'expérience d'une foi vécue concrètement à la base. Même si ces communautés ecclésiales vivantes compteront parmi les discussions importantes du synode des évêques pour l'Afrique de 1994, les propositions des évêques à ce sujet ne seront pas retenues dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* de Jean-Paul II en 1995 (Ela 2003, 314). Ce silence incite à remettre en question le modèle de prêtre comme un super-chrétien (ministre ordonné, célibataire et marqué du sceau d'un caractère indélébile), inadapté à notre contexte culturel africain. Nous remarquons la tendance d'un ministère qui tend à s'embourgeoiser, à attendre tout de l'étranger, à être distant et à mener un style de vie supérieur à celui des populations parmi lesquelles il est censé servir. La pertinence de ce premier synode africain se trouve dans son message final,

au numéro 26. Non seulement le document invite le clergé africain à faire de l’Afrique la Famille de Dieu, mais surtout il interpelle l’ordre sacerdotal à faire des prêtres des représentants du Christ, Pasteur et Époux de son Église (Cheza 1996, 225). Ce dernier point retiendra notre attention dans la suite de notre recherche. La dimension christologique du presbytérat nous conduira à exprimer la pertinence du témoignage des prêtres africains en tant que représentants du Christ au milieu des peuples d’Afrique.

Personnellement, nous relevons une limite pertinente dans cette intervention des évêques africains (au synode romain) à la suite du concile Vatican II, qui considère le prêtre comme représentant du Christ, celui qui agit *in persona Christi* (LG 10 ; Pie XII ; *Mediator Dei*), qui assume une nouvelle identité ontologique (comme nous l’avons souligné plus haut, dans la section portant sur l’identité christologique du presbytérat). À notre avis, les prêtres africains doivent être non pas des représentants du Christ, mais de véritables témoins du Christ au sein de leurs communautés. Ils ne doivent pas être de simples porteurs du message qui vient d’une autre culture (européenne), mais plutôt des témoins qui doivent dire et faire selon ce qui est vécu dans leur milieu en contexte culturel africain. La responsabilité des prêtres dans leurs communautés et selon leurs cultures se situe dans une réflexion sur l’exigence de la cohérence entre l’acte de croire et celui de vivre. Ce qui souligne cette grande responsabilité des prêtres africains, c’est toute leur existence, puisqu’ils sont incorporés au Christ. En conséquence, toute leur existence est sollicitée pour communiquer le message révélé en fonction du vécu quotidien des communautés dans leur contexte culturel.

La parole de Dieu ne peut pas être simplement récitée ; elle exige le témoignage vivant de prêtres africains exemplaires. Parce que le Verbe est devenu chair, ceux-ci doivent par conséquent montrer avec leur propre chair ce qu’est le Verbe. Nous verrons dans la troisième partie de cette recherche que l’inculturation et la christologie du témoignage se rencontrent lorsque toutes deux cherchent un langage approprié pour transmettre le message révélé dans le contexte culturel africain. Cependant, pour la christologie du témoignage, c’est toute l’existence des prêtres africains (actes, paroles, coutumes, etc.) qui est mise au service de leurs communautés dans le contexte culturel africain. Pour nous, c’est le témoignage à la manière du Christ qui donne un sens au fait de parler de Dieu parmi les peuples africains. Comme les prêtres africains sont unis au Christ et invités à présentifier et à universaliser son exégèse (le Christ nous a parlé de son Père à travers toute sa vie,



en paroles et en actes), nous pourrions dire que la manière de vivre des chrétiens doit être une façon crédible de parler de Dieu au cœur de notre société africaine.

En somme, le témoignage missionnaire à l'époque apostolique se réalise dans la douleur, la persécution et le martyre. L'objectif du témoignage, c'est la venue du règne de Dieu que Jésus a inauguré et qu'il a réalisé par sa prédication, ses faits et gestes salvifiques, ses miracles, ainsi que dans sa mort sur la croix et sa résurrection. Le contexte culturel africain, comme celui des apôtres, est marqué par des facteurs et des forces contraires qui s'opposent à l'établissement du règne de Dieu. En raison des forces contraires existantes, ce contexte est rempli des exclus, des misérables, des parias, des pauvres. L'épiscopat africain se doit de repenser le témoignage comme cette activité libératrice qui s'exerce dans la fidélité à Jésus, en vue de changer le contexte culturel africain.

## **6.2 L'épiscopat africain et son deuxième synode à Rome en octobre 2009**

Pour situer le contexte dans lequel s'organise ce deuxième synode africain, nous rappelons que face au souhait d'un concile africain, exprimé fortement et à plusieurs reprises, Rome a répondu par l'organisation de deux synodes romains. En général, au deuxième synode africain, les évêques formulent un ensemble de propositions qui ouvrent une vague de discussions sur la manière dont l'Évangile, le Verbe fait chair, peut s'incarner et devenir plus signifiant et plus pertinent pour les peuples d'Afrique, à travers une évangélisation inculturée. Lors de ce deuxième synode africain, les interventions de l'épiscopat portent sur la conduite des prêtres africains, sur leur relation avec le Christ et sur saint Jean-Marie Vianney comme étant leur modèle. Pour ce qui est de leur comportement, l'épiscopat invite les prêtres africains à une vie évangélique, fraternelle et communautaire, à l'abri des pressions familiales. Il les appelle également à vivre une existence modeste, dans la discipline et le renoncement, et surtout à un amour spécial pour les pauvres. Effectivement, l'impact de la dimension presbytérale nous permettra d'examiner le témoignage des prêtres africains à travers leur immersion au sein de leur peuple. C'est d'ailleurs dans cette perspective que le modèle de prêtre africain choisi, à la fin de ce travail de recherche, sera J.-M. Ela et non J.-M. Vianney.

Ainsi donc, nous saluons la proposition 39 des évêques africains relative à la pertinence de la configuration des prêtres africains au Christ, Tête et Bon Pasteur, par leur image vivante et authentique à travers le service (Mc 10, 45). Nous soulignerons la pertinence de cette

proposition 39 de l'épiscopat africain pour ce qui est de la vie et des ministères des prêtres africains en décrivant l'immersion de J.-M. Ela dans la communauté kirdi de Tokombéré, au Nord Cameroun, au dernier chapitre de notre travail. Nous tirons cette proposition 39 du livre de Maurice Cheza, publié en 2013 et intitulé *Le deuxième Synode africain : réconciliation, justice et paix*. Ce livre sur le deuxième synode africain contient un chapitre historique qui retrace l'évolution des relations entre les Églises locales africaines et le Saint-Siège, entre 1956 (publication du livre *Des prêtres noirs s'interrogent*) et le deuxième synode africain. Nous nous intéressons à la proposition 39 des évêques africains lors de ce synode, parce qu'elle met l'accent sur la configuration du prêtre au Christ. Nous verrons que les évêques soulignent l'importance de la christologie du témoignage pour les prêtres africains. Afin d'être des images vivantes et authentiques à travers le service, les prêtres africains doivent être des témoins à la manière du Christ, et non de simples représentants. Pour cela, il leur faut vivre en immersion au sein de leurs communautés culturelles. Pour assurer le témoignage d'un amour particulier pour les pauvres, une vie modeste faite de discipline et de renoncement, l'engagement à mener une vie évangélique, fraternelle et communautaire, les prêtres africains doivent exercer une fonction ou une mission d'incarnation, où le mouvement surgit du milieu culturel africain. Il n'est pas question ici d'une adaptation, mais d'une intégration ou d'une immersion dans le milieu culturel africain. Les prêtres africains doivent être de véritables témoins qui transmettent le message qui surgit des communautés culturelles africaines. Ils doivent puiser dans cette force du milieu, qui est différent de ce qui vient de l'extérieur.

### **6.3 L'épiscopat africain et les prêtres : la CENC et la CENCO**

#### **6.3.1 La Conférence épiscopale nationale du Cameroun (CENC) : la dimension christologique et la vie du clergé**

À l'aube du troisième millénaire, marqué par l'engagement de l'Église universelle à aller plus loin dans l'annonce de l'Évangile « *duc in altum* » (avance au large), la Conférence épiscopale nationale du Cameroun, réunie en assemblée plénière en avril 2003 à la suite des travaux du séminaire de janvier 2003, a mis sur pied un *Guide pour la vie et le ministère des prêtres au Cameroun*. Dans ce document, les évêques du Cameroun s'intéressent à l'enseignement, à l'organisation et à la promotion de la connaissance, de la dignité et de l'exercice du sacerdoce ministériel, pour le plus grand bien des prêtres et de l'ensemble du peuple de Dieu au Cameroun. Ce guide s'appuie sur les

textes du Magistère pontifical, du Magistère local et des avis du Peuple de Dieu. Les évêques camerounais développent des aspects particuliers de l'identité presbytérale et du ministère : les fondements théologiques, la vie spirituelle, la dignité de l'état sacerdotal, l'adhésion responsable aux conseils évangéliques, la vie relationnelle, la vie intellectuelle, la vie politique et les devoirs civiques.

En ce qui concerne les fondements théologiques, les évêques soulignent les dimensions christologique, trinitaire et ecclésiologique. Dans la cadre de la présente étude, c'est la dimension christologique qui nous intéresse. Les évêques camerounais rappellent que le Christ est le Grand Prêtre de la nouvelle Alliance, Prêtre par excellence en qui tout le sacerdoce dans l'Église trouve son fondement (He 9, 11). Ils se basent sur le fait que le sacrement de l'Ordre est configuration au Christ, seul Prêtre véritable, d'où la formule *sacerdos alter Christus*. Il fait du prêtre l'instrument du Christ, et c'est le Christ lui-même qui agit dans le prêtre (CENC 2003, 5). « C'est cela que l'Église traduit en disant que par la vertu du sacrement des Ordres sacrés, le prêtre agit *in persona Christi Capitis* » (CEC 1548). Aux troisième et quatrième chapitres de notre travail, nous ferons ressortir une problématique sur ce plan, d'autant plus que le comportement de certains prêtres kinois et yaoundéens s'avère invraisemblable ou même contraire à l'agir de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de la vie spirituelle du prêtre, les évêques soulignent qu'elle est sa relation personnelle avec le Dieu de Jésus-Christ, qui l'a appelé à son service. L'accomplissement de sa vocation propre passe par l'union intime, profonde et personnelle avec le Christ, et par le fait de demeurer dans son amour. Le dynamisme, la fécondité et la sanctification de la vie et du ministère du prêtre prennent leur source dans cette relation privilégiée avec le Christ, dans l'Esprit Saint. Pour une vie spirituelle intense, les prêtres ont besoin de la sanctification du temps, de la sanctification à travers le ministère de guide, de la sanctification à travers le ministère de l'enseignement et de la sanctification à travers le ministère des sacrements (CENC 2003, 6). Cette dimension spirituelle est incontournable pour que les prêtres soient de véritables témoins du Christ dans le contexte culturel africain.

Concernant la dignité de l'état sacerdotal, les évêques précisent que le sacerdoce ministériel est un état sacré, dont aucun humain n'est digne. Le prêtre porte dans un vase d'argile ce trésor éminemment saint (2 Co 4, 7). Pour cette raison, les évêques invitent les prêtres à la maturité humaine et à la redécouverte de leur identité presbytérale dans une charité pastorale indéfectible

(CENC 2003, 11). Ils insistent sur le devoir du prêtre d'être humble à la manière de Jésus qui, tout Dieu qu'il était, s'est abaissé, prenant la condition humaine (Ph 2, 6-11). Nous y reviendrons dans l'avant-dernier chapitre de notre étude, pour montrer l'importance de l'humilité des prêtres africains en vue de leur immersion au sein des communautés. Les évêques camerounais n'hésitent pas à inviter les prêtres à une adhésion responsable aux conseils évangéliques (obéissance, pauvreté et chasteté). Tout prêtre étant appelé à imiter le Christ obéissant, pauvre et chaste, les conseils évangéliques se veulent une option, une vocation et une obligation liées à un état de vie stable reconnu par l'Église, « qui caractérise la vie consacrée à Dieu » (CEC 915), à la suite de Jésus-Christ. Les prêtres doivent adhérer à ces conseils évangéliques pour la vie et la sainteté de l'Église (CENC 2003, 12).

Sur la vie relationnelle du clergé, les évêques soulignent que tout prêtre est perçu comme « l'homme du lien » (CENC 2003, 21). En fait, plusieurs liens humains, sacramentels, spirituels et pastoraux le mettent en rapport avec son évêque, les autres prêtres, les religieux, les religieuses et les laïcs (PDV 74). Quand ils sont vécus avec amour, ces liens apportent aux prêtres la fécondité pastorale, la joie, le soutien et l'espérance. Les évêques, en se fondant sur LG 28, précisent que l'évêque ordonne le prêtre pour coopérer pleinement et efficacement à son ministère. Le prêtre étant l'aide et l'instrument de l'ordre épiscopal, il rend l'évêque présent dans sa communauté ecclésiale. Il exerce son ministère sous l'autorité de l'évêque. En communion avec lui, le prêtre rend le Christ présent et conforte l'unité de la mission évangélique.

Pour aborder les relations entre les prêtres, les évêques se fondent sur PDV 17 et rappellent que chaque prêtre, qu'il soit diocésain ou religieux, est uni aux autres membres du *presbyterium*, en fonction du sacrement de l'Ordre, par des liens particuliers de charité apostolique, de ministère et de fraternité. Tous les prêtres participent à l'unique sacerdoce du Christ, Tête et Pasteur. Ils sont tous images du Christ, Époux de l'Église. Ils visent le même but : construire le corps du Christ, à la suite du Maître. Jésus-Christ a voulu que ses prêtres poursuivent cette mission dans une vraie communion et une amitié parfaite (CENC 2003, 23). Dans cette même perspective, nous montrerons dans la présente étude que les prêtres doivent imiter le Christ ou vivre comme lui pour assurer la fraternité sacerdotale, mener une vie commune, vivre la solidarité sacerdotale, assurer des relations avec les religieux et religieuses de manière responsable, faire preuve de responsabilité dans leurs relations avec les séminaristes et les aspirants (en leur offrant un témoignage de vie

édifiant et en évitant de les scandaliser). Les évêques ont aussi tenu compte des relations des prêtres avec leurs familles et de la vie politique, de leurs rapports à l'égard des sectes, des sociétés secrètes et des pratiques occultes. Pour le service de l'unité des peuples et les relations avec les communautés, les évêques précisent que les prêtres doivent donner leur vie en tant que pasteurs, à l'exemple du Christ. Pour être des témoins authentiques du Christ, les prêtres doivent connaître leurs brebis (Jn 10, 14), aimer toute personne avec un cœur grand et pur, dans un véritable détachement et don total de soi. Nous y reviendrons avec insistance aux troisième, quatrième et neuvième chapitres, en abordant les autoreprésentations des prêtres africains et leur immersion au sein des communautés, par les exemples de J.-M. Ela et J.-A. Malula.

### 6.3.2 La Conférence épiscopale nationale de la R.D. du Congo (CENCO) et l'identité presbytérale des prêtres

Dans le cadre des suggestions pour l'année sacerdotale juin 2009-juin 2010, les évêques congolais adressent aux prêtres le message « *Pour moi, vivre c'est le Christ* » (Ph 1, 21) : *fidélité du Christ, fidélité du prêtre*. Ils abordent les rapports entre les prêtres et le Christ, en s'appuyant sur ces paroles de Paul qui concernent sa communion avec le Christ : « Pour moi, vivre c'est le Christ. » Dans cette relation de Paul avec le Christ, la notion de fidélité nous apparaît intéressante. À partir de ces suggestions de l'épiscopat congolais, nous remarquons que la dimension verticale dans les rapports entre les prêtres africains et le Christ permet leur ressourcement dans la nature du sacerdoce. Dès lors que les évêques congolais soulèvent cet aspect vertical, la question de confiance et de fidélité au Christ touche le témoignage de vie de prière des prêtres africains, dans la perspective de la christologie ascendante (CENCO 2009, 2). Voilà d'ailleurs pourquoi nous aborderons au neuvième chapitre les aspects christologiques du témoignage dans une approche décoloniale, à travers l'exemplarité d'un pasteur, J.-A. Malula, et d'un théologien et sociologue, J.-M. Ela.

Les évêques congolais préfèrent la dimension christologique comme base fondamentale de l'approche de l'identité presbytérale. Dans leur message aux prêtres, ils rappellent que cette identité s'enracine dans la personne même de Jésus-Christ. Ils poursuivent en ajoutant que découle de cet enracinement l'exigence pour les prêtres d'être des témoins authentiques, sur qui se construit l'Église (CENCO 2009, 8). Les évêques arriment le vivre-ensemble du clergé et l'édification des peuples sur le témoignage des prêtres, dans la mesure où leur manière de vivre rend le Christ

présent et agissant. Pour eux, ce témoignage qui édifie les peuples requiert une adéquation entre la vie du prêtre et celle du Christ (CENCO 2009, 19). Nous sommes en accord avec eux, dans la mesure où le ministère de la parole, la conduite de la communauté et le ministère des sacrements trouvent leur source dans cette vie.

Dans la lettre de la CENCO adressée en décembre 2009 au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono, les évêques dénoncent l'instrumentalisation des prêtres par les politiciens et l'obstruction des célébrations eucharistiques par les prêtres. Ici, les évêques ne se limitent pas à dénoncer les comportements qui ternissent l'identité du prêtre, ils rappellent au clergé que le ministère sacerdotal n'est pas une profession libérale, qu'il ne peut pas être vécu de n'importe quelle manière et que personne ne peut le gérer à sa guise (CENCO 2009, 10). Inquiets de la situation de leur clergé, les évêques considèrent que le défi de l'identité presbytérale à travers le ressourcement des prêtres se trouve dans la nature du sacerdoce (CENCO 2009, 12). Nous reviendrons sur ces lettres des évêques congolais au neuvième chapitre. Nous verrons les limites par rapport à la non-participation des prêtres aux solutions qui concernent leurs propres problèmes.

Dans ce premier chapitre, nous avons évoqué les caractéristiques de l'identité christologique du presbytérat qui ont un lien avec la christologie du témoignage à élaborer. C'est pourquoi il nous a semblé pertinent d'expliquer le concept de théologie presbytérale dans son caractère christologique, puis d'examiner cette théologie presbytérale dans les Écritures Saintes et dans le magistère à travers sa dimension christologique.

Nous avons expliqué la notion de théologie en nous appuyant sur certains théologiens. Cette précision nous a permis de définir la théologie presbytérale comme étant ce discours sur Dieu qui porte sur la personne choisie par Dieu et par l'Église pour consacrer toute sa vie au Christ, servir ses frères et sœurs, et les rassembler au nom du Christ. Nous avons ensuite examiné les caractéristiques de la théologie presbytérale dans les Écritures Saintes et le magistère (conciles de Trente et de Vatican II, Directoires 1994 et 2013). Nous avons montré que le lien et l'évolution entre le sacerdoce dans l'AT et le presbytérat du NT jusqu'au ministère ordonné débouchent sur le lien entre l'identité presbytérale et le témoignage de vie. Pour ce qui est des conciles de Trente et

de Vatican II puis des Directoires 1994 et 2013, nous avons choisi d'exprimer la pertinence de la dimension christologique du presbytérat dans une forme comparative de dépassement et non de rupture. Cela nous permettra de traduire l'attitude des prêtres africains dans la perspective de témoignage.

Enfin, nous avons considéré l'apport des théologiens sur les aspects appropriés de l'identité christologique du presbytérat. La pertinence de cette dimension christologique nous conduira à l'élaboration d'une christologie du témoignage dans la troisième partie de cette étude. C'est pourquoi nous avons examiné l'impact du caractère sacerdotal, sa signification christologique et la relation fondamentale du presbytérat avec le Christ, pour aboutir à l'identité du prêtre. Cette dimension nous a conduit à considérer le rapport entre le prêtre et la Parole, entre le prêtre et la consécration sacerdotale. De même, la conception du prêtre dans sa mission et sa spiritualité en lien avec le témoignage de vie interroge les perspectives africaines de la théologie presbytérale. Pour cela, il nous faudra remettre en question ce que fait le prêtre, sa personne dans la vocation et la mission de l'Église, et son être dans sa mission. De la spiritualité et des conceptions théocentrique ou anthropocentrique du sacerdoce, nous avons présenté la personne du prêtre comme éducateur de la foi et de l'engagement social, en lien avec son témoignage de vie. Finalement, nous avons fait appel à l'épiscopat d'Afrique pour souligner la mise en question de l'identité sacerdotale en général et de la dimension christologique du presbytérat en particulier, dans un bref examen des synodes africains.

## **Chapitre 2**

### **La dimension christologique de l'identité du prêtre chez Jean-Paul II et Venant Mpozako**

Nous venons d'examiner la théologie presbytérale à partir des Écritures Saintes, de certains théologiens et du magistère conciliaire. Nous poursuivons en entamant dans ce chapitre l'étude de l'identité sacerdotale à partir du magistère papal : la pensée de Jean-Paul II sur la dimension christologique de l'identité du prêtre. Ce deuxième chapitre occupe une position charnière dans notre travail de recherche. Il se présente comme une passerelle entre la dimension théologique presbytérale en général et la dimension christologique de l'identité des prêtres africains en particulier. Nous le verrons, à partir des questions spécifiques au contexte africain, Venant Mpozako étudie la dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II. Dans son analyse de la théologie du sacerdoce, V. Mpozako trouve en Jean-Paul II un personnage qui a le souci d'aider les hommes et les femmes à redécouvrir la véritable identité sacerdotale, et celui de soutenir les prêtres à mieux vivre leur spiritualité. Il est important pour nous de préciser que notre intention dans ce chapitre n'est pas d'opposer la vision de V. Mpozako à celle de Jean-Paul II sur la dimension christologique de l'identité sacerdotale. Dans une démarche synchronique, nous voulons plutôt montrer que V. Mpozako part de la vision de Jean-Paul II pour développer une perspective liée au contexte africain, qui s'adapte à ses préoccupations sur le clergé africain et les vocations. Ces préoccupations sont actuelles et nous intéressent dans le cadre de notre étude.

La question de fond est celle de l'identité des prêtres : où réside la pleine vérité de l'identité sacerdotale ? Jean-Paul II trouve son fondement dans la personne du Christ. Chez V. Mpozako, cette imitation de Jésus-Christ dans la définition de l'identité des prêtres intègre harmonieusement les dimensions trinitaire, pneumatologique et ecclésiale. Qui dit identité suppose une étude sur l'être, l'agir et la vie du prêtre. Nous ne perdons pas de vue que nous travaillons sur la théologie presbytérale et l'identité sacerdotale en vue d'une christologie du témoignage. Il apparaît donc



évident que la dimension christologique devienne le barycentre paradigmatique de notre travail en général, et de ce deuxième chapitre en particulier.

Notre objectif dans ce chapitre est de présenter la dimension christologique du presbytérat comme fondement prioritaire de l'identité des prêtres et son impact dans les perspectives africaines du presbytérat. Nous exposerons dans un premier temps la dimension christologique de l'identité des prêtres dans la pensée de Jean-Paul II, puis nous relèverons l'apport de la dimension christologique de l'identité sacerdotale en contexte africain chez V. Mpozako. Nous concluons en abordant l'impact de la *praxis fidei* d'Antonino Franco chez les prêtres en vue du témoignage.

## **1. Aspects christologiques pertinents de la pensée de Jean-Paul II sur l'identité du prêtre**

### **1.1 La dimension christologique, fondement de l'identité du prêtre chez Jean-Paul II**

Il est important que la vie et le ministère des prêtres s'adaptent à l'évolution des mentalités, de styles de vie et des nouveaux défis, à chaque époque et dans tous les milieux. Jean-Paul II précise la dimension christologique de l'identité des prêtres, parce qu'il sait bien que la situation de la crise d'identité des prêtres surgit après le concile Vatican II et se prolonge jusqu'à nos jours. Selon lui, la crise de l'identité sacerdotale découle d'une interprétation erronée de l'enseignement du concile Vatican II : « Cette crise – comme je l'ai toujours dit dans le discours de clôture du Synode – est apparue dans les années qui ont suivi immédiatement le Concile. Elle est née d'une interprétation erronée, parfois même volontairement tendancieuse, de la doctrine du Magistère conciliaire » (Jean-Paul II 1990, 4). Cette intervention sur la question des prêtres est encore d'actualité dans le contexte de la société et de l'Église. Les prêtres ne sont pas à l'abri des transformations profondes de ce monde. À la suite de Jean-Paul II, nous pensons que les prêtres doivent s'ouvrir davantage au Christ Prêtre pour subvenir à leurs besoins spirituels, accomplir leurs devoirs pastoraux pour répondre de manière adéquate aux attentes de la société et de l'Église. Mais ce n'est pas toujours le cas, quand on considère l'attitude des prêtres de nos jours dans le contexte africain. Les autoreprésentations des prêtres africains qui seront abordées au troisième chapitre nous montreront combien ceux-ci ont besoin de s'ouvrir au Christ pour être ses témoins au sein de la société.

Il est clair qu'il existe une physionomie essentielle chez le prêtre qui ne change pas au cours du temps, parce qu'elle appartient à l'essence du sacerdoce. Il n'y a pas de confusion si Jean-Paul II précise que la vie et le ministère du prêtre doivent

s'adapter à chaque époque et à tous les milieux de vie... C'est pourquoi, nous devons chercher à nous ouvrir, autant que possible, à la lumière suprême de l'Esprit Saint, afin de découvrir les orientations de la société contemporaine, de reconnaître ses besoins spirituels les plus profonds, de déterminer ses devoirs concrets les plus importants, et les méthodes pastorales à adopter, afin de répondre de façon adéquate aux attentes humaines. (1990, 879)

Au-delà de cette adaptation aux différents contextes culturels et époques, pour déterminer cette physionomie essentielle du prêtre, Jean-Paul II nous rappelle que ce n'est pas le monde qui fixe l'identité du prêtre, son rôle et son statut en fonction des sollicitations et des besoins sociaux. Pour lui, cela revient au Christ et à son Église. V. Mpozako rappelle d'ailleurs, à la suite de Jean-Paul II, que le prêtre trouve toujours et de façon immuable la source de son identité dans le Christ Prêtre (Mpozako 2008, 92). Cet argument est lié à une raison ontologique exprimée par Jean-Paul II, la raison selon laquelle le prêtre est marqué du sceau du sacerdoce du Christ, pour participer à sa fonction d'unique Médiateur et Rédempteur (Jean-Paul II 1986, 809-900). C'est dans ce lien fondamental que Jean-Paul II a scruté la véritable identité du prêtre, pour apporter un éclairage sur les différents malentendus sur cette identité. Voilà pourquoi Jean-Paul II et V. Mpozako (à sa suite) favorisent la dimension christologique comme aspect fondamental de l'approche de l'identité des prêtres :

Le prêtre trouve la pleine vérité de son identité dans le fait d'être une participation spécifique et une continuation du Christ lui-même, souverain et unique prêtre de la Nouvelle Alliance : il est une image vivante et transparente du Christ prêtre. Le sacerdoce du Christ, expression de sa nouveauté absolue dans l'histoire du salut, constitue la source unique et le paradigme irremplaçable du sacerdoce du chrétien, et en particulier du prêtre. La référence au Christ est ainsi la clef absolument nécessaire pour la compréhension de la réalité du sacerdoce. (PDV 12)

Cette remontée aux sources de la vocation sacerdotale à la suite de Jean-Paul II, nous permet de souligner que le fondement de l'identité des prêtres se situe réellement dans le Christ et son Église. Cela dit, nous nous retrouvons au point de rencontre entre la christologie et l'ecclesiologie. Nous sommes tenté de nous demander laquelle de ces deux dimensions définit le mieux l'identité des prêtres. Dans une logique anachronique, H. Denis (1966) et E. Castelluci (2002) nous diront que c'est le rapport Christ-Église qui éclaire la signification profonde du sacerdoce ministériel. Certes, la référence à l'Église est nécessaire, mais nous pensons qu'elle n'est pas première dans la définition de l'identité des prêtres. Nous reconnaissons que l'Église est essentiellement relative au

Christ en tant que mystère ; elle est son Corps. Nous en déduisons que la dimension christologique, par la référence au Christ, est la clé nécessaire pour la compréhension du sacerdoce. Elle nous apparaît donc comme l'aspect le plus fondamental pour définir l'identité des prêtres.

## **1.2 Les dimensions de l'être et de l'agir du prêtre : dimension christologique, fondement prioritaire et originaire selon Jean-Paul II**

La dimension sacramentelle est le trait fondamental dans la définition de l'identité des prêtres. Notre préoccupation n'est pas de définir les prêtres par leurs fonctions ou par leurs activités. Nous risquerions de réduire le sacerdoce ministériel au seul caractère fonctionnel. Pour Jean-Paul II, le sacerdoce ministériel se situe au niveau de l'être ; il implique un lien ontologique, originaire et étroit avec le Christ, véritable sacrement de la rencontre avec Dieu : « Le sacerdoce unique du Christ est le point de départ pour la compréhension de l'identité du prêtre » (Jean-Paul II 1986, 898). Évidemment, nous pouvons souligner que le prêtre est un être sacramentel en vertu de son ordination. Autrement dit, les prêtres sont des signes, des instruments de l'action de Dieu dans l'Église ; ils représentent sacramentellement Jésus-Christ, Tête, Pasteur et Serviteur.

L'on comprend davantage pourquoi, à la question de savoir comment situer les prêtres au point de rencontre de la christologie et de l'ecclésiologie, Jean-Paul II précise que la relation prioritaire et fondamentale des prêtres, d'où découlent les autres relations, est celle qui l'unit à Jésus-Christ, Tête et Pasteur (PDV 12). Il se fonde sur le fait qu'en vertu du sacrement de l'Ordre, les prêtres sont rattachés par un lien personnel et indissoluble au Christ unique Prêtre.

La relation qui unit les prêtres au Christ est intimement liée à celle qui les unit à l'Église. Nous ne devons pas courir le risque de considérer ce lien comme de simples relations juxtaposées. Il y a une sorte d'immanence réciproque qui les unit entre elles. En conséquence, la référence à l'Église est inscrite dans l'unique et même rapport du prêtre au Christ, en ce sens que c'est la représentation du Christ par le prêtre qui fonde et anime son rapport avec l'Église. En vertu de leur consécration, la relation des prêtres avec Jésus Christ et, en lui, avec son Église, s'inscrit dans l'être même des prêtres et dans leur agir, c'est-à-dire dans leur mission. C'est cet agir, à travers le comportement des prêtres africains, qui nous intéressera dans la deuxième partie de notre recherche, avant l'élaboration d'une christologie du témoignage dans la troisième partie.

## **2. Fondement de la véritable identité du prêtre dans le sacerdoce du Christ selon Jean-Paul II**

Le sacerdoce du Christ est présenté par Jean-Paul II comme le point de référence de l'identité sacerdotale. Pour cela, les prêtres trouvent la pleine vérité de leur identité dans le fait d'être une participation spécifique et une continuation du Christ lui-même, souverain et unique prêtre de la Nouvelle Alliance. Jean-Paul II se préoccupe d'une réalité : il ne faut pas définir les prêtres par leurs fonctions ou leurs réalités. Ce même Jean-Paul II nous rappelle que : « C'est d'abord et avant tout dans l'accomplissement du ministère pastoral, ordonné par sa nature au bien du peuple de Dieu, que le prêtre doit vivre et témoigner de sa profonde communion avec tous » (PDV 74). La démarche de Jean-Paul II n'est pas contradictoire par rapport à la définition des prêtres et leur fonction, elle est plutôt évolutive. Il est question pour les prêtres, en contexte africain, de vivre en immersion avec les communautés. Ils doivent se faire les frères des humains, du fait même de vouloir être leurs pasteurs. Ils doivent créer un climat de dialogue et développer le sens du service envers les populations. Sur cette base, au chapitre suivant, il nous faudra avant tout examiner le comportement des prêtres africains, pour ensuite proposer une vie centrée sur le Christ, témoin par excellence, à la fin de cette étude.

Le sacerdoce du Christ tel qu'il se présente dans ses différents aspects est la source unique et le paradigme irremplaçable du sacerdoce des prêtres. Voilà pourquoi nous devons repartir du Christ pour exprimer en quoi consiste la spécificité du sacerdoce ministériel. Dans cette partie, la question de savoir ce que c'est qu'un prêtre doit toujours revenir comme un leitmotiv, pour ne pas perdre de vue que nous travaillons sur la dimension christologique de l'identité des prêtres. Le prêtre est un appelé « pris d'entre les hommes et établi pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu » (He 5, 1). De fait, l'histoire du sacerdoce commence par un appel divin, comme cela s'est produit pour les apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis » (Jn 15, 16). L'intention de Jésus, dans son initiative de l'appel, est manifeste. Les apôtres ont été choisis et institués par Jésus-Christ lui-même pour participer à la mission que lui aussi a reçue du Père.

Dans la suite de l'approche de Jean-Paul II, par les apôtres eux-mêmes, le Christ a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été

transmise aux prêtres à un degré subordonné ; ceux-ci sont donc établis dans l'Ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal, dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ (CEC, n° 1562). C'est précisément le jour de l'ordination sacerdotale que, par l'imposition des mains de l'évêque et par une particulière effusion de l'Esprit Saint, le Christ ressuscité institue les prêtres continuateurs de sa mission dans le monde (Jn 20, 21-23). Par ce sacrement de l'Ordre, les prêtres participent aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux apôtres : « Le don spirituel qu'ils ont reçu dans l'ordination les prépare, non pas à une mission limitée et restreinte, mais à une mission de salut d'ampleur universelle, "jusqu'aux extrémités de la terre"... » (PO 10).

Comme nous le voyons dans l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, le sens et le contenu de la consécration sacerdotale sont compris à la lumière de la consécration de Jésus Christ, l'« oint » de Dieu. En effet, Jésus-Christ appartient totalement et exclusivement à son Père et participe ainsi à son infinie sainteté, grâce à sa consécration par l'Esprit Saint. Évidemment, la consécration du Christ est toujours liée à sa mission : « L'Esprit du Seigneur a consacré le Christ et l'a envoyé annoncer l'Évangile (cf. Lc 4, 18) » (PDV 24). Par cette participation ministérielle au sacerdoce du Christ, les prêtres sont configurés à la consécration et à la mission du Christ de manière spéciale et authentique. Autrement dit, le sacrement de l'Ordre les configure, dans leur être même, à Jésus-Christ, Tête et Pasteur. Cette dimension christologique est à la base de l'imitation du Christ par les prêtres.

Somme toute, dans la pensée de Jean-Paul II, la mission n'est pas un élément extérieur ou parallèle à la consécration, mais elle constitue le but intrinsèque et vital : la consécration est pour la mission. Ainsi, les prêtres sont consacrés pour être des missionnaires, des témoins au sein de la société. En recevant l'Ordre, les prêtres sont consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être des témoins du Christ, c'est-à-dire des instruments vivants du Christ, Prêtre éternel auprès des communautés.

### **3. La dimension christologique de l'identité presbytérale et la vision théocentrique ou anthropocentrique**

Nous constatons qu'il existe de plus en plus d'approches du sacerdoce ministériel qui adoptent une perspective sociologique. Cette dimension est très pertinente pour nous dans l'élaboration de la christologie du témoignage, d'autant plus que, dans le contexte africain, le prêtre doit effectuer une

immersion avec sa communauté pour mieux vivre sa mission. La dimension sociologique en lien au sacerdoce fait le parallèle avec le prêtre dans son milieu. Mentionnons par exemple l'analyse du clergé français présentée par la sociologue Céline Béraud (Beraud 2008) et celle de F. Parenteau (Parenteau 1970). Grosso modo, ces textes montrent qu'il existe une conception fonctionnaliste du sacerdoce ministériel, qui veut vider pratiquement le prêtre de toute transcendance ou, du moins, le prive de son orientation théocentrique (Denis 1996, 149). Une telle perspective sociologique du sacerdoce ministériel nous permet de comprendre cette affirmation de V. Mpozako : « La dimension christologique de l'identité du prêtre nous conduit à une vision théocentrique du sacerdoce ministériel » (2008, 174). Nous devons saisir le sacerdoce ministériel sur le plan théologique et pas seulement sociologique, dans un monde fonctionnaliste et matérialiste.

À la suite de Jean-Paul II dans *Christifideles laici*, nous pouvons affirmer que ce n'est pas l'activité en elle-même qui constitue le ministère du prêtre, mais l'ordination sacramentelle. Selon lui, seul le sacrement de l'Ordre confère aux prêtres une participation particulière à la fonction du Christ, Chef et Pasteur, et à son service éternel (Jean-Paul 1988, 23). Comme le prêtre ne peut pas se définir uniquement par sa consécration, ni uniquement par sa mission, le sacerdoce ministériel doit être pris dans son unité, selon laquelle la consécration et la mission du prêtre sont inséparables. La mission du prêtre s'enracine dans une consécration, et sa consécration est pour la mission. Dans cette perspective, le sacerdoce ministériel ne peut être considéré comme un simple métier. Autrement dit, le sacerdoce n'est pas seulement une tâche qui a été confiée au prêtre ; il est surtout une vocation, dans le sens d'un appel divin et particulier, qui doit être continuellement entendu. Dans ce monde dominé par des courants de relativisme, les prêtres doivent approfondir et comprendre le sacerdoce tel que le Christ l'a institué, tel qu'il a voulu qu'il soit et qu'il demeure, tel que l'Église le présente et le transmet fidèlement. Le problème se pose donc lorsqu'on constate, notamment en contexte africain, que des prêtres abandonnent le Christ pour se concentrer dans le *business* ou s'oublient dans des pratiques peu orthodoxes.

Par ailleurs, la conception théocentrique du sacerdoce ne rompt pas l'harmonie entre la dimension théocentrique du sacerdoce ministériel et son anthropocentrisme. Si Jean-Paul II établit que le ministère du prêtre comporte indissolublement les dimensions théocentrique et anthropocentrique, nous pouvons affirmer que l'une n'exclut pas l'autre. Rappelons cette affirmation de Jean-Paul II dans *Redemptor hominis* : « L'homme est la route de l'Église » (1979, 18). Jean-Paul II parle ici

de l'homme que Jésus-Christ a racheté, pour montrer que cette rédemption est liée intimement à la personne humaine. La mission de l'Église et le service de la personne humaine sont unis dans son mystère impénétrable et son intégralité de l'âme et du corps.

Pour élaborer la christologie du témoignage dans la dernière partie de notre recherche, nous entamerons cette démarche par une esquisse anthropologique du prêtre africain. La mission des prêtres ne se limite pas à manifester au monde le mystère de Dieu qui resplendit en Jésus-Christ, elle révèle en même temps la personne humaine à elle-même. Les prêtres, dans leur mission évangélisatrice, servent la personne humaine et veillent à ce que celle-ci sauvegarde sa vraie dignité. Nous remarquons que Jean-Paul II ne diminue en rien le primat de Dieu quand il met l'accent sur la centralité du sujet humain. Puisque Jésus-Christ révèle à la fois le visage de Dieu et le mystère de la personne humaine, alors la révélation véritable de la personne humaine nous conduit à la révélation du véritable Dieu manifesté en Jésus-Christ.

En réalité, il n'y a pas de séparation ou de conflit entre théocentrisme et anthropocentrisme. Bien évidemment, plus la mission des prêtres est centrée sur la personne humaine, donc anthropocentrique, plus elle doit s'affirmer et se réaliser de manière théocentrique, donc s'orienter en Jésus-Christ vers le Père. Les prêtres, qui participent à la mission prophétique de Jésus et qui sont intégrés dans le mystère de l'Église, sont appelés à révéler aux humains à la fois le visage de Dieu et le vrai visage de la personne humaine en Jésus-Christ. Au dernier chapitre de cette étude, J.-M. Ela sera pour nous un bel exemple illustrant cette mission prophétique au milieu des Kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun.

## **4. Venant Mpozako et la dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II**

### **4.1 Préoccupations de Venant Mpozako**

Venant Mpozako est un prêtre de l'Archidiocèse de Gitega au Burundi, en Afrique. Ses sept premiers ans de ministère ont été consacrés à la pastorale diocésaine des vocations. Ce ministère a attiré son attention sur les défis de la vocation sacerdotale et sur les problèmes liés à la formation au sacerdoce. Il a été marqué par le souci de Jean-Paul II d'aider les humains à découvrir et à vivre fidèlement leur identité chrétienne, religieuse ou sacerdotale. C'est de là que vient l'inspiration de

son thème sur la dimension christologique de l'identité du prêtre. Il est pertinent pour nous de rappeler les motivations et la position de la question de V. Mpozako pour exprimer sa préoccupation. Il précise : « Quand je suis arrivé à la Faculté de Théologie du Nord de l'Espagne, siège de Burgos, ma joie a été très grande en me rendant compte de l'orientation de cette Faculté en rapport avec l'investigation sur la Théologie du Sacerdoce » (Mpozako 2008, 32). V. Mpozako considère Jean-Paul II comme l'auteur idoine pour satisfaire ses préoccupations.

Nous précisons que V. Mpozako choisit la question de l'identité du prêtre et l'aspect de la dimension christologique, parce que la problématique de l'identité sacerdotale qui domine les écrits de Jean-Paul II sur le sacerdoce ministériel rejoint d'une certaine manière en contexte africain la préoccupation de sa pastorale diocésaine des vocations. Il se bat pour essayer de redécouvrir la véritable identité sacerdotale, en vue d'aider les prêtres africains à mieux vivre leur propre spiritualité. Cette relation entre l'identité du prêtre et sa spiritualité est la préoccupation majeure de V. Mpozako (Mpozako 2008, 33). Jean-Paul II intègre la sacramentalité sacerdotale dans le mystère du Christ Prêtre, envoyé par le Père et consacré par l'Esprit pour le salut du monde. Cette référence trinitaire est essentielle, autant dans la présentation de l'identité sacerdotale que dans la définition de sa spiritualité. Ce qui nous paraît pertinent, c'est que V. Mpozako est animé de ce que la vie et les écrits de Jean-Paul II, qui manifestent un intérêt particulier pour la vie des prêtres, constituent une école qui lui fournit des outils nécessaires pour accompagner son jeune clergé africain de Gitega.

En réalité, dans ses investigations, V. Mpozako se place dans l'ordre des solutions ou des « remèdes » aux préoccupations du clergé africain. V. Mpozako se soucie des vocations, de la formation et de la vie des prêtres africains à Gitega. Il s'évertue à trouver des moyens et des arguments adéquats pour régler ou résoudre efficacement les problèmes rencontrés dans l'accompagnement des vocations et des prêtres africains. Mon souci pour le clergé africain va dans le même sens que lui, c'est pourquoi ses recherches m'intéressent. Comme V. Mpozako, nous sommes allés à la recherche des aspects christologiques de l'identité sacerdotale chez Jean-Paul II et maintenant puisque nous travaillons sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale, nous nous tournons vers V. Mpozako. Cette démarche nous permet de nous lancer dans l'univers de la dimension christologique de l'identité des prêtres africains. L'ouverture de cet univers constitue un tournant décisif dans notre travail. Évidemment, par la suite, notre centre d'intérêt



concernera les prêtres africains. C'est la raison pour laquelle nous avons souligné précédemment que ce chapitre constitue la partie charnière, la passerelle entre la théologie presbytérale en général et la théologie presbytérale dans ses perspectives africaines. Autrement dit, à la suite de cette démarche synchronique entre Jean-Paul II et V. Mpozako, notre analyse passera de la dimension christologique du prêtre à la dimension christologique des prêtres africains.

## **4.2 Venant Mpozako et la vision christologique de l'Église**

V. Mpozako s'intéresse à la vision christologique de l'Église. Il se fonde sur l'approche de Jean-Paul II, laquelle précise que l'Église est liée à son Seigneur. Parlant des prêtres africains, nous pouvons souligner que l'Église d'Afrique ne doit pas perdre de vue qu'elle n'existe pas par elle-même, mais par la grâce du Christ dans l'Esprit Saint. Évidemment, le Prêtre éternel et Bon Pasteur, le Christ ressuscité, se trouve au centre du mystère de l'Église. Autrement dit, c'est lui, le Christ et Seigneur, qui donne vie aux Églises locales africaines. La tâche des Églises locales africaines s'exprime par la prolongation dans le temps de la mission évangélisatrice du Christ. Elles participent à cette mission en tant qu'entités unies au Christ. Elles appartiennent à part entière au rapport sponsal Christ-Église. Et c'est dans cette relation que nous situons la nature et la mission des prêtres africains. Selon V. Mpozako :

Il n'y a pas d'opposition ou de rivalité entre la dimension christologique et ecclésiologique dans la définition de l'identité du prêtre. Loin de nuire à l'harmonie et à l'équilibre entre les deux dimensions, la vision christologique de l'identité du prêtre situe nécessairement celui-ci dans sa relation avec l'Église. La référence à l'Église est inscrite dans l'unique et même rapport du prêtre au Christ, en ce sens que c'est la représentation sacramentelle du Christ par le prêtre qui fonde et anime son rapport à l'Église. (Mpozako 2008, 184)

Dans nos travaux de recherche, nous accordons la priorité à la perspective christologique dans la compréhension de l'identité des prêtres en contexte culturel africain. Effectivement, la vision christologique de l'identité des prêtres africains les détermine dans leur rapport avec l'Église, et par conséquent dans leur relation avec les Églises locales africaines ; mais celles-ci se retrouvent dans un contexte spécifique. La base des Églises locales africaines est inscrite dans l'unique et même rapport des prêtres africains au Christ, en ce sens que c'est la représentation sacramentelle du Christ par les prêtres africains qui exprime leurs rapports aux Églises locales africaines. Ces rapports nous font comprendre que la représentation du Christ par les prêtres africains va au-delà d'un simple accomplissement rituel.

De fait, à la suite de V. Mpozako mais dans une perspective de témoignage, nous pouvons affirmer que les prêtres africains sont des instruments directs du Christ, ses témoins au sein des communautés. C'est dans cette optique que nous examinerons la médiation des prêtres africains dans la suite de cette étude. Les prêtres africains n'occupent pas la place du Christ, ils ne s'interposent pas entre Dieu et les humains ; ils ne sont qu'instruments nécessaires du don de la grâce de Dieu aux humains. Il faut dire que cette médiation est au service de l'unique médiation du Christ, par sa mise en œuvre au sein du Peuple de Dieu. En conséquence, les prêtres africains doivent prendre conscience qu'être prêtre est à la fois un don et une grande responsabilité. La mentalité contemporaine rend moins perceptible la présence sacramentelle du Christ en la personne des prêtres africains. Pour cette raison, les prêtres africains doivent veiller soigneusement à leur vie sacerdotale, pour qu'elle ne devienne pas un contresigne qui défigure cette présence sacramentelle du Christ qu'ils sont destinés à être. Les autoreprésentations des prêtres au contexte africain, comme nous le verrons au chapitre suivant, montrent plutôt qu'ils négligent de soigner leur comportement.

Dans un discours aux prêtres africains à Kinshasa, Jean-Paul II rappelle que le prêtre, appelé à être médiateur entre Dieu et les personnes humaines, dans le Médiateur par excellence qui est le Christ, ne pourra réussir sa mission qu'après être parvenu à atteindre la perfection humaine, qui resplendit dans le Fils fait homme (PDV 43). Il est pertinent pour nous d'entendre Jean-Paul II s'adresser aux prêtres africains à Kinshasa sur la condition pour la réussite de leur mission (Jean-Paul II 1980, 1128). Cela montre combien les Églises locales africaines doivent prendre au sérieux l'aspect du témoignage de vie de leurs prêtres. L'on comprend pourquoi Jean-Paul II insiste sur l'importance de la formation des prêtres, notamment sur la formation humaine :

Ce n'est donc pas seulement pour acquérir un nécessaire et juste épanouissement et pour se réaliser eux-mêmes, mais aussi pour la pratique de leur ministère, que les futurs prêtres doivent cultiver un ensemble de qualités humaines, indispensables à la construction de personnalités équilibrées, fortes et libres : c'est être capables de porter des responsabilités pastorales. D'où la nécessité de l'éducation à l'amour de la vérité, à la fidélité à la parole donnée, à la véritable compassion, à la cohérence et en particulier à l'équilibre du jugement et du comportement. (DCC, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 1970, n. 51; PO 3 ; OT 11; Congrégation pour l'Éducation catholique)

Devant les candidats au sacerdoce ministériel, Jean-Paul II emprunte les termes de Jean d'Avila et précise : « Si l'Église veut avoir de bons ministres, elle doit promouvoir l'éducation » (Jean d'Avila, cité par Jean-Paul II 1982, 1226). À notre tour, en tenant compte de la culture

africaine, nous proposerons à la fin de cette étude sur les prêtres africains une initiation christocentrique. Les prêtres africains sont appelés à répondre à leur vocation fondamentale : être des Africains en étant catholiques. Nous développerons cet aspect au début de la troisième partie. Nous avons ici mis en évidence la vision christologique de l'Église, dans la pensée de Jean-Paul II, en lien avec les prêtres africains. Les Églises locales africaines doivent aider les prêtres à modeler leur personnalité humaine, intellectuelle et spirituelle, de façon à en faire une courroie de transmission et non une barrière pour les peuples dans la rencontre avec Jésus-Christ, Rédempteur de l'être humain.

## **5. L'approche christologique de Venant Mpozako : la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains**

### **5.1 Rapports intrinsèques entre la vie spirituelle et le ministère des prêtres africains**

Cet aspect examiné par V. Mpozako nous intéresse dans nos travaux de recherche en raison de la tendance fonctionnaliste constatée chez les prêtres africains dans les paroisses. Certains prêtres africains se consacrent de moins en moins à la dimension spirituelle ou à la simple prière, pour eux-mêmes et pour leurs fidèles, et se lancent plutôt dans le matérialisme ou se préoccupent de survie matérielle. V. Mpozako nous rappelle l'accent particulier mis par Jean-Paul II sur la sacramentalité du prêtre pour répondre à certaines interventions provoquées par un courant théologique de tendance fonctionnaliste du sacerdoce ministériel, qui s'oriente vers une conception sécularisée du ministère. Ce courant vise à mettre dans l'ombre l'intention et le rôle du Christ dans l'institution du ministère, et attribuer la naissance de ce ministère aux besoins de pasteurs éprouvés par la communauté chrétienne.

Pour aborder la vie spirituelle des prêtres africains, nous devons effectivement établir les rapports intrinsèques entre leur ministère et leur vie spirituelle. L'établissement de ces rapports intrinsèques s'exprime à partir de l'origine du sacerdoce ministériel. V. Mpozako s'appuie sur l'approche de Jean-Paul II qui affirme clairement que le sacerdoce ministériel ne tire pas son origine de la communauté. Il précise que le sacerdoce ministériel est voulu par le Christ. Dans cette perspective, le sacerdoce ministériel est un don du Christ pour la communauté. Il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce. En réalité, pour V. Mpozako qui se fonde sur la pensée de Jean-

Paul II pour accompagner le clergé africain et les vocations, la spiritualité des prêtres africains doit être vue sous ce rapport intrinsèque entre vie spirituelle et ministère. V. Mpozako démontre qu'il n'y a pas d'antagonisme entre les deux. Il part toujours de Jean-Paul II, qui présente l'Esprit Saint comme le grand protagoniste de la vie spirituelle du prêtre. Autrement dit, la mission sacerdotale est sous la seigneurie de l'Esprit et de sa force sanctificatrice. Par la suite, V. Mpozako essaie de montrer que la sainteté devient une condition pour que les prêtres puissent donner le Christ au monde : ce principe devient l'objet de leur vie et de leur ministère (2008, 126).

Nous précisons à notre tour que l'exercice du ministère dans l'Esprit du Christ configure et alimente la vie des prêtres africains. Ces derniers doivent saisir avec beaucoup de considération que le ministère est un moyen de sanctification, et non pas une simple occasion de se sanctifier. Il n'est pas un moyen quelconque ou négligeable parmi une multitude d'autres, mais le moyen propre. Dans cette optique, nous croyons qu'il faudrait éviter de tomber dans la tentation de croire à une sanctification automatique, où l'effort personnel et conscient ne serait pas nécessaire ou alors n'aurait pas sa place chez les ministres. Les prêtres africains doivent avoir conscience d'être des témoins authentiques de Jésus-Christ, Tête et Pasteur. Dans ce sens, tout ce que les prêtres africains font pour rassembler le peuple de Dieu, pour édifier les Églises locales, devient la mesure de leur sainteté. Comme les prêtres africains se sanctifient par et dans l'exercice de leurs fonctions pastorales, ils ne le feront pas indépendamment de leur mission. Nous comprenons donc que dans les Églises locales africaines, il n'y a pas d'incompatibilité entre les prêtres adorateurs et les prêtres pasteurs, entre l'action et la contemplation, la consécration et la mission, la piété et le zèle. Les prêtres africains doivent se garder de l'erreur de mettre de côté la vie intérieure en privilégiant l'action et de la tentation de se lancer dans les activités jusqu'à s'y perdre. Tout en étant actifs, les prêtres africains doivent faire de la prière leur priorité. Oublier la prière pour se laisser absorber par le mercantilisme des sacrements ou la recherche abusive du profit personnel met en question la vie spirituelle et même l'identité des prêtres africains. Il est question pour eux d'appeler à l'unité et à la cohérence entre l'être et le faire ministériel. Autrement dit, dans leur recherche de la survie, les prêtres africains ont intérêt à veiller à l'harmonie entre la contemplation et l'action. Ils font ainsi face à une réalité fondamentale qui exige l'unité entre le ministère et la vie du ministre dans sa totalité.

## **5.2 L'impact de l'autorité des prêtres africains en lien avec la dimension christologique**

La problématique du pouvoir ou de l'autorité des prêtres africains tend à être une réalité taboue dans les Églises locales africaines. Et pourtant, certains prêtres africains continuent de nourrir des ambitions de domination dans leur ministère, allant à l'encontre du principe d'imitation de Jésus, le modèle par excellence. En tant que ministres du sacrifice sacramentel du Christ, les prêtres africains ne doivent pas s'octroyer un privilège particulier dans le cadre de leurs responsabilités. On peut faire le constat d'un dérapage à travers les expériences pastorales dans les Églises locales africaines. En effet, l'autorité sacramentelle a tendance à être comprise comme une possession individuelle des prêtres africains, ce qui a une incidence sur leur représentation du Christ. Il ne faut pas entendre la représentation du Christ dans le sens d'un pouvoir ou d'un privilège personnel. Dans certaines paroisses en contexte africain, les fidèles considèrent les prêtres qui opèrent un exorcisme sauvage par des pratiques peu orthodoxes ou même antagonistes à l'orthodoxie de l'Église comme étant plus puissants que leurs confrères.

Or, nous remarquons que l'idée de quête du pouvoir est totalement étrangère à la pensée de Jean-Paul II. Nous soulignons que le sacerdoce ministériel ne doit pas être vécu comme un enrichissement « en soi », détaché du Peuple de Dieu. Jean-Paul II affirme d'ailleurs : « Le prêtre est appelé d'une manière qui lui est propre, à être médiateur entre Dieu et les hommes, dans le Médiateur par excellence qui est le Christ. Il ne pourra réussir sa mission qu'après être parvenu à atteindre la perfection humaine qui resplendit dans le Fils fait homme » (Jean-Paul II 1982, 1226). Il faut dire que le don du sacerdoce ministériel est un prodige réalisé non pas pour les prêtres africains, mais dans chacun d'eux. Ainsi, le don du sacerdoce a été constitué pour l'Église. La mission de l'Église dans le monde concerne réellement l'Afrique. Et comme la grâce sacerdotale est un don de Dieu à toute l'Église, elle l'est évidemment pour les Églises locales africaines. À cet effet, il serait déplorable que les prêtres africains comprennent l'autorité dans le sens du langage courant de domination ou de supériorité. En tant que ministres appelés à agir à la manière du Christ, les prêtres africains, pour être de véritables témoins du Christ dans leurs communautés, doivent comprendre leur autorité dans le sens évangélique. Nous verrons au chapitre troisième que certains prêtres utilisent leur posture d'autorité pour abuser des fidèles au lieu de les servir. Les prêtres africains doivent considérer le Christ comme leur modèle. Leur autorité doit coïncider avec leur

service, avec le don total d'eux-mêmes, humbles et pleins d'amour à leurs communautés. C'est dans ce sens que Jésus affirmait : « Je ne suis pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mc 10, 45).

Les prêtres africains sont configurés à Jésus-Christ, Tête et serviteur de l'Église. En vertu de cette configuration, ils doivent servir le Peuple de Dieu et non pas agir par un pouvoir de domination au sein des Églises locales africaines. Ils doivent agir dans l'humilité. Ils doivent exercer leur autorité dans une disposition spirituelle animée et vivifiée par ce type précis de service envers les populations africaines. Dans cet esprit, les prêtres africains doivent se considérer comme des instruments du Christ et de leur salut, intendants des mystères de Dieu, serviteurs du Christ au sein de la société. Nous en déduisons plus loin que les prêtres africains sont invités à l'humilité. Dans leur vie spirituelle et ministérielle, ils doivent rester modestes et humbles, parce que la grâce qu'ils ont reçue et dont ils ne sont jamais dignes leur est accordée pour le service des autres.

## **6. Service et témoignage des prêtres africains selon Venant Mpozako**

### **6.1 Service et témoignage des prêtres africains en lien avec l'approche christologique**

V. Mpozako part du constat qu'il existe dans son diocèse du Burundi, en Afrique, deux besoins parallèles : les communautés ont besoin de prêtres et les diocèses font face au problème d'accompagnement des prêtres. Nous confirmons à sa suite qu'il s'avère nécessaire de trouver des prêtres pour servir les communautés, mais en même temps il devient exigeant pour les diocèses d'accompagner leurs prêtres et de les aider à être non pas des maîtres, mais des témoins pour leurs communautés. V. Mpozako se sent doublement impliqué par rapport à cette situation : d'abord en tant que prêtre, puis à titre de responsable des vocations dans son diocèse. Comme nous l'avons souligné plus haut, il cherche dans la pensée de Jean-Paul II des outils permettant d'apporter des solutions à ces besoins urgents non seulement dans son diocèse, mais partout ailleurs dans les Églises locales africaines.

En fait, Jean-Paul II lie d'une manière particulière le sacerdoce à l'Eucharistie, en partant du lien entre le sacerdoce et le mystère de la Rédemption. Dans cette perspective, les prêtres retrouvent le contenu et la substance ineffable de leur sacerdoce ministériel dans les profondeurs du mystère de

la Rédemption. Pour lui, c'est par les mains des prêtres que le Christ veut faire parvenir aux humains l'immense trésor de la Rédemption. Autrement dit, le Christ continue à exercer la force de son action rédemptrice dans les sacrements, particulièrement dans l'Eucharistie et la Réconciliation grâce au ministère des prêtres dans l'Église (PO 5). V. Mpozako s'appuie sur cet argument christologique de Jean-Paul II pour montrer la nécessité de la présence des prêtres dans les communautés au sein des Églises locales africaines. À partir de ce raisonnement, V. Mpozako déduit qu'aucune communauté chrétienne ne peut se construire sans trouver sa racine et son pivot dans la célébration de l'Eucharistie. Il rejoint Jean-Paul II et le concile Vatican II, qui décrivent l'Eucharistie comme contenant tout le trésor spirituel de l'Église (Jean-Paul II 1984, 1059). V. Mpozako souligne que si l'Eucharistie occupe une place absolument centrale dans les communautés au sein des Églises, la personne du prêtre, précisément dans son rapport à l'Église, devient aussi centrale. Le besoin de prêtres dans les communautés des Églises locales africaines se précise chez V. Mpozako, à la suite de Jean-Paul II.

Dans cette optique, V. Mpozako considère l'approche de Jean-Paul II comme une invitation à toute la communauté chrétienne à renouveler sa prise de conscience sur l'importance des prêtres dans l'Église en général (2008, 182). Cela rejoint son souci particulier pour les vocations et pour l'accompagnement des prêtres dans les Églises locales africaines. Il précise d'ailleurs : « Le Magistère de Jean-Paul II se présente comme une grande contribution pour raviver dans le peuple chrétien la conscience de la beauté et de la nécessité du sacerdoce, pour éveiller les vocations, les encourager et les faire mûrir » (Mpozako 2008, 183). Il part du cri de Jean-Paul II sur la nécessité du témoignage des prêtres avant d'aboutir à cette affirmation. V. Mpozako s'entend avec Jean-Paul II pour affirmer que l'Église et le monde ont besoin de prêtres, parce que le monde a besoin du Christ et de son salut. Voici le cri de Jean-Paul II aux prêtres : « Nous sommes plus que jamais nécessaires parce que le Christ est plus que jamais nécessaire ! Le Bon Pasteur est plus que jamais nécessaire » (Jean-Paul II 1984, 1059). Il est conscient que le monde devient de plus en plus sécularisé et il encourage les prêtres à ne pas succomber à la tentation du découragement, de l'« inutilité », au sens de surplus. V. Mpozako, qui s'occupe des vocations, aperçoit vite cette situation comme étant un problème délicat pour la pastorale des vocations. Cette idée de l'« inutilité » des prêtres décourage les jeunes qui veulent s'engager ou qui sont en formation, ou même encore ceux qui sont déjà engagés dans le sacerdoce. Pour lui, cela devient une affaire de tous dans les diocèses, une urgence pour une pastorale d'ensemble des vocations. À cette fin, il

propose : « Dans chaque diocèse, il doit y avoir beaucoup plus d'initiatives, de créativité qui vont dans le sens de favoriser les rencontres des jeunes autour de la messe et de la prière » (Mpozako 2008, 183).

Au-delà, d'une part, de ces initiatives et motivations des jeunes autour des messes et de la prière selon V. Mpozako et, d'autre part, de la grande préoccupation de Jean-Paul II devant la situation du manque de prêtres dans le monde, nous prenons position pour le témoignage des prêtres. Les communautés africaines, qui croient et savent prier Dieu, ont grandement besoin, dans leur misère, du service des prêtres à travers leur témoignage. Nous sommes d'accord avec V. Mpozako sur le fait que le sacerdoce ministériel est nécessaire à l'existence même de la communauté en tant qu'Église. Mais nous précisons ici que la nécessité des prêtres pour les communautés chrétiennes ne se limite pas à la dimension quantitative. Les effectifs sont tout de même assez nombreux dans le jeune clergé africain. Nous insistons sur un souci : la qualité des prêtres dans nos Églises locales. En contexte africain, l'influence du manque d'emplois peut parfois occasionner un flot de vocations dans certaines Églises particulières. Une telle réalité exige des outils nécessaires à un bon discernement pour accompagner les vocations et les prêtres. C'est pourquoi le jeune clergé des Églises locales africaines doit surtout pouvoir compter sur la qualité du service de ses prêtres, qui doivent agir comme témoins à la suite du Christ.

Nous rejoignons Jean-Paul II lorsqu'il affirme que le sacerdoce « nous est donné pour servir constamment les autres, comme le faisait le Christ Seigneur » (Jean-Paul II 1979, 847). Pour lui, le sacerdoce est marqué par le caractère ministériel, c'est-à-dire de service. Nous comprenons donc que la vision sacramentelle et ontologique révèle et enrichit le caractère de service du sacerdoce ministériel. Nous ne devons pas définir le service comme l'exercice d'une fonction au profit de la figure sociale de l'Église. Il faut chercher le sens du service dans la médiation salvifique du Christ. Évidemment, dans le sacerdoce du Christ, est inscrit pour toujours le service du salut, le service rédempteur du Christ. Cette perspective du service rédempteur du Christ établit la profondeur de la relation entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel. Ce dernier n'est pas au-dessus du sacerdoce commun des fidèles ; il est plutôt à son service. C'est un principe sur lequel les prêtres africains doivent se fonder dans leur immersion avec leurs communautés, comme nous le verrons au dernier chapitre de cette recherche. Dans le monde en général et dans les Églises locales africaines en particulier, le service des prêtres consiste à agir au nom du Christ Tête, en



faisant entrer les humains dans la vie nouvelle ouverte par le Christ. La véritable identité des prêtres se manifeste dans ce service vécu par amour, pour aider les humains à se former, à vivre et à agir selon le dessein salvifique.

## **6.2 L'identification des prêtres africains au Christ et la question de leur adaptation au temps**

Dans cette partie, nous ne devons pas perdre de vue que l'héroïsme et la martyria des prêtres sont des formes de témoignage qui vont jusqu'au sacrifice, et même au don de la vie. Pour cela, les héros et les martyrs sont avant tout des témoins particuliers du Christ au sein de la société. Nous partirons du témoignage à la manière du Christ pour aborder l'adaptation au temps, l'héroïsme ou la martyria. Tous les prêtres de l'Église sont au service du Bon Pasteur. Les prêtres africains étant au service du Bon Pasteur, ils sont invités à accueillir ces paroles : « Le Bon Pasteur offre sa vie pour ses brebis » (Jn 10, 11). Le refus de tout effort et le rejet de tout sacrifice sont des enjeux qui minent notre société africaine de nos jours, plus particulièrement parmi les prêtres africains. Il est temps de rappeler que les paroles du Bon Pasteur, qui offre sa vie pour ses brebis, renvoient au sacrifice de la croix, à l'acte définitif du sacerdoce du Christ. Nous constatons que certains prêtres africains agissent comme des mercenaires, prêts à abandonner leurs fidèles dans leur misère et à se laisser attirer par ce qui les éloigne du Christ. Voilà pourquoi nous développons la dimension christologique de l'identité sacerdotale dans cette étude, pour montrer qu'une vie centrée sur le Christ fait des prêtres africains des témoins véritables au sein de la société. Nous devons nous référer au mystère pascal pour saisir le sens même de la croix, afin d'inviter les prêtres des Églises locales africaines à suivre l'exemple du Christ dans son « don radical de soi ». L'identification des prêtres africains au Christ crucifié, au Christ serviteur, encourage les peuples africains à retrouver la valeur de la douleur, de l'héroïsme et même du martyr, au sein d'une culture imprégnée de misère sous toutes ses formes.

De fait, V. Mpozako a essayé de montrer que la dimension christologique de l'identité des prêtres est une contribution permettant de raviver les vocations dans les peuples. Fidèle à sa logique, il se fonde sur l'intervention de Jean-Paul II sur l'identité du prêtre, qu'il situe dans un contexte de profondes et rapides transformations de la société et des cultures de notre temps. Pour Jean-Paul II, tout renouveau authentique doit rester dans la pleine fidélité à la parole de Dieu et à la Tradition (Jean-Paul II 1996, 97). La stabilité de la physionomie essentielle des prêtres africains doit faire

face aux transformations observées dans l'évolution des sociétés. Pour Jean-Paul II, « le prêtre de demain, non moins que celui d'aujourd'hui, devra ressembler au Christ » (PDV 5). À la suite de Jean-Paul II, nous déduisons que pour ressembler au Christ les prêtres africains doivent considérer le Christ comme leur modèle par excellence. En tendant vers une vie centrée sur le Christ, ils parviendront à imiter le Christ en paroles et en actes, afin d'être des témoins authentiques dans leur milieu de vie. Dans ce sens, la vie et le message des prêtres africains peuvent demeurer inébranlables au milieu des transformations des sociétés.

En effet, nous estimons que les prêtres ne doivent pas se laisser influencer par le temps, eux qui sont configurés au Christ, Maître du temps. Sur le plan exégétique, la lettre aux Hébreux parle du Christ Prêtre éternel et de l'« aujourd'hui » du Christ (He 13). Pour cette raison, nous sommes d'accord avec V. Mpozako pour affirmer que les prêtres des Églises locales africaines, comme tout prêtre d'ailleurs, doivent s'inscrire dans l'« aujourd'hui » du Christ Rédempteur. Ils ont le devoir de vivre leur « aujourd'hui sacerdotal » dans l'« aujourd'hui » du Christ. Puisque « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (He 13, 8), son aujourd'hui est intégré dans tous les humains, dans tout le passé et l'avenir, bref dans toute l'histoire de l'humanité. Cela dit, les prêtres africains n'y échappent pas. Ils doivent s'imprégner de cet « aujourd'hui » du Christ pour rester inébranlables face aux changements opérés dans les sociétés de ce monde. Les prêtres africains, par leur « aujourd'hui » humain et sacerdotal, sont appelés à s'intégrer au Christ, qui est la mesure de tous les temps.

Par ailleurs, si pour V. Mpozako et Jean-Paul II l'Église fait face au phénomène de sécularisation, pour nous, les Églises locales africaines sont confrontées aux fléaux de la misère et de l'injustice. Elles ont donc besoin de prêtres, en tant que témoins de l'Invisible en Afrique. Les prêtres africains rencontrent des difficultés dans leur pastorale devant les préjugés idéologiques, l'élimination systématique des valeurs religieuses, mais surtout la misère et les injustices qui pèsent sur les populations. Pour parvenir à manifester la présence du sacré au milieu des communautés dans les Églises locales africaines, les prêtres sont appelés à être des témoins de l'Invisible dans la société. Dans *Ma vocation : don et mystère*, Jean-Paul II affirme que le prêtre est l'intendant des biens invisibles et incommensurables, qui appartiennent à l'ordre spirituel et surnaturel (1996, 100). Nous encourageons les prêtres africains à considérer les difficultés sociales, économiques, religieuses et politiques comme des défis à relever, à ne pas céder à la tentation de fuir ou au

découragement. L'une des préoccupations de V. Mpozako dans ses responsabilités diocésaines, c'est l'inquiétude de voir les vocations se décourager par rapport au sacerdoce ministériel. Mais nous croyons que les prêtres africains doivent accueillir ces paroles de Jésus-Christ : « Vous êtes le sel de la terre et la lumière du monde » (Mt 5, 13) comme un outil d'encouragement. Par leur témoignage de vie, ils doivent mettre ces paroles en pratique en vue de l'évangélisation et de la sanctification des peuples africains. Au lieu de s'éloigner du monde, les prêtres africains doivent se rapprocher des transformations contemporaines pour jouer leur rôle de ferment transformateur.

Tout compte fait, G. Njila a une perspective du langage philosophique du témoin. Pour nous, le langage du témoin doit être ancré dans le vécu quotidien, dans les réalités culturelles des communautés. Contrairement à un représentant du Christ qui adapte l'enseignement qu'il apporte de l'extérieur, le témoin doit transmettre le message qui surgit du milieu ou de la vie des communautés. Pour cela, à la fin de ce chapitre, nous devons expliquer l'importance de la *praxis fidei* avec le peuple de Dieu à partir de la vision pratique chez Marie-Dominique Chenu et Antonino Franco.

## **7. Une vision pratique chez Marie-Dominique Chenu et Antonino Franco : la *praxis fidei***

Parallèlement à Jean-Paul II, toujours dans une démarche synchronique, Antonino Franco invite, à partir de la vision de Marie-Dominique Chenu, à une réinterprétation de la réflexion théologique par de nouvelles compréhensions, où la perception de la foi contemplative doit demeurer ancrée dans la foi vécue des communautés. M.-D. Chenu intervient bien avant Jean-Paul II, alors qu'A. Franco écrit sur la *praxis fidei* beaucoup plus récemment, en 2019. Nous nous intéressons à la manière dont celui-ci, dans son ouvrage sur ses conversations avec M.-D. Chenu, présente leur fil rouge : de la foi contemplative à la foi vécue avec le peuple de Dieu. A. Franco nous permet de constater que la foi contemplative de M.-D. Chenu en ses débuts n'est pas réduite à une simple adhésion à des formules dogmatiques, telles que développées par Jean-Paul II ; elle s'est ouverte toujours plus à l'histoire, au théandrisme de la parole de Dieu et de la théologie, et à l'écoute de la foi vécue du peuple de Dieu, dans son cheminement historique (Franco 2019, 14). Pour mieux saisir A. Franco, il est important de rappeler la description de l'acte de foi selon M.-D. Chenu :

Une perception, par assimilation à la connaissance que Dieu a de lui-même. Dans la foi, nous voyons, dit saint Thomas, avec l'œil de Dieu. Voir. Regarder. Contempler... Il s'agit du dialogue de mon âme avec Dieu, sur la vie même de Dieu ; dans cette lumière, mon regard rejoint et découvre avec étonnement celui que Dieu porte sur lui-même, sur la vie du monde, sur ma vie à moi. (Chenu 1964, 14-15)

Nous considérons ce déplacement de la foi contemplative à la foi vécue chez Chenu comme un exemple pour les prêtres africains. Ce déplacement est un moyen qui facilite l'immersion des prêtres africains avec leurs communautés à la manière de Jésus-Christ. Dans cette optique, nous examinerons plus loin l'expérience vécue par J.-M. Ela avec les communautés kiridi de Tokombéré, au nord du Cameroun. Pour nous, sans une telle immersion, les prêtres africains ne peuvent pas devenir des témoins authentiques du Christ au milieu de leur peuple. C'est sur cette base qu'il nous semble pertinent de choisir J.-A. Malula et J.-M. Ela comme des modèles d'immersion avec des communautés en contexte africain. Nous y reviendrons au dernier chapitre de cette étude.

De fait, A. Franco nous montre, à la suite de M.-D. Chenu et surtout des réflexions théologiques de Jean-Paul II, que le chemin pastoral et missionnaire doit être attentif à discerner les signes de temps et les ouvertures à la grâce dans l'histoire des humains. Il nous apparaît important de souligner que les affirmations de Jean-Paul II sur la réflexion théologique se fondent sur la culture européenne. Pour que certaines de ces affirmations soient applicables en Afrique, il faudra évidemment tenir compte du contexte culturel. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui nous motive à travailler sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale. Pour A. Franco, la relativité du dogme et le chemin herméneutique de la théologie s'enracinent dans le réalisme de la foi. Les réalités de la foi dans le contexte culturel africain sont différentes de celles de l'Europe. C'est dans ce sens que nous considérerons la composition anthropologique de l'être africain dans le sixième chapitre de notre étude, puis aborderons la particularité de la dimension christologique en lien avec le contexte culturel en Afrique.

À partir de cette démarche d'A. Franco, nous relevons que les prêtres africains doivent s'approcher des vérités de la foi avec de nouvelles questions, de nouvelles compréhensions et de nouvelles réponses. Évidemment, leur perception de la foi contemplative ne doit pas céder au relativisme subjectif, mais elle doit rester solidement ancrée dans la foi vécue du peuple de Dieu, dans lequel le magistère est un ministère au service de la vérité. À la suite de Chenu, A. Franco souligne que c'est à l'intérieur de la communauté des disciples du Christ qu'interagissent toutes les ressources de l'Esprit Saint, qui guide l'Église pour l'aider à rester fidèle à la vérité de l'Évangile. Sa

pertinence se situe sur le plan de la participation à la communauté ecclésiale. Sous cet angle, il rappelle cette intervention de M.-D. Chenu :

Le critère en est la participation à la communauté ecclésiale. Si je participe vraiment à la vie concrète de l'Église, je peux être sûr ; ne me référant pas seulement au magistère, mais à l'Église, peuple de Dieu, en acte de vie, qui a le magistère pour épine dorsale. C'est pourquoi normalement celui qui juge doit être lecteur de la parole de Dieu en acte dans la vie de foi de la communauté. (Chenu, cité par Franco 2019, 15).

La référence à l'Église en tant que peuple de Dieu chez A. Franco nous pousse à revoir ce Corps mystique, qui a pour tête le Christ et sur qui repose la foi de la communauté. Et être lecteur de la parole de Dieu en acte renvoie au *logos*, le Verbe fait chair pour partager les réalités terrestres. L'invitation aux prêtres d'imiter Jésus-Christ se fonde sur la confiance au Christ Ressuscité, en qui ils doivent centrer leur vie. Nous encourageons la foi vécue soulignée par A. Franco qui oriente le témoignage des prêtres dans leurs relations avec les peuples : croire au Christ Ressuscité pour mieux imiter Jésus-Christ terrestre, en témoins authentiques au sein de la société. En affirmant cela, nous tenons compte des spécificités culturelles et traditionnelles propres au contexte africain. Ainsi, cette vision de A. Franco sied au « droit à la différence » développé par J.-M. Ela, que nous examinerons au dernier chapitre de notre recherche. L'histoire des tragédies de J.-M. Ela et des Kirdi lui sert d'illustrations historiques pour fonder théologiquement la problématique de la souffrance des pauvres, les privilégiés de Dieu. Différemment de Jean-Paul II, J.-M. Ela pratique sa théologie dans un espace ouvert et non dans un bureau, il fait sa théologie avec son peuple et non seul. Il part du vécu quotidien des peuples ; Jean-Paul II part de la parole de Dieu. Ainsi donc, pour ce qui est de la théologie presbytérale, J.-M. Ela développe une théologie sous l'arbre, qui exige une immersion des prêtres africains au sein de leurs communautés. Sa théologie sous l'arbre est avant tout une théologie sous l'arbre de la croix, à l'ombre de laquelle les souffrants de l'humanité trouvent une ombre d'apaisement. Le recours à l'ombre de la croix permet de recommencer la théologie en contexte africain. C'est sous l'ombre de la croix que J.-M. Ela comprend la servitude des peuples Kirdi et accède à l'image d'un Dieu qui fait triompher de la croix. Dans cette optique, la pastorale des mains sales se révèle symbiotique dans les rapports de solidarité entre J.-M. Ela et les Kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun.

À la fin de ce deuxième chapitre, nous pouvons rappeler que, de nos jours, les communautés africaines exigent de leurs prêtres qu'ils leur parlent du Christ, mais surtout qu'ils le leur fassent voir. Autrement dit, les peuples africains attendent de leurs prêtres non seulement des

enseignements, mais surtout un témoignage. Cela dit, le grand défi des prêtres africains consiste à cesser d'être uniquement des maîtres et à se mettre à l'école du témoignage : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8). Sous cet angle, nous abondons dans le sens de Jean-Paul II quand il affirme, dans un discours au clergé : « L'homme contemporain croit plus les témoins que les maîtres, l'expérience que la doctrine, la vie et les faits que les théories » (Jean-Paul II 1979, 499). De son côté, A. Franco estime que « s'il fallait fixer dans un mot cet acte missionnaire, nous dirions qu'il se concentre tout entier, avant une quelconque construction culturelle et institutionnelle, dans le témoignage : le témoignage du héraut qui proclame sa foi, disant au païen ce qu'il a vu, dans le Christ-Jésus » (Franco 2019, 188).

En réalité, les peuples africains veulent voir les prêtres imiter la vie de Jésus-Christ, ils veulent voir Jésus dans la personne et dans la vie de leurs prêtres. C'est d'ailleurs pourquoi nous nous intéressons à la dimension christologique de l'identité des prêtres africains. Les peuples veulent sentir la fidélité des prêtres de leurs communautés à leur consécration au Christ et voir en eux la sainteté du Christ. Nous saisissons mieux Jean-Paul II quand il précise : « Seul un saint prêtre peut devenir un témoin transparent du Christ et de son Évangile dans un monde toujours plus sécularisé » (Jean-Paul II 1979, 103). Comme nous le verrons dans la troisième partie de notre travail, les Églises locales africaines recherchent des solutions en matière de nouvelle évangélisation dans les communautés. Nous aurons besoin de nouvelles méthodes, d'une nouvelle ardeur et d'un nouveau langage pour l'annonce de la Bonne Nouvelle et, surtout, une vie de témoignage évangélique. À partir d'une christologie du témoignage, les prêtres africains doivent acquérir la capacité de réaliser un nouveau style de vie par leur immersion dans le mystère du Christ. Ils doivent s'engager comme nouveaux évangélistes, en choisissant de vivre leur sacerdoce comme un chemin de sanctification et de sacrifice. Les jeunes, les femmes et les hommes des communautés africaines doivent trouver dans la vie de leurs prêtres le mystère du Christ, afin que le sacerdoce ministériel soit attractif et bénéfique pour eux.

En somme, nous partageons l'interpellation de Jean-Paul II sur la nécessité des prêtres, mais sur le fait que le monde a besoin de leur témoignage, parce qu'il a besoin du Christ : « Nous sommes plus que jamais nécessaires, parce que le Christ est plus que jamais nécessaire ! Le Bon Pasteur est plus que jamais nécessaire » (Jean-Paul II 1984, 1059). Les prêtres africains sont appelés à faire d'eux-mêmes des dons, des sacrifices, afin de se mettre entièrement au service des communautés des

Églises locales africaines qui, en plus du Christ, ont besoin de subvenir à leurs besoins, souvent dans la misère et l'injustice. Comme nous le verrons au dernier chapitre, les prêtres africains doivent aller au-delà de leur rôle à la sacristie pour partager les réalités de la misère de leurs communautés en vue de leur épanouissement. Ainsi donc, ils doivent avant tout être capables d'aimer, et c'est cet amour qui les conduit jusqu'à l'héroïsme qui s'exprime en charité pastorale. La vie de Jésus-Christ n'est que charité pastorale dans son quotidien. Comme pasteur, Jésus-Christ a manifesté son amour à ses brebis tout au long de sa vie terrestre. Les prêtres africains sont appelés à servir avec amour, ce qui exprime d'ailleurs le sens de leur vocation. Ainsi, ils doivent revivre la charité pastorale du Christ, l'amour du Bon Pasteur, une manière d'offrir leur vie pour le bien-être des sociétés africaines. Les prêtres africains doivent faire face à une exigence qui s'exprime dans une dynamique de fidélité à l'amour et à l'esprit de sacrifice à l'égard de leurs populations.

## **Conclusion**

Dans cette première partie de notre recherche, nous avons mené une étude d'abord sur la théologie presbytérale selon l'Église catholique en lien à la dimension christologique, puis sur la pensée de Jean-Paul II dans sa dimension christologique de l'identité du prêtre, sur l'approche de V. Mpozako plus particulièrement axée sur le contexte africain et enfin sur la *praxis fidei* chez D. Chenu et A. Franco.

Nous avons examiné les aspects de la personne du prêtre en rapport avec la dimension christologique de son identité en vue d'une ouverture vers l'élaboration d'une christologie de témoignage, que nous envisagerons dans la troisième partie. Ainsi donc, au premier chapitre nous avons procédé par les explications de la théologie presbytérale en lien avec la dimension christologique dans des Écritures Saintes, dans le magistère et à travers les contributions des théologiens (en tenant compte de la dimension christologique du presbytérat). Quant au deuxième chapitre, nous avons présenté la dimension christologique comme fondement prioritaire de l'identité des prêtres dans la pensée de Jean-Paul II et sa perspective africaine selon Venant Mpozako en lien avec les prêtres africains. Nous avons présenté la *praxis fidei* d'A. Franco, une vision pratique dans un ouvrage plus récent que la pensée de Jean-Paul II.

Ces deux chapitres nous rappellent les aspects fondamentaux des enseignements de l'Église catholique sur la théologie presbytérale en lien à la dimension christologique. Dans la deuxième

partie de notre recherche, les informations de ces deux premiers chapitres nous permettront d'examiner l'impact de l'identité des prêtres à partir de leurs autoreprésentations (Kinshasa) et l'incidence profonde de l'histoire de la formation presbytérale sur le comportement des prêtres dans le contexte africain. Ils seront également notre boussole pour nous orienter vers l'élaboration d'une christologie du témoignage dans la troisième partie.



## **Deuxième partie**

# **Réception de la théologie presbytérale en Afrique : enjeux relatifs au contexte socioculturel à Kinshasa et à Yaoundé**

# Introduction

Dans la première partie de notre recherche, nous avons consacré le premier chapitre à la théologie presbytérale selon l'Église universelle. Pour y parvenir, nous avons procédé en étudiant l'enseignement des Écritures Saintes, du magistère et, surtout, les contributions des théologiens en lien avec la dimension christologique du presbytérat. Au deuxième chapitre, nous avons présenté la dimension christologique comme fondement prioritaire de l'identité des prêtres dans la pensée de Jean-Paul II et sa perspective africaine selon Venant Mpozako, en lien avec les prêtres africains. Dans cette deuxième partie que nous entamons, nous établirons l'état des lieux des contextes sociopolitique et religieux dans l'archidiocèse de Kinshasa en RDC et des circonstances historiques de la formation presbytérale dans l'archidiocèse de Yaoundé, au Cameroun. Cette partie contribuera, par la suite, à nous orienter vers l'élaboration d'une christologie du témoignage (troisième partie).

Dans le troisième chapitre, il est pertinent pour nous de procéder par un état des lieux pour connaître le contexte dans lequel cette théologie presbytérale de l'Église catholique est accueillie dans l'archidiocèse de Kinshasa. Le quatrième chapitre nous permettra d'étudier le contexte historique de la formation presbytérale dans l'archidiocèse de Yaoundé et l'attitude du clergé camerounais en lien avec l'impact culturel. Au cinquième chapitre, vu le comportement du clergé camerounais et les autoreprésentations des prêtres kinois décrits dans les chapitres précédents, nous soulignerons l'importance de renouveler et de développer une éducation adéquate centrée sur le Christ dans la formation presbytérale en contexte africain. D'où la nécessité d'une éducation christocentrique dans la formation et la vie des prêtres, en rapport avec les valeurs culturelles africaines.

Il convient avant tout d'étudier le contexte sociopolitique, religieux ou culturel qui accueille la théologie presbytérale de l'Église universelle dans l'archidiocèse de Kinshasa, ainsi que l'impact culturel (et pédagogique) dans l'histoire de la formation des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé.

## **Chapitre 3**

### **Les prêtres et le ministère en contexte africain : l'archidiocèse de Kinshasa**

Dans ce chapitre, nous présenterons d'abord le contexte sociopolitique et religieux dans l'archidiocèse de Kinshasa, et l'accueil de l'enseignement de l'Église en lien avec la vision christologique de l'identité des prêtres. Nous relèverons ensuite les autoreprésentations des prêtres dans l'archidiocèse de Kinshasa sur le ministère presbytéral. N'ayant pas pu mener d'enquêtes sur le terrain en raison de la pandémie de COVID-19, nous avons choisi de travailler sur la réception de la théologie presbytérale dans l'archidiocèse de Kinshasa, en nous fondant sur les recherches innovantes (les autoreprésentations des prêtres africains pour la première fois) et récentes (2021) de I. Ndongala et R. Isay, portant sur la vie et le ministère des prêtres kinois. Notre travail cherchera à montrer le déphasage, dans le contexte kinois, entre l'agir réel des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa et le témoignage de vie à la suite du Christ. Dans chacune des parties de ce chapitre, nous rapporterons d'abord les autoreprésentations des prêtres recueillies par les enquêtes d'I. Ndongala et R. Isay ; nous ajouterons ensuite notre propre perspective par rapport au témoignage de vie dans une dimension christologique. Si ce chapitre concerne l'état des lieux dans l'archidiocèse de Kinshasa, nous apporterons à l'occasion des éléments similaires observés dans le cadre de notre ministère dans le diocèse de Yaoundé. L'intérêt de cette démarche est de montrer que nous retrouvons dans toutes les Églises locales africaines, à quelques différences près, les mêmes réalités de la vie et du ministère des prêtres, notamment un témoignage qui ne sied pas à l'imitation du Christ.

#### **1. L'archidiocèse de Kinshasa : état des lieux**

##### **1.1 Le choix des enquêtes d'un ouvrage : la pertinence du dispositif méthodologique**

Ayant planifié des enquêtes sur les prêtres et les candidats au sacerdoce (au grand séminaire) et dans certaines paroisses de l'archidiocèse de Kinshasa, nous avons été déçu de nous trouver dans

l'impossibilité de nous rendre en RDC à cause des mesures de confinement liées à la pandémie COVID-19. Pourtant, avant la décision sur la fermeture des frontières, nous avons obtenu le visa de la RDC, l'accord d'hébergement par l'archidiocèse de Kinshasa au grand séminaire et le certificat d'éthique en vue d'une recherche sur des êtres humains par l'Université de Montréal. Parallèlement, nous avons eu l'occasion de découvrir la recherche de I. Ndongala et R. Isay portant sur la vie et le ministère des prêtres de ce même diocèse, dans un ouvrage intitulé *Le sacerdoce : un métier vocationnel ? Essai sur les recompositions du ministère presbytéral en RD Congo* (publié en 2021). En dehors du domaine de la formation, ces travaux d'I. Ndongala et R. Isay répondaient à nos besoins et critères de recherche sur la vie et le ministère des prêtres africains. Non seulement leur recherche était récente, mais le dispositif méthodologique était rigoureux et correspondait à ce que nous prévoyions de mettre sur pied pour nos enquêtes sur le terrain. Nous tenions à nous appuyer sur un positionnement épistémologique par triangulation de techniques, alliant l'exploration et l'imprégnation de terrain à l'analyse documentaire et aux entretiens semi-directifs. Nous avons retrouvé cette expertise dans leurs travaux avec une pertinence adéquate.

Dans notre premier chapitre, nous avons abordé la théologie presbytérale selon l'Église catholique à travers les Écritures Saintes, le magistère et certains théologiens. Nous sommes intéressé par les résultats des enquêtes menées auprès des prêtres kinois, qui ne correspondent pas toujours à l'enseignement de l'Église catholique sur la théologie presbytérale. Les autoreprésentations des prêtres kinois examinées dans les recherches d'I. Ndongala et R. Isay confirment notre propre constat sur le comportement des prêtres yaoundéens fait dans le cadre de notre pastorale dans l'archidiocèse de Yaoundé (nous reviendrons sur certains éléments comparatifs entre mon constat et les résultats de ces travaux). Nous précisons que, comme eux, notre guide d'entretien comprenait des questions ouvertes articulées autour du thème de l'avoir (l'argent) et du pouvoir :

À votre avis être prêtre c'est... ?

Qu'avez-vous à dire au sujet de la situation matérielle des prêtres ?

Selon votre expérience, que pensez-vous de la rémunération des prêtres ?

Pour améliorer les conditions d'exercice du ministère des prêtres, que préconisez-vous ?

Avez-vous des commentaires et des suggestions sur le pouvoir des curés ou des évêques ?

Quelle est votre opinion au sujet du pouvoir des prêtres ?

Quelle est votre approche idéale des nominations des prêtres ?

Tous ces paramètres retrouvés dans leurs travaux nous ont convaincu par leur pertinence sur le comportement du clergé, qui rejoint l'intérêt de notre étude de recherche : le témoignage des prêtres africains à la manière du Christ.

Tel que nous le souhaitons, ces deux chercheurs essaient de donner sens aux situations du contexte local, tout en initiant un dialogue avec les acteurs à partir des discours et de l'agir des prêtres. Ils ne s'éloignent pas de l'enseignement de l'Église, même si notre propre recherche se fonde plus précisément sur la dimension christologique. En s'appuyant sur Laurent Gagnebin, ils réussissent à établir une corrélation entre les Écritures, les enseignements de l'Église et les expériences pratiques, en les articulant aux notions de l'Esprit. La prospection est au cœur de leur recherche ; cela suscite un intérêt pour l'interaction langagière, la méthodologie empirique, l'analyse du discours, les sciences de communications et la sociologie. Dans ce sens, au dernier chapitre, nous nous appuyons sur les expériences de J.-A. Malula et de J.-M. Ela pour montrer l'importance du témoignage des prêtres africains à la suite du Christ.

Dans nos Églises locales africaines, le cadre sociopolitique et culturel subit des changements, et les valeurs du clergé connaissent des transformations. Face au discours du magistère, les prêtres africains s'identifient eux-mêmes, se positionnent par rapport aux laïcs, se caractérisent vis-à-vis de la hiérarchie et surtout se situent à l'égard du témoignage de l'Évangile, de l'imitation de la vie du Christ. Ils sont nombreux les désaccords et les écarts de comportement entre les valeurs proposées par le magistère et leur réception par les prêtres africains dans ce contexte culturel. L'approche particulière d'I. Ndongala et R. Isay, visant à étudier l'identité des prêtres kinois vue par eux-mêmes à travers leurs autoreprésentations, exprime leur auto-compréhension. Pour faire le lien avec la dimension christologique de l'identité des prêtres kinois, il nous faut connaître l'état des lieux du contexte sociopolitique et religieux de Kinshasa.

## **1.2 L'état des lieux du contexte sociopolitique et religieux de Kinshasa**

### **1.2.1 Les structures de l'archidiocèse de Kinshasa**

L'archidiocèse de Kinshasa est constitué des organes exécutifs, tels que la curie diocésaine et les structures sectorielles : la chancellerie, l'économat diocésain et ses services, le centre pastoral diocésain, le secteur pastoral « écoles et éducation chrétienne », et le secteur « Promotion humaine et développement ». On compte plusieurs œuvres diocésaines dans ce dernier secteur : Commission justice et paix, Bureau diocésain des œuvres médicales, Bureau diocésain de développement, Bureau diocésain caritas, Aumônerie des prisons, Aumônerie des hôpitaux, Pro Familia Dei, Solidarité et Partage, les Villages Bondeko, les Foyers sociaux, Ekolo ya Bondeko, l'Œuvre de

reclassement et de protection des enfants de la rue. Il y a aussi le Conseil diocésain de l'apostolat des laïcs (avec ses mouvements, groupes et communautés), le Conseil d'apostolat des laïcs catholiques (CALCC), qui est un organe de la CENCO (Conférence épiscopale nationale du Congo), et le Comité laïc de la coordination (CLC), un organe spécifique de l'archidiocèse de Kinshasa.

En général, les diocèses en Afrique ont presque tous les mêmes structures. À quelques différences près, on y rencontre les mêmes réalités socioéconomiques et culturelles. Notre propre diocèse de Yaoundé possède toutes les structures de l'archidiocèse de Kinshasa, à l'exception du comité laïc de la coordination. Cette spécificité est née des convictions de J.-A. Malula, qui tenait fermement à la place des laïcs et des femmes dans l'Église. Cela était loin d'être évident à cette époque en Afrique. On observe encore aujourd'hui des fruits de ces initiatives puisque l'archidiocèse de Kinshasa compte le plus grand nombre de théologiennes en Afrique. On remarque également que les laïcs y exercent beaucoup plus de hautes responsabilités. Ce paramètre n'est pas anodin dans le cadre de notre étude, puisque la collaboration entre les prêtres et les laïcs nous intéresse dans la dimension christologique du presbytérat. Nous verrons au dernier chapitre l'importance de l'immersion des prêtres africains au sein des communautés.

Par ailleurs, l'archidiocèse de Kinshasa, qui comptait deux paroisses en 1920, se retrouve aujourd'hui avec plus de 160 paroisses. Nous notons un rythme de croissance semblable du nombre de paroisses dans l'archidiocèse de Yaoundé. De même, dans l'archidiocèse de Yaoundé comme dans l'archidiocèse de Kinshasa (et partout d'ailleurs dans les Églises locales africaines), les paroisses ont des institutions et des structures semblables. On y retrouve les mêmes organes, tels que le conseil paroissial et des commissions paroissiales. Les différents besoins et possibilités concrètes peuvent être à l'origine de quelques variations. Pendant sa période de gouvernement pastoral, le cardinal Frédéric Etsou opte pour une structure constituée des commissions des Communautés ecclésiales de base (CEB), de la liturgie, de la catéchèse, de la pastorale familiale, des jeunes, ainsi que du conseil de gestion des biens. Particulièrement, en 1970, la commission chargée d'élaborer le document relatif à la pastorale et à la mission de l'Église de l'archidiocèse de Kinshasa a publié *Mission de l'Église à Kinshasa : options pastorales*. Ce document met de l'avant la revalorisation des laïcs, la promotion des ministères des laïcs et la création des CEB. La différence entre l'archidiocèse de Yaoundé et celle de Kinshasa se remarque par la promotion des

ministères des laïcs, qui aboutit à une configuration nouvelle des paroisses de Kinshasa : les paroisses dirigées par un prêtre responsable (curé) et celles confiées à un laïc (*mokambi*), en collaboration avec un prêtre animateur. En 1986, pendant l'épiscopat de J.-A. Malula, on comptait 20 paroisses confiées aux *bakambi*. Cette expérience intéressante va malheureusement disparaître progressivement après l'épiscopat de Malula. Puisque notre réflexion s'intéresse surtout aux acteurs, il est pertinent de préciser que l'établissement de ces paroisses et des *bakambi* a nécessité des travaux d'équipes mixtes prêtres-laïcs : Frédéric Etsou, Paul Gossens, Alphonse Kangafu, Jean Libeba, Félix Malu, Jean Monsengo, José Nimy, Léon de Saint Moulin (Ndongala et Isay 2021, 35). Toutefois, deux ministères créés par le cardinal Malula et travaillés par ces mêmes équipes mixtes ne céderont pas à l'effet d'éradication et demeurent de nos jours : le ministère d'animateur pastoral et celui d'assistant paroissial.

En somme, l'intérêt de notre insistance sur cette dimension structurelle de l'archidiocèse de Kinshasa comparativement aux autres diocèses africains nous introduit à l'exemplarité de J.-A. Malula et J.-M. Ela, que nous verrons au dernier chapitre dans le cadre de leur témoignage à la manière de Jésus-Christ au sein de leurs communautés. L'esprit insufflé par J.-A. Malula dans la structure de l'archidiocèse de Kinshasa répond à l'horizontalité de la dimension christologique, qui encourage une collaboration véritable de tous les baptisés au sein de l'archidiocèse.

### 1.2.2 L'épiscopat et la situation sociopolitique à Kinshasa

L'Église catholique manifeste une forte présence dans la vie socioculturelle et politique de la ville de Kinshasa. Selon l'ouvrage de I. Ndongala et R. Isay intitulé *Le sacerdoce : un métier vocationnel ?* (2021, 27-44), la première évangélisation de cette ville se situe au moment du baptême de son chef et de ses 326 sujets, le 28 mai 1698, par les Pères capucins de la mission du Congo. Or l'implantation catholique intervient en 1899 avec Mgr Van Ronslé, prêtre de la Congrégation du Cœur immaculé de Marie (les missionnaires de Scheut, les Scheutistes). Ceux-ci sont effectivement chargés par le Saint-Siège de l'évangélisation de la plus grande partie du Congo. En 1959, Mgr Félix Scalais devient le premier archevêque de Léopoldville ; son évêque auxiliaire est Mgr Joseph-Albert Malula.

Dès l'indépendance du pays en 1960, l'on remarque une certaine désaffection envers la religion catholique, que d'aucuns assimilent à la civilisation importée. Au lendemain de l'indépendance, l'exaltation du nationalisme connaît une expansion fulgurante. Mgr J.-A. Malula devient

archevêque de Léopoldville en 1964, et Joseph Mobutu prend le pouvoir un an plus tard, en 1965, à la suite d'un coup d'État. Léopoldville, la capitale du Congo, prend le nom de Kinshasa le 1<sup>er</sup> juillet 1966. Le pape Paul VI crée Mgr J.-A. Malula cardinal en 1969. Nous reviendrons au dernier chapitre sur le rôle joué par le cardinal Malula auprès des populations à la manière de Jésus-Christ. Une mission complexe et délicate qui fait de lui un exemple de témoin authentique du Christ au sein de sa communauté de Kinshasa.

Parallèlement, dans notre archidiocèse de Yaoundé, en 1955, Mgr René Graffin est nommé premier archevêque de Yaoundé et a pour auxiliaire Mgr Paul Etoga, le tout premier évêque noir de l'Afrique francophone. À l'indépendance du Cameroun en 1960, le président du pays est un dictateur musulman. Rome remplace Mgr Graffin par Mgr Jean Zoa, premier prêtre camerounais à avoir poussé les études jusqu'au doctorat en théologie. Mgr Paul Etoga, l'auxiliaire de Mgr Graffin, est muté pour la création du diocèse de Mbalmayo. Le choix de Mgr Jean Zoa comme premier archevêque noir de l'archidiocèse de Yaoundé n'est pas le fruit du hasard. Yaoundé étant la capitale politique, face à un président dictateur musulman, le pape Jean XXIII préfère Mgr Jean Zoa (nouvel évêque) à la tête de l'archidiocèse de Yaoundé. L'homme se distingue par sa forte personnalité, ses compétences intellectuelles et pastorales, ses vertus spirituelles, et les fidèles catholiques accueillent sa nomination en 1961 en toute espérance et avec joie. Nous retrouverons dans ce cadre le même climat de tensions vécu au Zaïre entre le cardinal J.-A. Malula et le président dictateur Mobutu. Au dernier chapitre, nous reviendrons sur l'incidence de la dimension christologique à travers l'exemple de lutte menée par J.-A. Malula pour le bien-être des populations, à la manière de Jésus en Galilée.

De fait, avec le dictateur Mobutu, nous remarquons un acharnement contre l'Église catholique au Zaïre. Puisque nous parlons de la réception de la théologie presbytérale en Afrique dans cette grande partie et de l'état des lieux dans ce chapitre, nous ne pouvons pas passer sous silence l'influence ou les conflits entre la politique et l'Église catholique à Kinshasa. C'est ainsi qu'avec Mobutu, dès 1967, un Mouvement populaire de la Révolution (MPR) est créé en défaveur de l'Église catholique. Sa section jeunesse (JMPR) contribue activement à une morale politique axée sur le service et le nationalisme. Sa dynamique consiste à critiquer et à rejeter la normativité occidentale, particulièrement l'œuvre missionnaire, qui est considérée comme une aliénation. La morale politique de ce mouvement révolutionnaire s'enracine dans l'exhumation des valeurs



ancestrales, la revisitation de l'imaginaire du fonds culturel propre aux Zaïrois et la revalorisation de structures mentales et sociales propres. Le dictateur Mobutu profite de cette hostilité contre l'Église catholique et la culture occidentale pour asseoir son pouvoir autoritaire. La dénonciation de ce mouvement par J.-A. Malula vaut contre l'Église catholique des mesures anticléricales qui influent sur son pouvoir social d'encadrement religieux, limitent son emprise dans l'espace public et la privent de son rôle de socialisation politique. L'Église catholique subira l'interdiction des réunions et regroupements des catholiques, la proscription des prénoms chrétiens et l'imposition des post-noms aux Zaïrois, la suppression du cours de religion dans les écoles, l'interdiction des mouvements confessionnels de jeunesse, l'abrogation des fêtes religieuses aux jours ouvrables et la nationalisation des écoles catholiques. L'archidiocèse de Kinshasa sera la principale cible du dictateur Mobutu : tous les crucifix, images pieuses et statues seront remplacés par le portrait du président Mobutu, le cardinal Malula est poussé à l'exil à Rome et sa résidence devient le quartier général de la JMPR (Jeunesse du Mouvement populaire de la Révolution).

Nous reviendrons sur la vision de Malula, son témoignage de vie à la suite du Christ et le lien avec la dimension christologique de l'identité des prêtres africains dans la dernière partie de notre recherche. Nous n'oublions pas de noter que le revers positif de cette période douloureuse de l'Église catholique à Kinshasa est que l'idéologie de l'authenticité a réellement stimulé la dynamique déjà entamée d'africanisation de l'Église et du christianisme. Nous comprenons mieux les postures des chrétiens catholiques par rapport à l'autoritarisme des présidents qui succéderont à Mobutu : Laurent Désiré Kabila (1997-2001) et Joseph Kabila (2001-2019). La stratégie de ces deux Kabila (père et fils) consiste à instrumentaliser les Églises évangéliques et pentecôtistes pour défier ou fragiliser l'Église catholique. Face à cette stratégie des Kabila, les chrétiens catholiques deviennent plus attentifs et davantage engagés aux impulsions de l'épiscopat kinois. L'horizontalité de la dimension christologique nous intéresse ici dans les relations entre l'épiscopat kinois et les fidèles catholiques. Si Paul dit à Timothée : « Alexandre, le forgeron, m'a fait beaucoup de mal » (2 Tm 4, 14), Pierre précise que « Jésus-Christ sait délivrer de l'épreuve les humains » (2 P 2, 9). Le plus important pour l'épiscopat kinois et ses fidèles est la familiarité avec Jésus, le Verbe fait chair, pour présenter et vivre l'Évangile de manière fiable et cohérente. Alors que l'épiscopat et les fidèles témoignent, ils doivent s'approprier la puissance de l'Esprit, pour que leur lumière brille de manière à ce que les autres reconnaissent la puissance de Dieu en eux (Mt 5, 16). Même si nous reviendrons au dernier chapitre sur le cas spécifique de J.-A. Malula dans

la perspective africaine de la théologie presbytérale, nous abordons tout de même ici les relations entre le pouvoir politique et l'Église à Kinshasa après J.-A. Malula.

Malula est remplacé par le cardinal Frédéric Etsou en 1990. Le Zaïre étant toujours sous le règne du dictateur Mobutu, l'on ne ressent pas l'influence de l'épiscopat en général, et du cardinal Frédéric Etsou, en particulier sur le plan sociopolitique. En réalité, nous comprenons que c'est l'épiscopat kinois qui joue le rôle de locomotive dans les actions de l'épiscopat congolais. Le changement à la tête de l'épiscopat kinois nous le prouve après l'épiscopat du cardinal Frédéric Etsou. La participation de la religion à la régulation du politique dans le contexte d'autoritarisme des Kabila (père 1997-2001 et fils 2001-2019) revient sur la géopolitique congolaise, avec la nomination de Mgr Laurent Monsengwo comme archevêque de Kinshasa en 2007. Celui-ci est convaincu du rôle de l'archidiocèse de Kinshasa dans la construction du Congo. Mgr Monsengwo fait le lien entre la démocratie et la foi en Jésus-Christ. Voilà pourquoi sa posture nous intéresse particulièrement dans nos travaux, qui concernent la dimension christologique de l'identité des prêtres africains. Mgr Monsengwo assigne à son diocèse la vocation de devenir une ville placée sur une haute montagne. Lors de son homélie à la cathédrale le 2 février 2008, il condense cette vocation dans cette invite qui sert de leitmotiv à son épiscopat : « Kinshasa lève-toi, resplendis de la lumière du Christ » (2008). De fait, selon Ndongala, Mgr Monsengwo perçoit sa mission comme celle de « protéger les brebis de Kinshasa, telle une poule protège ses poussins afin de les mettre à l'abri du rapt de l'épervier » (Ndongala Maduku 2016, 111). Il accompagne cette mission de la simplicité, de l'humilité et de la modestie. Cet élan de Mgr Monsengwo annonce une nouvelle impulsion et devient un nouveau départ à la pastorale de l'archidiocèse de Kinshasa. En réalité, les ouvriers apostoliques sont invités à se lever, à quitter la position couchée, à se redresser et à prendre en main le grabat de leur misère pour le lieu où l'on naît de la liberté, d'une liberté subversive et mobilisatrice. D'ailleurs, plusieurs prêtres interviewés insinuent que cette liberté au sein de l'Église se fait dévier sur les relents d'autoritarisme, de tribalisme, de paternalisme et de favoritisme (Ndongala et Isay 2021, 39). Cette manière de faire de Mgr Monsengwo fait de lui un pasteur à la suite du Christ.

Dans l'archidiocèse de Kinshasa comme sur la scène politique en RDC, l'on sait que Mgr Monsengwo joint l'acte à la parole. De 2007 à 2019, il est un pasteur présent parmi son peuple persécuté. Il a été de tous les combats contre le régime de l'imposture des Kabila en RDC. Sous sa

présidence, les interventions de la CENCO ont eu des effets positifs pour faire avancer la démocratie en RDC. Il a émis des réserves sur les résultats non transparents des élections de 2006. Il s'est opposé à la nouvelle loi électorale avec scrutin à un seul tour. Il a dénoncé les résultats provisoires trafiqués des élections de 2011. Il a soutenu son clergé et les marches organisées par le CLC pendant la crise électorale de 2016 à 2018. La passion de Mgr Monsengwo pour la vérité a généré la requête de la « vérité des urnes » (Ndongala Maduku 2016, 324-335), présentée comme une condition de la paix sociale. Il se présente comme un pasteur qui communique en s'appropriant l'actualité congolaise grâce à l'efficacité temporelle de la foi. Charaudeau nous rappelle que la communication de Mgr Monsengwo est marquée par « le parler tranquille », avec un débit lent, un ton de voix ni terne ni éclatant ; ce qui renvoie à l'ethos de « caractère », d'« intelligence » et de « chef » (Charaudeau 2005, 133). L'auteur précise d'ailleurs : « [...] cette vocalité du parler tranquille contribue à construire une figure de *souverain paternel*. En effet, cette force tranquille renvoie à l'idée d'une personne qui est capable de contrôler ses pulsions primaires et qui nourrit au fond d'elle-même une force d'âme hors du commun, susceptible de prendre en charge les problèmes du monde » (Charaudeau 2005, 133). À la manière de Jésus, Mgr Monsengwo s'engage à résoudre les problèmes du monde et s'implique dans ceux de son pays ; ce qui exprime le sens de son combat. Il mène un combat contre la violence, la médiocrité et le mensonge. Pour lui, il vaut mieux renoncer à sa propre sécurité mais dénoncer l'injustice et ses auteurs, afin d'annoncer la « Vérité ». Il va soutenir le CLC et les actions protestataires instaurés par une partie de son clergé (campagne des cloches, concert des casseroles) pour affirmer son implication contre le continuisme observé en RDC (Ndongala et Isay 2021, 41).

La critique de la géopolitique sous les règnes des Kabila père et fils montre l'impact des interventions de l'épiscopat par des messages de dénonciation des injustices et de la médiocrité du gouvernement congolais. L'incidence des marches des chrétiens congolais à la fin de 2017 et au début de 2018 se ressent sur la scène politique. Ces marches sont à l'origine des élections de décembre 2018, qui débouchent sur la fin du règne de Joseph Kabila en 2019. Cette fin de règne de l'autoritarisme de Kabila coïncide avec le début de l'épiscopat de Mgr Fridolin Ambongo, créé cardinal le 5 octobre 2019. De nos jours, le nouveau président Félix Tsisékedi et le nouvel archevêque de Kinshasa, le cardinal Fridolin Ambongo, sont deux personnes qui ont un tempérament pacifique, ce qui ne signifie pas que les rapports entre le gouvernement congolais et

l'archidiocèse kinois sont parfaits. Une bonne partie du clergé kinois rejette, jusqu'à présent, les résultats électoraux qui ont porté le président Félix Tsisékedi à la tête de l'État.

Au Cameroun, l'épiscopat exerce moins d'influence sur le pouvoir politique que celui de la RD Congo. Après Mgr Jean Zoa, la nomination de ses successeurs est influencée par le président Paul Biya, au pouvoir depuis 1982. Ancien séminariste, ce dernier entretient de bonnes relations au Vatican et réussit toujours à créer une amitié avec les nonces apostoliques nommés par le pape au Cameroun. Ainsi, il parvient toujours à tasser l'épiscopat camerounais en passant par le nonce apostolique, qui fait peur aux évêques. L'on dit communément au Cameroun que tous les évêques craignent d'avoir la tête décapitée par Hérode, à la manière de Jean-Baptiste. Cet esprit de peur éloigne le clergé camerounais de sa mission prophétique à la suite de Jésus-Christ. À presque 90 ans, le président camerounais a fait asseoir son pouvoir et règne avec des mandats (septennats) illimités de nos jours.

Avant d'aborder l'authenticité du témoignage des prêtres africains à la suite du Christ, il était important pour nous de souligner l'incidence de l'état des lieux dans les archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé sur la réception de la théologie presbytérale en Afrique. Nous pouvons observer les conséquences de cette situation déplorable du clergé africain à travers les représentations des prêtres kinois.

## **2. Le concept de représentations et l'archidiocèse de Kinshasa**

### **2.1 Le concept de représentations**

Nous voulons découvrir l'identité des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa à travers le discours sur leur ministère, en particulier sur l'argent et le pouvoir. Pour cela, nous nous appuyons sur les représentations de ces prêtres sur le presbytérat, à partir des résultats des enquêtes réalisées par I. Ndongala et R. Isay dans le cadre de leurs recherches. Ceux-ci s'intéressent au savoir intersubjectif qui circule au sein du clergé, afin de cerner l'expression groupale et sociale de l'identité des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa. Naturellement, nous observons des représentations similaires chez les prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé. Étant donné qu'à travers les formes linguistiques spécifiques, les prêtres africains constituent une communauté de communication, nous appréhendons l'identité comme un système de représentation de soi et comme un système de sentiment envers soi. Les prêtres des archidiocèses de Kinshasa et de

Yaoundé établissent des unités linguistiques dans un milieu physique et humain. Apparaît ainsi, dans un jargon adéquat, l’empreinte de leurs représentations collectives et individuelles. L’ordre social et les relations de pouvoir sont touchés par ces pratiques dans les contextes kinois et yaoundéen. Ces réalités influencent les modes de pensée et d’agir des membres du clergé, construisent leur interprétation du contexte, conditionnent, à des degrés différents, leur propre vie au sein de leurs communautés et établissent une connaissance courante (Ndongala et Isay 2021, 110-111).

Denise Jodelet fait le lien avec l’Église catholique lorsqu’elle déclare que le savoir du sens commun s’exprime comme production, expression et instrument d’un groupe dans sa relation à l’altérité. À partir de cette affirmation, elle montre que ce savoir commun souligne des pratiques sociales et éclaire des conduites et des postures qui se conforment ou se coupent des normes et valeurs, des structures et fonctionnements de l’Église catholique. Elle apporte des renseignements sur l’identité et la construction identitaire de ses membres. D. Jodelet appelle cela une représentation sociale (Jodelet 1989, 47-77). À la suite de D. Jodelet, I. Ndongala et R. Isay définissent la représentation comme une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique concourant à la construction d’une réalité commune à un ensemble social. Ils insistent sur le fait que c’est un ensemble de connaissances, croyances, schèmes d’appréhensions et d’actions à propos d’un objet socialement important. Nous nous intéressons à cette forme particulière de connaissance et de sens commun qui définit la réalité pour l’ensemble social qui l’a élaborée, dans une visée d’action et de communication. Ces représentations au sein du clergé africain orientent la réception de la théologie presbytérale, qui influence la manière dont les prêtres africains témoignent du Christ parmi les populations.

Au fond, nous comprenons les comportements et les pratiques, les valeurs et les opinions des prêtres de l’archidiocèse de Kinshasa, autant que ceux de l’archidiocèse de Yaoundé, en fonction de leur manière de penser et d’interpréter leur contexte socioculturel et les rapports avec les autres. Toutefois, la conscience de soi de ces prêtres kinois et yaoundéens varie selon le temps et les personnes, au rythme des contextes et des situations dans leurs environnements physique et humain que sont les archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé. C’est pourquoi nous avons abordé ci-dessus l’impact des rapports entre les différentes dictatures des gouvernements africains (congolais et camerounais) et les évêchés des archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé. Cette situation a des

répercussions sur les représentations de ces prêtres à travers l'environnement sociopolitique et ecclésial et la réception des normes, codes et valeurs de l'Église catholique.

S'il a été pertinent de relever les sources des représentations des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa dans ces rapports entre les dictatures congolaises et les épiscopats kinois, il serait important de souligner brièvement l'impact de la hiérarchie de l'archidiocèse de Kinshasa.

## **2.2 L'archidiocèse de Kinshasa et l'influence de sa hiérarchie**

L'archidiocèse de Kinshasa est une Église particulière de l'Église catholique. Il est donc cette Église catholique qui se trouve dans un environnement donné. Mais il est intéressant de noter qu'il s'agit d'une organisation religieuse institutionnalisée, hiérarchisée, bureaucratique et fortement structurée. En tant qu'organisation hiérarchisée, l'archidiocèse de Kinshasa est constitué de trois composantes en relation interdépendante : les acteurs impliqués par la croyance et par l'appartenance formelle à l'organisation, la tradition accumulée (symboles, doctrines, magistère, expériences vécues dans l'organisation) et l'appareil exécutif et de gouvernement (partie de l'organisation qui assume ses objectifs dans son ensemble et qui prend la responsabilité d'en assurer le suivi et l'efficacité).

Puisque nous travaillons sur l'identité des prêtres, nous nous intéressons à une approche fondée sur les valeurs mobilisatrices pour cerner les causes de l'esprit mercantile dans l'archidiocèse de Kinshasa. I. Ndongala et R. Isay partent d'une comparaison des valeurs mobilisatrices des trois archevêques qui se sont succédé à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa, pour montrer l'influence de la hiérarchie de l'Église ou des évêques sur l'identité ou le comportement des prêtres. Ils résumant ainsi trois épiscopats de l'archidiocèse de Kinshasa (J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo) dans leurs différences :

La fraternité prônée par le cardinal J.-A. Malula a accouché d'une approche de l'identité du ministère presbytéral adossée aux fonctions du Christ prêtre, prophète et roi, et articulée à la donation gratuite. Dans le contexte de précarité et de la crise sociopolitique et économique qui a exacerbé l'individualisme, la paternité brandie par le cardinal F. Etsou et la visibilité agitée par le cardinal L. Monsengwo ont interprété la triple fonction du Christ à l'aune de la réalisation de soi. On peut dire que le dispositif mis en place pour endiguer la crise par F. Etsou (prise en charge du clergé par les fidèles, nomination des prêtres dans les écoles) et L. Monsengwo (péréquation, responsabilités importantes confiées à de jeunes prêtres dépourvus d'expérience) n'ont fait qu'intensifier les inégalités dans le clergé. (Ndongala et Isay 2021, 116)

En réalité, nous remarquons un déphasage dans le cadre du management des évêchés qui suivent celui du cardinal J.-A. Malula. Dans notre diocèse de Yaoundé, nous remarquons d'importantes similitudes avec l'archidiocèse de Kinshasa. Le cardinal J.-A. Malula et Mgr Jean, premiers archevêques noirs de leurs Églises particulières, sont très proches des fidèles et assurent une fraternité exemplaire avec leurs prêtres. Mgr F. Etsou et Mgr Wouking ont un passage plus ou moins court, avec peu d'influences ou moins d'enjeux politicoreligieux. Mgr L. Monsengwo et Mgr V. Tonye Bakot s'imposent par leur personnalité, se font remarquer à travers la péréquation et le risque de responsabilités à certains jeunes prêtres. Pendant son évêché, le cardinal J.-A. Malula encourageait la fraternité entre tous les baptisés, puis l'esprit de gratuité et de service, et non les inégalités et l'esprit de clientélisme. Les évêchés du cardinal F. Etsou et du cardinal L. Monsengwo ont conduit à une culture d'organisation de l'archidiocèse selon les lois du marché et la logique du marketing. La gestion participative de tous les membres de l'Église vécue pendant l'évêché du cardinal J.-A. Malula, qui évitait les frustrations et les inégalités au sein de l'archidiocèse de Kinshasa, est transformée par ses successeurs en management directif et autocratique. Les déboires des inégalités et des frustrations du clergé débouchent sur le délitement de leurs liens. Cette dérive influence de manière néfaste les relations des prêtres avec Dieu, leurs relations entre eux et leurs liens avec les fidèles. Cette situation déplorable des prêtres kinois établit le déphasage par rapport à la dimension christologique de leur identité au sein de l'archidiocèse de Kinshasa. Il est donc pertinent de présenter ces représentations rencontrées dans les discours des prêtres kinois, qui manifestent le besoin d'un témoignage authentique à la manière de Jésus-Christ au sein de leurs communautés.

### **3. Les autoreprésentations du clergé sur l'avoir et le pouvoir dans l'archidiocèse de Kinshasa**

Dans la suite dans ce chapitre, nous nous appuyerons abondamment sur les autoreprésentations des prêtres interviewés par I. Ndongala et R. Isay, non pas pour les résumer mais pour apporter suffisamment d'éléments qui ne concordent pas avec la dimension christologique de la théologie presbytérale par rapport à sa réception en contexte africain. Si les auteurs ont choisi de remplacer les noms des prêtres kinois interviewés par des lettres grecques pour conserver leur anonymat, nous utiliserons plutôt des prénoms ordinaires familiers aux lecteurs.

### 3.1 L'appellation de la paroisse en lien avec l'avoir

Dans le contexte africain en général et dans nos Églises locales en particulier, les prêtres créent un lexique d'images parlantes dans une signification socioculturelle, avec des enjeux socio-ecclésiaux évidents, à partir des termes du langage ordinaire. Dans l'archidiocèse de Kinshasa, par exemple, le nom que les prêtres attribuent à la paroisse est « *ligablo* », qui signifie « la boutique ». Cette appellation suscite en nous sans hésitation une interrogation à savoir si Jésus était boutiquier. Nous savons bien qu'il ne vendait pas ses enseignements, encore moins ses guérisons et autres miracles, mais qu'il les offre en don pour la vie des peuples. Pourrions-nous, dans ce contexte kinois, penser que cette considération de la paroisse comme « *ligablo* » est parallèle à la vente de la parole de Dieu par les prêtres kinois ? Nous faisons cette comparaison parce que symboliquement, la paroisse et la boutique répondent à un principe de l'offre et de la demande. Dans cette perspective, le « *ligablo* » a une valeur heuristique, qui permet des élaborations sur la transaction monétaire et l'entrepreneuriat religieux. Il existe des interactions dans chaque système. La manière dont fonctionnent ces interactions oriente le sens lucratif ou non lucratif selon le comportement des acteurs que sont les prêtres, responsables des paroisses dans l'archidiocèse de Kinshasa. Dans cette perspective, I. Ndongala et R. Isay émettent des réserves sur le marché en tant que système social qui s'applique à l'organisation religieuse catholique :

S'il est vrai que comme organisation religieuse sans but lucratif, l'Église catholique ne court pas après un intérêt mercantile, il est non moins évident que certains de ses membres sacrifient le profit personnel au détriment des intérêts de l'institution ou de la satisfaction des besoins et attentes de leurs fidèles. Quoi qu'il en soit, l'application de la désignation en usage dans le domaine économique à la paroisse confère au ministère presbytéral une connotation de marché religieux confronté à l'offre et à la demande, une transaction monétaire qui met aux prises un vendeur, un gestionnaire et entrepreneur, « courtier de grâce » (prêtre), des acheteurs et consommateurs (paroissiens) et des biens religieux. (Ndongala et Isay 2021, 127)

Cette affirmation nous permet de comprendre que parler de « *ligablo* » présuppose l'existence d'un vendeur, d'une clientèle et de biens à vendre. Or, certaines paroisses ont un grand effectif de fidèles par rapport à d'autres ; il en est de même pour ce qui est des biens matériels à gérer dans les paroisses. Ce déséquilibre ou cette différence de taille ou d'importance de biens matériels et financiers crée une inégalité en lien avec le système mercantile au sein de l'archidiocèse de Kinshasa. Les propos des prêtres kinois interviewés illustrent ce phénomène. Pour Alpha (Albert pour la suite), « *il existe des grands et des petits ligablo, la grandeur étant fonction non de l'espace couvert, mais plutôt des entrées en espèces sonnantes et trébuchantes ainsi que des dons en*



*nature* » (Ndongala et Isay 2021, 121). Effectivement, dans l'esprit des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé, une paroisse n'est pas grande selon sa superficie ou l'effectif de ses fidèles, mais selon ses entrées financières. En conséquence, ce sont les paroisses des fidèles nantis qui sont convoitées par les prêtres yaoundéens.

Cela nous rappelle une expérience, lorsque nous étions vicaire à la paroisse du Christ-Roi de Tsinga (archidiocèse de Yaoundé). Le curé d'une paroisse de campagne venait régulièrement dire à notre curé qu'il « bouffait beaucoup » et qu'il devait aussi penser à lui qui n'avait rien dans sa pauvre paroisse. Chaque fois que nous nous indignions ou nous nous immiscions dans leur conversation, il n'hésitait pas à nous rappeler que nous étions nouveau dans l'archidiocèse, que nous comprendrions plus tard. Pour dire qu'il s'agissait d'un système bien établi et bien connu dans notre diocèse.

Pour sa part, Gamma (Gilbert pour la suite) souligne que « *le propriétaire du ligablo décide des marchandises à vendre, des prêts et promotions à consentir* » (Ndongala et Isay 2021, 121). Cette interview de Gilbert confirme les paroles du curé de la paroisse de campagne, qui nous rappelait que nous ne comprenions rien. Évidemment, seul notre curé détenait le monopole de la gestion financière, les fidèles et nous n'avions aucune idée des montants ou de ce que les quêtes ordinaires ou spéciales rapportaient, encore moins les casuels pour les sacrements et les dons venant des fidèles. De même, poursuit Beta (Bosco pour la suite), « *le sango mokonzi [prêtre-chef, le curé] gère son ligablo [la paroisse] selon une stratégie entrepreneuriale comme le propriétaire de la boutique. Il ne se contente pas de proposer divers biens spirituels et une variété de biens symboliques du salut. Il use aussi de la séduction pour vendre son charisme et son ministère à une clientèle avide de résultats* » (Ndongala et Isay2021, 122). Après avoir lu cette intervention de Bosco, nous nous rappelons d'un curé que nous attribuons le nom de « *Mvamba* », qui était foncièrement un *sango mokonzi*. Il avait banni certaines structures, comme le conseil économique de la paroisse et la comptabilité, et pourtant c'était l'une des paroisses riches du pays. Nous donnons le nom de « *Mvamba* » à ce curé parce qu'il se considérait comme l'ancêtre, l'intouchable, l'immuable. Il était convaincu qu'il allait mourir dans cette paroisse. « *Mvamba* » n'a jamais respecté les règles canoniques concernant l'argent. Il en parle sans ambages.

Lorsque Bosco parle de *sango mokonzi* qui séduit pour vendre son charisme et son ministère à une clientèle avide de résultats, I. Ndongala et R. Isay s'appuient sur la distinction entre les types de

biens religieux, chez Jörge Stolz, pour décrypter ces propos des prêtres interviewés. Pour lui, l'affiliation (le fait d'être catholique, juif ou témoin de Jéhovah), les positions individuelles (pasteur, diacre, catéchète, guide ou ancien), les services (baptême, cure d'âme), les activités collectives (service religieux, prière collective, stage), les biens publics (œuvres caritatives, promotions de valeurs), les marchandises (livres, CD religieux, objets dévotionnels) sont les différentes catégories de biens religieux (Ndongala et Isay 2021, 122). Pour gérer ces différents biens religieux, il y a une variation selon les « *magablo* » (pluriel de *ligablo*). Cette variation dépend des « *sango mokonzi* » (curé). La loi de l'échange et de la concurrence influe sur les services, les activités collectives, les marchandises, à travers la transaction du marché qui exige un échange de la marchandise contre de l'argent. Bosco clarifie davantage la place ou le rôle des acteurs de ce phénomène de marchandage : « *C'est clair, le professionnel du sacré se mue en gestionnaire des biens "sacrés", en "vendeur", et les paroissiens en "clients".* » Dans cette relation entre le vendeur et les clients, il y a une transformation fondée sur l'esprit du clientélisme. Les messes, les sacrements, les accompagnements spirituels, les exorcismes, les neuvaines, les adorations, les prières et les bénédictions subissent l'effet d'un échange monnayé. Il se crée un système de concurrence entre les vendeurs ou les « *sango mokonzi* » et vis-à-vis des pasteurs des autres obédiences religieuses. C'est pourquoi « il revient au prêtre de faire du marketing pour avoir autant de clients que les boutiques religieuses ou comptoirs spirituels du quartier ou de la capitale » (Ndongala et Isay 2021, 123). En référence à Simon le Magicien, un personnage biblique, cette pratique des « *sango mokonzi* » nous rappelle celle du Moyen Âge et également de la Renaissance, par laquelle les détenteurs de l'autorité publique (seigneurs féodaux, souverains ou ecclésiastiques) vendaient les biens de l'Église et les charges ecclésiastiques contre de l'argent. Ils agissaient contre le droit canonique, puisqu'il y a une volonté délibérée de vendre des biens spirituels pour des prix temporels.

En nous rappelant la corrélation établie par Peter Ludwig Berger entre la situation pluraliste et la situation de marché dans son article « Nouveau pluralisme religieux » (1981, 31-41), nous pensons qu'avec le comportement des « *sango mokonzi* » l'argent devient la boussole de la pastorale. Dans cet esprit, le barycentre de l'apostolat des prêtres est la recherche du profit personnel. Le Christ n'est plus au cœur ou au centre du ministère sacerdotal. Il est remplacé par la recherche effrénée de l'argent. Ainsi, pour Daniel, l'important est d'amasser de l'argent pour s'enrichir, « *konginda* » (gagner plus d'argent). Pour lui, « *une forme de prédation larvée se repaît des dons et des dîmes.*

*Les prêtres multiplient les quêtes au cours des célébrations, et tous les prétextes sont bons pour improviser et justifier une quête* » (Ndongala et Isay 2021, 123). Dans l'archidiocèse de Kinshasa comme partout d'ailleurs en Afrique, le mercantilisme gagne du terrain au sein de la pastorale. Dans cet esprit de mercantilisme, les prêtres africains ne sont plus des hérauts de la parole de Dieu, comme nous l'avons vu au premier chapitre dans la définition de K. Rahner. Le phénomène de « *ligablo* » réduit le ministère sacerdotal dans l'archidiocèse de Kinshasa et dans les Églises locales africaines à une profession mercantile ou au clientélisme.

La trajectoire du discours sur le « *ligablo* » atteste son succès et son usage par une bonne partie du clergé. Sa circulation permet de comprendre l'impact du transactionnel sur le relationnel, ainsi que les formes d'interactivités et de discursivités nouvelles qui apparaissent dans le clergé. À suivre cette trajectoire, on comprend mieux comment la convergence entre clientélisme et allégeance à l'autorité dégénère en une stratégie de reconversion de capital économique, sous forme de dons et cadeaux en nature. Cette stratégie fait désormais partie des attentes normatives du clergé et de requêtes axiologiques. (Ndongala et Isay 2021, 133-134)

Nous remarquons que la paroisse, considérée comme le « *ligablo* », n'est plus une structure ecclésiastique, une subdivision de base d'une Église particulière comme l'archidiocèse de Kinshasa ou de Yaoundé, qui occupe un rôle essentiel dans la vie religieuse ; sa portée réelle est à but lucratif. Elle n'est pas non plus un lieu de culte ou de célébration pour les chrétiens ; l'entretien des âmes des fidèles et la dispensation des enseignements du Christ ne sont plus la préoccupation des prêtres africains dans les « *magablo* » de leurs diocèses. Elle devient pour les prêtres des Églises locales africaines un lieu de commerce, où l'esprit de clientélisme les conduit à la recherche aveugle du profit personnel (argent, richesses matérielles), au détriment de l'Église ou de la vie ou du suivi spirituel des chrétiens. La paroisse en tant que « *ligablo* » ne peut plus être un lieu de sanctification et d'évangélisation, encore moins une structure qui permet, aux prêtres de mener une vie de témoignage, au sein de la société, à la suite du Christ. Ainsi, la dimension christologique du presbytérat est faussée. Le « *ligablo* » devient une réalité qui enfonce les prêtres africains dans un borbier de précarité et de relativisation morale. Cette pratique éloigne les prêtres africains de la dimension christologique du presbytérat qui les invite à servir à la manière du Christ, à être ses véritables témoins parmi les populations. Ainsi donc, à partir de ces genres de pratiques, nous remarquons une remise en question de la réception de la théologie presbytérale en contexte africain.

Nous verrons dans la dernière partie de cette étude, à travers l'exemplarité d'un pasteur à Kinshasa et d'un pasteur à Yaoundé, l'incidence ou l'apport d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains.

### 3.2 La relativisation de la morale et la précarité

L'avilissement religieux qu'on rencontre dans la vie des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa n'est pas différent de ce qui se vit dans les autres Églises locales africaines. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous partons régulièrement de la particularité de l'archidiocèse de Kinshasa pour généraliser en contexte africain. Certains prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa sont convaincus que pour répondre au principe de nécessité il faut être réaliste ; et le réalisme, pour ceux-là, consiste à relativiser les actes amoraux comme étant normaux. L'important est de parvenir à survivre face à la situation précaire vécue par le clergé de l'archidiocèse de Kinshasa. En conséquence, cette mentalité débouche sur la banalisation du ministère presbytéral. L'on se retrouve dans un contexte où la malhonnêteté et l'injustice s'installent dans les esprits des membres du clergé et gagnent du terrain sous plusieurs formes. Pour étayer cela, I. Ndongala et R. Isay rapportent cette anecdote racontée par Albert :

Un curé d'une paroisse riche au centre-ville de la capitale perçoit chaque mois 2000 dollars de la part d'un paroissien qui l'enjoint à partager le don avec ses vicaires. Le curé accapare le don et ne verse aucun sou à ses confrères. Un dimanche, en l'absence du curé, le généreux donateur remet les 2000 dollars à l'un des vicaires en lui rappelant la consigne donnée régulièrement au curé. (2021, 137)

Il faut dire que ce curé (« *sango mokonzi* ») n'agit pas en « *sango* » (prêtre), mais plutôt en « *mokonzi* » (chef) ; il accapare ainsi partialement le droit de faire ce qu'il veut de ce don. Nous avons découvert un fonctionnement semblable après l'affectation du « *Mvamba* ». En fait, son remplaçant a renvoyé la secrétaire paroissiale pour recruter à son tour une personne de sa parenté. Avant de partir, la secrétaire renvoyée avait révélé l'existence d'un compte caché, dans lequel certains bienfaiteurs déposaient de l'argent discrètement pour soutenir financièrement tous les prêtres de cette paroisse. Cette révélation ou mieux cette trahison ne nous a pas surpris. Le nouveau curé que nous donnons le nom de « *fada costa* » (littéralement « prêtre des costumes »). Il n'a pas hésité à poursuivre la pratique des « *sango mokonzi* » à la manière de son prédécesseur. Il a rappelé à ses vicaires qu'ils n'avaient rien à voir avec l'argent de ce compte. Au nom du chef, « *fada costa* » se permettait d'agir en vrai dictateur à l'égard de ses confrères vicaires. Son acte coloré de malhonnêteté, d'injustice et d'égoïsme ne souffrait aucune répréhension de qui que ce soit. Par son titre de « *mokonzi* » (chef), il balayait du revers l'intention des donateurs. Nous soulignons que le non-respect de l'intention des donateurs et la subordination aux intérêts du récipiendaire posent un

problème d'éthique ou, du moins, vont à l'encontre du témoignage de vie des prêtres africains à la suite du Christ.

De fait, le profit recherché avec avidité gagne du terrain à tous les niveaux dans les archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé. Cette passion du lucre parmi les membres du clergé kinois est mise en évidence par Phi (Philbert pour la suite) : « *Dans une paroisse, une partie de la quête est subtilisée par les acolytes. Le vicaire qui craint la réaction du curé s'empresse chez les changeurs et convertit 100 dollars pris dans ses avoirs personnels en petites coupures en francs congolais. Il remet la quête au curé qui, après l'avoir comptée, lui donne le montant de la quête : 30 dollars* » (Ndongala et Isay 2021, 137). La disparition des 70 dollars ne relève pas d'un phénomène mystérieux ; ou alors un grand vent n'a pas soufflé en ce moment précis pour dire les 70 dollars et autres francs congolais se sont volatilisés. Il n'y a aucun doute que cet argent s'est converti en avoir personnel du tout puissant « *sango mokonzi* ».

De telles réalités rencontrées dans les paroisses et les institutions ecclésiastiques gérées par les prêtres dans les archidiocèses de Kinshasa et Yaoundé poussent certains membres du clergé africain à penser à la relativisation de la moralité. Certains prêtres kinois interviewés nous apportent des éléments pour étayer cette mentalité qui s'est installée pour relativiser la moralité. Psi (Pascal pour la suite) déduit que : « *Tricher, mentir, voler est une manière de tirer son épingle du jeu, c'est une manière de se prendre en charge.* » Pascal ne se limite pas à cette déduction, il va plus loin en essayant de démontrer dans son argumentaire que le contexte justifie les actes immoraux : « *C'est après tout réaliste, car si on ne se débrouille pas, on crève, et si on ne se sert pas, personne ne vous servira, et un autre se servira à votre place.* » De son côté, Tau (Thomas pour la suite) pense qu'« *être bon prêtre kinois [de l'archidiocèse de Kinshasa] et se comporter normalement, c'est respecter les règles et se conformer de manière rationnelle, intéressée et calculatrice à la philosophie du muteti nguba [grilleur d'arachides]* » (Ndongala et Isay 2021, 137). Ordinairement, la bouche du grilleur d'arachides est toujours en train de mâcher. Il goûte une arachide de temps en temps pour s'assurer que c'est cuit. Appliquée aux prêtres africains, il s'agit d'une image négative d'affirmer qu'ils sont toujours en train de mâcher quelque chose. Nous pouvons déduire que la bouche du prêtre africain qui passe tout son temps à mâcher n'a plus le temps de proclamer la parole de Dieu à la manière de Jésus-Christ. L'on ne peut plus, dans ces conditions, parler de prêtres africains en termes de témoins du Christ.

Par ailleurs, la perversité de la soif d'argent pousse certains prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa à se mettre en colère même contre la nature. Cela paraît étonnant, et pourtant c'est une réalité au quotidien. Rhô (Robert pour la suite) souligne le désarroi de certains prêtres chaque fois qu'il pleut le dimanche. Pour ce qui est de la présence effective pendant la messe, la réduction du nombre de fidèles choque les « *sango mokonzi* ». Le problème ici n'est pas l'absence des personnes par rapport à leur spiritualité, c'est plutôt le manque à gagner sur le plan financier. Les absents ne peuvent pas participer à la quête et, en conséquence, les paniers pour recueillir la quête auprès des fidèles reviennent à « *sango mokonzi* » presque vides ou lamentablement en baisse. Robert précise à cet effet que « *le manque à gagner en quête plonge certains prêtres dans une colère noire contre la nature* » (Ndongala et Isay 2021, 126). L'avoir est valorisé plus que la spiritualité des fidèles dans ce comportement des « *sango mokonzi* » de l'archidiocèse de Kinshasa. Et pourtant, grâce à la consécration reçue dans le sacrement de l'Ordre, les prêtres sont placés dans une relation spécifique et particulière, existentielle et ministérielle avec le Christ. Pour ce qui est de la conception des prêtres africains à travers leur mission, dans ce contexte délicat et précaire en Afrique, ils doivent toujours partir du Christ ou se ressourcer en permanence à lui, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents.

Par ailleurs, I. Ndongala et R. Isay révèlent que 72 % de prêtres interviewés dans l'archidiocèse de Kinshasa considèrent leur ministère en termes de vocation aux contours d'un « *libanga* », un métier dur. Ils précisent que le mot est régulièrement employé par les Congolais de la diaspora pour qualifier le métier de la prêtrise comme un moyen de subvenir tout juste à ses besoins. L'image de « *libanga* » appliquée à la prêtrise renvoie à la pénibilité endurée pour casser la pierre. Les Congolais disent « *kobeta libanga* » (frapper la pierre, tailler la pierre). La peine endurée est une dimension sacrificielle, qui n'a rien à voir avec le sacrifice religieux. Elle est un sacrifice qui est jaugé à l'aune du registre économique et matérialiste. Elle répond aux exigences de la rentabilité et de l'efficacité. Cette peine est compensée par le salaire (Ndongala et Isay 2021, 135-136). Dans cette logique, nous pouvons noter que certains prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa s'éloignent du sens du ministère sacerdotal en tant que service. Avant tout, nous ne devons pas perdre de vue que les prêtres sont configurés au Christ comme leur serviteur, selon l'exemple du lavement des pieds dans l'évangile (Jn 13). À l'image du Christ, les prêtres africains doivent se sacrifier pour leurs frères et sœurs dans leurs communautés. Ils sont chargés d'être, par leur témoignage, la présence du Christ au milieu de son peuple, à son service, en vue de sa sainteté. C'est cette manière de suivre

le Christ et d'aider leurs fidèles à aimer Dieu et à accomplir sa volonté qui fait des prêtres africains ses témoins authentiques. Ainsi, les prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa ne doivent pas limiter le ministère presbytéral à un métier qui se définit comme une activité génératrice de revenus et qui donne des moyens de subsistance.

Nous reconnaissons néanmoins que les prêtres africains, dans leur élan de survie, deviennent assez ingénieux. Par exemple, certains prêtres kinois qui perçoivent le ministère sacerdotal comme une activité génératrice de revenus développent une ingéniosité extraordinaire pour atteindre leur but lucratif. Èta (Ernest pour la suite) rapporte : « *L'ingéniosité pour les services et les activités collectives génératrices d'argent est remarquable quoique critiquable.* » Ernest ajoute que cette ingéniosité arrive à « *prévoir une quête pendant l'adoration et les funérailles* ». Dans cette optique, Tau (Thomas pour la suite) souligne une adoration singulière :

Programmée à 12 heures, l'adoration est présidée par un prêtre en ornements rouges. La couleur est choisie pour marquer l'intensité de la présence de l'Esprit Saint. 12 mbabula (réchauds de braise) sont allumés en mémoire des douze tribus d'Israël. Deux quêtes sont prévues : la première pour les besoins du groupe spirituel et la deuxième pour la bénédiction individualisée. Ceux qui aspirent à cette bénédiction s'avancent, déposent leur offrande et reçoivent la bénédiction personnalisée. (Ndongala et Isay 2021, 126)

Et pourtant, le peuple de Dieu sollicite sans grande satisfaction cette ingéniosité des prêtres pour être accompagné dans sa vie spirituelle. À chaque occasion de prière, il y a imposition de quête. On dirait que l'esprit de créativité est plus développé chez les prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa lorsqu'il s'agit de la gestion du clientélisme ou celle des opérations qui concernent le gain d'argent. En revanche, le soutien spirituel en faveur des fidèles et le domaine de l'évangélisation paraissent délaissés. Cette attitude de course effrénée à l'argent déconnecte les prêtres africains de la suite du Christ et ouvre la voie au dérapage vers la simonie, comme nous l'avons souligné plus haut.

Nous venons de le montrer, chez bon nombre des prêtres africains, le ministère presbytéral s'inscrit comme une source de profit. Contrairement au premier chapitre où A. Daigneault définit les prêtres comme des hommes de la Parole et des hommes du sacrifice eucharistique, ici dans l'archidiocèse de Kinshasa, les ministres de culte se définissent comme des entrepreneurs religieux. Cette expression « entrepreneur religieux » est liée à la primauté de l'intérêt personnel et au régime de performance.

Plusieurs prêtres reconnaissent que [...] le ministère presbytéral est une aubaine, un privilège qui donne part à des richesses qu'il convient de capitaliser. Dans cette ligne, le ministère est une source

de profit, un moyen de s'enrichir que l'on exploite à moindre coût, mais avec des bénéfices exorbitants. Ceux-ci font des bénéfices symboliques aux capitaux financiers, en passant par des biens immobiliers, sans oublier le charroi automobile. Le ministre du culte devient un entrepreneur religieux qui se saisit des opportunités d'affaires, qui rentabilise ces dernières par des initiatives lui permettant de trouver son compte. Il convient de s'entendre ici sur la notion d'entreprise. Il s'agit d'une petite entreprise religieuse, un petit *ligablo* acquis à la logique du marché (Ndongala et Isay 2021, 124-125).

Sur cette base, le registre moral du service et de la gratuité n'est plus opératoire. En s'appuyant sur l'économie inversée selon P. Bourdieu, I. Ndongala et R. Isay relèvent l'effet néfaste de la rématérialisation des enjeux dans le ministère presbytéral. Cette rématérialisation a pour conséquence directe le glissement du régime « vocationnel » au régime « professionnel ». Autrement dit, l'esprit de donation gratuite cède sa place au phénomène de donation monnayée chez les prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa. Cette mentalité devient une gangrène qui se généralise ou « se normalise » partout dans les Églises locales africaines. Et d'ailleurs, à ce sujet, Thêta (Théophile pour la suite) s'exprime sans détour : « *Le marchandage entre le prêtre (fournisseur) et les fidèles (consommateurs) est une transaction à la fois marchande et monétaire, ludique et hédonique. Il n'est pas basé sur la communion ni toujours vécu sous le mode de la gratuité.* » Et pourtant, au premier chapitre de notre recherche, M. Thurian a rappelé que ce qui constitue fondamentalement l'identité du prêtre, c'est qu'il est choisi par Dieu et par l'Église pour consacrer toute sa vie à la communion contemplative avec le Christ, prêtre et intercesseur. Pour ce qui est de la rématérialisation, Théophile insiste : « *La rématérialisation des enjeux dans le ministère introduit la dimension de réussite et des profits économiques immédiats. La fixation sur la dimension utilitaire des relations contractuelles et formelles supplante la communion.* » C'est clair pour Théophile, « *l'Église n'est plus une communion, mais une entreprise lucrative* » (Ndongala et Isay 2021, 124). Si la manière de gérer une paroisse des prêtres africains conduit l'Église à ne plus être une communion, X. De Chalendar nous rappelait au premier chapitre que si on met en avant sa responsabilité au sein d'une communauté ecclésiale, le prêtre est alors défini comme le serviteur de l'unité.

Dans les Églises locales africaines en général, il n'y a plus de doute que certains prêtres, pour échapper à la clochardisation, s'adonnent à la débrouille et développent un système informel du religieux. Certains prêtres congolais dans leur débrouille se fondent sur le sens commun, qui voudrait que « *kubasadilanga, kubadilanga* » (l'on mange où l'on travaille). Dans l'archidiocèse de Yaoundé, les prêtres ont adapté l'expression d'un artiste camerounais (Lapiro) : « La chèvre



broute là où elle est attachée. » En Afrique en général, ces expressions trouvent leur source dans Luc 10, 7, qui dit que l'ouvrier mérite son salaire, et dans 1 Co 9, 13, qui rappelle que ceux qui servent à l'autel ont leur part de l'autel. Il est question ici de voir les stratégies entrepreneuriales promues par la rationalité économique mais qui débouchent sur l'intérêt personnel. Nous pouvons comprendre l'intervention de Mu (Martin pour la suite) : « *Les quêtes, dîmes, casuels, dons, intentions de messe, etc., deviennent des sources d'enrichissement des prêtres sur le dos de l'institution, et ce, au détriment des chrétiens.* » De surcroît, Iota (Innocent) insiste en parlant des « *vaches à lait, mieux, des bilanga (plantations)* » (Ndongala et Isay 2021, 125). Étant donné que le profit individuel est prioritaire chez certains prêtres des Églises locales africaines, il s'agit donc dans leur contexte de se remplir les poches. La réalité est que ces prêtres tirent profit au maximum de l'institution pour s'enrichir personnellement. Dans cette perspective, on se retrouve dans une contradiction entre l'exercice du ministère et le discours du magistère, tel que nous l'avons souligné au premier chapitre. L'agir de ces prêtres africains pour le profit individuel entre clairement en contradiction avec le système de valeurs du magistère de l'Église. Au fond, il y a une perception de soi qui influence les prêtres « *sango mokonzi* » dans leur gestion des paroisses « *magablo* » des Églises locales africaines.

Après tout, nous rappelons que le prêtre est un homme de prière, un serviteur inutile (Lc 17, 10), et non un commerçant ou un vendeur d'illusions. Sur cette base, nous déduisons qu'il y a un contraste pour ce qui est de la réalité vécue par certains prêtres africains dans les « *magablo* ». Ces prêtres pensent beaucoup plus à leur avoir personnel qu'au service de leurs sœurs et frères en tant que pasteurs. Ils s'éloignent de leur mission de guider le peuple à la manière et à la suite du Christ. Il ne serait pas exagéré de penser qu'ils s'écartent eux-mêmes du Christ pasteur, qui rappelle que « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (Mc 10, 45). Les prêtres sont ordonnés pour être les ministres de la prière de tout le peuple de Dieu, dont ils sont eux-mêmes membres en vertu de leur baptême. Ordonnés pour la sanctification du peuple chrétien, les prêtres africains sont appelés à être des modèles de sainteté ou de témoignage pour le troupeau de Dieu en raison de leur ministère pastoral (LG 28, 4). Les prêtres des Églises locales africaines ne peuvent être ministres de la prière s'ils ne prient pas eux-mêmes. Ils ont besoin de se ressourcer spirituellement au Christ à travers la prière ; ils doivent suivre l'exemple de Jésus-Christ qui, en toutes circonstances durant sa vie terrestre, restait en union de prière et fidèle à la volonté de son Père. Les prêtres africains sont des personnes qui ont pour mission d'être, par et dans l'Église, des

témoins visibles, les ministres révélateurs de cette présence du Christ invisible qui veut le salut de tout humain et agit dans le cœur de chacun par son Esprit.

### **3.3 L'instrumentalisation de la relation de pouvoir dans le clergé**

#### 3.3.1 Les prêtres et le ministère de guérison : pouvoir et mercantilisme

Tout au long de cette partie, nous ne devons pas perdre de vue ce que nous avons affirmé au premier chapitre, à savoir que les prêtres ne doivent pas saisir l'autorité sacramentelle comme une possession individuelle du ministre. Le ministère de guérison traverse une crise spirituelle dans les Églises locales africaines en général et dans l'archidiocèse de Kinshasa en particulier. Nous parlons d'une crise spirituelle, parce qu'on rencontre toutes sortes d'abominations dans les pratiques d'exorcisme qui n'ont parfois rien à voir avec la spiritualité ou la prière véritable. Il est temps pour l'Église catholique de se pencher sur ce sujet et de renouveler la manière de pratiquer ce ministère, qui participe réellement à l'évangélisation. Les fidèles ont besoin de ce ministère, l'Église l'encourage pour le salut des âmes et le bien-être des fidèles ; mais un problème d'abus de pouvoir se pose, de la part des prêtres qui le pratiquent. La nécessité d'accompagner cette pratique d'une bonne catéchèse s'impose pour les prêtres qui ont la faculté ou l'autorisation d'exercer le ministère de guérison.

Les prêtres interviewés rapportent plusieurs anecdotes et témoignages au sujet du pouvoir exercé par leurs confrères de l'archidiocèse de Kinshasa dans ce ministère de guérison. Ces représentations des prêtres kinois sur les abus de pouvoir posent un problème dans le cadre de la dimension christologique de l'identité des prêtres africains. L'on est tenté de se demander si ces prêtres qui pratiquent ces déviances sont des instruments authentiques et de véritables témoins du Christ-Prêtre et Sauveur. Khi (Charles pour la suite) se souvient de l'acharnement d'un prêtre sur un malade qui aurait pu être sauvé s'il avait été pris en charge à temps dans un hôpital : « *Le temps passé à faire des conjurations et des incantations bruyantes sur le malade dans une pièce calfeutrée, empestée d'odeur d'encens et de cierges allumés, où l'air était rarissime, n'a fait que précipiter sa mort. Le malade qui souffrait d'une thrombose avait besoin dans l'immédiat d'oxygène plutôt que de prières* » (Ndongala et Isay 2021, 132).

Le silence des autorités judiciaires et religieuses est également mis en question. L'on se demande s'il s'agit d'incompétence ou de complicité. Normalement, sous d'autres cieux, le prêtre serait

poursuivi pour non-assistance à une personne en danger et exercice illégal de la médecine, mais tel n'a pas été le cas, selon Charles. Ce prêtre se bombe sûrement le torse dans son zèle de super exorciste, puisqu'il exerce toujours en toute impunité son ministère de pseudoguérisseur. Même le droit de l'Église ne l'a pas inquiété. D'ailleurs, il arrive que certains prêtres agissent maladroitement même en pleine célébration eucharistique ; une manière de nous rappeler l'agir *in persona Christi* du ministre ordonné dans la consécration eucharistique. Ernest rapporte cette anecdote : « *Au cours d'une célébration eucharistique, un prêtre profère des imprécations grossières contre un homme politique, joignant la parole au geste, il frappe à plusieurs reprises son étole contre le mur de l'église en lançant des formules de malédiction contre l'homme politique, dont il finit par prédire la mort dans six mois* » (Ndongala et Isay 2021, 132).

Abordant les abus de pouvoir des prêtres africains qui pratiquent le ministère de guérison, nous constatons des aberrations abracadabrantes, comme les attouchements sexuels pour guérir les femmes stériles ou celles qui ont des règles douloureuses, le lavage des veuves, l'imposition aux femmes du port de sous-vêtements blancs sous peine de ne pas participer à une adoration eucharistique. Le comportement de certains prêtres pseudoguérisseurs pousse I. Ndongala et R. Isay à les qualifier de « marabouts en soutane » :

On peut s'interroger ici sur le lien entre la couleur du sous-vêtement et la grâce de l'adoration. On peut aller même jusqu'à se demander pourquoi seulement les sous-vêtements des dames et non ceux des hommes. La question à ne pas poser est celle de savoir comment le célébrant vérifie le respect de cette condition. Il y a un sérieux travail de recadrage à faire lorsque l'on sait que la clientèle de ces marabouts en soutane est à majeure partie constituée de femmes. Le rôle de gourou, de mage ou de thaumaturge joué par certains prêtres occasionne autant d'abus qui mériteraient des poursuites au civil ainsi que des sanctions canoniques. Les autorités ecclésiastiques ont mauvaise grâce à prétendre qu'elles ignorent ces abus. (Ndongala et Isay 2021, 133)

Il est vrai que nous rencontrons des attitudes semblables chez les prêtres yaoundéens, sauf que dans l'archidiocèse de Yaoundé, depuis des années, il y a deux prêtres qui sont régulièrement nommés exorcistes. Nous précisons que ces deux prêtres exorcistes sont généralement submergés dans cette délicate responsabilité, parce qu'ils ont d'autres charges à réaliser parallèlement. Parfois, certaines personnes généralement non chrétiennes préfèrent les éviter pour leur gratuité et courent derrière les pseudo-exorcistes qui impressionnent par des stratégies mercantiles et leurs appellations « *nganga Nzambe* ». Quelque part aussi, ces exorcistes officiels travaillent seuls, ce qui rend inefficace leur mission dans ce ministère de guérison. L'évêque devrait les orienter vers un travail en synergie avec d'autres spécialistes compétents du domaine de la santé physique et mentale

(psychologues, anthropologues, ethnologues, sociologues et médecins). Cette démarche pluridisciplinaire éviterait aux prêtres officiellement nommés exorcistes de se retrouver dans la confusion par rapport à leur champ de compétence, qui est la spiritualité. Au premier chapitre dans la section de la mission des prêtres, nous avons avec L. Bouchard redécouvert la mission des prêtres et, du même coup, le sens profond de leur être (Bouchard 1988, 69). Il est question d'une collaboration sereine de toutes ces compétences qui peuvent contribuer à sauver une vie. Pour lui, ils sont des missionnaires, et leur mission consiste à rendre actuelle l'action du Pasteur dans le monde, et en paroles et en gestes. Le Christ fait d'eux des pasteurs comme lui. Leur mission sera sa mission, celle d'unir Dieu et les humains.

Dans la même perspective, nous remarquons une confusion au sein de la société au sujet du pouvoir des prêtres qui pratiquent le ministère de guérison, en lien avec le pouvoir des féticheurs. Pour faire la différence entre ces prêtres et ceux qui ne pratiquent pas le ministère de guérison, les fidèles leur donnent le nom de « *nganga Nzambe* », c'est-à-dire le féticheur de Dieu, en comparaison au « *nganga nkisi* », qui est le féticheur ordinaire. Beaucoup de fidèles (surtout ceux qui sont des adeptes des séances d'exorcismes) sont convaincus que ces prêtres exorcistes ont reçu un pouvoir différent de celui des autres prêtres « ordinaires » le jour de leur ordination sacerdotale. Certains pensent même que tout se réalise pendant l'imposition des mains sur la tête des certains ordinands : pour ceux-là, l'évêque griffe sur la tête des ordinands qui seront aptes à pratiquer l'exorcisme avec puissance. Après notre ordination, au moment où nous prenions des photos avec nos familles et amis, un fidèle s'est empressé de demander à notre promotionnaire si l'évêque l'a griffé sur la tête pendant son imposition des mains sur lui. Naturellement, mon confrère lui a dit que cela ne se fait jamais lors de l'imposition des mains à l'ordination sacerdotale. Alors cela a donné l'occasion à ce fidèle de lui rappeler qu'il est naïf et que l'Esprit Saint éclaire toujours l'évêque pour griffer sur la tête des futurs prêtres qui ont le charisme d'être des exorcistes puissants. Pour faire une lecture simple de cette conversation, il est clair que les fidèles n'ont jamais été ordonnés pour dire avec assurance que l'évêque griffe sur la tête de certains ordinands sous l'impulsion de l'Esprit Saint. Seuls les prêtres qui ont déjà reçu l'imposition des mains pendant l'ordination sacerdotale peuvent être à l'origine d'une telle aberration, dans le but d'impressionner les fidèles avec une préoccupation clientéliste.

Au nom d'un pouvoir que d'aucuns parmi les prêtres considèrent comme conféré par l'ordination sacerdotale, certains prêtres jouent aux *mbikudi* (devins), d'autres aux guérisseurs, d'autres encore

aux thaumaturges, et d'autres enfin aux exorcistes et aux gourous. Lambda [Laurent] affirme sans ambages que « le prêtre a une puissance que sa parole véhicule. Il peut délivrer les humains de l'emprise du démon. À celui-ci, il donne des ordres et le démon obéit ». À ses yeux, « beaucoup de prêtres ignorent la puissance surnaturelle de leur ministère ». Toutefois, il importe de souligner l'importance accordée au charisme personnel. C'est d'ailleurs ce qui est sous-entendu dans la formule « *Nzambe ya sango X, adoration ya sango X* » (Dieu de l'abbé X, adoration de l'abbé X). Ce qui insinue que tous les prêtres n'ont pas le même rapport au sacré, certains ont un don spécifique que d'autres n'ont pas. (Ndongala et Isay 2021, 129)

En fait, nous devons reconnaître que le pouvoir du prêtre ne se fonde pas sur l'importance qu'on se donne. Il est question pour nous de saisir cela dans le sens où ce n'est pas un pouvoir du prêtre qu'on reçoit à l'ordination, mais le pouvoir de Dieu. C'est Dieu qui est tout-puissant. Le prêtre a le pouvoir de représenter Dieu au monde, le pouvoir de porter le monde à Dieu et d'agir au nom du Christ. Il doit être simplement un témoin du Christ. Avec Gérard Defois, rappelons que ce pouvoir sacramentel l'est pour construire l'Église en humanité plutôt que pour se donner une importance. Il précise de surcroît : « Ce "pouvoir" ne peut être de l'ordre de la possession ou de la domination institutionnelle, car il est l'expression du sacerdoce du Christ, de l'amour offert par le prêtre en communion avec le sacrifice de Jésus » (Defois 2013, 273). À ce sens donné au pouvoir du prêtre par Defois, une nécessité de recadrage s'impose dans les Églises locales africaines. Il faut absolument encadrer le ministère de guérison pour éviter des dérapages chez ces prêtres, en raison de l'esprit mercantile, et éviter des conséquences déplorables et parfois irréparables au sein de la société.

Dans ce cadre d'exorcisme sauvage, deux théologiens africains bien connus, Kā Mana et Léonard Santedi, se prononcent sur le comportement des prêtres africains dans la pratique du ministère de guérison. Nous apprécions leur sévérité et leur fermeté à l'égard des prêtres qui opèrent lamentablement le ministère de guérison. En observant le phénomène de ministère de guérison et les stratégies lugubres utilisées par ces prêtres, Kā Mana les qualifie de « marchands d'illusions [...] monnayeurs du sacré [...] dangereux terroristes de l'invisible » (Kā mana, cité par Ndongala et Isay 2021, 131). Effectivement, Kā Mana observe une pentecôtisation de certaines liturgies et paraliturgies catholiques. Pour des motifs mercantiles et lucratifs, cette attitude pentecôtiste vouée au clientélisme s'approprie le Dieu de bonté en Dieu guerrier, en Dieu de miracles, en Dieu de l'impossible. Le domaine de définition du ministère de guérison ne se situe plus sur les plans ecclésiaux, sociétaux, spirituels et religieux. Son barycentre se trouve réellement sur une base financière. Tout est subtilement vendu, chez ces prêtres qui pratiquent ce ministère de

guérison. La primauté de ces prêtres est la recherche effrénée du profit individuel, précisément de l'argent. Au-delà des crucifix et des huiles qui sont vendus, on se rend compte que les impositions des mains, les exorcismes, les délivrances et les bénédictions sont tarifés et monnayés. Dans les églises et les chapelles, nous avons besoin de la chicotte de Jésus pour les chasser en leur rappelant ces paroles : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce » (Jn 2, 16).

Pour nous, ce qui est déplorable dans l'optique mentale de ce phénomène, c'est l'ignorance et la confiance aveugle des fidèles en cette superstition bien installée dans les mentalités africaines. Certains prêtres grandissent dans des milieux ou dans des familles où leurs proches valorisent le maraboutage, le fétichisme, le charlatanisme, la magie. En conséquence, non seulement ils se plaisent dans cette éducation ou dans cette culture, mais ils se réjouissent des encouragements des parents ou des proches à opérer des « miracles » de manière sauvage dans la pratique du ministère de guérison. On pourrait se demander de quoi se mêle la famille ou le clan du prêtre dans son ministère. Évidemment, en plus de l'argent, le but visé ici est aussi d'avoir une renommée de « *nganga Nzambe* » ; cela fait la fierté de la famille, qui souvent n'hésite pas à s'enorgueillir et à avoir de l'influence sur les autres familles ou les autres clans voisins.

Il n'est pas surprenant que ce problème de prêtres et le ministère de guérison touchent également l'aspect politique. Parfois, ces prêtres pseudoguérisseurs (marabouts en soutane selon I. Ndongala et R. Isay ou marchands d'illusions selon Kā Mana) sont les protégés d'hommes politiques « puissants » des régimes gouvernementaux des pays africains. Dès lors, ils influencent non seulement les autres prêtres, mais également les évêques. Parfois, ces relations avec les personnalités politiques font d'eux des intouchables dans leur pays. Un bon nombre des candidats au sacerdoce ministériel en formation qui font les stages canoniques ou pastoraux chez ces « *nganga Nzambe* » ou chez les « *sango mokonzi* » apprennent le plus souvent à nourrir le désir de devenir comme leurs directeurs de stage. Il est question ici du désir de pouvoir et d'avoir. Dès la formation, les candidats au sacerdoce s'éloignent du désir de devenir prêtre selon le modèle de la gratuité et du sacrifice du Christ-Serviteur.

Toutefois, nous remarquons généralement le silence de la hiérarchie de l'Église. Et pourtant, cette situation devrait interpeller les autorités ecclésiastiques compétentes des Églises particulières africaines et les pousser à s'interroger sur la théologie enseignée dans les grands séminaires. À ces paroles d'un prêtre « Mieux vaut avoir une mauvaise théologie que pas de théologie du tout »,

I. Ndongala et R. Isay renchérissent en soulignant que les croyances sur les prétendus pouvoirs mystiques et magiques des prêtres ne relèvent pas d'une mauvaise théologie, mais de tout autre chose qu'une théologie (Ndongala et Isay 2019, 131). Ils nous ont permis de découvrir la position de L. Santedi sur cette problématique des prêtres et le ministère de guérison à travers ces propos : « Nous l'affirmons avec fermeté de conviction, car le triomphalisme, la tendance propagandiste, le goût du pathétique, le mercantilisme [...] doivent être congédiés si l'on veut rester fidèle à la perspective évangélique. C'est quand on absolutise la maladie que l'on aboutit à ces excroissances fort nuisibles à la santé de la foi » (Santedi, cité par Ndongala et Isay 2021, 131).

Ainsi donc, nous reconnaissons l'importance du ministère de guérison au sein des Églises locales africaines. Ce ministère contribue énormément à la vitalité, au bien-être et à l'évangélisation de la société. Mais certains prêtres procèdent faussement dans le cadre de ce ministère par des pratiques lugubres à cause du désir de pouvoir et la soif d'argent. Nous reconnaissons que le ministère de guérison du groupe Ephata, créé dans l'archidiocèse de Yaoundé par le père Pierre-Meinrad Hebga et également présent dans l'archidiocèse de Kinshasa, est constitutif de la validité de certaines communautés. Il soulage dans certains cas des malades nécessitant des prières d'exorcisme. Il participe au rayonnement de la foi chrétienne. Il véhicule des discours et des pratiques constitutives de la religion populaire. Il peut y avoir des dérapages chez certains prêtres participants, qui aboutissent à un déphasage de leur témoignage par rapport au Christ. Chaque fois que ce mouvement n'est pas bien encadré, il devient dangereux pour les communautés. Généralement, on constate non seulement l'exploitation de la détresse des personnes vulnérables, mais également la division des familles et l'aliénation de leurs « abonnés ».

Pour nous, il est regrettable de voir les dérapages de certains prêtres africains se perpétuer au fil des années à cause du pouvoir et de l'avoir. Les conséquences sont déplorables et irréparables au sein des sociétés africaines, et précisément dans les familles des Églises locales africaines. Un travail de fond s'impose dans les familles, dans les programmes et les fonctionnements des instituts de formation. Pour ce qui est de l'appellation « *nganga Nzambe* » en rapport à certains prêtres par les fidèles (surtout les adeptes des pratiques de guérison), cette situation crée un complexe de supériorité chez un bon nombre de prêtres africains qui pratiquent le ministère de guérison. Ils se sentent « vrais prêtres » ou « prêtres puissants » par rapport à leurs confrères. Dans la même perspective, certains fidèles pensent que ces « *nganga Nzambe* » ont reçu un pouvoir de plus à

travers la « griffe » de l'évêque sur la tête de l'ordinand lors de l'imposition des mains le jour de l'ordination sacerdotale. Conséquemment, ces considérations mettent l'accent sur le charisme personnel et discréditent ou minimisent le charisme de fonction possédé par tous les prêtres. Dans cette logique, on risque de reléguer au second plan l'action salvatrice de Jésus. Pierre-Meinrad Hebga, qui a été un modèle de prêtre durant toute sa vie presbytérale dans ce domaine du ministère de guérison Ephata, précise :

Bien des prédicateurs de foules, d'exorcistes et de faiseurs de miracles s'entendront reniés au jour du jugement en termes sévères : « Jamais je ne vous ai connus ; écarterez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité (Mt 7, 23). » Car c'est Jésus lui-même qui guérit en daignant se servir de nous ; c'est son nom qui est puissant, non le nôtre, non celui de Pierre ou de Jean (Ac 3, 12-16). (Hebga 2001, 190)

J. Bur a raison, au premier chapitre de notre travail, de définir le prêtre comme une personne qui a pour mission d'être, par et en l'Église, le témoin visible, le ministre révélateur de cette présence du Christ invisible qui veut le salut de tout humain et agit dans le cœur de chacun par son Esprit.

Tout compte fait, nous pensons que le phénomène du ministère de guérison, jumelé à l'esprit de pouvoir et de mercantilisme, est un problème qui doit être éradiqué en amont. Il est pertinent d'amorcer la solution à ce fléau à partir de la formation des candidats au ministère presbytéral et à travers une formation adéquate des laïcs. Une initiation christocentrique nous paraît urgente dans la formation des candidats au sacerdoce ministériel et dans la formation permanente des prêtres en Afrique. Elle permettra aux prêtres des Églises locales de placer au centre de leur vie le Christ-Serviteur. Pour les futurs prêtres et les ministres ordonnés, le fait de centrer leur vie sur le Christ est la cure pour un comportement digne du clergé africain. Nous parlons de cure dans le sens de se débarrasser de la mentalité du pouvoir chez les prêtres africains et de s'approprier l'esprit de serviteur inutile (Lc 17, 10). Pour cela, les candidats doivent être formés dans l'esprit de gratuité et d'humilité. La gratuité a tendance à disparaître au sein du clergé africain à partir de la hiérarchie. Tout service est explicitement ou subtilement monnayé. De nos jours, on constate un manque de repères, de références et de modèles sur lesquels les futurs prêtres pourraient s'appuyer. De même, l'humilité voudrait que les prêtres ne s'arrogent pas le pouvoir du Christ dans leur ministère. Dans le ministère de guérison, c'est le Christ qui guérit en daignant utiliser le prêtre ; le prêtre n'est qu'un témoin de l'action salvifique entre le Christ et le malade, un instrument, un outil qui guérit au nom du Christ. Le pouvoir est celui du Christ et non celui du prêtre. Non seulement Jésus-Christ nous



rappelle qu'il est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14, 6), mais surtout il précise : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5).

### 3.3.2 Relation de pouvoir et de collaboration des prêtres dans l'archidiocèse de Kinshasa

Une réalité est palpable dans les Églises locales africaines en général et dans l'archidiocèse de Kinshasa en particulier : dans leurs relations avec l'évêque, les prêtres revendiquent le modèle de gouvernance horizontale, alors que dans leur collaboration avec les laïcs, ils imposent le mode de gouvernance verticale. Les dires des prêtres interviewés suffisent pour constater qu'un esprit de cléricalisme règne toujours dans l'archidiocèse de Kinshasa. Nous avons vu largement la manière de fonctionner des « *sango mokonzi* » dans les paroisses. Il n'y a pas de partage de pouvoir, ils sont des patrons absolus, dans le sens où ils sont les seuls décideurs dans l'orientation des paroisses. Ils se plaisent à agir comme des monarques dans le « *ligablo* ». Ils organisent toutes les structures de la paroisse, sans participation ni consultation des fidèles laïcs à leur prise de décision. Cela paraît inimaginable de nos jours.

Sigma (Simon pour la suite) n'hésite pas à faire valoir le pouvoir et le prestige du prêtre : « *C'est un oint qui fait advenir Jésus sur le pain et le vin* » (Ndongala et Isay 2021, 128). L'affluence des cérémonies liturgiques pendant l'ordination sacerdotale en Afrique donne l'impression, dans son caractère ébouriffant pour certains et sensationnel pour d'autres, qu'on assiste à la transmission d'un pouvoir magique. La mentalité des populations confond généralement l'ordination presbytérale avec l'intronisation des marabouts ou féticheurs chez certains peuples africains. Pour ces populations et même pour certains prêtres, influencés par la mentalité magico-religieuse de leurs familles paternelle ou maternelle, ils reçoivent des pouvoirs. Conséquemment, les gens font du prêtre un médiateur sacré différent des autres personnes. C'est dans cette perspective que Théophile déduit : « *Le prêtre n'est pas n'importe qui. Il est doté d'un pouvoir dont les laïcs sont dépourvus* » (Ndongala et Isay 2021, 128). Évidemment, en parlant de cette catégorie de prêtres kinois, nous soulignons qu'ils considèrent le prêtre comme un médiateur sacré, avec le pouvoir sacramentel de célébrer l'Eucharistie, d'absoudre les péchés et de conférer le sacrement des malades. Cette considération erronée du sacerdoce ministériel par certains prêtres nous rappelle le contexte tridentin que nous avons largement exploré au premier chapitre. Pour étayer cette manière de réfléchir de ces prêtres, I. Ndongala et R. Isay racontent une anecdote :

Au cours d'une célébration eucharistique à laquelle nous avons assisté dans une des paroisses du doyenné de St-Pierre à Kinshasa, nous étions surpris d'entendre le curé, au moment des annonces, interdire la participation aux célébrations eucharistiques à un paroissien dont il avait pris soin de décliner l'identité. Et pour cause ? Ce chrétien exclu avait refusé de répondre à ses nombreuses convocations. Et le curé d'enjoindre ses paroissiens à appliquer scrupuleusement cette interdiction. Nous avons essayé d'avoir l'avis de certains paroissiens après la célébration eucharistique. Bon nombre estimaient que le curé n'avait pas le droit d'interdire à un fidèle la participation à l'eucharistie dominicale, mais évitant de contester l'autorité du curé, c'est lui qui avait le dernier mot ! Derrière cette reconnaissance se profile une marque de respect par rapport au prêtre et de fidélité à l'Église. (Ndongala et Isay 2021, 128)

De fait, nous avons vu au premier chapitre que le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun. Mais le pouvoir du prêtre considéré comme autorité par certains prêtres africains s'éloigne ou s'oppose à son sens en tant que service. Ces prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa, comme partout d'ailleurs dans les Églises locales africaines, ont le monopole de la gestion des services religieux et des biens du salut, selon le pouvoir qu'ils détiennent. Cette prérogative tire ses origines d'un savoir monopolistique qui culmine dans ce qu'I. Ndongala et R. Isay appellent la « néosacerdotalisation » de la prêtrise (2021, 129). Ici, sous cet angle, il y a un type de savoir-faire qui est sous-jacent à ce pouvoir. Et cette « néosacerdotalisation » s'exprime par ce savoir-faire qui inscrit l'inégalité et la différence entre les prêtres, et qui fonde la suprématie des prêtres sur les laïcs. À la suite de J. Bur, qui nous rappelait au premier chapitre que le prêtre n'est pas un « super-chrétien », nous affirmons que devenir prêtre n'est pas synonyme d'être un meilleur chrétien, surtout que le sacrement de l'Ordre n'est pas un nouveau degré de sainteté par rapport au baptême. Nous sommes d'accord que le prêtre, ordonné pour la sanctification du peuple chrétien, est appelé à être un modèle de sainteté pour le troupeau, en raison de son ministère pastoral (LG 28, 4).

Parlant de la conception théocentrique du sacerdoce et de son anthropocentrisme au premier chapitre, nous avons insisté sur le fait qu'être ministre du sacrifice sacramentel du Christ ne constitue pas un privilège particulier au prêtre. Également, nous ne devons pas saisir la représentation du Christ dans le sens d'un pouvoir ou d'un privilège personnel. Nous pouvons en déduire que la mentalité de suprématie de certains prêtres africains sur les fidèles détruit l'Église, en créant une distance entre eux et le peuple de Dieu. Pour être témoins à la manière du Christ, les prêtres africains ont besoin de la pratique d'immersion parmi leurs communautés. Au dernier chapitre, nous verrons un exemple d'immersion de J.-M. Ela chez les peuples kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun. Les prêtres africains ont intérêt à sortir de cet esprit de cléricisme, fondé

sur la supériorité et l'autorité sur les laïcs. Il n'est aucunement question qu'on se retrouve encore dans cet imbroglio dans nos communautés ecclésiales africaines de nos jours.

### 3.3.3 Relation asymétrique entre les prêtres et la hiérarchie : le paternalisme

Après avoir abordé le sens et les pratiques du « *ligablo* » (boutique) et la philosophie de l'expression « *muteti nguba* » (grilleur d'arachides), nous explorerons dans cette partie la corruption fonctionnelle entre la hiérarchie et les prêtres dans les Églises locales africaines. Nous nous appuyerons toujours sur les interviews des prêtres kinois pour examiner la symétrisation des relations inégales entre supérieurs et subalternes basées sur les dons. L'expression « *Leisa mpunda, mpunda aleisa yo* » (« Engraisse le cheval [pour que] le cheval te nourrisse »), qui est liée à l'expression « *muteti nguba* » et au terme « *ligablo* », articule l'instrumentalisation de la relation de pouvoir au sein du clergé. Dans la considération des différentes étapes de cette relation asymétrique (vicaire et curé, curé et doyen, prêtres et évêques, etc.), la seule phase où elle peut être réversible, c'est à l'occasion du « graissage ». La particularité de cette relation repose sur un principe de déséquilibre. Il y a une inégalité dans la réciprocité qui existe entre les acteurs de cette relation de subordination. Le rapport de force des supérieurs (hiérarchie) sur les subalternes (prêtres) confirme la symétrisation de la relation inégale basée sur les dons. Les dons sont le nœud qui lie les faveurs ou les privilèges de la hiérarchie et les prêtres.

Comme notre recherche repose sur l'identité et le témoignage des prêtres africains, il convient que nous revenions sur leurs représentations pour les considérer ou non comme des témoins véritables du Christ, c'est-à-dire pour voir s'ils agissent à la manière de Jésus-Christ. Les interventions des prêtres kinois explicitent cette transaction de « graissage » selon son contexte par rapport à l'identité des membres du clergé. Avec Thomas, cette relation « *participe à la construction de la réalité en structurant l'identité du prêtre selon la philosophie du grilleur d'arachides* ». Quant à Oscar, il pose une base de la réalité en ces termes : « *La distribution inégale des ressources favorise une forme de corruption fonctionnelle, qui consacre le versement du tribut au supérieur* » ((Ndongala et Isay 2021, 138). Nous pouvons retenir que cette pratique encourage l'impunité dans la relation et dans la société. Ensuite, l'on peut se retrouver dans un engrenage de laxisme de la part de la hiérarchie et dans un tourbillon de vice pour ce qui est des subalternes. Dès lors, comme le dit Thomas, « *le prêtre peut se servir du patrimoine qu'il gère, s'en sortir en engraisant son supérieur immédiat, et jouir de l'impunité* ». C'est ce qu'Emmanuel illustre dans cet exemple :

« Un confrère s'est fourvoyé dans la vente d'un terrain de la paroisse, il s'en est tiré non seulement grâce à ses relations, mais aussi, et surtout, pour avoir engraisé la patte du chef ». Il rapporte également : « Un autre a brillé par une gestion calamiteuse d'une école, sa générosité envers la famille de son patron l'a mis à l'abri de toutes les tracasseries » (Ndongala et Isay 2021, 139).

Nous reconnaissons qu'il existe dans le clergé, en contexte africain, une sorte de paternalisme qui sabote la relation de filiation des prêtres au Christ. Dans l'agir des prêtres africains, nous remarquons un éloignement ou un déphasage avec l'imitation du Christ. Il devient monnaie courante pour les prêtres kinois de choisir ou d'acheter les faveurs ou la protection apparente de leurs chefs hiérarchiques. Il ne s'agit plus de quelques occasions constatées venant de quelques brebis galeuses ; le fléau s'installe dans la mentalité du clergé africain. Zêta (Zéphyrin pour la suite) n'hésite pas à affirmer : « Le graissage peut participer au changement de statut d'un prêtre qui s'adonne à cette pratique constitutive d'obligations. Le prêtre peut désormais faire partie de la caste des privilégiés, les "bana banzo" (les fils de la maison, les adulateurs, les hommes de l'évêque) ». Il précise que « ceux-là ne sont jamais "nommés" (affectés aux postes). Ils choisissent ou négocient leur lieu de nomination et peuvent obtenir toutes les faveurs lorsqu'ils en formulent la requête » (Ndongala et Isay 2021, 139). Ces prêtres appelés les « bana banzo » bénéficient des avantages « maisons ». En fait, le paternalisme est présenté chez Pinçon et Rendu comme « un rapport social dont l'inégalité est déniée, transfigurée par une métaphore sociale qui assimile le détenteur de l'autorité à un père et les agents soumis à cette autorité, à ses enfants » (Pinçon et Rendu, cités par Ndongala et Isay 2021, 139). Dans un diocèse, l'Église est à l'image de la famille. L'évêque est le père de tous. Une inégalité de considération de certains prêtres par l'évêque brise cette Église-famille prônée par *Ecclesiae in Africa*. Par conséquent, ces inégalités entre les prêtres entachent la fraternité du clergé au sein de l'archidiocèse de Kinshasa.

Pour revenir sur le cas du curé « *Mvamba* », dans l'archidiocèse de Yaoundé, son affectation a été particulière. Après plusieurs années dans la même paroisse, il a été affecté au moment où il était en déplacement hors du Cameroun comme la majorité des prêtres d'ailleurs. Quelques jours avant son retour, c'était au tour de l'archevêque de s'envoler pour des congés en Europe. Malgré l'installation du nouveau curé, « *Mvamba* » s'est rendu chez une autorité ecclésiale influente pour se plaindre d'avoir été muté. Quelques jours après, à notre grande surprise, l'autorité ecclésiale influente est venue célébrer une messe de funérailles dans cette paroisse et a souligné son

mécontentement au sujet de l'affectation de « *Mvamba* ». Pour un curé qui avait déjà passé plusieurs années dans une paroisse et qui ne respectait aucune règle canonique dans le cadre de la gestion des finances et du manque de collaboration avec les laïcs, l'attitude de cette autorité ecclésiastique influente a suscité l'imbroglio dans l'esprit des paroissiens. Selon l'expression « *Leisa mpunda, mpunda aleisa yo* » (engraisse le cheval pour que le cheval te nourrisse), nous n'avons pas pris le risque de répondre à certains paroissiens qui nous demandaient avec insistance s'il y avait le *leisa mpunda* entre « *Mvamba* » et la haute hiérarchie de l'Église au Cameroun.

Dans cette situation complexe et délicate traversée en cette période, nous avons constaté malheureusement que le nouveau curé n'avait pas changé de système de fonctionnement financier. De surcroît, il accueillait volontiers les fidèles nantis et renvoyait les pauvres auprès des vicaires. Il repérait les riches par leurs clés de voiture en main. Plusieurs fois pendant le souper, il s'amusait souvent à rappeler un principe : en Afrique, un pauvre n'a pas de voiture. Cet exemple d'un curé qui évitait les pauvres de sa paroisse ne nous rapproche pas de Jésus, qui était toujours aux côtés des démunis. Nous pouvons seulement constater que c'est un « *sango mokonzi* », qui avait de la peine à imiter Jésus-Christ, à être son témoin authentique au sein de la société.

Par ailleurs, la famille de l'Église personnifiée par la hiérarchie se transforme en une situation déplorable, qui va à l'encontre de l'identité des prêtres dans leur rôle de témoins du Christ. Cette image ne se limite pas à la relation entre la hiérarchie et le prêtre, elle s'étend aux liens entre les familles et les futurs prêtres, pour ce qui est du calcul utilitariste à travers les dons intéressés. Charles donne son avis sur l'investissement des familles dans la formation des futurs prêtres : « *La participation des familles aux frais d'entretien de leur fils admis au séminaire s'inscrit aussi dans la logique du "leisa mpunda". Pour la famille, il s'agit d'un investissement qui enchaîne le fils. En effet, une fois devenu prêtre, il reste redevable vis-à-vis de la famille qui a pris financièrement en charge sa formation. Il doit par conséquent la soutenir matériellement et répondre à ses besoins* » (Ndongala et Isay 2021, 141). Albert n'a pas tort de penser à la contribution des CEB des paroisses pour la formation des prêtres. Cette contribution pourrait éviter la dépendance du prêtre vis-à-vis de sa famille. En réalité, l'aide familiale est transformée en une dette. Ces contraintes familiales peuvent pousser certains prêtres africains à se lancer dans la recherche effrénée du profit personnel, afin de satisfaire leur famille ou les personnes qui les avaient soutenus financièrement pour leur formation sacerdotale.

Devant ces pratiques présentes au sein du clergé en contexte africain, nous pensons que les prêtres africains ont intérêt à centrer leur vie sur le Christ. La relation de paternalisme de « *bana banzo* » est antagoniste à la filiation des prêtres au Christ. Le Christ est un modèle à suivre pour les prêtres ; leur filiation au Christ est une relation d'amour et de service, et non de calculs et d'intérêts égoïstes. En revanche, la relation de paternalisme décrite dans l'archidiocèse de Kinshasa par les prêtres kinois eux-mêmes représente un réseau de faveurs et de privilèges. Ce paternalisme constitue un rapport de favoritisme, de corruption et d'injustice, nourri par une obligation morale réciproque de calculs néfastes. Or, nous savons bien que la place de l'imitation du Christ dans la vie des prêtres est essentielle et prioritaire. Mais, dans la famille personnifiée par l'évêque, les prêtres africains intériorisent la dépendance à son égard ; il les maintient dorénavant en vie par son bon vouloir. Il a finalement le pouvoir d'interrompre la joie de vivre de ces prêtres dépendants. Relativement à la dimension christologique de l'identité des prêtres, la vie des prêtres africains doit dépendre du Christ et non d'un être humain. De fait, cette dépendance entre l'évêque et certains prêtres dans le contexte africain est nocive. Le « *leisa mpunda* » s'exprime comme un don plein de calculs utilitaristes, une stratégie du clientélisme. Ces prêtres offrent des dons à la hiérarchie pour que celle-ci ne les oublie pas. Conséquemment, la compétence et l'efficacité dans le service pastoral sont mises aux oubliettes. Ce lien nocif et destructeur constitue une sorte de garantie ou de gage apparent et trompeur.

Dans le cadre de la dimension horizontale entre les prêtres africains et leurs communautés, c'est la même relation de réciprocité intéressée qu'on retrouve chez les familles de certains prêtres dans les Églises locales africaines. Nous venons de voir plus haut que certaines familles sont motivées à soutenir financièrement les futurs candidats au sacerdoce, leurs enfants, par calculs d'intérêts en retour plus tard. Autrement dit, ce financement n'est pas gratuit, puisque ces prêtres ciblés deviennent redevables. Les représentations des prêtres kinois qui ressortent des interviews nous aident à comprendre ou confirment le comportement du clergé dans le contexte africain ; les dons offerts par les familles aux prêtres, ou ceux des prêtres à leur hiérarchie, attendent un gain en retour. Ils parlent de « *kokotisa ye niongo* » pour dire qu'on donne au supérieur (ou au futur prêtre) pour lui faire contracter une dette. Et pourtant, la vraie dette des prêtres africains devrait être le Christ, dans le sens de l'agir à la manière de Jésus-Christ. Seule l'imitation du Christ ferait d'eux de véritables témoins, les rendrait totalement disponibles à servir gratuitement Dieu et leurs frères et sœurs.

## **4. Les représentations autour des nominations et le phénomène de garantie d'avenir chez les prêtres africains**

### **4.1 Le clergé africain et les nominations**

Les prêtres interviewés rapportent un malaise dans l'archidiocèse de Kinshasa au sujet des nominations des prêtres. Leurs interventions montrent que ce malaise constitue un problème général lié au phénomène du pouvoir et de l'avoir. Nous nous permettrons de citer dans cette partie plusieurs extraits des interviews des prêtres kinois pour montrer combien ce problème de nominations des prêtres par leurs évêques est profond et bouillonne dans ce milieu clérical. Nous laissons les prêtres interviewés s'exprimer abondamment dans cette section. Dans le contexte africain, de nombreux prêtres considèrent les nominations comme étant irrationnelles, arbitraires et entachées d'injustices. Les prêtres kinois pensent qu'elles ne tiennent pas compte de la reconnaissance des compétences. Notre option dans cette partie est de recenser les plaintes des prêtres kinois et de les laisser parler de cette situation déplorable qui entoure les nominations au sein du clergé. Ces prêtres parlent pour tout le clergé en contexte africain, puisque ces mêmes réalités se retrouvent partout dans les Églises locales africaines.

Pour Laurent, « il s'agit concrètement d'une attribution ou privation des moyens de subsistance ». Il insiste sur le fait que « ce n'est pas une députation à l'exercice d'un rôle et d'une fonction au service de l'Église, mais plutôt une promotion ou une rétrogradation qui favorise ou préjudicie l'accès à l'avoir » (Ndongala et Isay 2021, 142). Pour de nombreux prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa, l'acte d'attribuer une charge aux prêtres vient d'un centre qui norme et organise la vie ecclésiale. Simon et Nicolas comparent les nominations à une « loterie ». Nicolas relève le déni de toute compétence et souligne que « les nominations échappent à toute explication rationnelle et ne suivent aucune règle de procédure ». Pi (Pierre pour la suite) précise : « Les nominations méconnaissent tout travail de préparation préalable, se dispensent de toute justification et ne sont soumises à aucun mandat. Elles reposent sur la conformité au bon vouloir de celui qui nomme » (Ndongala et Isay 2021, 145).

En effet, nous remarquons que la position d'une bonne partie des enquêtes peut être mise en parallèle avec l'affirmation de Charles selon laquelle « *l'association entre nominations et octroi de privilèges rend obvie la rémanence des inégalités au sein du clergé* » (Ndongala et Isay 2021,

150). Certains termes manifestent une situation burlesque et même parfois pathétique. Zéphyrin relate qu'« *il y a des prêtres qui sont tombés malades, ou qui ont sombré dans la dépression à cause d'un changement de poste mal ou pas du tout négocié. Il y en a qui peuplent le cimetière à Saint-Kaggwa [Philosophât – Cimetière diocésain] à cause d'une mauvaise mise en place* ». Oscar ajoute : « *Il y en a qui noient leurs déboires dans l'alcool.* » Selon lui, « *les nominations sont un gâchis, pour certains, un plan incliné vers une mort certaine, pour d'autres* » (Ndongala et Isay 2021, 150). Kappa (Kenneth pour la suite) relève la confusion entre le vouloir de l'évêque et la volonté de Dieu. Désappointé, Zéphyrin explose : « *Celui qui nomme est un païen, sans état d'âme. Il est pire que les politiciens qu'il critique allègrement.* » Et d'ajouter : « *Est-ce chrétien de considérer dans les faits les prêtres qu'on a ordonnés comme ses prêtres et de leur réserver tous les privilèges, et de considérer les autres prêtres ordonnés par ses prédécesseurs (sauf quelques rares exceptions), comme des "bana ya mbanda" (les enfants du rival) ?* » Sous le même angle, Nun (Norbert pour la suite) se plaint du fait que « *les nominations dénotent un manque de respect à l'égard des prêtres qui sont considérés comme des moins que rien* ». Selon lui, « *elles sont entachées par un manque de considération des prêtres. Ceux-ci sont des pions dont une des qualités primordiales est d'obéir à l'autorité sans se poser des questions* » (Ndongala et Isay 2021, 151). En plus des interviews des prêtres kinois, l'analyse d'I. Ndongala et R. Isay à ce sujet attire notre attention :

Il est remarquable que la construction discursive et pratique autour des nominations est loin, pour certains prêtres du moins, de toute résignation. On y décèle entre les lignes une critique silencieuse du régime d'autorité de l'Église catholique. Conçu comme hiérarchique et vertical, ce régime d'autorité naturelle et sacrée est perçu par d'aucuns comme une forme larvée d'autoritarisme. Il est certain, en tout cas, qu'à défaut de critiquer ouvertement l'autorité ecclésiastique et son pouvoir qui les fait et les défait, les dépossédés entrent en dissidence religieuse pratique qui affecte leur rapport à l'avoir et au pouvoir. Visant une autonomie économique et affective, certains prêtres s'adonnent à cœur joie au commerce, au compromis permissif avec le sexe et aux compromissions avec le pouvoir politique. Concrètement, leur ministère devient un ministère de la dissidence. (Ndongala et Isay 2021, 152)

Dans les grandes lignes, nous sommes d'accord avec I. Ndongala et R. Isay sur le risque que les nominations génèrent une disqualification des prêtres. Nous soutenons à cet effet que les prêtres qui perçoivent la nomination comme une rétrogradation vivent cette déchéance comme une perte de protection et de reconnaissance sociale. Nous remarquons que cet esprit d'intérêt pour les nominations qui anime le clergé dans les Églises locales africaines est lié à l'attachement matérialiste développé dans le ministère presbytéral. Certains prêtres veulent être affectés dans des



paroisses « juteuses », pour le prestige et l'argent. En leur qualité de prêtres de Jésus-Christ, ils n'ont pas le sens d'être des serviteurs inutiles, une dynamique qui anime l'élan de gratuité, de désintéressement et de sacrifice du prêtre dans son ministère. Nous constatons que ces prêtres n'accueillent pas cette invitation de Jésus : « Vous de même, quand vous avez fait tout ce qui vous a été ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devons faire » (Lc 17, 10). Dès lors, les relations entre la hiérarchie (l'évêque et ses équiparés) et les prêtres, ou alors les rapports entre les prêtres eux-mêmes, ne devraient pas être conflictuels à cause des inégalités, des injustices et de la jalousie. La dimension christologique de l'identité des prêtres nous invite, à travers ces propos des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa, à la révision des rapports au sein du clergé africain selon le modèle horizontal. Nous insistons sur l'intérêt de la mise en pratique de la fraternité ou de la bonne collaboration par le clergé africain (plutôt que la condescendance ou le pouvoir). Dans le cadre du témoignage à la suite du Christ, le sens de la fraternité sacerdotale devrait amener l'évêque à imiter Jésus-Christ, qui dit : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que son maître fait ; mais je vous appelle amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père » (Jn 15, 15).

Dans le contexte africain, beaucoup de dissensions relèvent du déficit de programmation et de consultation au sujet des nominations des prêtres. Dans les Églises locales africaines en général et dans les archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé en particulier, il s'agit d'une réalité qui fait jaser au sein du clergé. C'est ainsi que les interviews des prêtres kinois rapportent des faits qui montrent le manque de sérieux dans le placement des prêtres en vue de leur ministère. Après une année de ministère dans l'archidiocèse de Yaoundé, nous avons appris notre affectation à une autre paroisse la veille de la publication officielle par l'archevêque. En effet, le vice-chancelier, pour plaire à notre ancien curé de l'époque, est venu lui raconter tous les changements sur le placement des prêtres et le rassurer qu'il était maintenu à son poste de curé. Dans l'archidiocèse de Yaoundé, certains collaborateurs de l'archevêque se font le plaisir de montrer aux autres prêtres qu'ils sont influents et peuvent être leurs « sauveurs ». Pour nous, cette indiscretion de l'entourage des évêques trahit sa charge et peut influencer négativement sur son ministère épiscopal.

Pour ce qui est de l'inattention des évêques, Zéphyrin relève que « c'est déjà arrivé qu'un prêtre soit nommé dans une paroisse où aucun appartement n'était prévu pour l'accueillir, ou qu'un prêtre à peine envoyé aux études à l'étranger ait été nommé dans une paroisse à Kinshasa ». Nous voyons

clairement qu'un problème de programmation et d'archives des nominations se pose dans l'archidiocèse de Kinshasa. Zéphyrin souligne aussi « le cas des prêtres qui ont été nommés dans une même paroisse après un échec de cohabitation dans une autre, sans tenir compte des répercussions de l'expérience négative antérieure sur leurs relations, santé et ministère ». Dans la même optique, Emmanuel affirme : « Un jour, au détour d'une conversation avec l'évêque, celui-ci lui demande les nouvelles de son poste de mission en évoquant celui qu'il avait quitté voilà déjà une année. Et l'évêque de s'étonner que le prêtre était en poste dans une autre paroisse » (Ndongala et Isay 2021, 144).

Cette intervention d'Emmanuel nous donne l'occasion de souligner pourquoi, dans cette partie de travail, nous utilisons parfois le mot « hiérarchie » plutôt qu'évêque (en tant que supérieur) par rapport aux prêtres qui sont des subalternes. Il est vrai que c'est l'évêque qui décide, mais il ne travaille pas seul. Il a des collaborateurs directs, qui sont ses équiparés (Can. 368). Lorsque l'évêque fait confiance à ses équiparés, il leur laisse parfois le pouvoir de gérer leurs charges sans aucun contrôle. Il peut donc arriver qu'un vicaire général ou un chancelier fasse des nominations en lieu et place de l'évêque, celui-ci se contentant d'apposer sa signature – pour ne pas dire qu'il signe aveuglément la liste de placement des prêtres. Il s'agit d'un phénomène courant parmi les évêques en Afrique. L'intervention d'Emmanuel ne peut pas surprendre les prêtres des Églises locales africaines. Ainsi, ce cas précis qu'il rapporte illustre combien le modèle horizontal de gouvernance cède sa place au modèle vertical de gouvernance, non seulement entre l'évêque et les prêtres, mais surtout entre les équiparés (prêtres) et les prêtres (subalternes). Ce phénomène est tellement grave que certains prêtres corrompent les équiparés pour obtenir des paroisses « juteuses » (« *ligablo* »). Dans ce cas, nous constatons que l'évêque n'a pas toujours le contrôle sur le fonctionnement de certaines structures. L'exemple apporté par Emmanuel, où l'évêque s'étonne que son prêtre soit en poste dans une autre paroisse, ne saurait être justifié par l'oubli. Cela résulte de la paresse ou alors de sa préoccupation d'autres fins, surtout la tendance aux intérêts personnels (*business...*). Et pourtant, les ressources humaines doivent être une priorité pour tout évêque dans un diocèse. Un évêque qui perd le contrôle de son personnel perd automatiquement le contrôle de son diocèse. Parfois, on se retrouve dans une sorte de bouillabaisse confuse, où chaque prêtre équiparé veut positionner ses confrères par affinité ou corruption (vente de poste) à des bons « *magablo* », par inimitié ou règlement de compte à des paroisses redoutées ou « pauvres ». Nous parlons de paroisses pauvres dans l'archidiocèse de Kinshasa pour désigner les paroisses de la

périphérie de la ville de Kinshasa, que les prêtres kinois qualifient de « *lubwaku bisika bikauka* » (prison, lieu aride et désertique). C'est dans cette perspective qu'I. Ndongala et R. Isay soulignent une victimisation à propos des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa :

Puisque corrélée aux nominations, la plainte *soki azalaki etumbu te* illustre combien bon nombre de prêtres, à tort ou à raison, se disent victimes des nominations sanctions. Celles-ci se déclinent par les affectations dans les paroisses dites « pauvres » ou situées dans les périphéries de la ville. La disqualification ecclésiale de ces paroisses relève d'une construction sociale qui associe conditions matérielles des paroissiens et bien-être des prêtres. Le fait de n'y envoyer qu'une certaine catégorie des prêtres conforte les représentations du clergé. Dans un contexte où la fonction du curé participe à la gestion de l'avoire et donne accès à la richesse, le flou qui entoure les nominations en fait un instrument de coercition qui récompense les uns et punit les autres. Plutôt que de consolider la fraternité, les nominations l'érodent. Elles suscitent des jalousies, génèrent des conflits et amenuisent tant l'estime que la bienveillance réciproque au profit des solidarités ethniques ou des affinités partisans. (Ndongala et Isay 2021, 155)

À la suite de ces propos, nous nous posons la question de savoir si cette image de l'évêque (et ses équiparés) et cette manière de fonctionner ne vont pas à l'encontre de celle du Christ, le bon pasteur, qui entretient de bonnes relations avec ses brebis : « Je suis le bon pasteur. Je connais mes brebis, et elles me connaissent » (Jn 10, 14). À partir de la dimension christologique de l'identité des prêtres, le problème de modèle de gouvernance dans le sens de la verticalité ou de l'horizontalité se pose dans les rapports entre l'évêque et son presbyterium. Nous pensons que dans une relation de condescendance du modèle vertical entre l'évêque et ses prêtres, il serait difficile de répondre au modèle du bon pasteur qui connaît ses brebis. L'autoritarisme de la hiérarchie (évêque et équiparés) prime sur les rapports de fraternité au sein du clergé africain. Cela entraîne une méconnaissance des prêtres africains et de leurs compétences par certains évêques. Dire que le pasteur connaît ses prêtres dans certains presbyteriums africains pose un problème. En conséquence, l'on se retrouve dans un dysfonctionnement des prêtres dans les Églises locales africaines. Ce dysfonctionnement clérical débouche sur une indiscipline de vie, pleine de conséquences nocives. Ces dérapages éloignent les prêtres africains de l'imitation de Jésus-Christ dans leur vie personnelle et leur ministère, et les empêchent d'être ses témoins véritables au sein de la société. La majorité des prêtres africains se lancent dans des méthodes de survie qui les conduisent à s'obstiner à garantir leur avenir.

## **4.2 Garantir l'avenir chez les prêtres africains**

Dans les parties précédentes de ce chapitre, nous avons d'abord présenté des extraits d'interviews des prêtres kinois, puis la position des théologiens enquêteurs I. Ndongala et R. Isay et, enfin notre

contribution déductive en lien à la dimension christologique sur le témoignage des prêtres africains. Cette fois, nous partirons de la contribution des enquêteurs, car le phénomène d'envoi de certains prêtres dans leur famille naturelle par leur évêque (pour des raisons de suspension) est assez particulier dans l'archidiocèse de Kinshasa. Comme ce chapitre concerne la réception de la théologie presbytérale en contexte africain, ce phénomène nous paraît contraire au Droit canonique de l'Église catholique.

Avant d'explorer la mentalité des prêtres kinois sur la garantie de leur avenir et ses effets néfastes dans les Églises locales africaines, il nous paraît pertinent de souligner le lien que les enquêteurs, dans leurs analyses, établissent entre la relégation du prêtre en famille naturelle et le phénomène de garantir l'avenir chez les prêtres kinois :

Cette dernière mesure [la relégation du prêtre dans sa famille] qui entraîne la stigmatisation du prêtre, se vit et sévit comme un moyen de répression morale qui prive le prêtre des moyens de subsistance. La relégation en famille entraîne un brouillage des normes institutionnelles. En effet, dès le diaconat, le candidat au ministère presbytéral fait partie du clergé. Il n'appartient plus à sa famille. Le fait de le renvoyer en famille, alors qu'il n'est pas sous le coup d'une suspension canonique, et de le placer à la charge de sa famille biologique, entre en contradiction avec le droit de l'Église qui ne prévoit pas cette forme de sanction. Un des effets pervers de cette mesure disciplinaire est de pousser les prêtres à assurer leur avenir. (Ndongala et Isay 2021, 156)

Le plus souvent, dans de telles situations, les prêtres se retrouvent entre la paroisse et la famille. Une situation qui devient encore plus compliquée pour eux. Quand ce n'est pas chez une connaissance nantie qu'ils se retrouvent, c'est chez une copine. Dans ce dernier cas, au sortir de la sanction, certains peuvent se retrouver avec des grossesses à entretenir par la suite – et donc avec des enfants, que certains confrères prêtres qui sont généralement au courant appellent « fruits de sanction ». En tout état de cause, ce ne sont pas des situations souhaitables pour les prêtres dans un diocèse, et ce ne sont pas non plus des méthodes à encourager dans les pratiques de la hiérarchie.

Tous ces risques poussent les prêtres kinois à être prévoyants par rapport à leur avenir. Leur statut reposant sur la décision de l'évêque, leur situation les conduit à rester sur le qui-vive en tout temps. Bon nombre de prêtres kinois demeurent convaincus qu'à la suite d'un incident ou d'une faute quelconque, ou alors avec le changement de l'évêque qui peut surgir à tout moment, les choses risquent de basculer négativement. Voilà pourquoi il faut se préparer à l'avance pour être prêt à toute éventualité. Dans ce cadre, les prêtres interviewés rapportent des explications impressionnantes sur la garantie de leur avenir. Pour parler de cette garantie, les prêtres kinois utilisent l'expression « assurer l'avenir ». Pascal définit cette expression comme « *la prévoyance*

*qui consiste à avoir un chez-soi pour ne pas se retrouver dans la rue le jour où le vent tournera contre* » (Ndongala et Isay 2021, 157). Omicron (Olivier pour la suite) cite le cas des prêtres renvoyés en famille et qui se retrouvent sans domicile fixe. Par ailleurs, certains prêtres interviewés dans l'archidiocèse de Kinshasa avancent l'expression « assurer l'avenir » avec le soutien apporté par leurs confrères dignitaires du pouvoir en place. D'autres soulignent les relations avec les familles aisées, le *ligablo* personnel (commerce auquel s'adonnent quelques prêtres), les ONG et autres fondations supervisées par des prêtres. Dans un cas comme dans un autre, il s'agit de l'ingéniosité manifestée dans l'acquisition des biens matériels et de l'argent, ainsi que dans l'entretien des relations vénales (Ndongala et Isay 2021, 157). En réalité, dans l'histoire des Églises particulières en Afrique, ce phénomène est accentué dans certains diocèses, tandis qu'il est moins ressenti dans d'autres. Par ailleurs, nous remarquons que dans un même diocèse, ce phénomène peut osciller selon les périodes, en fonction de l'esprit insufflé par la hiérarchie (évêque) : il peut s'aggraver pendant une autre période et être inexistant pendant une autre.

Le phénomène « assurer l'avenir » mine la pastorale et la vie spirituelle des chrétiens dans les Églises locales africaines. Il est important de résoudre les problèmes de l'arbitraire des nominations, de valorisation des compétences, de tensions entre l'évêque et les prêtres. Cela nécessite une certaine politique diocésaine qui favorise les initiatives et l'ingéniosité des prêtres, mais surtout l'imitation de Jésus-Christ dans la vie des prêtres. Les prêtres africains doivent privilégier et faire prévaloir la spiritualité dans leur pastorale, et non les calculs de profits égoïstes. Comme nous l'avons expliqué aux deux chapitres précédents, le clergé en contexte africain ne doit pas perdre de vue que la relation prioritaire et fondamentale du prêtre, de laquelle découlent les autres relations, est celle qui l'unit au Christ, Tête et Pasteur. En affirmant le lien personnel et indissoluble des prêtres au Christ unique Prêtre, il est pertinent de rappeler que les prêtres des Églises locales africaines en général et ceux des archidiocèses de Kinshasa et de Yaoundé en particulier participent d'une manière spécifique et authentique à sa consécration et à sa mission, tout en sachant que le Christ est pour eux un agent du salut, comme pour l'humanité, et que l'Église ne l'est aussi que dans la stricte mesure où elle œuvre par le Christ et dans le Christ.

En somme, dans le cadre de la réception de la théologie presbytérale en contexte africain, nous nous sommes appuyé sur les recherches innovantes d'I. Ndongala et R. Isay sur la vie et le ministère des prêtres kinois. Ces recherches sont innovantes dans la mesure où nous retrouvons

pour la première fois dans un ouvrage des autoreprésentations de prêtres africains qui critiquent leur comportement déplorable, leur vie et leur ministère. Généralement, dans les ouvrages, ces critiques viennent de l'extérieur et non de l'intérieur du clergé. Personnellement, nous encourageons cette nouvelle manière de combattre ce comportement regrettable des prêtres africains et espérons que ce sera un outil efficace en vue de l'amélioration de cette mentalité des prêtres en contexte africain. À partir du contexte particulier de l'archidiocèse de Kinshasa, et de celui de l'archidiocèse de Yaoundé à travers nos propres expériences en pastorale, nous avons essayé de montrer le déphasage entre l'agir réel des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa et le témoignage de vie à la suite du Christ. Nous avons abordé les parties de ce chapitre par la présentation des certaines interviews des prêtres kinois mettant en évidence leurs autoreprésentations, suivies de l'apport des théologiens qui ont mené ces enquêtes ; nous avons par la suite apporté notre regard sur le sujet par rapport au témoignage de vie des prêtres africains à la manière de Jésus-Christ. Il est vrai que ce chapitre concernait l'état des lieux de l'archidiocèse de Kinshasa, mais de temps en temps nous avons apporté des éléments similaires bien connus dans notre diocèse. Cette démarche montre que toutes les Églises locales africaines connaissent les mêmes réalités de dérapage des prêtres. Les prêtres africains ont besoin de se conformer aux enseignements de l'Église catholique en tenant compte de leur contexte culturel, comme nous le verrons dans la troisième partie. Pour cela, ils doivent imiter Jésus-Christ afin d'être ses témoins authentiques au sein de leurs communautés.

## Chapitre 4

### L'histoire de la formation des prêtres au Cameroun et son impact sur le comportement du clergé

Le premier synode diocésain (Yaoundé) au Cameroun en 1906 portait sur la nécessité de comprendre l'univers culturel et religieux des Camerounais, à travers l'apprentissage des langues locales pour mieux enraciner la Bonne Nouvelle. Le plus récent synode diocésain de l'archidiocèse de Yaoundé, *Synode diocésain Yaoundé 2015*, revient sur la même problématique dans son article 127 : « Le prêtre religieux ou *fidei donum* ne sera nommé curé qu'après un temps d'expérience pastorale dans l'archidiocèse et une assimilation du rituel de la messe en ewondo » (Archidiocèse de Yaoundé 2016, 32). L'aspect culturel (la langue) relevé par le premier synode au Cameroun (1906) est replacé dans le directoire diocésain par le dernier synode diocésain (2015) comme condition pour avoir charge d'âmes dans l'Église du Christ. Il faut reconnaître qu'il s'agit d'un enjeu fondamental pour l'évangélisation, et donc pour le salut des âmes dans l'archidiocèse de Yaoundé.

Comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, les enquêtes sur le terrain que nous avions prévues dans le cadre de ce travail de recherche ont dû être annulées en raison des mesures sanitaires liées à la pandémie de COVID-19. Nous n'avons pas pu nous rendre au Cameroun et accéder comme prévu à la chancellerie et au grand séminaire de Yaoundé, pour mener des enquêtes sur les rapports de la formation des candidats au sacerdoce et sur le fonctionnement des instances de formation dans l'archidiocèse. De même que nous avons choisi de travailler au chapitre précédent sur un ouvrage qui présente des enquêtes sur les autoreprésentations des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa, nous examinerons ici l'histoire de la formation du clergé camerounais, pour aboutir au chapitre suivant à la nécessité d'une éducation christocentrique chez les prêtres africains.

Dans ce chapitre qui concerne l'archidiocèse de Yaoundé, au Cameroun, nous ne reviendrons pas sur les autoreprésentations des prêtres kinois explorées dans le cadre de l'archidiocèse de Kinshasa. Nous irons chercher la cause profonde de l'attitude des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé à

travers l'impact culturel dans l'histoire de la formation presbytérale au Cameroun. C'est au cinquième chapitre que nous ferons le lien avec l'enseignement de l'Église (magistère et théologiens). Dans ce chapitre, en nous appuyant sur les recherches de Madeleine-Gertrude Kana Bella, nous examinerons le contexte historique de la formation presbytérale dans l'archidiocèse de Yaoundé. Nous partirons du fondement de la formation du clergé autochtone et des origines pédagogiques dès la naissance de l'Église au Cameroun, pour établir le changement notoire dans la formation du clergé camerounais et les conséquences sur le comportement de ce clergé.

## **1. La pertinence de la recherche et de l'option méthodologique de Madeleine-Gertrude Kana Bella**

Nous pensons que le projet de la nouvelle évangélisation ne peut être mené à bonne fin sans une connaissance profonde de l'histoire même de l'évangélisation de nos Églises locales africaines. Madeleine-Gertrude Kana Bella est une religieuse et une éducatrice de formation. La thématique de son ouvrage *Le clergé camerounais : naissance, évolution et promotion 1935-1982* nous permet d'aller en profondeur à la recherche des origines de la problématique de la formation presbytérale rencontrée aujourd'hui au sein du clergé africain en général. Pour elle, le rôle du clergé apparaît déterminant et irremplaçable en ce domaine historique. Nous reconnaissons que la pertinence des recherches de cette religieuse sur le clergé camerounais s'impose par leur rigueur et par leur apport pour le Cameroun en général et l'archidiocèse de Yaoundé en particulier. Kana Bella étudie la naissance de la formation d'un clergé autochtone au Cameroun, le début de ce travail, les moyens disposés pour cela, les raisons qui conduisent à cette formation du clergé autochtone et les objectifs à atteindre par ce clergé. Elle répond à ces questionnements en trois étapes. D'abord, elle pose le problème de la formation du clergé en pays de mission à partir d'un parcours historique mettant en évidence la spécificité du Cameroun, de son histoire coloniale et de son évangélisation. Elle s'appuie sur les instructions pontificales et des encycliques missionnaires sur la formation du clergé autochtone. Ensuite, elle analyse la mise en place des instituts de formation, particulièrement des séminaires, et le rôle qu'ont joué les missionnaires et les évêques dans leur fondation, leur développement, notamment dans la gestion des crises qui ne manquent pas de les atteindre. Enfin, Kana Bella relève la promotion du clergé autochtone et sa maturité qui portent le souci de la formation, de l'accompagnement et de l'inculturation. Ces soucis de Kana Bella sur les domaines de l'inculturation de la formation et de l'accompagnement du clergé autochtone attirent notre



attention pour ce qui est de l'archidiocèse de Yaoundé, au Cameroun. Nous n'aborderons pas tous les aspects de l'ouvrage de M.-G. Kana Bella ni ne le résumerons. Nous irons chercher les éléments pertinents du contexte historique de la formation des prêtres autochtones et les rapports avec leurs formateurs missionnaires, qui débouchent sur les conséquences observées dans le comportement des prêtres au Cameroun.

De fait, Mgr Sosthène Léopold Bayemi, évêque du diocèse d'origine de M.-G. Kana Bella et ancien professeur à l'UCAC (Université Catholique d'Afrique Centrale), qui a préfacé l'ouvrage, précise :

La question du clergé autochtone n'est pas si simple. Il convient avant tout d'envisager les conditions de sa formation. Car il ne s'agit pas d'avoir absolument un clergé local. Il s'agit surtout de disposer d'un clergé bien formé, conscient de ses responsabilités pastorales et engagé dans la construction d'une Église vivante dans son pays. C'est cette problématique qui est au cœur de la recherche de sœur Madeleine-Gertrude Kana Bella. (Kana Bella 2014, 11)

En plus des dérives relevées dans cet ouvrage, auxquelles n'échappe pas ce clergé dans sa vie spirituelle, nous retenons de cette recherche trois leçons importantes pour l'avenir de l'Église de Jésus-Christ, généreusement fondée par les missionnaires occidentaux au Cameroun : la formation d'un clergé autochtone est la condition majeure de l'émergence d'une Église locale ; un clergé bien formé est le gage d'une évangélisation qui assure l'inculturation en vue de l'approfondissement de la foi ; la croissance et la maturité d'une Église locale sont fonction de la manière dont le clergé encadre et assure la promotion du laïc. Nous partageons ces propos de Mgr S.L. Bayemi :

Le travail de sœur Madeleine Gertrude Kana Bella, de ce point de vue, est pastoralement et scientifiquement recommandable. Aux pasteurs, il donne les clefs d'un véritable engagement sacerdotal pour un ministère fécond et fructueux ; à la communauté scientifique, il donne des pistes de réflexion et de recherche permettant de mieux connaître, sous un angle historique, l'Église qui est au Cameroun. (Kana Bella 2014, 11)

Il apparaît que la pertinence de cette recherche de M.-G. Kana Bella constitue une piste de réflexion sous un angle historique et dans une dimension culturelle pour nos travaux de recherche sur l'éducation christocentrique, l'identité sacerdotale et la christologie du témoignage chez les prêtres africains, comme nous le verrons par la suite.

Par ailleurs, nous avons été impressionné et intéressé par le dispositif méthodologique utilisé par M.-G. Kana Bella dans son ouvrage, qui est le fruit des travaux de recherche de sa thèse. La pertinence de ce dispositif méthodologique nous encourage à nous fonder sur l'expertise des résultats des travaux qu'elle a menés avec rigueur et sérieux. À travers ce dispositif méthodologique, elle s'appuie sur une optique épistémologique, par des techniques qui associent

l'exploration et l'imprégnation de terrain à l'analyse documentaire et aux entretiens semi-directifs. Les données ainsi recueillies ont contribué à une analyse théologique sur le clergé camerounais en général et sur la formation des prêtres autochtones en particulier. M.-G. Kana Bella a bénéficié de plusieurs études qui agrémentent l'historiographie du christianisme au Cameroun.

Le mérite de M.-G. Kana Bella est d'avoir mis la main sur les archives dans les maisons-mères en Europe. En effet, la plus grande difficulté est que les archives ne sont pas rassemblées dans un lieu déterminé, mais dispersées dans les maisons missionnaires. Pour les Missionnaires du Saint-Esprit, toutes les archives du Cameroun se trouvent dans leur maison-mère à Chevilly-Larue, en France ; à la Caseba, maison régionale des spiritains au Cameroun, il n'y a pratiquement rien, toutes les archives ayant été transférées en France. D'une manière générale, les missionnaires transfèrent les archives des pays dits de mission dans leur maison-mère ou leur généralat. De plus, celles-ci comportent des informations fragmentaires. Afin de combler les lacunes signalées dans les archives, M.-G. Kana Bella a recouru à des enquêtes orales. Effectivement, en plus des sources écrites, Kana Bella a orienté ses recherches sur le terrain en menant des interviews que certains acteurs et personnalités historiques ont accepté de lui accorder (des figures emblématiques comme le premier évêque camerounais, Mgr Paul Etoga, le premier archevêque de l'archidiocèse de Yaoundé, Mgr Jean Zoa, et plusieurs membres du clergé et laïcs susceptibles de lui donner un éclairage sur son sujet de thèse). L'intérêt de ces interviews réside moins dans les informations recueillies que dans la perception que ses informateurs ont des événements qui intéressent notre recherche. Puisque la qualité et la quantité de ces informations sont variables et relatives, M.-G. Kana Bella a soumis ces informations recueillies verbalement aux exigences de la critique historique. Sa méthode d'exploitation de l'ensemble de cette documentation repose sur la critique historique. Les documents étant de valeur historique inégale, elle les a classés par thèmes et par ordre chronologique, et procédé au recoupement des informations, afin de bâtir des hypothèses historiques, car toute vérité historique reste relative. M.-G. Kana Bella a apporté des éclairages scientifiques, du point de vue historique, pour permettre à l'Église qui est au Cameroun de prendre conscience de l'enjeu de la formation du clergé d'une manière générale, et des missions spécifiques que ce clergé est appelé à assumer au sein d'une Église comme celle du Cameroun. Le sens de responsabilité des membres du clergé d'une Église particulière ne se décrète pas, il se constate à travers les situations et les faits précis. Les travaux de M.-G. Kana Bella sont pertinents pour les jeunes Églises locales africaines en général et pour l'archidiocèse de Yaoundé en particulier, parce

que la vitalité d'une Église est liée au dynamisme des acteurs pastoraux, dynamisme qui témoigne de la formation reçue.

## **2. Contexte historique de la formation presbytérale au Cameroun**

### **2.1 Fondement de la formation du clergé et origines pédagogiques dès la naissance de l'Église au Cameroun**

Nous partons toujours de l'état des lieux d'une Église particulière au Cameroun, puisque nous visons la réception de la théologie presbytérale dans cette grande partie de notre étude. Nous optons pour l'archidiocèse de Yaoundé, qui compte 150 paroisses réparties en 16 zones pastorales : 8 zones urbaines (zones pastorales de la cathédrale, de Mimboman, de Mvolyé, de Messamendongo, de Mendong, d'Étoudi, de Nkolbisson, de Mokolo) et 8 zones rurales (zones pastorales d'Awaè, d'Esse, d'Akono, de Bikok, de Soa et Nkoabang, de Mfou et Nsimalen, de Mbankomo, d'Oveng). En 2020, on y retrouve 414 prêtres séculiers, 408 prêtres religieux, 623 religieuses et 903 000 fidèles sur 1 881 000 habitants. Pour la formation, l'archidiocèse compte le petit séminaire Sainte-Thérèse d'Akono, le grand séminaire Marie Reine des Apôtres d'Otéfé (philosophat) et le grand séminaire Immaculée Conception de Marie de Nkolbisson (théologat). Nous nous intéressons à l'influence de l'histoire de la formation des prêtres sur la vie presbytérale aujourd'hui. Cette influence a des conséquences néfastes sur le comportement des prêtres de l'archidiocèse, que nous analyserons dans ce chapitre, et elle nous ouvre à l'élaboration d'une christologie du témoignage, qui sera présentée dans la dernière grande partie de notre recherche.

La préfecture apostolique du Cameroun, créée le 18 mars 1890 suite à la scission d'avec le vicariat apostolique des deux Guinée, est renommée vicariat apostolique du Gabon. Cette préfecture apostolique est élevée au titre de vicariat apostolique du Cameroun le 2 janvier 1905. En avril 1931, elle devient le vicariat apostolique de Yaoundé. Et le 14 septembre 1955, en vertu de la bulle *Dum tantis* de Pie XII, le vicariat apostolique de Yaoundé est érigé en archidiocèse de Yaoundé.

La création de la *Congregatio de Propaganda Fide* en 1622 donne l'impulsion à la formation des clergés autochtones dans les pays de mission. Cette formation se heurte à d'énormes difficultés, généralement liées au caractère colonialiste de certains missionnaires, plutôt agents de la

civilisation occidentale et de sa mission évangélisatrice (Efoua Mbozo'o 1981, 38). Cette congrégation, en plus de la propagation de la foi, se chargeait de promouvoir un clergé autochtone dans les pays de mission. Avec les nombreuses lettres pontificales, la papauté est un élément catalyseur de la formation du clergé autochtone. Car à la différence du fait colonial, et malgré les réticences de certains missionnaires eux-mêmes, l'objet des missions reste de faire en sorte que, le plus rapidement possible, les jeunes Églises fondées soient capables de se passer des étrangers et d'assurer elles-mêmes l'évangélisation de leur pays. Le propos est confirmé avec la plus grande netteté par le pape Benoît XV dans son encyclique *Maximum Illud* du 30 novembre 1919 et par tous ses successeurs. La nécessité d'un clergé autochtone est vitale et représente un grand espoir pour les nouvelles Églises. Voilà pourquoi l'obligation est faite aux missionnaires de fonder les séminaires pour offrir une formation intégrale à des hommes capables d'assumer des responsabilités et de prendre en main le destin de l'Église locale.

En créant la préfecture apostolique des Deux Guinée le 22 janvier 1842 en Afrique subsaharienne, Grégoire XVI posait sans le savoir les jalons de l'Église du Cameroun. Il reviendra à Léon XIII de rendre effective la naissance de l'Église particulière du Cameroun le 18 mars 1890, en établissant la toute première préfecture apostolique (Onomo Etaba 2007, 52). Dans sa lettre apostolique *Ad extremas*, le pape Léon XIII présente aux missionnaires pallottins l'implantation d'une Église et la formation du clergé local comme objectifs de la mission (Onomo 2007, 48). Enthousiastes et déterminés, les Pallottins ouvrent en 1907 une école de catéchistes à Einsiedeln (ermitage ou solitude), au Cameroun. Cette initiative de la formation des catéchistes est futuriste, et Einsiedeln devient en 1914 le tout premier petit séminaire du Cameroun, destiné à former les futurs prêtres (Onomo Etaba 2007, 49). Si son prédécesseur Pie IX avait mis l'accent sur les conditions d'admission et de formation au sacerdoce, Léon XIII insiste sur le « quoi faire ». Par la suite, Pie X met l'accent sur la réorganisation des études et la formation du clergé, la redéfinition des nouveaux programmes d'études et de vie à imposer aux séminaires (Onomo Etaba 2007, 87). L'Église locale a besoin de personnes capables d'assumer des responsabilités et de prendre en main son destin. Ainsi, la nécessité d'un clergé autochtone devient vitale. Pour cela, l'obligation est faite aux missionnaires de fonder les séminaires pour une formation intégrale des humains. En 1927, Mgr Vogt, missionnaire spiritain, ouvre les portes du grand séminaire Saint-Laurent, premier séminaire du Cameroun.

Par ailleurs, il est important de rappeler qu'aux premiers pas du catholicisme, le contexte colonial ne facilite pas la tâche aux missionnaires, ce qui impose une évangélisation par étape. D'ailleurs, contrairement à la majorité des pays d'Afrique subsaharienne dont l'évangélisation a été assurée par une seule congrégation religieuse, au Cameroun, la conjoncture coloniale va amener Rome à confier le territoire à plusieurs congrégations de manière successive. Les premiers missionnaires sont les Pallottins (allemands), et Bismark (premier chancelier impérial allemand) n'accepte pas les missionnaires d'une autre nationalité au Cameroun. Après 25 ans d'évangélisation, les Pallottins doivent abandonner le Cameroun contre leur volonté, après la défaite de l'Allemagne à la Première Guerre mondiale. On retient leur effort pour comprendre la culture, la langue et les coutumes des Camerounais, et leur souci de former un clergé autochtone. Leur pastorale de proximité et leur facilité d'adaptation, de compréhension et de coexistence marquent les populations : « Leur œuvre, symbole d'une évangélisation réussie, fait leur fierté et nous comble d'admiration » (Kana Bella 2014, 72). L'apostolat d'évangélisation au Cameroun et l'approche de proximité dans la formation du clergé local font des missionnaires pallottins des pasteurs et formateurs exemplaires en contexte africain, à travers leur immersion avec les populations. À partir de leur pédagogie de contact et leur pastorale humanisante, les Pallottins agissent à la manière de Jésus-Christ parmi les siens en Galilée ; ils sont ses témoins authentiques au début de l'histoire évangélistique au Cameroun.

## **2.2 L'approche de « contact » des missionnaires pallottins : une réussite**

Il est intéressant pour nous de souligner, dans cette partie, les jalons de notre élaboration de la christologie du témoignage chez les prêtres africains. M.-G. Kana Bella nous fait découvrir que les Pallottins, premiers missionnaires évangélistes au Cameroun en général et à Yaoundé en particulier, centrent leur apostolat sur la proximité et la formation (Kana Bella 2014, 62). Cette approche de contact est liée à une théologie de caractère humanisant, qui a dû faire face au contexte colonial et aux réticences. Par conséquent, nous remarquons que la christologie sous-jacente à cette théologie a des éléments liés à une perspective ascendante. Elle constitue un jalon qui nous ouvre ou nous oriente vers une christologie du témoignage chez les prêtres africains de nos jours, comme nous le verrons dans la dernière grande partie de notre recherche. L'enseignement sur Jésus Christ dispensé par les Pallottins part de son histoire et de son humanité et aboutit au Verbe de Dieu. Au Cameroun, ils prêchent un Jésus historique parmi les siens, en ayant recours à un langage et à

certaines images significatives – un ami, un ancêtre, etc. –, tout en soulignant que le Christ est au-dessus des modèles. Cela nous fait penser à la démarche effectuée par les chrétiens des premiers siècles qui, à leur époque, empruntaient des mots aux traditions juives et gréco-romaines pour les appliquer à Jésus de Nazareth.

Les missionnaires pallottins fondent le premier séminaire au Cameroun à Einsiedeln, en 1914. Leur pédagogie consiste à former des prêtres et des catéchistes qui puissent conduire le peuple de Dieu à l'imitation du Christ et au grand commandement de l'amour fraternel. Ce qu'ils ont d'ailleurs bien transmis à leurs collaborateurs auxiliaires indigènes, qui ont assuré l'évangélisation et l'encadrement spirituel des fidèles pendant la période transitoire (1916-1922), lorsque les missionnaires pallottins ont été chassés du Cameroun à la suite de la Première Guerre (les Allemands sont vaincus par les forces franco-britanniques qui arrachent leurs colonies). Au Cameroun, les prêtres doivent collaborer avec les laïcs dans leurs charges dans l'Église avec beaucoup de respect. Dans l'histoire de l'Église qui est au Cameroun, les laïcs ont le mérite d'avoir sauvé les meubles. Autrement dit, ce sont les catéchistes formés par les missionnaires pallottins qui ont gardé la flamme allumée, en assurant l'apostolat pendant la période transitoire entre le départ des Pallottins en 1916 et l'arrivée des Spiritains en 1922. Ils ont facilité la reprise de l'activité missionnaire au Cameroun par les Missionnaires du Saint-Esprit. Il faut reconnaître l'importance de ces missionnaires laïcs camerounais pour l'enracinement de l'Évangile en terre camerounaise. Plus qu'ailleurs, les catéchistes et les laïcs méritent un respect noble dans l'Église particulière du Cameroun. C'est ce respect à l'égard des laïcs qui constitue l'une des forces d'immersion avec les communautés chez J.-A. Malula et J.-M. Ela ; tous deux ont su imiter Jésus-Christ pour être des témoins véritables parmi les populations, comme nous le verrons au dernier chapitre. Pour ce qui est des catéchistes, auxiliaires indigènes de la période de la transition de 1916 à 1922, « leur dévouement n'avait d'égal que le zèle issu de leur foi. Cette foi résultait d'une adhésion intime et profonde au Christ » (Messina et Slageren 2005, 152). Ils ont su centrer leur vie sur le Christ et agir à sa manière au sein de leurs communautés. Voilà un bel exemple pour les prêtres africains de nos jours.

En somme, les liens entre la culture locale et la grâce peuvent aider à restituer à la personne humaine son existence authentique. Jésus est le modèle à imiter. Dès lors, cette démarche exprimait les jalons d'inculturation au Cameroun. En fait, la pédagogie des missionnaires pallottins au

Cameroun consiste à former des prêtres qui peuvent conduire le peuple de Dieu à l'imitation du Christ et au grand commandement de l'amour fraternel. Cette approche pédagogique vise à faire du prêtre camerounais un véritable témoin du Christ, un prêtre qui « doit lui-même se configurer au Christ, être l'image du Christ et non une caricature malheureuse du Bon Pasteur » (PDV 49). Cette intuition pédagogique des missionnaires pallottins sur la formation du clergé sera véritablement mise en œuvre par les missionnaires spiritains qui les remplacent au Cameroun. Tel ne sera pas le cas lorsque les moines bénédictins prendront la direction du séminaire, puisqu'une crise éclatera. En effet, les changements en personnel et sans doute aussi le peu de connaissance de la culture et de la mentalité du milieu par l'équipe bénédictine sont à l'origine d'un tel désarroi.

Avant d'explorer cela dans la partie suivante sur le changement notoire dans la formation du clergé camerounais, nous soulignons que l'esprit et la manière avec lesquels les Bénédictins se sont acquittés de la formation des séminaristes ont provoqué des heurts et des incompréhensions avec les séminaristes, d'une part, et avec les Spiritains, d'autre part. Certaines personnes avisées pensent que les Bénédictins (moines) n'étaient pas assez préparés pour aller former des séminaristes dans un contexte culturel africain. Et d'ailleurs, dès 1933, des récriminations et des plaintes surgissent contre ces moines. Des entretiens réalisés au Cameroun en 1966 confirment que les Bénédictins étaient très durs à l'égard des séminaristes, les traitant avec mépris et n'hésitant pas à utiliser la brutalité. C'est le cas de ces propos de Martin Atangana, rapportés par Philippe Laburthe-Tolra ; il se demandait « *si les missionnaires ne perdaient pas la vocation dès l'arrivée au Cameroun. Certains auraient dû être renvoyés immédiatement, car ils se mettaient aussitôt à donner des coups de pied aux Africains* » (Laburthe-Tolra 1999, 399). Personnellement, nous comprenons Martin Atangana qui a vécu ces amertumes regrettables comme séminariste avec les Bénédictins, néanmoins nous ne pouvons pas être d'accord avec lui lorsqu'il généralise pour condamner tous les missionnaires. À la limite, nous accueillons mal ces propos, quand nous savons dans quelles conditions les missionnaires pallottins ont réussi à former les premiers catéchistes (qui ont assuré une bonne transition après le départ des Pallottins) et à leur suite les missionnaires spiritains ont formé les premiers prêtres camerounais (qui sont des modèles incontestés de pasteurs au Cameroun de nos jours : Baba Simon...). En outre, un défi majeur demeure : les formateurs camerounais sont incapables de mettre en pratique la pédagogie de proximité qui a permis aux missionnaires pallottins et spiritains de former d'excellents catéchistes et prêtres au Cameroun. A contrario, à la suite de Martin Atangana, nous sommes tenté de nous demander si certains formateurs africains ne

perdent pas leur vocation dès leur nomination comme formateurs dans les séminaires. Nous tenons franchement au respect des missionnaires pallottins et spiritains qui, à travers moult sacrifices, ont tout donné pour la réussite de l’apostolat de l’évangélisation et de la formation presbytérale au Cameroun. Nous ne dédouanons pas le comportement déplorable des Bénédictins à l’égard des séminaristes dans ce même contexte camerounais, où les initiales OSB (Ordre de saint Benoît) étaient traduites par les séminaristes par : « On Souffre Beaucoup » (Laburthe-Tolra 1999, 399). C’est dans ces conditions inadéquates que la direction du grand séminaire reviendra au clergé autochtone, et cela exprimera un changement notoire dans la formation presbytérale au Cameroun. Un déphasage qui ne parvient pas à retrouver son équilibre jusqu’à nos jours.

### **2.3 Changement notoire dans la formation du clergé camerounais**

Il nous paraît important de rappeler l’approche missionnaire des Pallottins pour mieux comprendre l’échec ou le déphasage survenu avec les missionnaires bénédictins et jésuites qui sont arrivés tour à tour après leur départ. De fait, sur la base d’une missiologie moderne, les missionnaires pallottins optent pour une formation théologique et pastorale des futurs missionnaires qui repose sur un humanisme latin et s’enracine dans le modèle du concile de Trente, avec ce souci très fort d’annoncer l’Évangile avec méthode et rigueur (Skolaster 1924, 199). L’objectif de la mission au Cameroun est d’implanter l’Église, de former un clergé local et, en plus, de s’abstenir de commerce et de politique. Pour annoncer le message de salut apporté par le Christ aux indigènes, il faut des moyens, une pédagogie et des outils de communication. Le père Vieter, ancien missionnaire au Brésil, est nommé préfet apostolique du Cameroun et arrive dans ce pays le 25 octobre 1890 avec sept autres missionnaires. Il opte pour l’usage des langues en vue d’une évangélisation en profondeur du pays. Les missionnaires pallottins veulent communiquer avec les populations dans leur langue, d’où l’obligation pour les missionnaires d’apprendre la langue et de comprendre les coutumes des lieux d’implantation de la mission. De plus, les pères portent un intérêt particulier à la culture camerounaise, essayant de définir une ligne d’action pastorale plus en conformité avec les réalités du terrain. Évidemment, la méthode d’évangélisation des missionnaires pallottins vibre au rythme de l’adaptation à la vie des populations, ce que Kana Bella appelle une pédagogie de « contact ». Cette approche de proximité des missionnaires pallottins est concrétisée de cette manière :



La pratique des « tournées » consiste pour les pères à parcourir des kilomètres à pied, allant de village en village, dormant chez les catéchistes, côtoyant ainsi les gens dans leur milieu de vie. Dans le contexte de l'époque, toute cette pédagogie de l'Annonce, mise sur pied par les fils de saint Vincent Pallotti, est à l'avant-garde d'une évangélisation inculturée. À cette fin sont aussi envoyés au Cameroun des missionnaires anthropologues, des linguistes et des historiens. Le résultat, somme toute, à la fin, est appréciable, à en juger par le nombre et la qualité des traductions réalisées par les missionnaires pallottins. Ce souci de maîtriser les langues locales va, par exemple, pousser le père Nekès en poste à Mvolyé à se consacrer au travail sur la langue ewondo, grammaire, dictionnaire, catéchisme... Si l'enseignement scolaire est donné en allemand, le catéchisme est toujours fait en langue locale. (Kana Bella 2014, 64)

L'objectif premier des missionnaires pallottins est de se rapprocher des populations, des catéchumènes et des baptisés, pour une meilleure assimilation du message évangélique ; les missionnaires codifient les langues locales (en particulier la langue ewondo à Yaoundé) pour qu'elles soient écrites et lues, et ainsi pour mieux pénétrer en profondeur la culture des indigènes et mieux les saisir de l'intérieur. C'est d'ailleurs ce qui est à l'origine du synode organisé à Douala, au Cameroun, en septembre 1906 (Kana Bella 2014, 64). Ce synode vise la nécessité de comprendre l'univers culturel et religieux des Camerounais, et surtout le devoir d'apprendre les langues locales pour mieux enraciner la Bonne Nouvelle.

Dans cette approche missionnaire pallottine, la jeunesse est privilégiée. Les missionnaires pallottins ont conscience que c'est la jeunesse qui incarne l'avenir de la société et de l'Église. Dans cette perspective, au lieu de bousculer les adultes trop enfoncés dans leurs coutumes et traditions, il leur semble plus judicieux de former et d'éduquer la jeunesse aux valeurs chrétiennes. Pour cela, dans la pédagogie des missionnaires pallottins, « l'école n'est pas un simple lieu de transmission du savoir, mais d'abord une institution d'évangélisation. Toutes les paroisses sont dotées d'une école pour une bonne formation humaine, spirituelle et intellectuelle. Ce sont ces jeunes formés par les Pallottins qui vont servir un peu partout dans les missions comme catéchistes et moniteurs » (Messina 2001, 19). Cela pousse le père Vieter à écrire au cardinal Gotti, à Rome, pour solliciter l'autorisation d'ouvrir une école apostolique au Cameroun. Pour lui, cette école des catéchistes pourra être le premier pas vers un petit séminaire, en vue d'un clergé local. Il reçoit une réponse favorable de la part du cardinal Gotti, préfet de la *Propaganda Fide* :

Ce que vous m'écrivez au sujet de la formation d'un clergé autochtone correspond aux vœux de la propagande. Nul doute que cette œuvre demande travail, temps, réflexion, et beaucoup de jugement. Quoi qu'il en soit, il est bon que, selon vos possibilités, vous la commenciez dès à présent et que vous consacriez un soin tout à fait spécial à de jeunes gens qui semblent inspirer bon espoir, et que vous cherchiez à les rendre dignes et aptes à devenir de bons clercs et de saints prêtres. (Tonye, cité par Kana Bella 2014, 66)

En 25 ans de présence au Cameroun, les missionnaires pallottins ont planté l'Évangile dans ce pays avec la fondation de nombreuses paroisses, la création d'écoles, l'ouverture de centres de santé, la formation des catéchistes, l'installation de nombreuses associations chrétiennes. Même si les missionnaires pallottins ne laissent pas un clergé autochtone, Mgr Vieter, conforté dans son idée de former les prêtres autochtones, construit un bâtiment réservé aux étudiants en théologie. À cause de la Première Guerre mondiale, les missionnaires pallottins seront expulsés du Cameroun et n'auront pas l'occasion de fonder un séminaire pour la formation du clergé autochtone.

À la fin de cette partie, à la suite des propos rapportés plus haut par G.-M. Kana Bella sur les missionnaires pallottins qui, dans leur apostolat d'évangélisation, parcouraient des kilomètres à pied, allant de village en village, dormant chez les catéchistes, côtoyant ainsi les gens dans leur milieu de vie, nous voulons nous exclamer : qui d'autre que les missionnaires pallottins pour faire preuve d'exemplarité de témoignage au milieu des communautés à la manière de Jésus-Christ ? Et que dire des « *sango mokonzi* » de l'archidiocèse de Kinshasa et des « *fada costa* » de l'archidiocèse de Yaoundé, qui évitent les pauvres dans leur manière de vivre la pastorale ? Nous sommes convaincu que la nécessité d'une initiation christocentrique s'impose chez les prêtres dans le contexte africain.

## **2.4 Une même approche et un dynamisme différent chez les missionnaires spiritains**

Il faut souligner que l'approche des missionnaires spiritains demeure la même que celle des missionnaires pallottins, mais la dynamique est différente, à cause de l'effectif insignifiant des missionnaires spiritains. Sur une population chrétienne catholique de 79 000 âmes, il n'y a que 12 missionnaires (Kana Bella 2014, 123). Mgr Vogt, spiritain et administrateur apostolique du vicariat du Cameroun, reconnaît lui-même la lourde responsabilité qui lui est confiée quand il écrit : « On m'a donné une tâche impossible à réaliser si on ne me donne pas davantage de missionnaires » (Mgr Vogt, cité par Kana Bella 2014, 123). Et, dans une lettre adressée à Mgr Le Roy, supérieur général des Spiritains, Mgr Vogt affirme : « Le manque criant de personnel est pour beaucoup dans tout ce que je constate de défectueux » (1923, 144). Plus tard, Mgr Vogt ajoute :

Vous ne pouvez pas supposer que nous pouvons fournir le travail que les Pallottins ont fourni [...] ni que nous puissions donner aux âmes les soins qu'ils ont donnés. Cela est matériellement impossible, surtout au point de vue des écoles, de la formation des catéchistes, de la visite des

chrétientés, notre infériorité est évidente, et les indigènes nous le disent bien [...] Il n'y a aucune honte à avouer que nous sommes bien loin de pouvoir faire ce que les Pallottins ont fait ; ils avaient un personnel nombreux, très bien formé déjà à la vie des missions. Notre personnel est très inférieur en nombre, et nous sommes en grande majorité des nouveaux ou à peu près. (Mgr Vogt 1923, 144)

Nous ne perdons pas de vue que, dans cette partie de notre recherche, nous nous intéressons à l'état des lieux par rapport à la réception de la théologie presbytérale dans le contexte culturel africain. La lettre de Mgr Vogt que nous venons de citer exprime la vérité de la situation de la mission au Cameroun et son élan de cœur à vouloir suivre les traces des missionnaires pallottins dans la réussite de l'évangélisation et de la formation des catéchistes et des prêtres. Il reconnaît en toute simplicité que les missionnaires pallottins ont réussi, et il a l'humilité de les imiter dans leur approche de proximité liée à une théologie à caractère humanisant. Il veut être proche des fidèles pour mieux les connaître, en vue d'une formation adéquate et efficace. Il veut agir à la manière de Jésus-Christ dans son apostolat d'évangélisation. Pour cela, il veut dire comme Jésus : « Je suis le bon berger. Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent » (Jn 10, 14). La responsabilité qui lui incombe relève de plusieurs domaines. Les écoles ont besoin de missionnaires pour former les enseignants. La formation des catéchistes exige l'intervention des missionnaires. Pour parvenir à l'approche des missionnaires pallottins qui est la clé du succès de la mission au Cameroun, il faut absolument être proche des autochtones ; il est intéressant de connaître leur vie et de s'assimiler à eux à la manière du Christ auprès des siens en Palestine.

Mgr Vogt est conscient de toutes ces réalités, c'est pourquoi il n'hésite pas à signifier à son supérieur qu'il n'y a aucune honte à avouer que les missionnaires spiritains seront incapables de réussir comme les missionnaires pallottins. Non seulement le personnel des missionnaires spiritains est très inférieur en nombre, mais surtout il n'est pas formé à la vie des missions, comme l'ont été les missionnaires pallottins quand ils arrivaient au Cameroun. L'évangélisation et la formation exigent au préalable la connaissance du milieu et celle de la vie des autochtones. Mgr Vogt perçoit bien la difficulté, parce que dès son arrivée au Cameroun il avait pris six semaines pour visiter le territoire dont il avait la charge. Suite à cette inspection générale, il a constaté l'insuffisance du personnel. Il a compris qu'il faut absolument être proche des populations, imiter Jésus-Christ dans son contexte en Palestine : entrer en contact avec toutes les couches de la société (et non avec une certaine catégorie ou classe de personnes, comme les *fada costa* au Cameroun). Évidemment, les moines bénédictins et les missionnaires jésuites qui les remplacent dans le domaine de l'apostolat d'évangélisation et de la formation auront des difficultés, puisqu'ils sont restés dans leurs bureaux

et dans leurs sacristies sans prendre connaissance des réalités sur le terrain. Toutefois, toutes les sources consultées reconnaissent les efforts de Mgr Vogt et des missionnaires spiritains à la suite de la réussite de l'évangélisation des missionnaires pallottins.

Mgr Vogt, conformément aux instructions du Saint-Siège en faveur du développement du clergé indigène depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, poursuit l'œuvre de formation amorcée par les missionnaires pallottins. C'est dans cette lancée qu'il crée le petit séminaire de Mvolye le 7 septembre 1923 et le grand séminaire Saint-Laurent le 10 octobre 1927, à Mvolye. Cela constitue le commencement véritable de la formation des prêtres au Cameroun. Malgré l'hésitation de ses confrères qui trouvaient que c'était tôt pour envisager une telle entreprise, Mgr Vogt s'engage et convainc les autres missionnaires spiritains par sa témérité et sa proximité auprès des séminaristes. Plus tard, il est surnommé le père des séminaristes. Tous les séminaristes avaient de la facilité à se confier à lui comme à leur père. Il les connaissait à la manière de Jésus qui connaît ses brebis. Avant l'arrivée des missionnaires bénédictins au séminaire, les missionnaires spiritains avaient épousé cet esprit d'amour paternel, fraternel et filial entre Mgr Vogt et les séminaristes. Selon notre expérience, cette fraternité entre les formateurs et les séminaristes est mise en question aujourd'hui dans les maisons de formation en contexte africain.

Ainsi donc, les missionnaires spiritains sont restés fidèles à l'approche fraternelle ou de proximité amorcée par les missionnaires pallottins, même si la pénurie des effectifs ne permettait pas le même dynamisme. Tel ne sera pas le cas lorsque les moines bénédictins prendront la direction du grand séminaire, puisqu'une crise éclatera. Le manque de connaissance de la culture et de la mentalité du milieu par les moines bénédictins, ainsi que les changements en personnel seront la cause profonde de leur divorce avec les séminaristes. C'est dans ces conditions que la direction du grand séminaire sera remise au clergé autochtone. Ce changement notoire dans la formation presbytérale au Cameroun s'opère suite à un tournant décisif bien connu, corrélé d'un climat de méfiance qui influe ou habite les maisons de formation de nos jours.

## **2.5 Tournant décisif dans la formation presbytérale au Cameroun**

Les circonstances historiques des origines du clergé camerounais et de leur formation nous semblent intéressantes pour éclairer l'approche pédagogique. Autrement dit, ces circonstances historiques nous aideront à cerner des liens avec les écarts de comportement vécus au sein du clergé

camerounais de nos jours. Le relais ou la période de transition entre la formation des prêtres par les missionnaires et celle par le clergé autochtone coïncide avec les revendications de l'indépendance du Cameroun et la tenue du concile Vatican II. Cette période constitue un tournant décisif qui influe sur le reste de la formation jusqu'à nos jours.

Nous rappelons que lorsque les missionnaires spiritains prennent la relève en 1916 (la Première Guerre mondiale a déjà commencé et les Allemands sont chassés du Cameroun pendant la guerre et remplacés dans tous les domaines par les groupes franco-britanniques), ils s'engagent à poursuivre la même approche de formation et d'évangélisation que les missionnaires pallottins. Mgr Vogt (évêque de la Congrégation du Saint-Esprit) remplace le pallottin Mgr Vieter comme administrateur apostolique au Cameroun et poursuit l'œuvre des missionnaires pallottins pour la formation du clergé autochtone. Il entreprend la création d'un petit séminaire (plus tard le grand séminaire à Yaoundé). L'ouverture de cette maison de formation pour les futurs prêtres vise à pérenniser l'évangélisation au Cameroun par les fils du pays eux-mêmes. C'est une grâce pour le Cameroun d'avoir à la tête de son premier grand séminaire une personne compétente et pleine d'expérience : le père Eugène Keller. Ancien professeur au séminaire de Rome, il assure la direction de l'institution. Il est docteur en théologie et licencié en Écritures saintes. Intellectuellement et vu son expérience de quinze années passées au séminaire français de Rome, il est l'homme qui convient à la direction d'une telle œuvre. Dès la création du séminaire, en plus du père E. Keller, d'autres formateurs missionnaires spécialistes en Écritures saintes, en philosophie, en théologie y sont présents.

Vu le besoin d'évangélisation des populations d'une part, l'importance de l'œuvre de formation et le nombre sans cesse croissant des grands séminaristes d'autre part, dès 1930, Mgr Vogt confie à son coadjuteur, Mgr Graffin, la mission de trouver des professeurs pour le grand séminaire, afin de permettre aux spiritains de se consacrer pleinement au ministère de l'évangélisation. Mgr Graffin saisit les moines bénédictins. Mais avant l'arrivée des Bénédictins, les trois évêques spiritains au Cameroun (Vogt, Le Mailloux et Graffin) pensent garder la direction du grand séminaire, ayant sous leurs ordres les moines bénédictins comme formateurs. L'objectif visé par les missionnaires spiritains est de conserver la pédagogie de « contact » liée à une théologie à caractère humanisant amorcée par les missionnaires pallottins dans la formation des futurs prêtres au Cameroun. Mgr Vogt tient à former des prêtres indigènes qui seront proches des fidèles pour l'évangélisation

du peuple camerounais, et non des moines qui s'enfermeront dans leur prière. Il veut pérenniser l'approche de proximité des missionnaires pallottins dans la formation des futurs prêtres au Cameroun ; des prêtres proches des populations à la manière de Jésus en Palestine. Voici ce qu'on retrouve dans la lettre que Mgr Vogt adresse à Mgr Graffin :

Monseigneur Le Mailloux m'écrit au sujet des Bénédictins qu'il espère que la direction du séminaire restera entre nos mains, c'est-à-dire que le Directeur sera toujours un de nos pères, autrement dit, tôt ou tard nous aurons des difficultés. Je lui ai répondu que c'était aussi mon désir, mais... serait-il réalisable ? En tout cas il faudrait que nous ayons le grand mot à dire dans la direction à donner, dans l'esprit à donner [...] C'est un point délicat, mais il faudra bien parler. Nous devons former des missionnaires dont le genre de vie cadre avec la nôtre. (Criaud 1990, 161)

Connaissant la vie contemplative et la manière « distante » des moines bénédictins à l'égard des populations, Mgr Vogt, « le père des séminaristes », veut insuffler un esprit de proximité et de compréhension entre les moines bénédictins et les séminaristes. Un esprit laissé par les missionnaires pallottins à la suite de Jésus, qui était proche des siens : « Je vous appelle amis » (Jn 15, 15). Mgr Vogt a accompli un travail remarquable en amont pour aider les missionnaires à s'imprégner des réalités du contexte africain et de la mentalité des séminaristes camerounais. Il voyait la crise venir, connaissant l'esprit des moines bénédictins et le lien entre les séminaristes et leur culture. Dans une de ses circulaires au sujet de l'orientation de la formation des futurs prêtres au Cameroun, il invite les moines bénédictins à la compréhension. Il méritait vraiment d'être appelé le père des séminaristes, il les connaissait et les aimait, comme Jésus connaissait et aimait ses disciples. Écoutons le père des séminaristes :

On a réparti en diverses missions les grands séminaristes qui ont achevé leurs deux années de philosophie. Ces jeunes gens sont envoyés [...] pour être formés. [...] ils sont naturellement moins soignés, moins suivis au point de vue spirituel. Tous les pères voudront bien s'occuper d'eux [...] Traitez-les comme les fils de notre famille, montrez-leur de l'intérêt. Ils doivent être formés [...] Ils sont à former [...] Mieux ils seront formés, plus ils rendront service plus tard. Ne dites pas : ils devraient savoir ceci, ils devraient savoir cela. Nous sommes trop facilement portés à juger les Noirs d'après nous [...] Nous devons former des coopérateurs ; que chacun de vous, mes confrères, apporte à cette œuvre toute sa volonté. Le Saint-Siège ne veut pas que le clergé indigène soit un clergé de second ordre, un clergé inférieur, simple auxiliaire [...] Ce qu'il faut éviter avant tout, c'est former un clergé antipathique, ou pour lequel nous ayons nous-mêmes de l'antipathie [...] Il faut les reprendre, les corriger, les former, mais comme le père le fait pour son fils. Cela demandera de la patience, de la charité. (Mgr Vogt, cité par Kana Bella, 149)

Les moines bénédictins éprouvent des difficultés à diriger les séminaristes dans une approche de proximité. Cette absence de contact finit par aboutir à une crise au grand séminaire, avec une détérioration des relations entre les séminaristes et leurs formateurs bénédictins. À ce sujet,

J. Criaud souligne qu'il n'y a pas de sympathie de part et d'autre. La liberté qu'ont les séminaristes de rencontrer Mgr Vogt a beaucoup contribué à désamorcer cette crise. Il les prend individuellement en direction et, après avoir parlé avec chacun, il les rassemble tous pour une conférence. Cela nous rappelle comment Jésus savait s'adresser à ses disciples en public et, en même temps, il savait les prendre à part. Nous retrouvons cette dimension christologique dans l'esprit de la formation chez Mgr Vogt. Hérité des missionnaires pallottins, cet esprit insufflé par Mgr Vogt montre combien la pédagogie de contact dont parle G.-M. Kana Bella a un impact sur le comportement des futurs prêtres dans le contexte culturel camerounais. Généralement, dans le contexte culturel camerounais, une relation distante entre les formateurs et les séminaristes crée la méfiance et la suspicion. Conséquemment, les séminaristes n'agissent plus de façon naturelle, de peur d'être renvoyés du séminaire, et l'esprit d'hypocrisie s'installe dans les milieux de formation presbytérale. Pour ce qui est de l'amorce de la résolution de la crise de confiance entre les séminaristes et les moines bénédictins, Mgr Vogt enverra son coadjuteur, Mgr Graffin, dialoguer avec les moines bénédictins pour essayer de les aider à respecter les séminaristes et à mieux comprendre leur mentalité. Face au climat de revendications à la veille de l'indépendance, le spiritain Jean Criaud affirme : « [...] le moins qu'on puisse dire est qu'il n'y a pas de sympathie de part et d'autre... plusieurs fois, Mgr Vogt enverra son coadjuteur dialoguer avec les pères bénédictins pour essayer de donner à ceux-ci une meilleure compréhension du monde noir et obtenir d'eux une grande délicatesse vis-à-vis des séminaristes » (1990, 162).

Après la mort de Mgr Vogt, la crise empire, et on trouve des propos malveillants dans les échanges entre les moines et les séminaristes. Mgr Paul Etoga (premier évêque camerounais) raconte : « Un jour, un prêtre missionnaire dit vivement à l'abbé Théodore Tsala : "qu'est-ce qu'on vous apprend au séminaire ?" Celui-ci répondit : "à supporter les injures" et l'évêque a ajouté : "oui, il fallait tout supporter" » (Kana Bella 2014, 169). Nous remarquons que la situation était devenue pathétique au point où il n'y avait plus même les simples salutations entre les formateurs et séminaristes. L'abbé Jérôme Belinga confirme « qu'il n'y avait pas de communication avec les formateurs, pas des salutations, juste une écoute passive du cours » (Kana Bella 2014, 171). Le mot d'ordre au séminaire pendant cette période de crise était : « Il faut que cela change ! » (Kana Bella 2014, 170). Malgré la réunion de tous les ordinaires des lieux du Cameroun le 13 décembre 1960 à Yaoundé pour apporter des modifications au règlement du séminaire, la tension se fait de plus en plus vive.

L'année suivante, à la veille du concile Vatican II, les Jésuites prennent la direction du séminaire. Mais au lendemain du Concile, « les Jésuites passent le relais au clergé autochtone, et c'est l'abbé Barthelemy Nyom qui est nommé recteur du grand séminaire » (Kana Bella 2014, 176). Qui est-il ? L'abbé Barthelemy Nyom est envoyé pour des études supérieures à la fin de l'année 1957 au séminaire académique de Lille par Mgr Thomas Mongo, premier évêque résidentiel du diocèse de Douala. Il est docteur en théologie et licencié en philosophie en 1964, formateur au petit séminaire de Bonpoupa (1964-1965) et au grand séminaire d'Otélé (1965-1968). Au lendemain du concile Vatican II en 1968, il est nommé premier recteur camerounais du grand séminaire de Nkolbisson, dans l'archidiocèse de Yaoundé.

L'abbé Barthelemy Nyom décrit le contexte de tensions qui prévaut durant cette période de revendications concernant l'identité et la culture africaines. Il relate comment l'attitude du supérieur du séminaire, Mgr Sartre, qualifiant la musique africaine de « musiquette », a provoqué une vive réaction et conduit à un tournant décisif et à la passation des responsabilités en 1968 :

Nous sommes en pleine revendication de l'Afrique au soleil. Les susceptibilités relatives à la dignité africaine sont partout exacerbées, même au séminaire [...] Le simple fait d'avoir qualifié la musique africaine de « musiquette » provoqua une « révolution » parmi les séminaristes que j'eus beaucoup de peine à calmer. Sur ces entrefaites, la compagnie de Jésus ne voulut point abandonner le séminaire, mais exigeait des évêques du Cameroun un responsable camerounais qu'elle continuerait à épauler de toute leur expertise pour l'œuvre de la formation des prêtres africains. C'est ainsi qu'après leur réunion annuelle à Yaoundé, les évêques dépêchent Mgr Paul Etoga pour venir me signifier ma nomination comme premier recteur du grand séminaire de Nkolbisson. (Nyom, cité par Kana Bella 2014, 316)

Sans être préparée, l'équipe des formateurs indigènes rencontre des difficultés à s'organiser au sortir de la crise. Nous rappelons que le premier recteur missionnaire, le père Eugène Keller, plein d'expérience et entouré d'une équipe de formateurs experts, réussit à développer une pédagogie bien précise permettant d'avoir des prêtres selon l'attente des populations ; des prêtres proches des fidèles et en immersion au sein de leurs communautés, dans le respect des cultures et religions traditionnelles africaines. Il n'en est pas de même du premier recteur indigène, l'abbé Barthelemy Nyom, qui fait face à l'absence d'experts dans l'équipe de formateurs pour mettre sur pied une pédagogie adéquate aux réalités d'après l'indépendance du Cameroun et des changements du concile Vatican II, pour une bonne orientation de la formation du clergé au Cameroun jusqu'à nos jours. La pédagogie pallottine de l'imitation de Jésus Christ n'est jamais de retour, ni aucune autre pédagogie adéquate.



Nous venons de situer un moment important de l'histoire de la formation des prêtres au Cameroun et le contexte dans lequel s'est produit ce changement notoire. Le climat de méfiance qui s'est installé entre les formateurs et les candidats au sacerdoce à la suite de cette crise demeure de nos jours. Les formateurs, qui ont le pouvoir d'exclure ou de renvoyer les candidats au sacerdoce à tout moment et pour n'importe quelle raison, se comportent comme des patrons, tandis que les séminaristes se comportent comme les subalternes. Bref, les séminaristes agissent dans la peur d'être renvoyés du séminaire en permanence.

En général, la confiance est mise en question dans les relations entre les formateurs et les candidats au sacerdoce dans les Églises locales africaines. La relation de proximité instaurée par la pédagogie de « contact » chez les missionnaires pallottins facilitait le dialogue entre les formateurs et les séminaristes. Ici, on apprenait à mieux se connaître, à s'accepter et à se supporter les uns les autres : « En toute humilité et douceur, supportez-vous les uns les autres avec amour » (Ep 4, 2). Cette pédagogie permettait aux candidats au sacerdoce de s'ouvrir sincèrement aux formateurs, pour mieux se faire connaître et se faire aider dans leur accompagnement au séminaire. Il faut dire que dans ce cheminement de formation, les formateurs ne peuvent aider les candidats à améliorer leur comportement que s'ils connaissent leurs faiblesses. Et pourtant, l'attitude des formateurs qui se comportent en bourreaux complique leur tâche. Cette attitude des formateurs crée un climat de peur ou de méfiance auprès des candidats. En conséquence, les candidats au sacerdoce développent l'hypocrisie et le mensonge pendant leur formation, dans le but de plaire aux formateurs. Ils se présentent comme des candidats saints, sans faiblesses ni défauts. Malheureusement, l'on découvre la vraie personnalité de la majorité des candidats au sacerdoce quand ils deviennent prêtres. Cette situation déplorable, bien connue dans les Églises locales africaines, est à l'origine des dégâts collatéraux venant des prêtres africains dans nos sociétés africaines actuelles. C'est ce même esprit de condescendance ou de méfiance qui se développe dans les relations entre les « *sango mokonzi* » ou les « *fada costa* » et les vicaires ou les fidèles laïcs dans les paroisses ou dans les communautés ecclésiales. Tous ces rapports défectueux empêchent une communion authentique entre les prêtres africains et leurs communautés. Le besoin de l'éducation christocentrique se fait sentir dans le contexte africain pour que les prêtres africains centrent leur vie sur Jésus-Christ et deviennent ses véritables témoins, à travers leur immersion dans les peuples.

### **3. Similitude entre les Pallottins et les Pères Blancs dans la formation presbytérale**

Nous l'avons vu, les Pallottins, premiers missionnaires évangélistes au Cameroun, avaient centré l'apostolat d'évangélisation et la formation des ouvriers apostoliques sur la proximité. Cette pédagogie de « contact » était liée à une théologie à caractère humanisant, qui a dû faire face au contexte colonial et aux réticences. Cette approche pragmatique a connu du succès en contexte culturel africain. En fait, dans le cadre de cette pratique, les missionnaires acceptent les traditions et les coutumes des peuples qui, à leur tour, les accueillent parmi leurs communautés ecclésiales. En nous référant à cette approche des missionnaires pallottins et en tenant compte du titre de notre recherche sur la théologie presbytérale, la christologie sous-jacente à cette théologie de caractère humanisant comporte des éléments liés à sa dimension ascendante. Comme nous l'avons souligné plus haut, l'enseignement sur Jésus-Christ dispensé par les missionnaires pallottins part de son histoire et de son humanité et aboutit au Verbe de Dieu. Ils prêchent un Jésus historique parmi les siens.

Les liens entre la culture locale et la grâce peuvent aider à restituer à la personne humaine son existence authentique. Dans cette perspective, dans les rites des Betis (peuple autochtone de l'archidiocèse de Yaoundé) du Cameroun, « le Christ apparaît désormais comme l'Homme le plus glorieux d'entre les hommes » (Kana Bella 2014, 323) ; Jésus est le modèle à imiter. Dès lors, cette démarche présente les jalons ou les débuts de l'inculturation au Cameroun par les missionnaires pallottins. La pédagogie des Pallottins au Cameroun consiste à former un clergé local capable de conduire le peuple de Dieu à l'imitation du Christ et au grand commandement de l'amour fraternel. Cette dimension christologique horizontale est préparée par son aspect vertical ; pour imiter le Christ au sein de la société, tout prêtre « doit lui-même se configurer au Christ, être l'image du Christ et non une caricature malheureuse du Bon Pasteur » (PDV, 49). Il est donc question pour tous les candidats au sacerdoce de faire un travail de fond sur eux-mêmes, sur les plans humain et surtout spirituel. Ce travail devient impossible dans la dimension spirituelle si les séminaristes ne vivent pas une relation communionnelle ou d'intimité avec le Christ. Ce travail se complique dans la dimension humaine dès lors que les rapports entre les formateurs et les séminaristes se situent dans un esprit de méfiance, de peur et d'hypocrisie dans le cadre de la formation presbytérale. Cette problématique en matière de formation presbytérale ne se limite pas à une Église particulière

(archidiocèse de Yaoundé ou de Kinshasa), encore moins à une Église locale africaine ; elle concerne tout le contexte africain. Les similitudes culturelles entraînent régulièrement à régler des exigences dans les rapports entre les prêtres africains et leurs communautés ecclésiales.

Dans l'ouvrage de Méthode Gahungu intitulé *La formation dans les séminaires en Afrique : pédagogie des Pères Blancs* (2007), nous remarquons que c'est une approche de proximité (même si elle n'est pas nommée explicitement) qui est pratiquée par les Pères Blancs en Afrique des Grands Lacs. Nous sommes intéressé par le fait que cette pédagogie des Pères Blancs présentée par M. Gahungu est similaire à la pédagogie de « contact » des missionnaires pallottins décrite par G.-M. Kana Bella. Pour ce qui est de la pédagogie des Pères Blancs en Afrique des Grands Lacs, les indications méthodologiques fournies par leur fondateur, le cardinal Lavignerie, témoignent d'une grande expérience formative. Selon M. Gahungu, chez les Pères Blancs « l'objectif primordial que vise la formation spirituelle du prêtre est celui de préparer un saint homme de Dieu, mis à part, pour un service particulier au milieu des hommes » (Gahungu 2007, 142). La mise à part soulignée par M. Gahungu dans la formation presbytérale chez les Pères Blancs n'est pas un retrait qui créerait une distance entre les formateurs et les candidats au sacerdoce, mais elle prépare les futurs prêtres à l'immersion dans leurs communautés. À la base de cette formation presbytérale, M. Gahungu précise qu'il y a l'idée d'appartenance à une communauté qui se structure, s'organise et centre toutes ses activités autour du Christ (Gahungu 2007, 142). La pertinence ici se situe dans la dimension christologique, à travers l'horizontalité relationnelle entre les prêtres africains et les peuples. Il est important de souligner que cette similitude sur le plan pédagogique entre ces missionnaires nous renvoie au début de l'évangélisation et de la formation presbytérale dans le contexte africain. Les Pallottins et les Pères Blancs sont des exemples de missionnaires qui ont réussi à mettre sur pied une approche de proximité qui a porté des fruits pour l'Église naissante dans l'ensemble du continent africain. Ces premiers prêtres africains recevaient une formation de proximité qui leur offrait des outils d'adaptation à toutes les cultures, en vue d'une immersion dans leurs communautés ecclésiales.

C'est le cas notamment de Baba Simon (abbé Simon Mpecke), originaire de la culture sawa dans le littoral du Cameroun, qui s'est retrouvé en mission au nord du pays dans un contexte culturel différent, la culture kirdi. Malgré les différences entre sa culture d'origine et celle de sa communauté d'accueil, Baba Simon réussit à communier avec le peuple kirdi. L'amour du peuple

kirdi à son égard a fait de lui le père des Kirdi à vie. Lors de notre dernier passage dans les montagnes de Tokombéré, au nord du Cameroun, un père de famille nous rappelait encore leur revendication du corps de Baba Simon par ces propos : « Baba Simon nous a fait découvrir Jésus-Christ et son enseignement. Il nous a aimés et nous l'avons aimé. Quand il est décédé, au lieu de l'enterrer chez nous auprès de nos ancêtres kirdi qu'il respectait et parmi nous [Kirdi] qui l'aimions, on l'a enterré au sud devant la cathédrale d'Édéa, dans son diocèse d'origine où il était incardiné » (cet échange a eu lieu en 2012 chez les montagnards kirdi de Tokombéré). Les paroles de ce Kirdi montrent à quel point il existait un lien fort entre Baba Simon et le peuple kirdi. La formation de proximité reçue auprès des missionnaires a permis à Baba Simon d'accueillir facilement la culture des Kirdi et d'avoir du respect pour leurs traditions et coutumes.

L'approche de proximité dans l'apostolat d'évangélisation et la formation presbytérale par les missionnaires a fait ses preuves dans les Églises naissantes en contexte africain. La pédagogie de contact des Pères Blancs en Afrique de l'Est comme celle des missionnaires pallottins en Afrique centrale tenaient davantage compte de la communauté locale et de leurs activités en référence au Christ. La comparaison entre ces deux sociétés (aux lieux géographiques et culturels différents) montre qu'une approche de proximité facilite l'immersion des prêtres africains au sein de leurs communautés, à la manière de Jésus parmi les peuples de Palestine. Nous reviendrons sur l'immersion de J.-M. Ela et la communauté kirdi (à la suite de Baba Simon) au dernier chapitre de notre recherche.

#### **4. Le constat des difficultés suite à l'abandon de l'approche de proximité**

Au Cameroun, après le départ des missionnaires pallottins et spiritains, l'approche pédagogique dans la formation presbytérale ne sera malheureusement plus la même, et ce jusqu'à nos jours. Cette réalité nous apparaît regrettable pour la formation presbytérale en contexte culturel africain en général. Nous avons constaté, grâce à l'ouvrage de G.-M. Kana Bella, qu'avec les moines bénédictins et les Jésuites, ou du moins après la mort du spiritain Mgr Vogt, le « père des séminaristes », le dialogue entre les formateurs et les candidats au sacerdoce n'existait plus dans le cadre de la formation presbytérale au Cameroun : « Les Jésuites prennent la direction du séminaire tout simplement parce que, aussi bien les Bénédictins que les Spiritains qui avaient initié l'œuvre

ne sont plus acceptés par les séminaristes » (Kana Bella 2014, 176). Les séminaristes, dans une approche dénonciatrice et revendicatrice dans la dynamique de l'horizontalité et de la verticalité de la dimension christologique, réclament la figure d'un Jésus libérateur. Leur mot d'ordre au séminaire devient : « Il faut que cela change ! » (Kana Bella 2014, 170). De surcroît, il n'y avait plus d'apostolat de contact. Au quotidien, cette situation lamentable remettait en cause la pédagogie des missionnaires qui était fondée à l'imitation de Jésus-Christ. Évidemment, cette approche de proximité avait été amorcée par les Pallottins et concrétisée par les Spiritains sous la houlette de Mgr Vogt.

La rupture de cette approche de proximité dans la formation presbytérale et l'apostolat d'évangélisation au Cameroun, provoquée par l'attitude distante des moines bénédictins, entraîne des conséquences importantes dans le comportement des prêtres camerounais de nos jours. Dans le contexte africain en général, le déphasage de cette approche de proximité occasionne un imbroglio entre la situation coloniale, les cultures africaines et le message évangélique ; cela aboutit à des rapports d'indifférence ou de rejet, non seulement entre les formateurs missionnaires et les séminaristes africains, mais également entre le christianisme de certains missionnaires évangélistes et les réalités culturelles africaines. C'est en ce sens que le théologien Kä Mana affirme :

Alors que le christianisme des missionnaires évangélistes avait tendance à mettre l'accent sur la rupture entre notre monde africain et la nouveauté du message biblique dont il nous apportait la révélation autour de la figure de Jésus Christ, notre conscience en situation coloniale cherchait à penser le Messie en l'intégrant dans notre expérience spirituelle la plus profonde et la plus vénérable : celle de notre perception culturelle de Dieu. (Kä Mana 1994, 83)

C'est dans ce cadre que certains théologiens, comme B. Bujo, dénoncent le fait que les missionnaires ont détruit certains éléments fondamentaux et ont en même temps fait obstacle à un véritable enracinement du message évangélique. Pour montrer l'importance de l'approche théologique sur le Messie, prêchée et vécue en cette période d'évangélisation et en même temps coloniale, Kä Mana précise que dans cette situation délicate « notre conscience voulait un Messie capable de parler notre langage, de comprendre nos coutumes et de danser nos danses, un Messie qui s'insère dans notre monde et s'épanouisse dans notre sensibilité et notre vitalité émotionnelle » (Kä Mana 1994, 83).

Toutefois, le clergé camerounais naissant et les ouvriers apostoliques qui suivent ses pas aujourd'hui ont le devoir de porter Jésus-Christ aux autres. Dans ce sens, le pape François rappelle

dans *Evangelii gaudium* que l'évangélisation est essentiellement liée à la proclamation de l'Évangile et de Jésus-Christ, que les chrétiens ont le devoir d'annoncer sans exclure personne, non pas comme quelqu'un qui impose un nouveau devoir, mais bien comme quelqu'un qui partage une joie, qui indique un bel horizon, qui offre un banquet désirable, surtout que l'Église ne grandit pas par prosélytisme, mais par attraction (193-196). Nous ne sentons plus cette attraction dont parle François. C'est plutôt les plaintes qui surgissent de part et d'autre contre le clergé camerounais. Écoutons le pape François, les religieuses, les laïcs, les théologiens ou les prêtres camerounais dénoncer le comportement déplorable du clergé camerounais ou ses conséquences.

Partant de l'attitude de certains évêques qui sont attirés par la soif de l'avoir, comme nous l'ont montré au chapitre précédent les interviews des prêtres kinois à travers le paternalisme nocif et l'« achat » des nominations (l'engraissement du cheval), les prêtres ont tendance à s'enfoncer dans la confusion par rapport aux comportements moraux de leur vie. L'on peut donc comprendre le sens de l'interpellation du pape François aux évêques du Cameroun, lors de la visite *Ad limina* à Rome de l'épiscopat camerounais le 6 septembre 2014. Il invite les évêques camerounais au témoignage de vie au sein de la société : « Il est essentiel que le clergé rende le témoignage d'une vie habitée par le Seigneur, cohérente avec les exigences et les principes de l'Évangile » (François 2014). Nous nous réjouissons de cette intervention du pape François, qui rejoint notre étude sur la christologie du témoignage. Quand le pape utilise le terme « essentiel », nous retenons ici que le témoignage de vie n'est pas facultatif chez les évêques. Sa précision du « témoignage d'une vie habitée par le Seigneur » vient à point nommé rappeler aux évêques qu'ils sont configurés au Christ par le sacrement de l'Ordre qu'ils ont reçu. La même interpellation adressée aux évêques camerounais concerne donc les prêtres camerounais et même africains. Quand le pape invite le clergé camerounais à être cohérent avec les exigences et les principes de l'Évangile, il est question ici de la dynamique de la dimension christologique chez les évêques et les prêtres camerounais. Nous voulons simplement dire que la vie de ces évêques et de ces prêtres doit être à l'image de Jésus-Christ ; ils doivent imiter Jésus en paroles et en actes. C'est cet agir des évêques et des prêtres camerounais à la manière de Jésus-Christ qui fait d'eux de véritables témoins du Christ. Cette interpellation du pape François au témoignage du clergé camerounais touche le cœur de notre recherche et nous encourage à établir une christologie du témoignage chez les prêtres africains, ce que nous ferons dans la dernière partie de notre recherche.

Concernant les dénonciations du comportement des évêques et des prêtres du Cameroun, nous remarquons que, de plus en plus, les plaintes contre leurs agissements sont récurrentes au sein de l'Église et dans la société civile. Dans ce sens, le pape François n'est pas le seul à les interpeller ; le théologien jésuite Ludovic Lado invite également les évêques du Cameroun à la cohérence : « Messieurs, sachez que vos incohérences cacophoniques sur la scène publique embrouillent et divisent les chrétiens. Je vous prie de revoir votre manière de naviguer entre Dieu et César. C'est désastreux pour notre Église » (Lado 2015, 4).

Sous le même angle, William Tallah, un laïc engagé, écrit aux évêques qui ont cautionné les injustices du gouvernement lors des élections présidentielles au Cameroun en 2011. Il précise qu'un évêque a, « comme les autres membres du conseil électoral d'ELECAM, succombé au goût du lucre. Il a profité des nombreux avantages matériels et financiers pour ensuite valider la mascarade électorale du 9 octobre 2011, que tous les observateurs nationaux et les principales chancelleries ont sévèrement critiquée » (Tallah 2012, 1). Quelque temps avant lui, Ludovic Lado avait également adressé une lettre aux évêques dans la même perspective :

Messeigneurs, rappelez-vous souvent qu'aux postes de responsabilité que vous occupez, vous représentez une institution, l'Église catholique ainsi traînée dans la boue. Il est temps que vous preniez vos distances par rapport à tout régime politique, celui d'aujourd'hui et ceux à venir, pour assumer votre fonction prophétique que nous rappelle le prophète Jérémie en ces termes : *chaque fois que j'ai à dire la parole, je dois crier, je dois proclamer : Violence et pillage ! À longueur de journée, la parole du Seigneur attire sur moi l'injure et la moquerie. Je me disais : Je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom. Mais il y avait en moi comme un feu dévorant, au plus profond de mon être. Je m'épuisais à le maîtriser, sans y réussir* (Jr 20, 8-9). (Lado 2015, 2)

Dans la même optique que les autres intervenants, G.-M. Kana Bella fait un constat regrettable au sujet du comportement des prêtres camerounais :

On constate aussi, depuis cette période [après le concile Vatican II], certaines dérives qui nous interrogent sur les problèmes de cette Église [Cameroun]. Dès l'époque que nous avons étudiée [1932-1982], nous avons vu des prêtres qui se transforment en hommes d'affaires, des prêtres à la recherche effrénée de l'argent. Certains cherchent aussi, à tout prix, à « briguer » l'épiscopat et sont habités par ce désir au point que l'on peut franchement affirmer que ces manières sont antiévangéliques. (2014, 331)

En plus du problème du pouvoir et de l'avoir, G.-M. Kana Bella dénonce les problèmes de mœurs et liés au célibat sacerdotal : « Les problèmes de mœurs et la difficulté à assumer le célibat sacerdotal ont aussi contribué à fragiliser ce clergé et l'ensemble de l'Église camerounaise [...] des prêtres ont fondé des familles avec des enfants » (2014, 332). Elle touche un domaine sensible au sujet du comportement des prêtres camerounais. Lorsqu'on a des enfants, la responsabilité de leur

éducation et de leur survie devient une obligation morale pour le parent. Où donc trouver les moyens et l'argent pour faire vivre des enfants, surtout qu'au Cameroun le prêtre n'est pas un salarié ? C'est ainsi que l'on se retrouve avec de nombreux cas de détournement de fonds dans toutes les structures ecclésiales au Cameroun. Voilà pourquoi Ludovic Lado, dans son livre intitulé *De la déchéance à la dissidence*, affirme :

Certains péchés ont non seulement une forte dimension collective, mais aussi des conséquences sociales. Il en est ainsi des grands maux du Cameroun tels que la corruption, le tribalisme, le détournement de fonds publics, etc. Le second chapitre jette un regard critique sur les maux qui minent le clergé camerounais en soulignant la nécessité pour les évêques, les prêtres et pasteurs de se convertir aussi, surtout s'ils veulent vraiment être le ferment qui fera lever la pâte. Car un aveugle ne peut prétendre guider un autre aveugle. (2015, 9)

Il faut dire que l'incohérence des évêques et des prêtres, dénoncée par Ludovic Lado, parvient à plonger les membres du clergé camerounais dans l'embrouille et la division. Surtout que cette embrouille devient un obstacle sérieux qui empêche les prêtres des Églises locales africaines en général et ceux de l'archidiocèse de Yaoundé en particulier de vivre l'Évangile, et la division les conduit généralement au favoritisme.

Tout constat fait, cette situation déplorable du comportement du clergé en contexte africain devient une gangrène qui mine l'accompagnement des vocations et la vie spirituelle des prêtres. Lors du même discours adressé à l'épiscopat camerounais (visite *ad limina* 2014), le pape ne se contente pas de dénoncer leur comportement, il leur offre des orientations pour trouver des solutions à cette problématique :

Il convient néanmoins de rester vigilant dans le discernement et l'accompagnement des vocations sacerdotales – grâce à Dieu nombreuses au Cameroun – et aussi de soutenir la formation permanente et la vie spirituelle des prêtres pour lesquels vous êtes des pères attentifs, alors que les tentations du monde sont nombreuses, en particulier celles du pouvoir, des honneurs et de l'argent. Sur ce dernier point particulier, le contre-témoignage qui pourrait être donné par une mauvaise gestion des biens, l'enrichissement personnel ou le gaspillage serait particulièrement scandaleux en une région où beaucoup de personnes manquent du nécessaire. (François 2014)

Pendant que le jésuite L. Lado dénonce les incohérences des évêques camerounais, le pape les invite à une vie cohérente avec les exigences et les principes de l'Évangile. À notre avis, il n'y a plus de doute que l'incohérence dans le comportement des évêques et des prêtres camerounais est un problème sérieux pour ceux-là mêmes qui doivent non seulement proclamer l'Évangile aux autres, mais surtout rendre témoignage au sein de la société. Cette incohérence dans leur vie par rapport aux principes de l'Évangile conduit à un mouvement d'ensemble qui crée l'ambiguïté des



comportements au sein du clergé camerounais. Or nous savons qu'un prêtre qui manque de cohérence envers lui-même ou qui est incohérent dans sa manière de vivre l'Évangile ne saurait librement et sereinement accomplir son ministère. En ce sens, Eugen Drewermann précise : « Ce n'est qu'à partir de la personne individuelle qu'on peut développer de façon valable la diversité fonctionnelle des services dans l'Église » (Drewermann 1993, 649). Pour cette raison, le problème de la formation presbytérale devient un facteur important. Face à la situation vécue actuellement au Cameroun, et même dans le contexte africain en général, nous ne pouvons pas ignorer une des pistes qui réside dans la manière de passer la responsabilité de la formation des missionnaires au clergé local : la rupture de l'approche de proximité entre les formateurs et les candidats au sacerdoce.

Par la même occasion, le problème relevé par le pape François sur la mauvaise gestion des biens temporels de l'Église par les évêques et les prêtres camerounais reflète le détournement de l'argent et d'autres biens matériels de l'Église. Il propose aux évêques camerounais la vigilance dans le discernement et l'accompagnement des vocations sacerdotales. Le pape situe la solution dans le comportement des évêques sous l'angle de la formation des candidats au sacerdoce ministériel. Autrement dit, le mal est si profond qu'il ne faut pas se limiter aux acteurs, il faut éradiquer le mal à la source ; la solution viendra d'une formation sérieuse des futurs prêtres. Le pape n'oublie pas l'aspect permanent de la formation chez les prêtres, en particulier dans la dimension de la vie spirituelle. Au vu de ces orientations du pape François, nous sommes persuadé de la nécessité d'une éducation christocentrique dans la formation des prêtres en contexte africain.

Somme toute, l'approche de proximité pratiquée par les missionnaires pallottins est centrée sur leur apostolat d'évangélisation, et leur formation se fonde sur les rapports de contact. Nous avons vu que cette pédagogie de « contact », liée à une théologie à caractère humanisant, a dû faire face au contexte colonial et aux réticences. La christologie sous-jacente à cette théologie a donc des éléments liés à une perspective intégrale (ascendante et descendante). L'enseignement sur Jésus-Christ dispensé par les missionnaires pallottins et les Pères Blancs part de son histoire et de son humanité et aboutit au Verbe de Dieu. Ils prêchent un Jésus historique parmi les siens en ayant recours à un langage et aux réalités traditionnelles en contexte africain. Cette démarche de coopération des missionnaires envers les réalités culturelles marque les jalons ou les premiers pas de l'inculturation dans le contexte africain. La pédagogie des missionnaires pallottins et des Pères

Blancs en Afrique a réussi à former des prêtres, véritables témoins du Christ, qui conduisaient le peuple de Dieu à l'imitation du Christ et au grand commandement de l'amour fraternel. Au sein de leurs communautés, ils concrétisaient leur approche de proximité en parcourant des kilomètres à pied, allant de village en village, dormant chez les catéchistes, côtoyant ainsi les gens dans leur milieu de vie. Dans le contexte de l'époque, cette pédagogie de « contact » pratiquée par ces missionnaires était à l'avant-garde d'une évangélisation inculturée.

## **Chapitre 5**

# **La formation presbytérale en Afrique et la nécessité d'une éducation christocentrique**

Dans ce chapitre, nous n'avons pas la prétention d'explorer tout le vaste champ de la formation presbytérale. L'intention est de relever l'essentiel de la dimension initiale et du caractère permanent de cette formation, de souligner ses carences et ses besoins, pour montrer la nécessité d'une éducation christocentrique dans le contexte africain. Ici, nous parlerons de l'éducation christocentrique, mais dans une perspective africaine ; nous aborderons une initiation christocentrique au dernier chapitre.

La formation presbytérale en Afrique ne doit pas s'égarer en s'isolant ou en s'enfermant sur elle-même. Nous tenterons de montrer dans ce chapitre qu'une éducation christocentrique en vue de la formation presbytérale en contexte africain doit tenir compte de la formation presbytérale en Occident (Europe et Amérique du Nord), dans une perspective d'interculturalité. Vivre l'interculturalité dans la formation presbytérale en Afrique permet aux candidats au sacerdoce d'approfondir leur propre identité, leur propre théologie, leur expérience de foi. Elle devient une dynamique qui invite les séminaristes et les prêtres à vivre le mystère de l'incarnation, à prendre le même chemin que Jésus-Christ, qui s'est fait chair et a vécu parmi nous. Non seulement l'interculturalité nous ouvre à l'élaboration d'une christologie du témoignage (ce que nous ferons dans la dernière partie de notre recherche), mais nous verrons dans les rapports entre la formation presbytérale en Afrique et celle en Occident qu'elle invite les prêtres africains à s'enraciner dans la terre où ils vivent et à découvrir qu'il existe d'autres terres où l'Évangile s'est enraciné.

## **1. La formation presbytérale et ses formes en Afrique**

### **1.1 La formation initiale**

Lorsque nous parlons de la formation presbytérale dans ce travail, il s'agit de la formation initiale des candidats au sacerdoce ministériel et de la formation permanente des prêtres. Jusqu'à la moitié

du 20<sup>e</sup> siècle, la formation des futurs prêtres suit les décisions du concile de Trente, qui avait ordonné la création d'établissements spéciaux appelés « séminaires ». C'est pourquoi nous avons abordé la formation presbytérale en contexte tridentin au premier chapitre de notre recherche. Les séminaires sont des institutions diocésaines, sous l'administration des évêques par l'intermédiaire d'un recteur, qui assurent la formation philosophique et théologique. Cette même structure demeure dans le système de formation actuel.

La formation initiale concerne des formateurs et des formés (séminaristes ou novices), et se déroule dans les séminaires et les noviciats. La formation initiale dans les séminaires suppose une pédagogie et un règlement interne, du fait qu'il s'agit d'un établissement d'enseignement. Cette pédagogie et ce règlement interne expriment une christologie sous-jacente : d'en bas ou d'en haut, intégrale ou locale. Notre souci dans cette étude est d'aller à la recherche d'une christologie qui n'est pas imposée mais qui attire, qui incite à aimer la beauté du Christ. C'est cette beauté du Christ qui permet aux formateurs et aux futurs prêtres de marcher à sa suite, de le considérer comme le modèle à suivre. Il doit exister une coopération franche entre les formateurs et les candidats au ministère presbytéral, favorisée par une approche de proximité à la manière de la relation entre Jésus-Christ et ses disciples. Cette approche nous rappelle la pédagogie de « contact » des missionnaires pallottins, qui a été un succès dans la formation presbytérale au Cameroun à ses débuts.

Il s'agit d'une initiation progressive à la vie spirituelle personnelle. Elle est réalisée plus particulièrement par une direction spirituelle bien suivie. Il y a un grand souci de la liberté spirituelle des candidats qui est favorisée par la nette distinction entre la responsabilité des formateurs et celle du directeur spirituel. Le décret sur le ministère et la vie des prêtres rappelle la recherche constante de l'union au Christ (PO 14), en qui les prêtres trouvent l'unité de leur vie ; c'est en elle que l'on s'efforcera d'unifier les diverses dimensions (humaine, spirituelle, intellectuelle et pastorale) de la formation. Selon M. Pelchat, « pour “dresser le Signe du Christ au milieu des nations”, les aspirants au presbytérat doivent être mis en contact profond et continu avec l'écoute de la Parole de Dieu et sa lecture communautaire, avant d'envisager d'être envoyés pour l'annonce de cette “heureuse nouvelle” » (Pelchat 2014, 16). Évidemment, nous nous accordons avec M. Pelchat sur cette dimension christologique, largement explorée au deuxième chapitre et qui exige que les candidats au sacerdoce centrent leur vie sur le Christ pour devenir ses véritables

témoins au sein de la société. Dans une perspective africaine, avec Méthode Gahungu, nous considérons la formation initiale comme un ensemble de moyens et de procédures qui préparent des hommes de prière et de sacrifice, capables de satisfaire les besoins et les nécessités pastorales de l'Église (Gahungu 2007, 27). Cette préparation des hommes de prière se situe dans la verticalité de la dimension christologique ; elle permet aux séminaristes d'apprendre à vivre l'intimité avec le Christ. La satisfaction des besoins et des nécessités pastorales se situe dans l'horizontalité de la dimension christologique ; elle initie les futurs prêtres à l'immersion au sein de leurs communautés à la manière de Jésus-Christ.

## **1.2 La formation permanente**

Si, dans le droit canonique, la formation permanente des prêtres s'exprime comme une recommandation faite aux clercs de poursuivre des études sacrées après leur ordination sacerdotale (CDC 1984, can. 279), Jean-Paul II la définit comme le prolongement naturel et tout à fait nécessaire du processus de structuration de la personnalité sacerdotale, commencé et développé au séminaire ou dans une maison religieuse durant la formation en vue de l'ordination (PDV, 71). Nous pouvons définir la formation permanente comme une exigence intrinsèque du don de l'ordination et du ministère sacramentel ainsi reçu. Ce don doit être ravivé ou rallumé dans la vie du prêtre. Dans cette optique, les prêtres ont intérêt à écouter ces paroles que saint Paul adresse à Timothée : « Je t'invite à raviver le don que Dieu a déposé en toi » (2 Tm 1, 6). Le terme « raviver » se comprend mieux dans ce contexte à travers ses diverses significations en grec, qui se traduisent en français par faire revivre, rallumer, repousser ou reflleurir, pousser ou fleurir de nouveau. Évidemment, dans la majorité des versions grecques, l'expression « raviver » est dominante et s'explique dans le sens de « rallumer ». Nous le savons bien, ce qui n'est pas ravivé ou rallumé finit par s'éteindre. Il est donc de l'intérêt des prêtres africains de raviver le don qu'ils ont reçu, à travers une formation permanente. Or ce n'est pas toujours le cas en contexte africain. Après l'ordination, les prêtres africains s'installent généralement dans une mentalité de suffisance, où ils restent convaincus qu'ils n'ont plus à suivre une quelconque formation pour le reste de leur vie et de leur ministère. Dans cet esprit, ils se retrouvent dans des dérapages qui se manifestent dans leur comportement lamentable au sein de la société. L'immersion au sein de leurs communautés s'avère difficile, et ils deviennent incapables de centrer leur vie sur le Christ. Dans ces conditions précaires, ils sont loin d'être de véritables témoins du Christ auprès des populations.

Tout compte fait, la formation permanente des prêtres en contexte africain constitue une exigence intrinsèque du don de l'ordination et du ministère sacramentel ainsi reçu. Comme la formation initiale, elle doit aussi s'appuyer sur la dimension christologique, afin que les prêtres centrent continuellement leur vie sur le Christ et coopèrent avec les fidèles en vue d'une immersion au sein de leurs communautés.

## **2. Carences et besoins liés à la formation presbytérale en Afrique**

L'objectif de ce chapitre est de déboucher sur la nécessité d'une éducation christocentrique dans la formation presbytérale en contexte africain. Au Burkina Faso, Hilaire Hien observe presque les mêmes tares que Ignace Ndongala relève en RDC et que nous constatons au Cameroun. L'enjeu devient pertinent, puisque nous retrouvons quasi les mêmes réalités dans le contexte africain. Dans cette section, nous énumérerons les carences et les besoins qui se retrouvent au Cameroun et partout ailleurs en Afrique, puis nous prendrons l'une des carences, soit l'authenticité comme exemple, pour l'exposer. Il faut dire qu'Hilaire Hien nous facilite la tâche en constatant un nombre important de carences chez les candidats au presbytérat en Afrique, que nous retrouvons effectivement au Cameroun. Dans ce cadre, nous soulignons notamment l'influence des préoccupations financières et familiales ; la hiérarchie des valeurs devient un problème dans la vie et la formation des candidats ; le manque de recul et de sens de critique par rapport aux médias, la culture médiatique contribuent pour beaucoup à ce que l'extériorité prenne le pas sur l'intériorité ; l'ouverture dans le cadre de l'accompagnement spirituel est influencée par la réticence, le manque de sérénité ; les scandales avérés au sein du clergé et des congrégations religieuses affaiblissent les convictions des candidats ; la banalisation de la sexualité ; la question de la maturité humaine et affective due à la perte des repères ; les lacunes scolaires et intellectuelles dues à la baisse du niveau scolaire et à la diversité des milieux antérieurs de formation (Hien 2014, 86).

Nous explorons par exemple le manque de droiture (de sincérité, de transparence) dans le comportement des candidats au sacerdoce ministériel en Afrique. Évidemment, dans les maisons de formation au Cameroun, généralement ce sont les séminaristes hypocrites, qui présentent aux formateurs un visage digne d'éloges, qui sont bien vus (Hien 2014, 86). Quand ils deviennent prêtres, alors l'évêque, les autres prêtres et les fidèles découvrent en eux un comportement différent. En l'espace d'un jour ou tout au plus d'une semaine, ils font apparaître une tout autre personne. L'expression utilisée pour ce phénomène de changement brusque du comportement du

séminariste dès son ordination (un changement vécu parfois le jour même, lors du discours d'ordination sacerdotale du nouveau prêtre) est : « *L'agneau devient le loup.* » Autrement dit : l'humble séminariste devient le prêtre orgueilleux, le doux candidat au sacerdoce devient le prêtre arrogant ou agressif, le séminariste ascète devient un prêtre vaniteux ou « *fada costa* ».

« *Mvamba* », à quelques reprises en soirée, après avoir pris du bon vin, disait en blaguant que de nos jours, en l'absence de l'Esprit Saint, lors de l'ordination des prêtres, « *l'imposition des mains des belzéboul (évêques d'aujourd'hui) confère aux ordinands des démons* » à la place du don de sacrement de l'Ordre. Pour « *Mvamba* », c'est la seule réalité qui justifie un tel changement instantané du comportement d'un séminariste dès son ordination. Nous savons bien que le système de formation au Cameroun (comme en Afrique) crée des barrières entre les formateurs et les séminaristes. Conséquemment, les séminaristes en général subissent un matraquage psychologique de la part des formateurs ; cela crée un climat de peur, la crainte d'être renvoyé du séminaire, la méfiance, l'hypocrisie et même l'enfermement dans le domaine de la direction spirituelle. Dans ces conditions, il serait difficile que les rapports d'évaluation des séminaristes soient véridiques, c'est-à-dire conformes à leur identité propre. Par conséquent, peu de séminaristes affichent leur véritable identité pendant leur formation au séminaire. Sur cette base fautive, la formation d'un candidat qui présente une identité fautive à ses formateurs se fonde sur des repères humains et spirituels qui ne reflètent pas sa vraie personne. Partant de là, l'authenticité de la formation de ces candidats (à identité fautive) est mise en question en contexte africain. Ce qui ne les arrange pas dans la formation ne sera pas intégré par ces candidats pendant tout ce temps qu'ils passent dans les maisons de formation. Quelque part aussi, les formateurs eux-mêmes sont sortis de ces maisons de formation dans le même esprit de distance et de méfiance, ainsi ils ne peuvent transmettre aux séminaristes que ce qu'ils ont reçu, conformément à ce qu'ils sont.

Voilà pourquoi nous avons insisté pour expliquer le concept d'identité, au premier chapitre de notre recherche, et c'est l'une des raisons qui nous motivait à mener des enquêtes directes auprès de séminaristes et de formateurs, et sur les rapports d'évaluation des séminaristes dans certains grands séminaires d'Afrique. Sur une vingtaine de grands séminaires contactés, un seul (celui de Kinshasa) avait pris le risque de nous ouvrir ses portes, à la condition que nous y accédions sans téléphone cellulaire pour ne rien filmer ni photocopier. Malheureusement, la pandémie de COVID-19 a contrecarré nos projets de voyage. L'exploration de cette carence de la franchise (des séminaristes

dans les maisons de formation) due à la distance et aux barrières entre les formateurs et les candidats au sacerdoce montre que l'approche préconisée dans ces maisons de formation (au Cameroun, par exemple) n'est que la conséquence de la crise connue autrefois entre les formateurs (moines bénédictins pour le cas du Cameroun) et les séminaristes. Jusqu'à aujourd'hui, aucun rattrapage de cette approche de distance ou de méfiance n'a eu lieu pour combler le vide laissé entre les formateurs et les séminaristes. Au contraire, le fossé entre eux se creuse, et cela se reflète dans le comportement des prêtres qui se détériore au quotidien. L'image des prêtres africains dans son ensemble s'éloigne ou est loin de se conformer à celle du Christ. Ils agissent très peu à la manière de Jésus-Christ. Ainsi donc, bon nombre de prêtres africains ne sont pas de véritables témoins du Christ au sein de la société. Cette situation sociétale visible et vécue à travers le comportement déplorable des prêtres africains montre à suffisance la nécessité d'une éducation christocentrique où pendant la formation, dans une approche de proximité, les séminaristes devront se sentir en confiance et naturellement centrer leur vie sur le Christ.

Face aux différentes carences relevées ci-dessus, nous présentons certains besoins qu'elles exigent dans la formation presbytérale. Ces besoins sont aussi constatés par H. Hien. Ils sont liés au comportement des candidats au sacerdoce, mais ils dépendent également des contextes concrets et des attentes du milieu. Mentionnons d'abord le sens du sacrifice et du désintéressement, qui retient notre attention dans le contexte africain ; les prêtres africains qui agissent comme les « *sango mokonzi* » et les « *fada costa* » en ont besoin de par leur attachement au pouvoir et à l'argent, comme nous l'avons largement examiné au troisième chapitre. Nous avons également un intérêt pour le besoin de la gestion financière et le sens du bien commun ; un bon nombre de curés dans le contexte africain fonctionnent comme « *Mvamba* », qui ne respectait aucune directive canonique en matière de finances. Nous pensons aussi au besoin de l'accompagnement sociopolitique des cadres et des populations ; une formation qui développe l'esprit de condescendance et de distance conduit inévitablement à une mauvaise collaboration avec les fidèles laïcs et les populations. C'est généralement frustrant pour les fidèles de constater que des prêtres choisissent une certaine catégorie de personnes (nannies) à qui ils rendent service. « *Fada costa* » ne s'en cachait pas : il fallait avoir une clé de voiture pour être accueilli dans son bureau, sinon il vous renvoyait rencontrer les vicaires. Nous nous rappelons ce jour où il avait orienté vers son vicaire un haut gradé de l'armée, parce que celui-ci ne tenait en main que son chapelet et était habillé en civil. Peu de temps après, il rencontre à nouveau ce haut gradé, cette fois en tenue professionnelle avec ses grades,



dans la cour de la paroisse ; le curé l'interpelle et lui demande d'aller le voir dans son bureau. Le haut gradé lui dit qu'il a été bien servi par le vicaire. Cela a valu le retrait de quelques messes au vicaire, mais c'est en fait la baisse des honoraires de messe du vicaire qui était visée, le curé voulant lui montrer qu'il était le tout-puissant et décidait de son sort financier en paroisse. De telles réalités paraissent normalisées dans le fonctionnement des paroisses dans les Églises locales africaines. D'aucuns nous diront qu'il fallait faire appel à l'évêque ; mais ces situations sont si complexes que la relation entre le curé et l'évêque peut être basée sur le principe du « *Leisa mpunda, mpunda aleisa yo* » (engraisse le cheval, et le cheval te nourrit). Dans ce cas, aller se plaindre auprès de l'évêque risquait d'empirer la situation du vicaire ou des laïcs employés.

Considérons également le besoin de l'autoprise en charge dans la vie du prêtre et des communautés qu'il accompagne. Beaucoup de prêtres africains s'exposent au détournement d'argent dans les paroisses afin d'assurer leur survie. Sans les dédouaner, nous souhaitons une bonne organisation des allocations des prêtres africains établie par leurs évêques et une volonté sereine des paroissiens pour assurer ces allocations et leur nourriture. En contexte africain, les prêtres ne sont pas des salariés, ils sont pris en charge par les paroisses ; raison pour laquelle il y a chez les prêtres africains la course aux affectations dans les paroisses « juteuses ». Au troisième chapitre de notre recherche, nous avons vu que de nombreux prêtres des Églises locales africaines considèrent les nominations comme irrationnelles, arbitraires et entachées d'injustices. Les prêtres kinois pensent d'ailleurs qu'elles ne tiennent pas compte de la reconnaissance des compétences.

Nous n'oublions pas le besoin de la confiance en soi et en l'Afrique, contre l'afropessimisme et une sorte d'exode sacerdotal vers les pays européens (Hien 2014, 88). La majorité des prêtres africains sont prêts à tous les sacrifices pour obtenir une bourse d'études en Occident. Un confrère nous rappelait un jour qu'il avait tant cherché une bourse d'études qu'il avait considéré son envoi aux études dans un pays africain comme une malédiction.

Ces besoins en matière de formation presbytérale en contexte africain viennent une fois de plus renforcer notre insistance sur la nécessité d'une éducation christocentrique dans les maisons de formation et chez les prêtres africains. Une éducation qui tient compte du contexte et se fonde sur l'agir des prêtres comme témoins du Christ au sein de la société. Par ailleurs, les deux synodes des évêques africains soulignent cette dimension des carences et des besoins, en mettant en évidence leurs conséquences dans la société. *Ecclesiae in Africa* (1994) diagnostique une situation par le fait

que l'Afrique est saturée de problèmes, partout règnent une mauvaise administration des ressources, une désorientation sociale et une instabilité politique. *Africa munus* (2010) dénonce à son tour des injustices et des inégalités, à travers le tissu socioéconomique et politique. À côté de la pauvreté, il y a l'opulence d'une minorité « qui choque la conscience humaine » (AM, n° 79). Dans les paroisses des Églises locales africaines, l'opulence des prêtres (comme « *fada costa* ») crée un malaise chez les fidèles qui, le plus souvent, n'ont pas de voix pour se plaindre et sont réduits au silence, alors que c'est leur argent qui est mal géré. Une telle situation est presque impossible en Amérique du Nord.

*Ecclesiae in Africa* relève que les relations humaines sont encore dominées par les guerres, les conflits (EIA, n° 79). Les conflits ne se situent pas seulement au niveau des fidèles. Ils sont plus accentués entre les évêques et leurs prêtres, entre les prêtres et leurs confrères, entre les prêtres et les futurs prêtres, entre les prêtres et les fidèles. Pour ce qui est des rapports entre les évêques et leurs prêtres, les problèmes ne tardent pas à surgir, le plus souvent à partir du « *Leisa mpunda, mpunda aleisa yo* » (engraisse le cheval, et le cheval te nourrit). Nous avons dit au troisième chapitre que ce principe du « *leisa mpunda* » s'exprime comme un don plein de calculs utilitaristes, une stratégie du clientélisme. Les prêtres offrent des dons à leur évêque pour que celui-ci ne les oublie pas. Quand ils sont oubliés, les flatteries des prêtres se transforment en rivalités ou en sabotage à l'égard de leur évêque. Quant aux prêtres entre eux, les problèmes peuvent surgir de « *leisa mpunda* » entre eux et les équiparés, proches collaborateurs des évêques qui influencent les nominations vers des paroisses « juteuses » et attendent en retour une compensation qui parfois n'est pas assurée. Ou alors certains prêtres qui donnent de l'argent ou corrompent les équiparés qui n'assurent pas leurs nominations, et cela engendre des combats interminables. Nous ne pouvons pas oublier le mépris des « *sango mokonzi* » à l'endroit des vicaires.

En ce qui concerne les relations entre les prêtres et les fidèles, les problèmes se présentent sous plusieurs formes. Ils peuvent reposer sur de la mauvaise gestion, pour ne pas dire du détournement ou du gaspillage de l'argent de la paroisse. Parfois, ils sont dus à l'abus de pouvoir des prêtres ; cela nous rappelle ce « *sango mokonzi* » qui avait interdit la célébration eucharistique à un paroissien dans l'archidiocèse de Kinshasa. Pour ce qui est des relations entre les prêtres et les séminaristes, lorsque surgissent des problèmes, le séminariste est considéré comme un œuf et le prêtre (formateur ou directeur de stage, qui est régulièrement un « *sango mokonzi* »), comme un

rocher. Dans les Églises locales africaines, le principe connu dans les relations conflictuelles entre un prêtre et un séminariste, c'est « *le rocher tombe sur l'œuf, il le casse ; et l'œuf tombe sur le rocher, il se casse* ». L'on comprend l'insistance d'*Africa munus* sur la réconciliation. Le travail de fond doit se faire lors de la formation presbytérale (dans les maisons de formation ou dans les lieux de stages), en s'appuyant sur l'approche de proximité qui prépare les candidats au sacerdoce à centrer leur vie sur le Christ. Partant de là, les séminaristes pourront développer les dispositions humaines, psychologiques et spirituelles afin d'acquérir la facilité de réconciliation en cas de conflits ou même la capacité à éviter les relations conflictuelles dans leur vie et dans leur ministère.

Tout constat fait, ces fléaux, carences et besoins ont de l'influence dans la formation presbytérale dans les Églises locales africaines et nécessitent une éducation christocentrique des séminaristes et des prêtres africains. L'apport de la dimension culturelle nous conduira à l'initiation christocentrique dans cette formation presbytérale ; nous y reviendrons au dernier chapitre de notre recherche. Nous ne perdons pas de vue que nous travaillons sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale. Nous verrons les conditions de la mise sur pied de l'éducation christologique en contexte européen. Pour aborder la nécessité de l'éducation christologique en contexte africain, nous faisons d'abord appel à un élément important dans la formation presbytérale : l'interculturalité. Dans le cadre de cette formation presbytérale, nous nous intéresserons aux rapports interculturels entre le contexte africain et les contextes européen et américain.

### **3. Rapports entre la formation presbytérale en Afrique et en Amérique du Nord**

#### **3.1 L'interculturalité dans la formation des candidats**

À sa propre question : « Quels sont les destinataires de notre ministère, ceux que l'on doit servir ? », Guy Guindon répond : « Ce sont, bien sûr, les membres de l'Église locale » (Guindon 2014, 237). Nous pensons que la connaissance de l'histoire et celle de la culture de l'Église locale d'un pays demeurent une nécessité. Pour cela, l'interculturalité devient un défi pour la formation sacerdotale. En Afrique en général et au Cameroun en particulier, la question de l'interculturalité s'avère essentielle pour les grandes villes, qui sont cosmopolites. En plus des fidèles des pays étrangers, l'on rencontre des fidèles de différentes ethnies (il y a 254 ethnies au

Cameroun) dans les paroisses des grandes villes. Quand on sait que chaque ethnie a sa culture particulière, l'on comprend pourquoi les futurs prêtres pendant leur formation ont cette exigence d'insertion aux différentes réalités culturelles et historiques qu'on trouve dans les Églises particulières. En conséquence, au Cameroun, l'apprentissage de la culture locale et la méconnaissance de l'histoire de la part des candidats au sacerdoce interpellent les formateurs et le système de formation. Pour mieux servir un diocèse ou une paroisse, il faut connaître son histoire et sa culture. Une formation s'impose sur l'histoire avant et après la colonisation, et sur la culture et les relations avec les populations autochtones, les tensions linguistiques, l'urbanisation. Toutes ces richesses historiques et culturelles débouchent sur de nouveaux chemins d'évangélisation dans la société en continuelle évolution. Une Église particulière comme l'archidiocèse de Yaoundé tient à la maîtrise de cette dimension culturelle, comme nous le montrent le premier synode diocésain et le dernier. L'aspect linguistique relevé par le premier synode diocésain au Cameroun en 1906 est remplacé dans le directoire diocésain par le dernier synode diocésain de 2015 comme condition pour être curé dans l'archidiocèse de Yaoundé. Nous soulignons ici que l'élément culturel est un enjeu fondamental pour l'évangélisation et donc pour le salut des âmes dans l'archidiocèse de Yaoundé, bref dans les Églises locales africaines. Les Églises locales africaines ne peuvent pas s'intéresser à l'aspect culturel dans la pastorale et l'évangélisation sans tenir compte de l'enjeu culturel dans la formation presbytérale en contexte africain. Les pays africains qui ont plusieurs ethnies connaissent mieux la complexité de ce phénomène linguistique au sein des diocèses. C'est le cas du Cameroun, qui compte des centaines d'ethnies, chacune ayant sa langue spécifique. Dans un diocèse, on peut rencontrer plusieurs langues locales, et l'enjeu linguistique devient une exigence pertinente dans l'apostolat et la formation.

Au Cameroun, l'arrivée dans les diocèses métropolitains de candidats originaires d'autres diocèses soulève des questions semblables à celles liées à l'arrivée de séminaristes étrangers dans les Églises diocésaines en Amérique du Nord : est-ce le désir de la mission ? Est-ce l'amour de l'Église du lieu d'accueil ? Quelles sont les motivations pour s'engager dans une Église étrangère (autre que celle de ses origines) ? Est-ce un appel du Seigneur ? Est-ce une fuite de la pauvreté ? Au Cameroun comme en Amérique du Nord, dans bien des cas, nous avons souvent plus de questions que de réponses. Dans le cadre de la formation presbytérale au Cameroun, il nous faut trouver une pédagogie de proximité et une manière de préparer les personnes qui proviennent d'autres diocèses à la mission évangélisatrice, de la même façon qu'en Amérique du Nord ou en Occident en général

on doit préparer les personnes issues d'autres pays. Dans ces deux cas, dès la formation, on a besoin d'accueillir l'expertise personnelle et culturelle de ces candidats comme des apports à la vie des Églises accueillantes. De même, la formation devra préparer les candidats de divers horizons à interagir entre eux et avec les populations locales, dans une complémentarité des expériences personnelles, des histoires et des caractéristiques des Églises locales. D'où cette affirmation de Guindon : « Vivre l'interculturalité me demande d'approfondir ma propre identité, ma propre théologie, mon expérience de foi. » Il précise ensuite : « C'est une dynamique qui m'invite à vivre le mystère de l'Incarnation, à prendre le même chemin que Jésus-Christ qui s'est fait chair et a vécu parmi nous. L'interculturalité m'invite à la fois à m'enraciner dans la terre où je vis et à découvrir qu'il y a d'autres terres où s'est enraciné l'Évangile » (Guindon 2014, 241).

De fait, les grands séminaires du Cameroun sont devenus des laboratoires d'un vivre-ensemble avec des personnes issues de cultures diverses. Déjà l'équipe de formation n'est pas souvent homogène par rapport à une culture. Cette diversité culturelle de l'équipe des formateurs constitue une richesse, une expertise fort utile pour mieux comprendre les candidats. Mais cela peut aussi être une source de favoritisme et de tensions tribales, pouvant conduire à un « microcosme des tensions interethniques » (Guindon 2014, 239). L'équipe de formation doit vivre une collégialité et une dynamique de proximité (d'ouverture) pour offrir un cadre éducateur. La formation des candidats provenant de différents horizons s'exprime en une expérience qui fournit des éléments de base pour relever le défi de l'interculturalité. Pour nous, cette dimension interculturelle permet d'approfondir les réalités anthropologiques et théologiques de la formation presbytérale. Dans l'optique anthropologique, l'équipe de formation doit trouver en toutes ces cultures un trésor pour l'Évangile. En reconnaissant que chaque culture a ses limites, nous ne perdons pas de vue que chaque culture est aussi une réalité en cheminement. Par conséquent, chaque ethnie (pour ce qui est du Cameroun) ou chaque groupe humain (en Amérique du Nord) se trouve en chemin. Que ce soit en Amérique du Nord ou au Cameroun, l'on donne raison à Guindon lorsqu'il affirme : « Ce double problème de méconnaissance de la culture des autres et de sa propre culture peut limiter la capacité d'intervention et de réflexion théologique et pastorale dans un contexte d'interculturalité » (2014, 240).

Au printemps en 2014, lors d'un repas traditionnel québécois à la cabane à sucre, nous nous sommes senti en famille, au rythme de notre famille maternelle au Cameroun. Nous avons compris

pourquoi rencontrer les autres cultures pourrait aussi inviter à soi-même, à son identité propre, son être profond. Dans ce sens, nous convenons avec Maurice Pivot de ce que : « Vivre l’interculturalité ne demande pas de renier sa propre identité culturelle. Il nous faut, au contraire, être fermement enracinés dans notre propre culture, l’apprécier et en même temps être assez ouverts » (Pivot 2009, 240). Dans le cadre de la formation des séminaristes, le vivre d’interculturalité qui invite à découvrir les différentes facettes de leur identité se fonde sur le but de la vie chrétienne, qui consiste à unir les peuples et à les conduire au Christ (Ep 1, 10). Cela favorise la transformation de la personne par les contacts avec les autres. L’identité de chaque candidat se sent interpellée par le regard de l’autre sur soi. C’est d’ailleurs pourquoi, au premier chapitre, nous avons exploré le concept de l’identité dans sa perspective sociale ou mieux sur son axe relationnel chez Dubar et dans sa perspective psychologique chez Dominique Bourdin (Bourdin 2019, 347-348).

La formation presbytérale a pour objectif de transformer ou d’aider les candidats au sacerdoce à se transformer en témoins de Jésus-Christ au sein de la société. Nous ne devons pas sortir de ce domaine de définition dans le cadre de notre recherche, au risque de nous éparpiller. Ainsi, dans la dynamique de l’interculturalité, ce qui caractérise le candidat au sacerdoce, c’est le fait que son identité porte le contenu de ce qui fait de lui ce qu’il est et non pas un autre. Il y a ici un enjeu de franchise de sa personne qui est déterminant entre son intimité et ce qu’il laisse paraître. Le cadre de la formation ou l’esprit qui y règne (la peur au lieu de la proximité, la méfiance au lieu de la confiance) conditionnent la formation du candidat pour que celui-ci devienne un véritable témoin du Christ parmi les populations.

### **3.2 Lien de la formation sur le plan intellectuel :**

#### **l’impact des formateurs dans la formation**

Dans les Églises locales africaines, pour se débarrasser de prêtres avec qui les relations sont conflictuelles, certains évêques les envoient comme formateurs dans des séminaires, alors que ceux-ci n’ont aucune expertise dans quelque domaine que ce soit. Il nous paraît regrettable de voir certains prêtres se retrouver comme formateurs au grand séminaire contre leur volonté et, surtout, alors qu’ils ne répondent à aucun critère adéquat pour enseigner ou pour mener une vie communautaire ou de prière digne d’un formateur dans une maison de formation. Comme nous l’avons souligné plus haut, l’on ne peut pas offrir ou transmettre ce qu’on n’a pas. C’est ce qui fait

dire à Roger Bernard Onomo Etaba : « N'enseigne pas dans ces instituts de formation qui veut, mais qui répond aux critères et aux exigences voulus par l'Église universelle » (Onomo Etaba 2007, 212). Parlant de l'exclusivité ecclésiastique de certains séminaires en Afrique, les évêques doivent éviter de réduire la formation régulière des ministres sacrés ou de la confier aux seuls prêtres. L'on se bute au problème de formateurs, qui est négligé par les évêques de certaines Églises locales africaines. En conséquence, on se retrouve avec un manque d'experts parmi les formateurs. Et pourtant, les évêques doivent avoir le souci constant d'assurer une préparation adéquate aux candidats à l'exercice du ministère. À cet effet, il apparaît clairement qu'une telle tâche ne devrait pas être confiée pas au premier venu. R.B. Onomo Etaba nous rappelle les exigences énoncées par Pie XI (dans sa lettre apostolique *Catholici Sacerdotii*) au sujet des formateurs : ils doivent être soigneusement préparés à un enseignement doctrinal très solide, avoir une expérience pastorale convaincante et une formation spirituelle et pédagogique spéciale. Il rappelle également les exigences du concile Vatican II, qui précise que les directeurs et les professeurs des séminaires doivent être choisis parmi les hommes meilleurs (Onomo Etaba 2007, 211).

Il existe des orientations universelles en matière de formation, mais elles doivent tenir compte du contexte culturel africain et des mentalités qu'on retrouve dans certains diocèses d'Afrique. C'est pourquoi il faut normalement assurer un travail de fond, et ce, à partir de la formation au petit séminaire. Pour ce qui est des relations entre les parents et les formateurs, une bonne collaboration s'avère nécessaire. Évidemment, les petits séminaires doivent fonctionner comme de véritables centres de culture des vocations ; les formateurs, en coopération avec les parents, doivent aider les petits séminaristes à mener une vie qui convienne à l'âge, à la mentalité et à l'évolution d'adolescents. Nous reconnaissons les efforts en vue de l'éveil des vocations. Et d'ailleurs, Jean-Paul II en visite au Cameroun dit aux évêques : « Je vous encourage à poursuivre les initiatives que vous avez prises pour éveiller les vocations sacerdotales et religieuses » (Jean-Paul II 1985, 126). Mais le plus difficile est l'accompagnement de ces vocations jusqu'à la fin de la formation presbytérale. La mentalité de méfiance, de distance et de dictature qu'on retrouve dans les grands séminaires nuit souvent au développement des vocations sacerdotales. Cette situation aboutit à une réalité apparente où l'on se retrouve avec beaucoup de formateurs, mais très peu de bons formateurs dans les maisons de formation presbytérale.

Tout compte fait, il faut reconnaître que la formation presbytérale dans les Églises locales africaines a besoin d'une préparation à l'imprévisible. Nous remarquons ces dernières années un changement notoire dans le rapport du monde à la foi ; le contexte africain n'est pas exclu ou épargné par ce changement, qui se manifeste par le rejet, l'indifférence des populations à l'égard de tout ce qui concerne Dieu. Il devient intéressant de préparer les candidats au sacerdoce à ce changement sur le plan intellectuel. Nous nous appuyons sur Anne Fortin et Étienne Pouliot, dans le cadre de la formation en Amérique du Nord, pour proposer une formation intellectuelle bien pensée, de manière à préparer à l'imprévisible, à former un esprit critique ouvert, à enraciner dans une tradition vivante et avec distanciation, à organiser de façon systématique une intégration en philosophie, théologie et spiritualité. Nous pensons que, pour assurer la formation des formateurs en Afrique, il serait indiqué d'emboîter le pas à cette pédagogie de l'Amérique du Nord, tout en tenant compte du contexte culturel africain. Ainsi, la formation devrait situer les candidats au sacerdoce devant ce qui se passe en gardant un esprit d'engagement à un « savoir-devenir dont le principal caractère est l'auto-implication » (Fortin et Pouliot 2014, 128). Ce savoir-devenir doit être compris dans le sens de définir l'intelligence disposée à opérer, à dépasser la simple transmission des connaissances, qui tendent souvent à se figer. L'objectif étant d'opérer des déplacements intellectuels et épistémologiques chez les candidats, il s'agit de sortir de l'alternative, sempiternellement répétée de toutes sortes de manières, entre contenus (fixés) et formes d'expériences (changeantes), entre déconstruction intégrale et pure reconstruction du savoir, entre savoir (purement objectif) et croire (purement subjectif). Nous pensons qu'en tenant compte du contexte culturel africain les candidats au sacerdoce pourront être une pépinière ou alors mieux préparés pour être des formateurs dans les maisons de formation dans les Églises locales africaines. Nous débouchons ici sur une pédagogie de proximité qui offre de bonnes conditions pour la coopération des candidats et des formateurs, la collaboration entre les disciplines, pour aboutir à la formation de véritables témoins du Christ en contexte africain.



## **4. Rapports entre de la formation presbytérale en Afrique et en Europe**

### **4.1 Lien de formation sur la coresponsabilité**

Au sujet de la coresponsabilité dans les Églises locales africaines, en lisant le décret conciliaire *Apostolicam actuositatem* (n° 10), qui invite à une bonne collaboration entre le clergé et les laïcs, l'on se demande si l'apostolat communautaire est vécu dans ce contexte. Le plus souvent, le savoir conduit les prêtres africains à une tentation de pouvoir que, comme responsables d'équipe ou d'une paroisse, ils utilisent pour prendre ou renforcer leur ascendant sur leurs collaborateurs. Et pourtant, le savoir et les compétences des prêtres africains devraient les aider à promouvoir la coresponsabilité baptismale.

En définissant la collaboration comme un processus mutuel, Florence Lasnier rappelle que la coresponsabilité de tous les baptisés dans la vie et la mission de l'Église, remise en lumière par le décret conciliaire *Apostolicam actuositatem*, ne pourra se vivre sans un travail de conversion et de formation, à la fois de la part des prêtres et de la part des laïcs (Lasnier 2014, 147). Lasnier nous permet de mieux saisir Albert Chapelle au sujet de l'incidence de la formation sacerdotale sur la coresponsabilité dans l'Église. Il est important de former les futurs prêtres à devenir des rassembleurs, des pasteurs, et de les aider à déployer ce qu'ils ont déjà reçu comme baptisés dans le sacrifice du Christ (Chapelle 1985, 187). Au vu de cette incidence, soulignons que la coresponsabilité exige un changement de mentalité touchant, en particulier, au rôle des laïcs dans les Églises locales africaines, qui doivent être considérés non comme des collaborateurs du clergé, mais comme des personnes vraiment responsables de l'existence et de l'action de l'Église. De fait, l'acquisition des compétences relationnelles et organisationnelles représente un problème sérieux chez les prêtres africains. Les bases théologiques, philosophiques, humaines et spirituelles ont besoin de l'acquisition de compétences en management. Une formation induit plus de choses par son style et sa pédagogie que par le contenu transmis ; nous pensons ici à la réussite de la pédagogie des missionnaires pallottins au début de la formation presbytérale au Cameroun.

Nous pouvons déduire que la formation presbytérale en contexte culturel africain doit interpeller les candidats au sacerdoce au plus profond d'eux-mêmes, dans la dimension de leur libre arbitre. La question des prêtres africains sur l'usage de leur savoir et de leurs compétences doit pousser les

candidats au sacerdoce à se demander quels prêtres ils veulent devenir. Dès lors, dans le partage des responsabilités, c'est la question de l'identité sacerdotale qui se trouve posée. Autrement dit, avant d'être configurés au Christ par l'ordination, il est important que les candidats au sacerdoce, en toute liberté, usent de leurs compétences humaines, théologiques et spirituelles pour vivre en imitant le Christ. C'est cette imitation du Christ qui permet leur immersion au sein de leurs communautés, à travers une bonne collaboration et une bonne coopération en tant que témoins authentiques du Christ.

## **4.2 La formation presbytérale et le monde d'aujourd'hui**

La formation presbytérale se situe dans une période déterminée qui débouche sur un but : le ministère. Or ce ministère est orienté et influencé par le monde d'aujourd'hui. Pour jeter un regard sur le monde, la formation presbytérale se retrouve dans une quête de réflexion et de discernement. Les réalités vécues dans la relation entre le clergé et la postmodernité dans les Églises locales africaines nous poussent à nous demander comment la formation au ministère presbytéral peut, dans ce contexte culturel, s'ajuster à la rencontre entre le Christ et nos contemporains. Le rôle prophétique des prêtres africains et le rapport entre l'Évangile et le monde deviennent intéressants. À ce sujet, nous soulignons qu'on n'est pas prêtre pour soi tout seul. On est prêtre en Église pour le monde. On est prêtre en ce monde pour signifier la transcendance du salut qui nous est donné en Jésus-Christ. La signification de la transcendance du salut en ce monde passe par le témoignage et la collaboration des prêtres africains au sein de la société. Pour cela, la formation du candidat au presbytérat exige la collaboration d'une personne capable de lui indiquer le chemin d'un conseiller expérimenté, d'un guide, d'un appui et même d'un modèle (qui peut être un formateur).

Retenons que l'exercice de la vocation sacerdotale exige la connaissance du monde postmoderne, la découverte de la personne humaine dans son être et dans la société, l'adaptation des prêtres africains aux courants contemporains, la connaissance des milieux réfractaires au discours doctrinal (dogmes), la correction de l'image négative que certaines gens ont de l'Église en la positivant. Bref, les prêtres africains doivent être formés pour devenir de véritables témoins et parvenir à trouver une version chrétienne de la liberté ou de l'épanouissement de la personne par un regard nouveau du Christ.

### **4.3 Une formation communautaire et une formation personnalisée et intériorisée**

Hilaire Hien nous aide en articulant les aspects de la formation qui permettent de bâtir une personne vraiment unifiée : la connaissance de soi, la maturité affective et sexuelle, la vie fraternelle et commune, la vie spirituelle personnalisée et cohérente, soutenue par un accompagnement efficient (Hien 2014, 88). À ce sujet, le synode des évêques tenu à Rome en 1990 sur la formation des prêtres encourage la formation communautaire par laquelle les prêtres « se préparent en fait, de la meilleure façon, au service de la communauté ecclésiale » et la formation personnalisée et intériorisée, dans une optique où « des relations franches et confiantes entre les éducateurs et les candidats aideront ces derniers à se connaître eux-mêmes et à discerner les efforts personnels qu'ils devront faire » (Synode 1990, n° 48 et 49). Cette démarche rejoint l'approche de proximité des missionnaires pallottins et dépend surtout des responsables liés à la vocation. Le premier responsable de la vocation est l'Esprit Saint, qui agit dans le cœur du candidat lui-même à travers l'Église sous l'influence de la famille. L'évêque (ou le supérieur majeur) est le premier responsable de la formation presbytérale, par le choix des éducateurs et la connaissance personnelle des futurs prêtres.

Contrairement à la négligence manifestée dans le choix des formateurs que nous constatons parfois chez certains évêques dans les Églises locales africaines, le Synode des évêques européens recommande comme formateurs aux séminaires des prêtres ayant une expérience pastorale et qui manifestent le sens et le goût de l'éducation, qui offrent aussi le témoignage d'une vie sacerdotale exemplaire et d'un attachement indéfectible à l'Église, capables d'une étroite collaboration entre eux et disposés à une présence habituelle dans la maison de formation (Synode 1990, n° 52).

Au Cameroun, les pères spirituels des séminaires ne possèdent généralement aucune formation spécifique à cette tâche délicate ; parfois, quand l'évêque veut se débarrasser d'un prêtre dans son diocèse pour un temps, il l'envoie au séminaire comme père spirituel. Bientôt, notre promotionnaire d'ordination fera dix ans comme père spirituel dans un séminaire, lui qui pourtant s'est toujours plaint qu'il n'avait pas de prédispositions pour cette charge. Il nous demande de prier pour lui pour que l'évêque l'affecte n'importe où, pourvu qu'il parte de ce milieu des maisons de formation. Nous rappelons que, dans la ligne du concile Vatican II, la *Ratio fundamentalis* a demandé que les éducateurs soient préparés à ce ministère, non seulement par une formation doctrinale et une

expérience pastorale, mais aussi par une formation spirituelle, pédagogique et technique. Une formation permanente est aussi nécessaire (Synode 1990, n° 52). Autant de réalités flagrantes au sujet de la formation presbytérale dans les Églises locales africaines, comme cette absence de prédispositions à certaines charges du prêtre, qui appellent la nécessité d'une éducation christocentrique.

## **5. Nécessité d'une éducation christocentrique dans la formation presbytérale en Afrique**

### **5.1 Le concept d'éducation christocentrique**

L'éducation christocentrique est un concept qui a attiré notre attention à l'occasion du Congrès européen des vocations qui s'est déroulé à Varsovie en juillet 2014. Organisé par la Commission CCEE (Conseil des conférences épiscopales d'Europe) pour les vocations et le Service européen des vocations (EVS), le congrès était intitulé : *L'éducation christocentrique au service des vocations aujourd'hui : « Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus Christ » (Phil 2, 5)* (Kurian-Montabone 2014). Le CCEE réunit les 33 conférences épiscopales européennes actuelles, représentées par leurs présidents. Son président est le cardinal Péter Erdö, archevêque d'Esztergom-Budapest, primat de Hongrie. Le siège du secrétariat se trouve à Saint-Gall (Suisse).

Au sens premier, une éducation christocentrique serait une éducation centrée sur Jésus Christ comme modèle de vie et d'action. Une éducation qui s'inspire de cette figure centrale qu'est Jésus le Christ, maître de vie en ce qu'il est, ce qu'il dit, ce qu'il fait. On peut se demander en quoi cette référence contemporaine au Christ comme modèle diffère ou non à la perspective de proximité proposée par les missionnaires pallottins pour la formation du clergé autochtone au Cameroun. Quels rapports suscite-t-elle en tant que référent commun face à un ancrage local, avec la culture du milieu ? À quelle compréhension sous-jacente de la culture se réfère-t-elle ?

Quelques interventions lors du Congrès montrent que la référence au Christ est posée dans une tension, voire une opposition, avec la culture : la pastorale des vocations est appelée à aider les jeunes à entendre la voix du Seigneur malgré « la culture dominante du vide et du bruit ».

Selon Mgr Jorge Carlos Patron Wong, secrétaire pour les séminaires auprès de la Congrégation pour le clergé, la place attribuée à Jésus-Christ détermine le fondement de cette éducation

christocentrique : « Nous perdons quotidiennement Jésus-Christ, dans la multitude de choses que nous faisons. Cela nous rappelle l'importance de recouvrer continuellement sa centralité » (Wong, cité par Kurian-Montabone 2014). Quel que soit le contexte socioculturel où le candidat au sacerdoce ou bien même un membre du clergé se trouve, imiter le Christ ou centrer sa vie sur lui doit être une priorité permanente dans la vie chrétienne, et de surcroît dans la vie presbytérale. Par la suite, il devient pertinent pour les candidats au sacerdoce ministériel et les prêtres de l'Église catholique, quelle que soit leur origine, de s'adapter aux différentes cultures en vue de l'amour de Dieu révélé par Jésus-Christ. Le père Stephen Langridge, responsable de la pastorale des vocations sacerdotales en Angleterre et au pays de Galles, a invité à « dépasser l'ancien modèle de recrutement pour passer à la nouvelle évangélisation adressée aux jeunes, afin qu'ils puissent découvrir l'amour de Dieu révélé en Jésus Christ » (Langridge, cité par Kurian-Montabone 2014). Que serait ce nouveau modèle ?

D'un point de vue théologique, « une théologie chrétienne est qualifiée de christocentrique dans la mesure où elle donne la place centrale à la personne du Christ : elle ne peut alors parler de Dieu qu'à partir du Christ » (Encyclopédie Théo, 683 b). D'ailleurs, O. Procksch est encore plus exigeant quand il précise : « Toute théologie doit être christologique, car c'est dans le Christ que la révélation s'est accomplie et c'est par le Christ que l'humanité est mise en relation avec Dieu » (Procksch 1971, 152). Si la perspective d'une centralité du Christ est envisagée d'un point de vue d'éducation et d'accomplissement d'une pleine humanité, la responsabilité et la liberté de l'humain ne peuvent être absentes. Comme l'affirme Robert Vander Gucht : « Dans le Christ, l'homme est appelé à la liberté ; il devient capable de responsabilité personnelle et partenaire de Dieu » (Vander Gucht 1970, 515).

En 2004, l'Assemblée des évêques du Québec a publié des orientations pour la formation à la vie chrétienne, relativement à la mission d'évangélisation et à la rencontre du Christ comme voie d'humanisation. Elle exprime l'éducation christocentrique comme une démarche qui vise la croissance en humanité en s'inspirant de Jésus le Christ.

La vie presbytérale et la formation des candidats au sacerdoce, partout dans le monde, pourraient tirer leur fondement dans l'éducation christocentrique. Dans cette perspective, Kumbu ki Kumbu affirme en ce qui concerne la formation que « le clergé africain reste marqué par les conditions de sa naissance, et par le modèle de l'élite sociale et intellectuelle qu'elles ont façonné »

(Kumbu 1996, 385). Chez Kumbu, dans *Vie et ministères des prêtres en Afrique*, la pertinence de la formation dispensée au séminaire oriente une christologie sous-jacente. L'importance de l'image du Christ présentée par les formateurs et la manière de recevoir cette représentativité du Christ dans les enseignements donne une orientation à la personne formée. Pour cette raison, nous insistons sur l'intérêt d'une éducation christocentrique dans la formation presbytérale en contexte africain. En lien avec les Églises locales africaines, les comportements des prêtres semblables à ceux de l'élite sociale suscitent un besoin de discernement sur la pédagogie de formation dans nos pays. Dans le cadre de l'éducation christocentrique, nous parlons d'une formation des témoins à partir de l'imitation de Jésus-Christ. Aussi est-il important de considérer quelles sont les conceptions de Jésus-Christ qui sont communiquées à partir des modèles et des cursus de formation presbytérale.

## **5.2 Quelques éléments christologiques dans les textes du magistère en lien avec la formation presbytérale**

Nous ne perdons pas de vue la différence générationnelle du clergé camerounais dans sa manière de se comporter avec les autres au sein de la société. Le comportement déplorable de ce clergé nous amène à relever des éléments pédagogiques de la formation presbytérale nécessaires pour une amélioration de la vie des prêtres.

Pour Gilles Routhier, il s'avère nécessaire de développer la capacité des séminaristes à entrer en relation avec les autres : rencontre des pauvres, des diverses cultures, des chrétiens non catholiques, des non-croyants, des adeptes des autres religions. Le concile Vatican II, qui a été une expérience de rencontre, d'échange et de dialogue, s'est fait l'écho de la rencontre avec Dieu dans la Révélation et la liturgie, avec toutes ces catégories de personnes. *Gaudium et Spes* nous propose comme moyens importants pour favoriser cette rencontre et ce dialogue de connaître et comprendre les autres dans leur situation (GS, n° 4). Les candidats devraient aller au-delà des bonnes intentions et des désirs, et répondre aux nouvelles manières de faire (pratiques) et aux mentalités renouvelées qui, comme le rappelle G. Routhier, s'acquièrent pendant la formation (Routhier 2014, 229). Dans ce sens, le décret *Optatam totius* (n° 15 à 19) insiste sur les recherches philosophiques récentes au séminaire pour favoriser l'ouverture des candidats et leur aptitude au dialogue avec leurs contemporains. C'est pourquoi nous avons souligné ci-dessus l'influence ou le lien entre la formation presbytérale et le monde postmoderne. Le lien entre le décret *Optatam totius* (n° 15 et 19) et le décret *Presbyterorum ordinis* – n° 3 sur les conditions des prêtres dans le monde et n° 7-

9 sur les relations des prêtres avec les autres – devient fort intéressant, dans le sens où le deuxième favorise la compréhension en profondeur du premier, en les situant dans l’horizon des relations. Dans leur solidarité et leur condition commune, les prêtres sont « pris du milieu des hommes et établis en hommes, dans leurs relations avec Dieu, afin d’offrir des dons et des sacrifices pour les péchés » (He 5, 1). D’ailleurs, cette vie relationnelle du prêtre avec le monde se réfère à Jésus « Fils de Dieu, Homme envoyé aux hommes par le Père, il a demeuré parmi nous et il a voulu devenir en tout semblable à ses frères » (He 2, 17). La dimension christologique dans son horizontalité est mise en valeur dans ce développement de G. Routhier. Les prêtres africains doivent imiter Jésus-Christ, qui était proche de ses contemporains, qui connaissait ses brebis, qui partageait des joies et des peines avec les bons et les méchants. À partir de leur agir à la manière de Jésus-Christ, ces prêtres deviennent ses véritables témoins en vue de leur immersion au sein de leurs communautés.

Sur le plan de la formation des prêtres africains, la mise en place des figures institutionnelles ne pourra porter de fruits que si cette posture des relations avec les autres est bien posée. Par conséquent, les efforts mis sur les pratiques, les attitudes et les formes institutionnelles resteront insuffisants pour des candidats au sacerdoce qui ne se situent pas adéquatement dans le monde et dans l’Église pendant leur formation. L’on comprend pourquoi le langage de la communion, les concepts de dialogue, d’écoute, d’échange, de conversation et de coopération sont si chers au décret *Presbyterorum ordinis*. Pour cela, à la tête de la communauté, les prêtres africains doivent donc faire en sorte de ne pas chercher leurs propres intérêts, comme nous l’avons largement présenté aux troisième et quatrième chapitres, à travers le comportement des « *sango mokonzi* » dans l’archidiocèse de Kinshasa et des « *fada costa* » dans l’archidiocèse de Yaoundé. Les prêtres africains doivent plutôt chercher les intérêts de Jésus-Christ, en unissant leurs efforts à ceux des laïcs chrétiens, et en se conduisant avec eux à sa manière. Parmi les humains, Jésus-Christ « n’est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20, 28). Nous sommes d’accord avec G. Routhier quand il dit que la faible capacité relationnelle d’un candidat au sacerdoce ministériel doit inciter les personnes qui sont appelées à faire le discernement à s’interroger (Routhier 2014, 234). Dans le cadre de sa formation en contexte culturel africain, l’enfermement ou l’isolement des candidats au sacerdoce est un aspect négatif ou même destructif pour leur vie. Nous n’abusons pas en parlant de destruction puisque certains séminaristes sortent des maisons de formation avec des séquelles psychologiques (qui restent souvent voilées) ; des

déformations qui les poussent à éviter des contacts avec les autres. Il sera difficile pour eux de s'ouvrir aux fidèles ou à leurs collaborateurs dans le cadre de mission dans les communautés.

Parfois, dans l'archidiocèse de Yaoundé, les prêtres semblent oublier qu'ils sont d'abord chrétiens et que le sacerdoce baptismal s'exprime au cœur de l'exercice du ministère presbytéral, comme nous l'avons vu au premier chapitre. Dans ce sens, A. Vanhoye souligne que tous les chrétiens, et donc aussi les prêtres, les évêques, le pape, sont appelés à exercer le sacerdoce commun ; en cela, ils sont tous frères et sœurs. S'ils ne l'exerçaient pas, leur union avec le Christ ne serait pas réelle, personnelle, existentielle. Pour cette raison, le sacerdoce commun doit imprégner les actes ministériels eux-mêmes (Vanhoye 1975, n° 3). Dans cette même perspective, F. Lasnier s'appuie sur Vanhoye pour affirmer : « Le sacerdoce baptismal demeure intérieur et actif au cœur de l'exercice du ministère presbytéral » (Lasnier 2014, 204). Le Christ s'est fait tout à tous dans l'abaissement ; c'est dans cet esprit que les prêtres africains configurés au Christ Tête et Pasteur doivent présider la communauté. De même, dans leur vie de foi, ils doivent vivre la fraternité comme un frère parmi ses frères et sœurs, puisqu'ils s'offrent avec le Christ. Évidemment, le Christ unit en eux la fraternité et la présidence de sa personne de Fils de Dieu fait homme. Il ne devrait pas y avoir de contradiction intérieure entre la présidence et la fraternité chez les prêtres africains, parce qu'en tant que fidèles du Christ ils demeurent dans l'Église et non pas seulement en face de l'Église (PDV, n° 16). D'ailleurs, le baptême définit les prêtres africains comme des fidèles (Christifidèles) qui restent toujours, dans la communauté dont ils font partie, comme croyants, unis à tous leurs frères et sœurs rassemblés par l'Esprit (PDV, n° 22).

Nous débouchons sur l'intérêt de la christologie intégrale dans cette éducation christocentrique au sujet de la formation presbytérale en contexte culturel africain. Dans l'horizontalité des relations des prêtres africains avec les communautés, il convient de rappeler que les prêtres doivent reconnaître sincèrement et faire progresser la dignité des laïcs et leur rôle propre dans la mission de l'Église, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps (PO, n° 8). Il n'y a pas de doute que vivre dans le dialogue, c'est se conformer aux mœurs de Dieu. Les relations d'intimité des prêtres africains avec le Christ attirent notre attention sur la dimension verticale de la christologie. Dieu, qui est invisible, s'adresse aux prêtres africains comme à des amis et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion (DV, n° 2). Les prêtres africains doivent répondre à cette invitation de Dieu à travers leur vie intérieure, leur relation



personnelle avec Dieu. Cette relation d'intimité avec le Christ permet aux prêtres africains de mieux gérer leurs relations avec les autres et, dans une approche de proximité, de vivre une immersion au sein de leurs communautés à la manière du Christ, en véritables témoins.

### **5.3 L'impact d'une éducation christocentrique dans la formation spirituelle des prêtres africains : fraternité et service**

Dans le cadre de l'éducation christocentrique, nous considérons la spiritualité comme le principe d'intégration dans la vie du séminaire et des prêtres africains. Pour ce qui est de la spiritualité chez les prêtres africains, il y a une exigence de maturité, de conversion, d'engagement personnel. Nous donnons raison à D. Toups lorsqu'il affirme que la formation sacerdotale concerne une meilleure configuration au Christ, afin de devenir ses serviteurs pleins d'amour auprès de ceux et celles qui nous sont confiés (2014, 192). D'ailleurs, Jean-Paul II n'avait pas tort de rappeler que les futurs prêtres sont des ponts et non des obstacles pour le monde (Jean-Paul II 1992, n° 43).

Pour mieux saisir l'enjeu de la spiritualité chez les prêtres africains, nous devons d'abord reconnaître que les candidats au sacerdoce ministériel ont besoin d'une profonde réalisation de leur *fili in Filio* (fils dans le Fils) pour grandir dans leur parcours de conversion. D'ailleurs, le pape François insiste sur le fait que la vie spirituelle est fondée sur cette compréhension de l'Adoption divine, dans le sens où la relation filiale avec Dieu doit croître et être nourrie quotidiennement par la prière, l'écoute de la parole de Dieu, la participation aux sacrements. Dans sa lettre aux séminaristes le 10 avril 2013, le pape François précise que, comme tout chrétien, le candidat doit laisser le Christ le transformer et le configurer à lui. De fait, pour le pape François, la relation personnelle avec Jésus-Christ est importante pour vivre notre foi avec cohérence, dans notre relation d'alliance avec Dieu. Tout cela est possible seulement si nous reconnaissons Jésus-Christ, car c'est lui qui nous a appelés, qui nous a invités à parcourir son chemin, qui nous a choisis. Il est possible d'annoncer et de témoigner seulement si nous sommes proches de lui (François 2013). Nous rejoignons François en soulignant ci-dessus l'intérêt de la dimension verticale au sujet de la christologie intégrale. La fréquentation assidue du Christ dans les Écritures conduit à la transformation de la prière personnelle des candidats. Sous cet angle, le rappel de F. Lasnier nous paraît fort intéressant : « La spiritualité ignatienne invite à engager sa liberté en exerçant ce que la Tradition appelle les trois personnes de l'âme (mémoire, intelligence et volonté). Celles-ci sont

animées par l'Esprit du Christ qui configure au mystère contemplé et non pas seulement médité » (Lasnier 2014, 177).

À la fin de la formation des prêtres africains, qui conduit à une transformation, les candidats devraient devenir des hommes d'intégration, de vertu, de ferveur et d'amour. Inévitablement, les séminaristes ou les prêtres doivent être des hommes de prière, à la manière de Jésus. Pour cela, leur vie spirituelle doit devenir une deuxième nature, par l'adoption de saines habitudes ; ils doivent comprendre que la bataille spirituelle est quotidienne, à la suite d'Ignace de Loyola, la vie spirituelle est un mode de vie et le noyau qui unifie la vie du prêtre. Cela ne fait aucun doute, de nos jours la nouvelle évangélisation a besoin d'hommes de prière pour diriger l'avenir des Églises locales africaines, puisque la prière conduit à un plus grand service. D'où cette recommandation du pape aux ordinands : « Portez le ministère du Christ Prêtre avec une joie constante et un amour véritable, soucieux non pas de vos propres intérêts mais de ceux de Jésus-Christ » (François 2013). La formation des candidats au sacerdoce est liée à leur regard sur le sacerdoce ministériel. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la réflexion sur la mission et la nature du sacerdoce ministériel dans l'Église commence par un regard sur le Christ. L'évangéliste Luc rapporte que « tous dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui » (Lc 4, 20). Les candidats en formation doivent bien saisir que la vie chrétienne est assumée tout entière dans le Christ. Autrement dit, la formation au séminaire doit conduire le candidat dans une relation vivante au Christ ressuscité, pleine de l'Esprit d'amour qui l'unit au Père (Rm 12, 1-2). Grieu ne nous surprend pas quand il relève que le texte de la lettre aux Philippiens « n'est pas centré sur la kénose, mais sur le jeu des liens, aussi bien entre le Fils et son Père qu'entre l'humanité et Dieu. Ce qui se dessine là, c'est une manière d'être, celle qui a guidé le Christ et qui caractérise à la fois la vie divine et l'économie du salut » (Grieu 2009, 61). La relation des prêtres africains avec Jésus-Christ et, en lui, avec leurs communautés, ne s'inscrit pas seulement dans l'être des prêtres africains en vertu de leur consécration, mais aussi dans leur agir. C'est cet agir à la manière du Christ qui définit l'authenticité de leur témoignage au sein de la société. Quelque part, cette relation doit s'inscrire dans la mission des prêtres africains. Nous nous alignons sur la lettre aux Philippiens (Ph 2), reprise par l'exhortation sur la formation des prêtres (PDV, n° 21), qui montre que l'autorité de Jésus-Christ Tête coïncide avec son service, avec le don total de lui-même, humble et plein d'amour, à l'Église.

En somme, la prochaine génération de prêtres africains a besoin d'une conversion continuelle et profonde, d'un engagement personnel et sincère, et d'une confiance dans les structures que les Églises locales africaines mettent en place pour leurs prêtres. Dans ces structures, on doit retrouver un esprit de confiance et non de méfiance, de dialogue et non de dictature, de collaboration et non de condescendance... L'éducation christocentrique dans la formation presbytérale se fonde sur le regard des candidats au sacerdoce sur le Christ et leur relation avec les autres. À partir de la formation presbytérale, les candidats au sacerdoce doivent apprendre à accueillir les autres dans un esprit de fraternité, de considération, d'humilité, de charité, de respect...

Il nous paraît pertinent de clore ce chapitre par un bel éclairage sur le lien entre ces trois injonctions conciliaires : *Presbyterorum ordinis* (n° 9), *Lumen gentium* (n° 37) et *Apostolicam Actuositatem* (n° 10). Généralement, le premier volet du n° 9 de PO intéresse les prêtres africains, puisque ce volet énonce aux chrétiens qu'ils doivent être conscients de leur devoir envers les prêtres et les entourer d'un amour filial. Or, le deuxième volet invite ces mêmes prêtres à « avoir assez de confiance dans les laïcs pour leur remettre des charges au service de l'Église » (PO, n° 9), ce qui n'est pas du tout évident dans le contexte africain. Ce rappel est lié à *Lumen gentium* (n° 37), qui évoque la responsabilité propre des laïcs dans l'Église. Les deux rappels de PO et LG sont liés au décret sur l'apostolat des laïcs (AA), qui précise que dans les communautés ecclésiales « l'action des laïcs est si nécessaire que sans elle l'apostolat des pasteurs ne peut, la plupart du temps, obtenir son plein effet » (AA, n° 10). L'immersion des prêtres africains dans leurs communautés passe par cette noble collaboration avec les fidèles et fait de ces prêtres de véritables témoins du Christ au sein de la société. Ces trois injonctions conciliaires qui se fondent sur Mt 23, 8, « Ne vous faites pas appeler Maître, car vous êtes tous frères », sont liées et renforcées par l'exhortation de 1992 (PDV), en montrant que les prêtres africains sont appelés à nouer avec tous les humains des rapports de fraternité et de service, dans une recherche commune de la vérité (PDV, n° 17). Tous les baptisés sont invités à s'engager dans le champ de l'évangélisation selon leurs manières d'être en relation les uns avec les autres. C'est ce qu'inspire Jésus-Christ : lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu (Ph 2, 4-6).

## Conclusion

Les réalités de la vie et du ministère des prêtres dans les contextes culturels des Églises locales africaines (archidiocèse de Kinshasa et archidiocèse de Yaoundé), appuyées par nos expériences personnelles en pastorale, ont permis de montrer le déphasage entre l'agir réel des prêtres africains et leur témoignage de vie à la suite du Christ selon les enseignements de l'Église catholique. Nous avons abordé le troisième chapitre par la présentation des certaines interviews des prêtres kinois par leurs autoreprésentations, suivies de l'apport des théologiens qui ont mené ces enquêtes. Chaque fois, nous avons apporté notre contribution à ces autoreprésentations par rapport au témoignage de vie des prêtres africains à la manière de Jésus-Christ. Nos analyses nous ont permis de constater la distance entre les formateurs et les séminaristes sur le plan de la formation presbytérale, entre les « *sango mokonzi* » ou les « *fada costa* » et leurs communautés ecclésiales ; ce qui est en déphasage du témoignage de vie à la manière de Jésus-Christ. Nous verrons avec J.-A. Malula qu'on doit aussi tenir compte de la proximité entre les structures de formation presbytérale et les populations en évitant l'éloignement ou la distance.

Le déphasage constaté dans le comportement déplorable des prêtres africains à travers leur attitude distante avec les peuples n'a pas une origine figée sur les missionnaires. Les prêtres africains qui ignorent leurs cultures et sont incapables de coopérer véritablement avec les communautés sont inévitablement concernés. Ils ont des difficultés à mettre en pratique l'approche de proximité qui est animée d'une théologie de caractère humanisant (initiée par les missionnaires pallottins et les Pères Blancs). Aujourd'hui, on se retrouve dans une situation où les formateurs n'ont pas été formés dans cet esprit de proximité de ces missionnaires. Ils ne peuvent pas donner aux séminaristes ce qu'ils n'ont pas. Ils ne peuvent pas former les candidats à avoir cet esprit de collaboration en vue de l'immersion parmi les communautés. Cela montre l'intérêt de la pédagogie de « contact » qui permet d'accepter, d'accueillir et de coopérer avec d'autres cultures. La pédagogie pratiquée de nos jours dans les maisons de formations et les universités catholiques est imposée par l'esprit centraliste de Rome qui ne permet pas l'approche de proximité à travers les cours sur les cultures africaines (disciplines théologiques et philosophiques). Nous y reviendrons au dernier chapitre.

## **Troisième partie**

### **Élaboration théologique : une christologie du témoignage**

## Introduction

Nous nous rappelons qu'au quatrième chapitre sur l'origine de la formation dans l'archidiocèse de Yaoundé, nous avons mentionné une crise entre les formateurs et les séminaristes. L'abbé Barthelemy Nyom, premier recteur autochtone du grand séminaire de Nkolbisson, nous relate comment l'attitude du supérieur du séminaire, Mgr Sartre, qualifiant la musique africaine de « musiquette », a provoqué une vive réaction qui a conduit à la passation des responsabilités en 1968 : l'équipe des formateurs autochtones remplace celle des formateurs missionnaires. Ce changement a constitué un tournant décisif sur la forme, mais au fond, les formateurs autochtones n'ont pas réglé la problématique de former des prêtres africains en de véritables témoins de Jésus-Christ au sein de la société. Beaucoup de regards se limitent dans la forme à travers le remplacement des formateurs missionnaires par les formateurs autochtones. Nous trouvons cela simpliste dans la mesure où ce n'est pas une affaire des missionnaires ; d'ailleurs les missionnaires pallottins assuraient une excellente formation de proximité appréciée par les séminaristes et les peuples africains. Les prêtres formés par eux, à l'exemple de Baba Simon le père des Kirdi, étaient des véritables témoins de Jésus-Christ au milieu des peuples. Le problème va au-delà des individus, c'est un système qui remonte au centralisme de Rome. En Afrique, pour ce qui est de la formation des prêtres et des laïcs par exemple, dans les séminaires et les Universités catholiques (Facultés de théologie et de philosophie), Rome continue d'imposer aux évêques un programme de formation ou d'enseignements qui ignore les études sur la tradition, la théologie et la philosophie africaines. Les formateurs sont soumis aux évêques et n'osent pas prendre des initiatives qui sortent du programme imposé par Rome. Du coup, les prêtres africains sont formés dans l'ignorance des réalités traditionnelles de leur environnement africain ; tel n'était pas le cas avec les missionnaires pallottins qui, dans leur pédagogie de proximité, s'initiaient ou apprenaient ces réalités culturelles avec les séminaristes auprès des initiés. Ce manquement contextuel sur la dimension culturelle ou identitaire (anthropologique) pose une problématique sur l'identité des prêtres africains qui doivent être non seulement catholiques, mais également des êtres humains pleinement africains comme nous le verrons aux sixième et septième chapitres.

Aujourd'hui, en Afrique, cette situation identitaire des prêtres ou candidats au sacerdoce ne dépend plus des missionnaires, mais des formateurs autochtones. L'esprit de colonialisme a cédé la place

à l'esprit de colonialité dans les systèmes administratif et ecclésiastique en Afrique. Consciemment ou inconsciemment les candidats au sacerdoce sont instruits (et non éduqués) par un programme planifié par Rome ; ils deviennent des prêtres imprégnés de l'esprit de colonialité. Pour cela, un bon nombre de prêtres africains agissent dans l'ignorance ou dans l'indifférence vis-à-vis des réalités traditionnelles africaines. Du coup, ils sont incapables d'être des véritables témoins du Christ au sein de leurs communautés : « Je suis le bon berger. Je connais mes brebis et elles me suivent » (Jn 10, 14). Les lourdes conséquences comportementales relevées dans le contexte kinois au troisième chapitre vont à l'encontre du sens de l'identité sacerdotale exprimé dans le chapitre premier par les textes scripturaires et magistériels, par les différents théologiens ainsi que dans le chapitre deuxième par Jean-Paul II et Venant Mpozako. Cet esprit de colonialité crée une distance entre certains prêtres africains et leurs peuples. Ils ont des difficultés à répondre aux doléances des membres de leurs communautés au sujet des réalités traditionnelles et religieuses du contexte africain. Cette situation incongrue entre les peuples africains et leurs prêtres crée d'ailleurs un malaise dans leurs rapports. Il n'est pas aisé d'apporter des conseils ou des enseignements aux autres dans un domaine qu'on ignore soi-même. Pour être des bons témoins du Christ au sein des sociétés, les prêtres africains doivent se réenraciner non seulement dans l'énergie vitale que Jésus-Christ leur apporte, mais également dans leur force traditionnelle.

Dans chacun des chapitres suivants, nous présenterons dans un premier temps la position de deux ou trois anthropologues ou théologiens, puis nous ferons une synthèse pour déboucher sur la dimension christologique du témoignage chez les prêtres africains.

## **Chapitre 6**

### **Le prêtre africain : être pleinement africain et catholique**

Nous aborderons cette partie de notre recherche dans une optique anthropologique et spirituelle, en présentant la double dimension du prêtre africain, qui doit être à la fois catholique et pleinement africain. Il existe un contraste sous-jacent entre les anthropologies africaine, dualiste et biblique. Pour cela, nous présenterons une esquisse anthropologique du prêtre africain à partir de la notion de la personne africaine et de la catholicité des prêtres africains.

Dans la perspective de l'anthropologie africaine de Pierre-Meinrad Hebga, nous verrons la complexité de l'être humain dans sa réalité pluridimensionnelle (le corps, le souffle, l'esprit et l'ombre), différente de l'anthropologie dualiste (corps et esprit). Cette complexité de la personne africaine nous permettra d'expliquer l'impact de la consanguinité et de la co-hominité des prêtres africains dans la tradition bantoue. De même, avec Fabien Eboussi Boulaga, nous situerons la catholicité des prêtres africains à partir du lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines. À la suite de ces anthropologues camerounais, nous ferons une synthèse de cette double dimension des prêtres africains (catholiques et africains), à partir des arguments théologiques et traditionnels. Ainsi, nous présenterons les prêtres africains comme des êtres concentriques qui doivent pratiquer une double loyauté à l'égard du christianisme et des réalités traditionnelles africaines. Nous examinerons ensuite les liens entre l'Être suprême et le culte des ancêtres relativement aux prêtres africains. Nous verrons enfin si la croyance en Dieu et la religiosité africaine dans le contexte africain doivent être un chemin de collision ou de collusion.

#### **1. Une esquisse anthropologique du prêtre africain**

Pour établir une esquisse anthropologique du prêtre africain, nous devons examiner la notion de personne africaine à travers la complexité de l'être humain et sa réalité pluridimensionnelle. Cette étude nous permettra de montrer que le prêtre africain est un être pleinement africain autant qu'il est pleinement catholique par son baptême. Par la suite, nous ferons une synthèse portant sur la double loyauté du prêtre africain, loyauté à sa culture et à sa religion, à travers la compénétration entre le christianisme et la culture africaine.



## 1.1 La notion de personne africaine

### 1.1.1 Pierre Meinrad Hebga et l'anthropologie africaine

Rappelons de prime abord que l'anthropologie est l'étude de l'humanité. D'un point de vue philosophique, cette discipline de l'esprit vise à répondre à la question : qu'est-ce qu'un humain ? Cette approche philosophique consiste à s'appuyer sur des connaissances empiriques, issues des sciences humaines, pour dégager une représentation globale de l'être humain : ses raisons de vivre, ses capacités mentales, ses motivations. Sur cette base, nous comprenons pourquoi au début du chapitre premier, pour définir l'identité sacerdotale, nous avons expliqué le concept d'identité à partir des dimensions anthropologique, sociologique et psychologique. L'anthropologie est philosophique dans la mesure où elle prétend se fonder sur les études humaines et les animaux pour en tirer une théorie générale de la nature humaine. Elle remonte aux origines de la pensée occidentale. Parlant ainsi de l'anthropologie philosophique occidentale, Aristote définit l'humain comme un animal raisonnable. Descartes propose une théorie dualiste, où la condition humaine est faite d'une double nature : matérielle et spirituelle (âme et corps). Kant définit l'humain comme la technique, la conscience morale, la raison. La tradition idéaliste est dominée par le dualisme corps-esprit cartésien.

L'anthropologie chrétienne qui nous intéresse davantage est l'étude de l'humanité d'un point de vue biblique (ou chrétien). Elle se concentre essentiellement sur la nature humaine, sur la relation entre la dimension matérielle et immatérielle de l'humain, à la manière de l'anthropologie philosophique occidentale. Pour l'anthropologie biblique et selon Gn 1, 26-28, l'image de Dieu est la dimension immatérielle de l'humain qui nous permet d'être en communion avec notre Créateur. La dimension matérielle est évidente et ne survit pas à notre mort, tandis que la dimension immatérielle est intangible : âme, esprit, pensée, volonté, conscience. Dans cette anthropologie biblique ou chrétienne, nous ne voulons pas nous demander si l'être humain est composé de corps et âme ou alors de corps, âme et esprit. Il est tout de même important de souligner que l'esprit et l'âme renvoient à la dimension immatérielle de l'être humain, mais que l'esprit concerne notre marche avec Dieu, l'âme concerne plutôt notre vie, matérielle et immatérielle, dans ce monde. Cela nous suggère une piste, soit de prendre en considération la dimension multidimensionnelle de la composition de l'être humain selon l'anthropologie africaine. Dans la suite de notre réflexion,

l'anthropologie biblique et l'anthropologie philosophique occidentale seront désignées simplement par l'expression « anthropologie dualiste ».

#### *1.1.1.1 La complexité de l'être humain dans l'anthropologie africaine*

Dans l'anthropologie africaine, il est vrai qu'il y a une unité qui s'exprime dans la vie de l'humain et que cette vie « l'unifie au reste de l'univers, à la nature et aux ancêtres, il reste aussi vrai que l'homme se sent, s'éprouve dans les diverses expériences de sensation, d'émotion, de création, de rêve, comme étant une diversité » (Hebga 1987, 36). À la suite de P.-M. Hebga, l'anthropologue Pierre Erny préfère dire que l'humain est un et multiple ; il est en même temps unité et diversité. Son unité s'exprime en des moments les plus culminants de l'expression de l'expérience humaine, à savoir la naissance et la mort. Toutes les expériences de la vie sont liées, elles ne sont pas détachées les unes des autres, pour la simple raison que l'expérience de notre corps propre, de nos sentiments, de nos émotions, de nos craintes et espérances de la maladie s'éprouvent dans une parfaite unité de notre être profond. L'on comprend pourquoi P.-M. Hebga affirme : « En même temps que l'unité est affirmée dans sa permanence, la diversité est également affirmée dans sa permanence ; ce qui souligne la fluidité de la personne humaine » (Hebga 1987, 36). Cette explication de P.-M. Hebga nous permet de constater que, dans l'anthropologie africaine, l'humain n'est pas seulement composé de corps et d'esprit, comme cela est présenté dans l'anthropologie dualiste. Avant P.-M. Hebga, Elungu a expliqué la complexité de l'être humain dans son optique africaine (Hebga 1987, 34). Pour lui, il est constitué du corps, du souffle, de l'ombre, de l'esprit, du cœur. P.-M. Hebga regroupe toutes les composantes en quatre instances majeures, qu'il ne manque point de considérer dans leur unité, celle de la personne humaine. Les peuples africains parlent de la personne humaine comme étant constituée du corps, de l'esprit, du souffle et de l'ombre.

La constitution dualiste du corps et de l'âme à la manière biblique et cartésienne est dénoncée et critiquée par Mvone, à la suite de P.-M. Hebga. Pour eux, la transposition des concepts occidentaux sur les réalités africaines soulève des difficultés d'ordre épistémologiques pouvant avoir des conséquences majeures, sur le plan tant philosophique que théologique. La théorie de la personne selon la vision des peuples de la tradition africaine précoloniale est différente de ce que le christianisme (les livres bibliques) et les livres de Descartes sont venus leur apprendre. Nous ne négligeons pas la posture de Mvone qui pense d'une manière générale que les peuples africains

doivent se défaire du dualisme occidental s'ils veulent comprendre la représentation de l'humain en Afrique (Mvone 2007, 80). Les personnes de toutes les classes sociales en Afrique (y compris les prêtres africains) sont des membres à part entière du peuple africain. Elles n'échappent donc pas à cette problématique : elles doivent se défaire d'une forme de dualisme si elles veulent mieux se connaître et mieux saisir l'identité de la personne africaine.

À la suite de P.-M. Hebga, nous soulignons que les quatre instances retenues dans ses recherches constituent les différents niveaux d'être et d'opération d'une même personne humaine. En effet, il n'y a pas de dualisme présentant un « contenant matériel » d'un côté et, de l'autre, « un contenu spirituel » ; les différents niveaux d'être et d'opération de la personne humaine sont pris en considération dans leur unité, tout en impliquant chaque instance dans chacune des autres. Dans ce cadre, une instance n'est pas une partie de la personne humaine, mais la personne tout entière perçue sous une optique particulière. Même si chaque instance agit de façon autonome, phénoménologiquement, elles ne sont pas des substances séparées. Dans cette perspective, « le moi, la personne s'appréhenderait ainsi par son union fondamentale indistincte à tout ce à quoi le renvoie de façon distincte la multiplicité successive de l'expérience sensible » (Hebga 1987, 38). En réalité, la personne humaine dans la pensée africaine est mystiquement transposée sur le plan de l'unité et de la permanence de ce tout qui est la vie.

Chez les peuples africains, nous pouvons considérer la personne africaine comme un processus. La personne africaine n'est pas figée, elle s'exprime comme une totalité dont l'unité est toujours à entretenir. Cette dynamique nous conduira, au dernier chapitre de notre recherche, à une conversion de l'éducation christocentrique des prêtres en contexte occidental, examinée au cinquième chapitre, en une initiation christocentrique des prêtres dans la culture africaine. L'analyse synchronique révèle la complexité du moi africain. De plus, cette complexité s'articule dans la relation avec d'autres réalités. Ici, la personne humaine est en relation avec ses semblables, avec les ancêtres, avec le cosmos. La personne humaine est un jeu de participations, de correspondance, d'attaches phylogénétiques, cosmiques et anthropologiques. Pour le peuple africain comme pour le prêtre africain, toutes ces attaches avec ses semblables, avec la communauté des ancêtres et avec le cosmos culminent en un plus d'être ou en un moins d'être, selon la manière dont on les a vécues. L'analyse diachronique présente une multiplicité des étapes successives du moi (Thomas et Luneau 1976, 30). L'être de l'humain peut s'accroître ou décroître, il peut subir des mutations

profondes sur le plan de l'identité même de la personne. L'initiation africaine décrite chez D. Mafuta a révélé le sens et le contenu d'une telle transformation. En dépit de la pluralité dans l'être et de l'être, l'humain aussi est un. La personne africaine n'est pas une dualité corps-âme. Elle est un ordre, une structure ontologique, une harmonie interne (Mafuta 2010, 166).

En réalité, les considérations africaines sur le corps ne permettent pas d'entrevoir une pensée philosophique dualiste ni, par conséquent, d'introduire les canons de l'approche chrétienne de l'humain, tant que celle-ci reste tributaire de la philosophie dualiste. Il s'agit là d'un aspect important dans nos recherches sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale. Lorsque nous parlons de la théologie du prêtre en Afrique, la personne concernée est clairement le prêtre africain. Or, le prêtre africain est avant tout un membre à part entière du peuple africain. Avant d'être prêtre, il est un humain africain. Il est appelé à se connaître dans son identité propre, dans son être africain. Au lieu de se contenter de la pensée dualiste, il s'avère essentiel pour les prêtres de découvrir et de maîtriser la complexité de leur être dans leur environnement et selon leur culture africaine. Dans l'anthropologie africaine, l'humain occupe la place de choix chez les peuples africains. D'ailleurs, D. Atal parle sans équivoque d'anthropocentrisme de la culture africaine (D. Atal 1998, 16). L.V. Thomas et R. Luneau ne le contredisent pas quand ils évoquent la personne humaine comme étant le « capital le plus précieux » (Thomas et Luneau 1976, 37). Le prêtre africain est un immense vœu de vie pleine et prospère. Il se découvre comme une limite qui appelle les autres dans le temps. Dans une dimension christologique, les prêtres africains doivent agir à la manière de Jésus-Christ pour être ses témoins authentiques au sein de la société. Ainsi, ils s'expriment comme une exigence d'ouverture à la fois verticale (au monde des esprits et de Dieu) et horizontale (aux autres humains et au cosmos).

#### *1.1.1.2 L'humain, réalité pluridimensionnelle*

Dans la culture africaine, les peuples reconnaissent la réalité pluridimensionnelle de la personne humaine. Les prêtres africains, pour assurer leur mission en tant que témoins du Christ parmi les populations, doivent se connaître et saisir la complexité et la réalité pluridimensionnelle des autres personnes en contexte africain. Dans ses travaux, M.-P. Hebga aide les peuples africains en général et les prêtres africains en particulier à découvrir la réalité de l'être dans la culture africaine. Il étudie cinq peuples différents dans cinq pays africains : les banyarwanda du Rwanda, les Baluba du Congo-Kinshasa, les Bassa du Cameroun, les Fon du Bénin et les Moba du Togo. Il part de cette

étude pour décrire les quatre éléments qui composent la personne africaine : le corps, le souffle, l'esprit et l'ombre.

*Le corps* – Ce premier élément est l'expression de l'extériorité, ce qui tombe sous les sens. Il est ce qui est toujours là, présent, pour entrer en relation, pour faciliter le contact avec l'autre. Parler du corps en Afrique, ce n'est pas faire appel à une extériorité complètement étrangère à la personne elle-même. Dans ce sens, P.-M. Hebga explique que :

En fong du Bénin, comme en bassa, douala, ewondo, langues camerounaises, « pourquoi ? » se dit : « au corps quoi ? ». Comme si le corps exerçait la fonction métaphysique d'exprimer le mobile de l'action et de la finalité. De même dans les langues bantoues susnommées « pour moi » se dit : « À mon corps », ce qui suggère l'identification du moi avec le corps. (1986, 114)

Le corps est l'instance de la personne humaine où siège la sensibilité et débute la connaissance. Pour P.-M. Hebga, le corps est conçu en tant que fonction de la personne humaine, fonction de la sensibilité, de l'ouverture au monde. En tant que réalité sensible, les morts ont, comme nous, besoin du corps pour s'exprimer. Nous ne pouvons pas nier leur corps bien qu'il fût immatériel, un simple hologramme (Hebga 1986, 114).

Par ailleurs, parler du corps, c'est aussi désigner la peau ou l'enveloppe, sans nécessairement faire appel à une intériorité : on désigne simplement ce qui apparaît et se présente à la vue. Chez les Bassa (tribu du centre et littoral du Cameroun) comme chez les Fang (tribu du sud du Cameroun et nord du Gabon), le mot qui désigne le corps, c'est « ngnuu ». Le corps est toute la personne en tant que tombant sous les sens. Il faut donc lui reconnaître la substance qui est celle de la personne, « substance unique qui prend des colorations différentes sur les espèces du corps, du souffle, de l'ombre » (Hebga 1998, 108). À la suite de Hebga, Stanislas Maweni Malebi montre que le corps humain n'est pas une partie de l'humain, mais l'humain lui-même en tant qu'il existe en ce monde, et plus particulièrement en relation avec d'autres humains (Maweni 2013, 42-60). Effectivement, à partir de certaines réalités connues au quotidien, nous pouvons affirmer que le corps n'est pas uniquement l'expression de la peau ou même de la viande, tel que la conception populaire l'assimile à ce qu'il y a de plus matériel et de plus périssable.

Nous abondons dans le même sens que P.-M. Hebga et présentons le corps comme un faisceau d'expressions et de relations. F. Roelants explique mieux cette différence entre le corps comme enveloppe et celui qui constitue les organes physiques intérieurs. Selon lui, le *kefà*, c'est ce qui est visible à tous, et le *naur*, c'est ce qui est constitué des organes physiques intérieurs. Cela étant, le

*kefà* est l'apparence visible du corps, c'est-à-dire l'enveloppe constituée de la peau, du visage, qui délimite le volume et la taille de la personne (Roelants 1967, 114). Cela fait un lien et nous permet de comprendre le phénomène des « hommes animaux », dont parle P.-M. Hebga dans la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux. Dans nos villages, nous vivons avec des personnes qui se transforment en un animal précis pour jouer un rôle ou rendre service à une personne, à la famille, au village ou au clan. S. Maweni nous parle de Manuana, qui se transformait en antilope pour parcourir rapidement de longues distances en un temps impossible à un être humain. Le jour où les chasseurs ont tiré sur l'antilope, tout le village s'est rendu compte que c'était Manuana, le fils de Mangamfu, chef du groupement, qui servait de secrétaire et de facteur pour son père. Cela ressemble fort à un conte, et pourtant c'est une réalité pour ceux et celles qui font l'expérience vitale de ces peuples africains.

Lors d'une discussion avec un de mes grands-parents, pour me démontrer l'existence du monde des ancêtres, celui-ci m'a posé de petites herbes sur les yeux (fermés), et j'ai vu notre patriarche (déjà décédé) qui s'entretenait avec d'autres personnes âgées. Lorsqu'il a enlevé ces herbes sur mes yeux, tout a disparu. Il m'a dit de ne parler de cela à personne. Cela me rappelle la parole de Jésus, après la « Transfiguration » sur le mont Thabor, interdisant à Pierre, Jean et Jacques de parler à quiconque de ce qu'ils venaient de vivre (Mt 17, 9).

Il faut être initié pour voir ou vivre certaines réalités, qui paraissent irrationnelles et ne peuvent être comprises que par ceux qui ont fait l'expérience vitale des peuples africains, auxquels les prêtres africains sont appelés à annoncer la parole de Dieu. Pendant notre formation au séminaire, P.-M. Hebga venait, une fois l'an, nous parler de ces phénomènes paranormaux en lien avec notre culture bantoue. C'était le jour le plus attendu au séminaire. Aucun séminariste ne voulait rater cette rencontre. Mais nous nous demandions pourquoi ces enseignements ne pouvaient pas être officialisés en un cours. Lors d'une rencontre, j'ai eu le courage de lui poser la question à ce sujet ; Hebga m'a répondu que nous risquions de perdre notre recteur (qui était métaphysicien comme lui). J'ai compris que le refus venait d'ailleurs, au-dessus du recteur. Fallait-il le consentement des évêques ou de Rome ? Nous y reviendrons au dernier chapitre de notre recherche.

*Le souffle* – Il est l'expression de la vie de la personne, dont le souffle des narines est le signe manifeste. Aussi persiste-t-il durant le sommeil. Cette instance de la personne humaine est invisible et insaisissable par les sens. Elle n'est pas à confondre avec le souffle respiré par les narines. Les

deux composantes sont nettement différentes. P.-M. Hebga affirme : « Le souffle des narines n'est pas le souffle vital ; il en serait plutôt le signe. La vie ne tombe pas formellement sous le sens, mais à travers une série de signes qui l'annoncent plutôt qu'ils ne le montrent. Elle se laisse deviner plutôt qu'elle ne se laisse voir » (Hebga 1998, 108). Nous pouvons retenir que le souffle, c'est la personne dotée de vie. En contexte africain, il est difficile de se réduire aux concepts dualistes pour interpréter ou expliquer les réalités anthropologiques et traditionnelles. L'anthropologie africaine n'identifie le souffle ni à l'âme ni à l'esprit ; il est plutôt la personne tout entière en tant qu'elle est dotée de vie.

*L'esprit* – Il est l'intériorité de la personne, lieu de son être profond, non seulement psychologique, mais spirituel. On l'appelle aussi le cœur, lieu de l'intelligence et de l'affectivité. P.-M. Hebga le considère comme le principe moteur qui met en mouvement toutes les forces de l'être. R. Tabard, dans son analyse, va dans le même sens que P.-M. Hebga et précise que le siège principal de l'esprit est le cœur, centre vital de tout le sang (Tabard 2007, 54). C'est à ce principe moteur de l'être africain qu'on attribue le nom de « anima » ou « spiritus », comme principe immortel de l'humain. Pour les peuples africains, en particulier les Bantous, c'est le corps comme enveloppe charnelle extérieure qui meurt, mais l'esprit vit auprès des ancêtres. Pour vivre longtemps et dignement, la personne africaine fait toujours le pèlerinage intérieur pour rejoindre son esprit. Celui-ci est immergé dans les énergies universelles qu'il porte toujours en lui et avec lesquelles il se trouve en communion d'existence. Toutefois, l'on constate que la personne africaine ne possède pas la vie en elle-même, moins encore son univers. Elle est capable de désirer Dieu et d'espérer en lui.

*L'ombre* – Elle est l'expression du caractère furtif de la personne et lui donne d'être maître de l'espace et du temps, de prendre ses distances par rapport au corps, comme dans le rêve. Ce constituant de l'être est parfois appelé « le double » (Hebga 1998, 112). Nous précisons que l'ombre, en tant que constituant de l'être, peut être hors du corps, contrairement au souffle qui lui est intrinsèquement lié. Ce paramètre nous permet de considérer que, dans la pensée dualiste, il s'agit d'une métonymie puisque le corps et l'âme sont les parties intégrantes du composé humain. On prend l'exemple d'un verre d'eau ou de vin pour illustrer brièvement la métonymie ici, ce n'est pas l'eau (ou le vin) qu'on peut séparer du verre qui importe mais le contenant qu'on voit, la matière corporelle chez l'humain peut rester sans son nombre pour un temps. Dans la pensée dualiste, il n'y aurait pas de séparation de l'eau du contenant puisque le corps et l'âme sont des parties

intégrantes du composé humain. Il n'y a pas de confusion quand on dit boire un verre, on boit le contenant ; c'est bien un cas de métonymie. Chez les peuples africains, par contre, le corps est considéré comme l'épiphanie de tout l'humain vivant et, en conséquence, la métonymie n'est plus qu'apparente. L'explication peut être plus explicite par un exemple pris dans le contexte africain. Nous avons aimé l'exemple du « kini », qu'Éric de Rosny appelle le double de la personne dans son étude du milieu camerounais. Ce dernier distingue très bien l'âme et le corps dans le voyage du « kini » pendant son sommeil. Pour lui, « ce double peut être enlevé par des sorciers [corps et âme], tandis qu'il reste apparemment étendu sur son lit, à la vue de tous » (de Rosny 1981, 90).

Dans la même optique, parlant de l'ombre, précisons qu'il ne s'agit pas de la silhouette produite par le corps, de par sa position par rapport au soleil, mais d'un principe de la personne qui fait que celle-ci est tout autant au dehors de son corps qu'à l'intérieur. L'instance de la personne humaine qu'est l'ombre n'est donc pas à confondre avec la silhouette, mais elle est ce qu'on peut apercevoir lorsqu'on rêve ou qu'on s'initie. P.-M. Hebga exprime l'ombre comme la personne entièrement « vue sous l'angle de la mobilité, de l'agilité, de la maîtrise de l'espace, de ce qu'on nomme immatérialité ou spiritualité, c'est-à-dire, en fait, du passage à la limite de la matérialité ; c'est l'homme, en tant qu'il échappe à la pesanteur et à la saisie par les sens » (Hebga 1998, 11).

Étant donné que l'ombre ne se réduit pas à la simple silhouette, elle échappe à la pesanteur, au même titre que les réalités immatérielles et spirituelles. Pendant son sommeil, la personne africaine dans son rêve se voit se déplacer dans l'air. Dans ce cas, elle échappe à la pesanteur, au même titre que les revenants. Cette instance de l'ombre est un aspect pertinent concernant la relation des peuples africains et de leurs ancêtres, et aussi en lien avec la considération du prêtre africain comme une personne ayant un pouvoir mystique.

La vision africaine de la personne humaine est bien plus complexe et multidimensionnelle que l'approche dualiste. Pour bien vivre sa foi catholique et mieux servir son peuple, le prêtre africain a besoin de se connaître en tant qu'être africain, à partir de la réalité pluridimensionnelle et la complexité ontologique de sa personne.



## 1.1.2 Le prêtre africain dans sa tradition

### *1.1.2.1 Le prêtre africain et l'être-avec : consanguinité et co-hominité*

Dans la tradition africaine (bantoue), la notion de la personne renvoie aux organes et à l'enveloppe charnelle, au corps relationnel tout entier qui se communique. La personne africaine, dès sa conception, demeure en quête d'une relation vitale à entretenir et à sauvegarder dans sa communication avec les autres. Depuis sa naissance jusqu'à l'âge adulte, voire jusqu'après sa mort, le Bantou se communique lui-même aux autres dans sa recherche de relation vitale. La personne africaine se trouve dans un flot d'interaction ou d'être, plongée dans les énergies universelles qu'elle porte en elle de façon permanente. Ces énergies placent la personne africaine en communion d'existence. L'on pourrait dire que l'univers est partiellement concrétisé en elle. Elle se trouve immergée dans une humanité répondant de manière universelle à une impulsion identique et cachant en elle, de façon inconsciente, une splendeur inimaginable.

Chez les prêtres africains, l'être-avec exprime une relation de consanguinité et également une relation de co-hominité, une relation originaire entre les humains. Par exemple, en lingala (langue bantoue), cette relation de « co-hominité » est appelée « la bisoïté » (qui vient de « biso », c'est-à-dire « nous »). La nouveauté ici est que le « nous » prime dans sa manifestation dans la relation « je-tu », qui est fondée sur la loi de la charité et pas uniquement sur l'intersubjectivité. Et d'ailleurs, selon Tschiamalenga Ntumba, la loi de la charité ne sera pas « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », mais plutôt « Tu verras dans tout homme un homme avec toi » (Tschiamalenga 1977, 147). Il ajoute :

Il s'ensuit que la référence n'est pas le « moi » (comme moi) mais le « nous » (homme-avec-nous). Encore une fois, ce qui est premier, ce n'est pas le « moi » et le « prochain » ou même le « 'Mitmensch », au sens du « mit-sein » heideggérien en tant que le Dasein « est-avec », est « ouvert ». Ce qui est premier, c'est toujours « l'homme-avec-moi », non seulement l'homme ouvert à moi, mais l'homme partageant toujours déjà mon état d'hominité ; « mon-hominité, le co-homme-avec-moi. (1977, 147)

À partir de cette « bisoïté » de Tschiamalenga, nous remarquons que ce qui prime dans la relation entre les humains, c'est la dignité inaliénable et inviolable qui fait l'humain et son statut. Autrement dit, au nom de la dignité, l'humain est un être là, comme Dieu qui est là et qui a tout créé. Le prêtre africain s'engage avec et à travers sa parole dans sa révélation. Il la communique aux autres par la vie. Toute relation avec lui est centrée sur sa parole et devient fondamentale pour sa vie. Pour être

un véritable témoin du Christ, le prêtre africain doit se faire proche de la population, dans le sens de la solidarité sous toutes ses formes. Il doit partager son état d'humanité (le cohumain avec lui), en s'ouvrant aux autres par un témoignage de vie exemplaire en vue de leur bien-être.

#### *1.1.2.2 Dieu dans le contexte africain : les prêtres africains et Dieu bantou qui parle*

Dans notre premier chapitre, nous avons défini le prêtre comme un homme de parole. La parole devient un élément intéressant qui caractérise la personne du prêtre. En tant qu'homme de parole, le prêtre africain communique la parole de Dieu aux peuples. Nous reconnaissons que la personne africaine communique avec son entourage par la parole. Nous précisons que cet entourage englobe les vivants et les morts. Dans le contexte africain, les morts sont des ancêtres invisibles. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi, à la suite de P.-M. Hebga, S. Maweni affirme que la parole est ce qui fait que l'homme muntu est le couronnement de son univers : visible et invisible qui se côtoient. Ici, Dieu invisible et impersonnel ne se comprend que dans le monde invisible des ancêtres et des esprits de la famille à travers lesquels il parle. Mais dans leur quotidien, même si les peuples bantous se réfèrent souvent à lui, il est cependant rare qu'ils disent que Dieu a parlé. Pour ces peuples, ce sont les ancêtres qui parlent. Par voie de conséquence, nous saisissons que cette parole des ancêtres vient de quelqu'un d'autre qui est supérieur, plus fort et plus puissant qu'eux.

Le prêtre africain, qui croit en Dieu, doit s'adresser aux peuples africains, qui considèrent Dieu comme un être invisible et impersonnel. Mais le Dieu en qui le prêtre africain croit est personnel. En conséquence, la situation devient assez complexe quand il s'agit de transmettre la parole de Dieu dans ce milieu. En contexte africain, le risque pour le prêtre, c'est de rester indifférent, de dénigrer ou même de condamner la vision et les considérations des peuples africains à l'égard de Dieu. Le prêtre africain ne peut parler que du Dieu qu'il connaît : un Dieu personnel, proche des êtres humains. Il doit toutefois tenir compte des éléments importants pour les peuples africains à qui il s'adresse : les ancêtres proches et le Dieu éloigné.

De fait, dans notre tradition bassa du Cameroun, dire que Nyambe, étant soleil, engendre les ancêtres, cela signifie qu'il engendre le système solaire ; en d'autres mots, la lumière engendre la lumière. Dans cette perspective, nous présentons les ancêtres comme issus de Dieu, qui est lumière, et ne pouvant être que des lumières dans la lumière. Cela nous permet de comprendre la signification du Dieu suprême bantou. Dans la même ligne, dans les langues guinéennes, le nom

de Dieu est Onyame et signifie le brillant. Dans les langues bantoues en général, ce même terme se trouve avec certaines différences dans le préfixe, mais laissant le radical presque inaltéré. Les notions de totalité (subsumation des éléments primordiaux : eau, terre, feu, air) et de continuité sont également incluses dans Nyambe. C'est une évidence pour ce qui est du Dieu des Bantu.

En tant que principe suprême qui vibre péremptoirement dans les autres principes, Dieu devient le souverain des divinités et de l'être suprême auquel l'humanité doit sa source. Et d'ailleurs, de proche en proche, Nyambe apparaît sous les auspices de l'ancêtre matériel et immatériel, physique, spirituel et moral. Mais pour en saisir la signification, il conviendrait sans doute de décomposer Nyambe en Nya, qui équivaut à engendrer et qui dérive lui-même de Ya : enfanter, faire naître, et Ambé, forme évoluée de Amba, qui pourrait être rapproché du terme égyptien « Ambahu », désignant « l'ancêtre » (Lomo 2000, 124). À ce macrocosme, un multiple dont va se servir le missionnaire dans son apostolat, on parle du véritable Dieu Trine. Ce Dieu créateur, dont les ancêtres sont des intermédiaires, est celui que rencontrent les missionnaires qui arrivent en Afrique pour l'évangélisation du peuple « infidèle ».

Cette conception de Dieu qui est celle du peuple africain rend difficile la tâche des missionnaires, qui consiste à lui faire découvrir le Dieu qui est la vie et dont la vie est la lumière des hommes (Jn 1, 4). Ce peuple à évangéliser a besoin de découvrir le Dieu qu'il appelle Créateur et Tout-Puissant. Ce Dieu qui donne la vie, mais qui s'incarne pour prendre sur lui toute la vie de l'humain, excepté le péché, afin que celui-ci soit libéré. C'est ce Dieu que les prêtres africains prêchent, afin d'aider le peuple africain à devenir un (Jn 17, 11). Il est le Dieu avec lequel les prêtres africains et leurs peuples peuvent dialoguer sans toutefois dénigrer les médiateurs, puisque ceux-ci sont nécessaires et importants de par leur rôle. Comme témoins authentiques du Christ, les prêtres africains doivent imiter Jésus, qui n'est pas venu abolir mais accomplir (Mt 5, 17). C'est là un principe incontournable par rapport au respect de la tradition africaine, principe qui s'impose aux prêtres africains et permet leur immersion parmi leurs communautés. Dans le cadre du témoignage des prêtres africains à la manière de Jésus-Christ et leur respect aux traditions en contexte africain, l'exemple d'immersion de J.-M. Ela parmi les Kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun, sera présenté au dernier chapitre de cette étude.

## 1.2 Les prêtres africains et leur catholicité

En contexte africain, nous devons tenir compte des liens entre le christianisme et l'Occident, l'islam, le protestantisme, la modernité et les expériences spirituelles africaines, pour aboutir à la pensée comme tâche de la catholicité africaine. Pour F. Eboussi, l'Occident est ce sans quoi le christianisme ne serait pas, mais il est ce dans quoi il ne saurait subsister sans mourir (Eboussi 1991, 97). Sans l'expansion de l'Europe, celle du christianisme est un simple futurible, une simple possibilité intellectuelle qu'on pose après coup, quand l'histoire l'a déjà éliminée. Par rapport à l'islam, le catholicisme s'est défini en opposition à lui, en tant qu'une autre religion à prétention universelle, une civilisation idéologique à travers sa volonté et sa vérité transcendantes. En ce qui concerne le protestantisme, l'évangélisation des païens dans le contexte africain suscite des querelles et des guerres de religion, stabilisées en Europe par le *cujus regio, ejus religio*. Ses traits nettement sectaires appauvriront son envergure évangélique. Pour lui, l'œcuménisme, le dialogue religieux et la contextualisation de la théologie ont encore la forme d'un débat du christianisme occidental lui-même, entre sa prétention à l'universalité et sa particularité. Il refuse de s'avouer ses limites historiques, et donc ses impossibilités.

Ce regard sur le christianisme en Afrique présente la réalité du contexte dans lequel les prêtres africains doivent vivre leur catholicité. Cet environnement religieux assez complexe exige des prêtres africains une rencontre entre le christianisme et les expériences spirituelles africaines. Dans ce contexte, les prêtres africains doivent vivre cette rencontre avec beaucoup de maturité. F. Eboussi affirme : « Il est temps d'être pleinement africain et catholique, en obligeant le christianisme en nous à se confronter pour la première fois avec une autre manière d'être homme » (Eboussi 1991, 100). Il interpelle ici toute personne qui est à la fois africaine et catholique. Et c'est le cas du prêtre africain, qui nous intéresse dans cette recherche.

Chez les prêtres africains, la rupture entre la catholicité et les communautés à dimension humaine est une réalité à éviter. Le peuple est le milieu par excellence de la catholicité. Les postes de mission sont l'expression de cette catholicité en Afrique. La revitalisation de ces structures de mission en nouveaux centres exige la diffusion du savoir, des techniques et l'inclusion des mentalités neuves. Cela peut paraître anodin, mais si les prêtres africains ne sont pas imprégnés de mentalité neuve, ils auront peine à la transmettre, voire cela leur sera impossible. En prélude au développement sur

l'immersion des prêtres africains parmi les communautés Kirdi à Tokombéré, comme nous le verrons au dernier chapitre, Hélène Yinda précise que :

Il s'agit d'une expérience où l'Évangile est vécu comme puissance d'un changement profond de mentalité, dans le but de susciter au sein du peuple Kirdi la conscience de ses forces créatives, afin qu'il se prenne en charge sans attendre une quelconque manne de la part du gouvernement central à Yaoundé. Une école, un dispensaire et un lieu de prière, ce sont là les trois piliers de cette expérience qu'anime le père Christian Aurenche, un prêtre français qui s'est nourri de l'esprit d'un autre prêtre, camerounais, Baba Simon, un homme d'engagement, qui avait consacré toute sa vie à unir les Camerounais du Nord et du Sud dans une même force pour changer leur vie. À Tokombéré, des jeunes chrétiens et chrétiennes apprennent à devenir des Africains responsables et créateurs ; des adultes s'engagent dans des projets de développement local durable ; des prêtres et des laïcs se mettent ensemble pour imaginer l'avenir, en relation avec les autorités traditionnelles. Comme l'explique Jean-Marc Ela, la mission se vit avec le souci de misère, l'ignorance et l'injustice. (2007, 131-132)

De fait, ce n'est pas la liste des pénuries ou des obstacles qui nous intéresse ici, mais la place que la catholicité laisse aux prêtres africains par rapport à l'Église. Servir par conviction et coexister avec les autres expériences spirituelles devraient être les principes de respect des prêtres africains au milieu de leur peuple en vue de son épanouissement. Les prêtres africains ne doivent pas perdre de vue qu'à partir de l'enracinement de la catholicité, qui repose sur le mystère pascal de la vie dans la mort, ils doivent renoncer à eux-mêmes pour se recevoir autrement des autres. F. Ebooussi va même jusqu'à proposer qu'on érige une Université catholique africaine avec pour langue le swahili où, selon lui, la réflexion catholique trouverait un de ses hauts lieux. Elle y respirerait l'air âpre et salubre de la liberté, l'austérité de la soumission au réel, de la vérité obtenue sans raccourci, rebelle à la propriété privée et à l'ésotérisme particulariste. Elle apprendrait la fécondité des différences. Là aussi, les cultures et les pratiques africaines subiraient leur épreuve de résistance, au contact des disciplines scientifiques. La pensée catholique pourrait alors se confronter à nos problèmes concrets en leurs dimensions réelles et avec leurs paramètres essentiels (Ebooussi 1991, 105).

À la suite de ces moments soulignés par F. Ebooussi, qui constituent l'organisation d'une Église responsable d'elle-même et de sa foi devant les humains et devant Dieu, les prêtres africains devraient savoir mettre en valeur le patrimoine de l'Église. Pour cela, ils doivent avoir de l'intérêt. Et ils ne peuvent avoir de l'intérêt pour ce qu'ils ignorent ou pour ce qui les indiffère. Il devient intéressant que les prêtres africains s'imprègnent de leur catholicité en s'appropriant leur tradition créatrice en leurs périodes de fécondité, et non en répétant des formules qui les dispensent de tout effort de jugement personnel. Ils doivent marcher avec le peuple en tout temps, dans sa traversée

du désert et sa migration vers la terre promise de la liberté. Pour aider ce peuple à traverser la misère et atteindre son épanouissement, en tant que témoins du Christ dans leur milieu culturel, les prêtres africains doivent devenir pleinement africains et catholiques.

### **1.3 Les rapports entre le christianisme et la culture africaine chez les prêtres africains**

#### 1.3.1 Le lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines

Ordinairement en contexte africain, lorsqu'on parle du lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines, il y a opposition. La raison est simple : dès le départ, le catholicisme s'est défini à l'encontre des expériences spirituelles africaines (on pourrait nuancer avec l'expérience des Pallottins). Nous reconnaissons l'aspect positif de l'action missionnaire pour arracher les peuples africains à des usages archaïques parfois nocifs, même si F. Eboussi rappelle la méconnaissance, « allant jusqu'à la falsification, qui a donné du Nègre une image péjorative, à la fois diabolique et bestiale, niaise et cruelle » (Eboussi 1991, 99). Pour lui, l'action évangélisatrice des missionnaires se fonde sur le déracinement du néophyte de son être-dans-le-monde, en vue « de ne le christianiser qu'en lui donnant une personnalité absolument nouvelle, mais d'emprunt » (Eboussi 1991, 99).

Dans ce rapport entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines, l'on se demande si le résultat est la croyance aliénée ou alors la foi. Les prêtres africains naissent de cette réalité contextuelle léguée au peuple africain. C'est ainsi que se pose la question de la liberté du clergé africain à travers l'autonomie des Églises africaines. L'autonomie des Églises africaines représente un vaste chantier, qui relève de l'angle ecclésiologique de la théologie presbytérale. Dans nos recherches, l'autonomie des prêtres africains nous intéresse davantage dans sa dimension christologique. Les prêtres africains doivent revoir la prise en charge de soi, de leur être-dans-le-monde. L'être prêtre africain a besoin de redécouvrir la discrétion du Dieu plus près de la vie humaine, mais qui échappe à la manipulation des certains enseignements. À la suite de F. Eboussi qui parle de l'être africain catholique, pourrions-nous dire que les prêtres africains ont besoin d'être pleinement africains et catholiques, en exigeant le christianisme comme un lieu de témoignage à la manière de Jésus-Christ ?

### 1.3.2 Les prêtres et la compénétration du christianisme et de la culture africaine

Le *Guide du dialogue avec l'Afrique* du Secrétariat pour les non-chrétiens souligne « le poids de l'occidentalité » (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 99), qui entraîne une transmission du message chrétien selon une codification occidentale, moins perceptible par les peuples africains.

On peut y lire :

Tout homme éprouve une difficulté à recevoir un message spirituel très élevé dans un mode d'expression et d'idéation qui n'est pas le sien. Il éprouve, particulièrement dans un climat de colonisation ou décolonisation, une difficulté à distinguer le message du messager. Dans un climat passionnel, il peut même manquer de recul pour apprécier, au-delà de telle forme historique prise par le christianisme, le caractère universel et « catholique » du message du Christ et de la foi, surtout s'il compare la fragilité de sa civilisation avec la puissance de la civilisation occidentale, dans laquelle il lui semble que l'Église a développé sa pensée, son éthique, sa spiritualité, sa hiérarchie. (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 99)

Cette présentation du christianisme coïncide avec la « mission civilisatrice » conduite par le colonisateur et la « mission évangélisatrice » menée par le missionnaire (Nguindu Mushete 1989, 11-13). Dans cette perspective de Nguindu partagée par d'autres opinions africaines, le christianisme paraît comme « la religion de la minorité dominante » et « la pièce maîtresse » de la désintégration des identités culturelles et spirituelles (Bimwenyi 1981, 26). Le christianisme est considéré comme la religion dominatrice ou religion des dominants. Certaines personnes africaines pensent que la réappropriation de l'identité africaine passe par un recours à la pratique religieuse ancestrale. D'autres estiment que la culture africaine porte en elle les germes de la léthargie du continent noir. Certains maux africains sont considérés comme des métamorphoses d'une tradition ancestrale privée de dynamisme d'émulation. Certains théologiens et pasteurs relèvent que le christianisme n'est pas un goulot d'étranglement de l'identité culturelle et spirituelle africaine, et d'autres pensent que l'Église qui annonce le message évangélique n'est pas non plus liée à une culture. C'est la position de Jean XXIII dans son message aux écrivains et artistes noirs réunis au Congrès à Rome : « L'Église ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle pourtant son histoire est étroitement liée. Car sa mission propre est d'un ordre, celui du salut religieux de l'homme » (Jean XXIII, cité par *Secretariatus pro non-christianis* 1988, 100).

En partant du Christ comme la Vérité qui illumine tout humain (Jn 1, 9), nous rappelons que les études sur le rapport entre le christianisme et les autres religions insistent souvent sur deux convictions qu'on retrouve dans la Bible. L'une est la volonté salvifique universelle de Dieu (1 Tm 2, 4 ; Tt 2, 11) et l'autre précise que Jésus-Christ est l'Unique Médiateur du salut (1 Tm 2,5 ;

Ac 4, 12). Puisqu'il est la Vérité qui éclaire, son identité, sa vocation et sa mission sont uniques et singulières pour le genre humain et son histoire. Cela est appuyé par la constitution dogmatique *Gaudium et spes* :

Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent tous les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts. (GS 45)

Pour exhorter les pères conciliaires à poser un nouveau regard sur les autres traditions religieuses, dans son message d'ouverture de la seconde session conciliaire, Paul VI précise : « L'Église porte son regard au-delà de sa sphère propre. Elle considère les autres religions qui gardent le sens et la notion du Dieu unique, suprême et transcendant, Créateur et Providence. Ces religions rendent un culte à Dieu par des actes de piété sincère, et elles appuient sur leurs croyances et leurs pratiques les bases de la vie morale et sociale » (Paul VI, cité par *Secretariatus pro non-christianis* 1969, 82).

Dans sa lettre adressée aux présidents des conférences épiscopales de l'Afrique et Madagascar, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, alors Secrétariat pour les non-chrétiens, exhorte à une « attention pastorale envers les religions traditionnelles » (Secrétariat pour les non-chrétiens 1988, 102-106). Le magistère est convaincu que l'annonce du Christ sera plus percutante et pertinente si elle respecte, préserve et favorise ces « valeurs propres » et toutes les « richesses de l'héritage culturel » africain (EIA 17). Il est important que les prêtres africains qui se trouvent en première ligne pour l'annonce du Christ en Afrique deviennent des acteurs qui respectent et favorisent les richesses et les valeurs propres de la culture africaine dans son rapport avec le christianisme. Ils sont fils de la tradition africaine et de la tradition chrétienne. Pour cela, ils doivent témoigner de la foi et de la vie chrétienne avec charité, par le dialogue et la collaboration avec ceux et celles qui suivent d'autres religions, en accueillant et en construisant les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux. Au lieu d'induire les peuples à considérer les traditions africaine et chrétienne comme un tort, les prêtres africains ont la responsabilité de les aider à s'accomplir, à s'élever et à se perfectionner. Les prêtres africains sont issus de ce contexte où la religion imprègne toute la vie de la communauté, et ils y vivent. La religion y est considérée dans sa globalité, sans dichotomie entre le profane et le sacré, la matière et l'esprit. Il devient



primordial pour les prêtres africains d'encourager le lien intime, la circularité et l'unité entre la culture et la religion en Afrique.

## **1.4 Les prêtres africains : africains ou catholiques**

### 1.4.1 Les prêtres africains, des êtres concentriques

Dans le contexte africain, l'unité entre la culture et la religion permettent aux traditions et aux coutumes de renfermer la religiosité africaine. La vie et la religion créent une dynamique de circularité, qui nous fait exprimer la personne chrétienne africaine comme un être concentrique. Les prêtres africains sont des personnes chrétiennes africaines qui deviennent des nouvelles naissances (Jn 3) issues de la rencontre avec le Christ. Ce qui est positif dans ce contexte africain est construit par le Christ, et ce qui est négatif, ce dernier le détruit (Mafuta 2010, 244-253).

Cette circularité devient constructive, d'autant plus que, depuis le concile Vatican II, les particularités dans l'Église ne doivent plus être considérées comme des obstacles. Évidemment,

[1] 'Église ou peuple de Dieu par qui ce royaume prend corps ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient en effet qu'il lui faut faire office de rassembleur avec ce Roi à qui les nations ont été données en héritage. (LG 13)

La particularité doit même être vue comme une adéquation, comme un atout. Dans ce contexte de circularité, l'Église ne rejette pas en bloc les coutumes et les traditions des peuples, leur sagesse, leur science, leurs arts, qui sont considérés comme des aspects qui peuvent « contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne » (AG 22). C'est dans ces rapports entre le Christ et les peuples africains que se découvrent et se réalisent les prêtres africains en tant qu'êtres concentriques.

Les prêtres africains sont ces êtres africains qui deviennent chrétiens par leur baptême et prêtres par leur ordination presbytérale. À l'issue de sa rencontre avec le Christ, un homme nouveau émerge, sans juxtaposition de l'identité chrétienne et l'identité africaine. Les deux identités s'harmonisent dans son être de chrétien africain. Le prêtre africain s'exprime comme être concentrique dans son accomplissement de la récapitulation de tout et du tout en Jésus-Christ. L'être africain qui devient chrétien ne fait que s'accomplir dans le dépassement des limites d'une

religiosité naturelle, fondamentale et permanente, pour accéder à une révélation authentique et personnelle du Dieu de Jésus-Christ.

De tout ce qui précède, nous pensons que l'identité chrétienne (africaine) des prêtres africains ne saurait être considérée comme une reproduction ou une catégorie secondaire de ce qui s'est construit ailleurs. En tant qu'êtres concentriques, ils possèdent une identité chrétienne (africaine) qui se révèle comme une création, une innovation, une invention, une production à partir de la tradition normative de l'Église et du contexte africain.

#### 1.4.2 La double loyauté du prêtre africain à l'égard du christianisme et de la culture africaine

Certains prêtres africains évoquent leur fierté d'être chrétiens, sans toutefois renoncer à leur identité culturelle africaine. Leur conscience africaine, leur vision du monde et leurs pratiques des traditions ne changent pas. Cette réalité peut se vivre dans une harmonie entre le message chrétien et la culture africaine, comme elle peut aussi s'opérer par des ambiguïtés pouvant mener à une dérive syncrétiste. Un christianisme à l'état pur n'existe pas. Le christianisme a d'abord été marqué par des schèmes de pensée de la culture sémitique, puis a ensuite intégré des éléments de la culture occidentale (Mpongo 2001, 37). Ces différentes expressions véhiculent une culture. Le lien est intime entre la culture africaine et son patrimoine religieux. Il devient donc difficile de nous limiter à définir le rapport entre l'Évangile et les prêtres africains uniquement comme un rapport entre le christianisme et la culture africaine.

Les religions africaines et la culture constituent une globalité par le fait qu'elles imprègnent toute la vie de la communauté et ne laissent pas de différence nette entre le sacré et le profane (*Secretariatus pro non christianis* 1969, 16). Les religions africaines font corps avec la vie, avec l'être même des prêtres africains ; ce sont des religions qui sont partout et ne sont nulle part. Elles sont cachées, impensées et latentes. En tant que personnes africaines, les prêtres africains sont générés par ces religions, inscrits par elles comme des autres, des sujets, des autonomes dans l'universel du monde. Les religions africaines sont même leur identité, leur être, leur agir, leur conscience.

Certaines interventions du magistère montrent que la culture africaine n'est pas un empire du mal, même s'il existe des ambiguïtés qui exigent une *metanoia*. C'est le cas de Paul VI, lorsqu'il appelle

l'Église catholique à porter « un grand respect aux valeurs morales et religieuses de la tradition africaine, non en raison de leur signification, mais parce qu'elle voit en elles la base providentielle pour transmettre le Message évangélique et pour construire la nouvelle société dans le Christ » (*Secretariatus pro non christianis* 1969, 5). Dans le même élan, Jean-Paul II exhorte les peuples et les prêtres africains à demeurer eux-mêmes, en préservant les valeurs propres de leur culture (EIA 127). Les prêtres africains ne sont donc pas en mauvaise posture s'ils respectent les religions africaines et le christianisme. Toutefois, ces religions, en tant que système, n'admettent pas l'indifférentisme et le syncrétisme. À partir des prêtres africains, cette réalité se manifeste sur l'image du christianisme africain.

La religion étant considérée comme une quête de sens face aux problèmes de l'existence, elle examine des questions pertinentes de la vie. L'expérience de la quête de Dieu pour les humains en général n'empêche pas un croisement de plusieurs trajectoires. La particularité pour les prêtres africains dans cette situation est qu'il existe une trajectoire qui surclasse et illumine les autres : la voie du Christ. Dans leur vie, les prêtres africains intègrent et assument l'Évangile du Christ, tout en respectant les pratiques traditionnelles, tout en préservant leur conscience et leur identité africaines. Les prêtres africains auront à harmoniser ce qu'il y a de vrai dans leur culture avec le message évangélique. Cela aboutit à une double loyauté ou fidélité.

Nous envisageons cette double fidélité de manière pertinente. Pour nous, il n'est pas question d'une juxtaposition de la tradition chrétienne et de la tradition africaine, encore moins d'une confusion entre deux univers religieux. Nous caractérisons cette double loyauté comme un effort d'harmonisation, de synergie entre le Christ et ses manifestations dans les créatures africaines. Nous estimons que cette harmonisation fait en sorte que l'Afrique enrichit l'Église non pas des chrétiens et d'Africains, mais des chrétiens africains. Pour nous, la conjonction « et » pose problème. Parler de chrétien et africain manifeste une proximité qui ne s'assume pas. Par contre, le chrétien africain est un être nouveau, une nouvelle génération qui actualise les ressources de l'existence chrétienne et les valeurs de sa tradition. On aboutit à une synthèse que Munsense présente comme « inédite et dynamique » (cité par Matungulu 1980, 6) étant donné que la personne africaine accède à son accomplissement dans l'attente de la plénitude dans le Christ.

De fait, la situation des premiers disciples apparaît symptomatique. Leur lien inconditionnel au Christ n'empêche pas la fréquentation du temple (Ac 3,1 ; 22, 7) et de la synagogue (Ac 13, 14).

D'ailleurs, dans son plaidoyer devant les Juifs, Paul réaffirme son identité juive : « Je suis Juif, né à Tarse en Cilicie, mais c'est ici, dans cette ville, que j'ai été élevé et que j'ai reçu aux pieds de Gamaliel une formation strictement conforme à la loi de nos pères » (Ac 22, 3).

À la suite de cette analyse, nous pouvons déduire que cette appartenance à un peuple, à une culture, fait que la rencontre avec le Christ provoque un émerveillement plus intense et une adhésion plus radicale. La conscience d'une identité propre fait que le oui au Christ devient décisif et déterminant, illuminant pour les autres secteurs clefs de la vie. Voilà, pour les prêtres africains, une invitation à adopter cette posture. Sans abandonner les lieux sacrés de leurs traditions et sans renoncer au culte de leurs ancêtres, les prêtres africains doivent rester attachés inconditionnellement au Christ. Ce lien à la culture leur permettra de préserver et d'encourager avec respect les richesses et valeurs propres de la culture des peuples africains. Ce mystère de cohabitation échappe à certains prêtres africains, qui tombent malheureusement dans le syncrétisme. Et pourtant, ce mystère est une opportunité qui rend possible l'avènement d'un christianisme vraiment africain et équilibré. Cette coexistence, qui permet la double loyauté des prêtres africains à la culture africaine et au christianisme, fait des prêtres africains des êtres pleinement africains et catholiques.

## **2. L'Être suprême et le culte des ancêtres : les prêtres africains**

Dans la culture africaine, un lieu commun aux peuples africains (y compris les prêtres africains) est le culte. Dans ce contexte, l'Être suprême se définit dans un paradoxe : il est lointain et proche, absent et présent, source du bonheur mais aussi cause de malheur. Cet Être est respecté et reconnu. Selon Alexis Kagame, il est le « Principe-non-principié », il est la « Cause non causée » (1955, 109). Le culte est implicite, discret, minime par rapport à l'Être suprême. Et pourtant, le culte des ancêtres constitue la colonne vertébrale de la religion négro-africaine.

### **2.1 L'Être suprême dans la culture africaine**

Les peuples africains croient en un Être suprême. Ils se fondent sur le témoignage et la vie concrète pour parler de cet Être. Cette croyance africaine en l'Être suprême et unique ne saurait être le fruit de la présence occidentale. En effet, elle existait dans les cultures africaines bien avant l'arrivée des missionnaires (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 34-40). L'Être suprême n'a pas d'équivalent en contexte africain. V. Mbadu le définit comme « Transcendant, Provident, Bon, Tout-Autre, totalement différent, puisqu'il est dit qu'il n'a point de frère qui lui soit semblable »

(Mbadu 2001, 283). En lui attribuant les titres de Nzambi, Chukwu, Imana, L. Kagabo le présente comme « un être particulier revêtant toutes les qualités de l'excellence et de la transcendance » (Kagabo 1982, 328).

La personne africaine dépend de l'Être suprême, et sa religiosité se fonde sur cette dépendance ontologique. Dans cette optique, nous soulignons que cette personne africaine conçoit son Dieu comme Celui sans qui l'humain ne peut rien faire, rien devenir. Dès lors, la majesté de Dieu nécessite de la part de l'humain le respect, la crainte, l'adoration et l'humilité. Pour les peuples africains, l'Être suprême, le Tout-Autre, est insondable. La croyance des peuples africains en un Être suprême et unique n'est plus à prouver. Toutefois, le culte envers cet Être insondable est discret et partiel. On dirait que l'ancêtre est un surhumain qui prend la place de Dieu sans être Dieu. Le peu de considération à l'égard du culte de l'Être suprême est la confession indirecte de la limite de l'humain qu'est la personne africaine. Étant donné qu'il est le Créateur, la source de tout bien, il n'a besoin de rien. Il est la perfection infinie, la plénitude d'être, sans limite ni vide. La personne africaine reconnaît qu'elle ne peut rien lui apporter dans ce plus, dans sa perfection et sa plénitude. L'on comprend la raison de la négligence du culte de l'Être suprême. Sa vénération passe indirectement par certaines croyances.

De fait, les peuples africains n'ont pas refoulé l'existence de l'Être suprême. Les noms théophores en disent long. Pour L.V. Thomas et R. Luneau, ces noms théophores révèlent qu'il est « bien difficile de laisser Dieu aux portes de la vie quotidienne : il n'est rien qui lui échappe... » (Thomas et Luneau 1969, 40). En plus de ces noms théophores, il existe des pratiques, des invocations, des prières secrètes, des contes, des objets rituels qui attestent l'existence, la place et la familiarité du Grand Dieu avec les humains, les animaux mythiques, les archétypes des fondateurs (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 153).

Chez les peuples africains, Dieu est considéré comme le Grand Architecte de l'univers ; il est le Créateur, mais aussi le Maître incontesté de toutes choses. Cependant, sa demeure se trouve au-delà du monde invisible, du monde des esprits. Il se situe donc dans un monde infiniment plus élevé, et celui dont les yeux s'ouvrent à l'invisible ne voit pas Dieu. Pour les peuples africains, Dieu est le Contenant de l'univers, et les esprits ne sont que des contenus. Pour cette raison, quelle que soit l'initiation ou la pratique rituelle, personne ne voit Dieu.

De fait, Dieu ne peut faire partie du panthéon mythique gabonais ; c'est par abus de langage et pour des raisons de commodité pour la compréhension des non-initiés que l'on parle de Dieu comme étant l'un des membres du monde invisible. Dire que Dieu n'est pas dans le monde invisible, le monde des esprits, ce n'est pas nier son existence. Les peuples africains ne peuvent envisager la non-existence de Dieu. Dans le contexte traditionnel africain, Dieu est glorifié, louangé, dans certains chants rituels et est en même temps l'entité dont on parle le moins, car elle est l'Évidence même. La personne africaine, quel que soit le groupe ethnique ou culturel auquel il appartient, ne saurait concevoir un seul instant l'inexistence de cette Puissance suprême, tutélaire et inconnue.

Chez les peuples africains, nous relevons que l'Être suprême n'est pas le grand absent. Évidemment, la sobriété du culte de l'Être suprême témoigne de sa singularité. L'Être suprême est un être à part. Et d'ailleurs, Jean-Paul II a classé le culte de l'Être suprême dans les cultures africaines parmi les grandes religions monothéistes du monde (EIA 7). Les peuples africains ne connaissent pas Dieu par procuration. Leur connaissance de l'Être suprême n'est pas théorique ou spéculative. Dieu est connu à partir des expériences concrètes de la vie. Tout discours sur l'Être suprême se fonde sur l'existence. Pour témoigner à la manière de Jésus-Christ, les prêtres africains doivent se fonder sur des réalités existentielles du contexte africain pour construire leur discours en vue de l'évangélisation.

## **2.2 Le culte des ancêtres en Afrique**

### **2.2.1 Les ancêtres chez les peuples africains**

L'identité de l'ancêtre s'exprime mieux à partir de l'anthropologie africaine. L'ancêtre est l'ange, le patron protecteur, le dieu tutélaire de son foyer : c'est lui qui a la charge de faire fructifier le verger, de favoriser le croît du bétail, de rendre les épouses fécondes, d'écarter de la maison des lémures étrangers et hostiles. Les peuples africains considèrent les ancêtres comme des « hommes, mais différents de corps et placés en d'autres sphères » (Mulago 1980, 30). Ces sphères se situent dans un au-delà qui est présenté comme un reflet de la société des vivants et en continuité avec elle. Il s'agit du monde des ancêtres.

C'est généralement après la mort qu'on a accès à ce monde. Le Guide du dialogue avec l'Afrique précise que « ce n'est [...] pas la mort, ni la sépulture qui transforme le défunt en ancêtre, mais le long cérémonial traditionnel » (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 18). C'est ce qui donne

accès à la tranquillité et à l'harmonie de l'au-delà. Autrement dit, l'ancêtre appartient à une sélection. Les ancêtres désignent tous ceux et celles qui ont mené une vie irréprochable, dans le respect des lois et coutumes. Ce n'est pas évident pour tous les défunts des familles africaines d'être vénérés comme ancêtres.

La place de l'Être suprême ne souffre aucunement de la présence des ancêtres dans la vie quotidienne des peuples africains. Les ancêtres sont subordonnés à l'Être suprême. Dans la vision africaine, les ancêtres sont considérés comme des êtres surhumains. Ils exercent un rôle d'intercesseurs auprès de l'Être suprême en faveur des humains. Ils ont la mission d'accroître et de promouvoir la vie du groupe et de l'individu. Toutefois, il est pertinent de préciser que les ancêtres des peuples africains, en tant que relais du Créateur, ne sont pas considérés comme l'origine autonome des faveurs obtenues par les vivants. La personne africaine est consciente qu'il y a un être supérieur au-dessus des ancêtres.

### 2.2.2 Le culte des ancêtres en Afrique

Dans la culture africaine, les ancêtres de la famille protègent et accompagnent les vivants. Il y a un fond commun entre les tribus au sujet des ancêtres. Bien qu'il y ait des variantes linguistiques, le noyau central de la pensée sur la relation avec les ancêtres reste identique dans sa structure spirituelle, philosophique, religieuse. Dans ce sens, Max Tertsis affirme que, dans les religions africaines, le culte des ancêtres constitue la « colonne vertébrale de la Religion traditionnelle Bantu » (Tertsis 1989, 88). Sur cette base, nous trouvons pertinente la définition que Laccor donne du culte des ancêtres :

Une mystique des devoirs des individus à l'égard de la famille, du clan et de l'État. Elle canonise le respect de l'autorité à tous ses degrés, à commencer par celle des parents [...]. Le culte des ancêtres, qui cimenter l'union entre les individus, qui suscite le dévouement à la chose commune, qui favorise la natalité, qui confère au chef un prestige sacerdotal, y représente la force spirituelle, sinon en soi la plus haute, du moins la plus agissante. (Laccor, cité par Mulago 1980, 41)

Contrairement à Tertsis qui considère le culte des ancêtres comme la colonne vertébrale de la religion traditionnelle, J.-M. Ela estime qu'en Afrique rendre un culte aux défunts n'est pas un acte religieux, mais une « expérience symbolique » (Ela 1985, 43). Pour lui, ce culte ne comporte pas de dimension religieuse ; il y voit plutôt des actes sociaux visant à valoriser la famille et à accorder du respect aux aînés. Cette vision de J.-M. Ela pose problème, étant donné qu'en Afrique le phénomène de circularité entre la culture et la religion rend difficile la distinction entre les pratiques

profanes et les pratiques religieuses. C'est dans cette perspective que le Guide du dialogue avec l'Afrique atteste :

La première donnée dont il faut se convaincre est le lien intime qui existe entre la religion et la vie sociale. Les religions africaines imprègnent toute la vie de la communauté. Elles sont globalité. Ramenées à l'essentiel, elles n'impliquent pas une nette différence entre le profane et le sacré, la matière et l'esprit. Pour elle, les vivants et les morts, le cosmos visible et le monde invisible ne constituent qu'un seul et même univers, et les antinomies du bien et du mal, de la vie et de la mort qui ont leur source dans les antagonismes inhérents aux êtres existants ne mettent pas en cause l'unité de cette vision du monde. (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 16)

La circularité et la globalité entre la culture et la religion en Afrique nous font considérer les « expériences symboliques » dont parle J.-M. Ela comme des expériences religieuses. Cela s'explique par le fait que ces expériences entraînent la personne africaine dans une phase de dépassement du visible, du présent, pour la placer dans un ailleurs de sens. La prière ou l'invocation qui a la forme d'un dialogue s'inscrit dans l'expérience du quotidien, s'adresse aux ancêtres, pas directement à Dieu, et tourne autour de la vie pour la pérennité du clan. Ces expériences religieuses nous intéressent par rapport à la place des prêtres africains, qui sont témoins du Christ parmi les communautés, relativement à ce culte des ancêtres.

## **2.3 Les prêtres africains et le culte des ancêtres**

### 2.3.1 La situation des prêtres africains entre le culte de l'Être suprême et le culte des ancêtres

Les prêtres africains admettent, avant et après leur ordination, l'existence d'un Être qui n'a point d'égal. Quand ils prononcent son nom dans leur langue, ils se réfèrent à un Être suprême. Cet Être est transcendant, unique, bon, provident, tout-autre, totalement différent. Il est la cause non causée. Pour les prêtres africains, la vérité de l'humain s'exprime dans une relation d'être-là avec l'Être suprême. D'où leur reconnaissance, leur respect et leur confiance envers l'Être suprême.

Toutefois, l'Être suprême représente pour les prêtres africains un paradoxe. Il est éloigné à travers les mythes, tout en étant proche ou même familier par les formules de salutations, les proverbes, les noms théophores et des pratiques. Pour eux, il est l'Être transcendentalelement immanent. Ils reconnaissent que les doctrines sur cet Être sont fondées sur l'existence concrète. Ils savent que la théodicée africaine est une expérience ; elle est faite d'histoires concrètes faites de joies et de peines, de réussites et d'échecs. Les prêtres africains reconnaissent que le culte des ancêtres est



extérieur, direct et collectif, alors que celui adressé à l'Être suprême est discret, spirituel et indirect. Dès lors, la problématique du Dieu personnel et proche du christianisme se pose pour les prêtres africains.

De fait, le culte des ancêtres est dominant dans l'horizon religieux africain. Pendant que les ancêtres et les esprits sont plus présents, l'Être suprême est, dans l'ensemble, rarement invoqué. Cette réalité du quotidien africain ne saurait laisser les prêtres africains indifférents. La centralité des ancêtres prouve l'anthropocentricité des religions africaines. Toute la pratique religieuse ici vise le bonheur pour l'humain vivant. Le culte des ancêtres s'exprime alors comme un facteur qui favorise l'essor, le maintien et le développement de la personne humaine. Nous pensons que D. Atal utilise les bons mots pour expliquer ce « capital VIE » comme central :

VIE reçue d'en haut (dimension religieuse), une VIE partagée et dispensée (dimension anthropocentrique), une VIE entretenue et protégée (dimension thérapeutique), une VIE respectée et épanouie (dimension éthique), une VIE gérée et encadrée (dimension politique), une VIE cultivée et accompagnée (dimension éducative). (Atal 1998, 12)

Ainsi donc, les traditions religieuses de l'Afrique « appartiennent à l'humanité [...] en tant que manifestation éclatante d'un apanage religieux inhérent à la nature humaine » (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 5). La réalité vécue dans le quotidien africain à travers cette tradition religieuse mérite une attention particulière pour les prêtres africains, eux qui sont autant des personnes africaines, dans leur identité africaine que des fidèles chrétiens, c'est-à-dire des personnes africaines qui croient au Christ, Verbe incarné du Dieu personnel et proche.

### 2.3.2 La croyance en Dieu et la religiosité africaine chez les prêtres africains (chemin de collision ou collusion ?)

Le mystère de l'incarnation nous suggère le pôle anthropologique comme l'un des pôles constitutifs de la révélation. Cela nous invite à reconnaître la personne africaine comme un sujet, une autonomie, une intériorité, une âme. La personne africaine appartient à son monde, elle l'habite et le dompte à sa manière. Dans ce quotidien religieux africain, la personne africaine devient une innovation, une présence, une actualité, un dynamisme. Le prêtre africain est cette personne africaine qui devient un fidèle chrétien par son baptême. Les prêtres africains sont appelés à vivre au sein de ce quotidien baigné de christianisme et de religiosité africaine. L'harmonie de leurs convictions religieuses n'est pas toujours sereine. Parfois, certains suivent les interprétations des théologiens, qui eux-mêmes ne s'entendent pas toujours à ce sujet. H. Maurier reproche à

J.S. Mbiti, E.B. Idowu, A. Kagame et leurs disciples leur concordisme, le fait de croire que le passage de la Religion traditionnelle africaine (RTA) au christianisme est vu comme un terrain d'atterrissage facile de la RTA. Cette critique de H. Maurier donne l'occasion à David Westerlund, Eloi Messi Metogo et Achille Mbembe de conclure à une privation de coïncidence entre le christianisme et la RTA (Maurier 1982, 227-246).

Pour nous, le piège serait de nier a priori la possibilité de convergence entre ces deux univers religieux. Dans les rapports entre la religiosité africaine et le christianisme, nous cernons à la fois la collusion et la collision. Nous parlons de la collusion dans le sens de l'émerveillement réciproque, la quête mutuelle, et l'appel au dialogue interreligieux pour désamorcer la crise d'identité et le conflit intérieur de la personne africaine. La collision indique le court-circuit entre les deux trajectoires et nécessite un dialogue interreligieux. Dès lors, nous pouvons dire ici que l'identité chrétienne africaine s'exprime comme une quête, comme un vaste programme très pertinent pour les prêtres africains. Nous dirons même, par rapport à la situation des prêtres africains, une identité qui est un projet à achever.

### 2.3.3 Les prêtres africains et le parallèle entre l'identité africaine et la croyance en Dieu

L'altérité religieuse africaine comporte un enjeu pertinent pour les prêtres africains. La RTA n'est pas une branche du christianisme. Elle est une réalité antérieure au christianisme, une véritable expérience religieuse qui appartient à l'humanité. Elle est le contexte d'origine des prêtres africains, qui y restent attachés. La RTA est une identité, une conscience, une appartenance, avec un ensemble de symboles, de pratiques et de rites. Elle n'est pas un ensemble de notions que l'on apprend, mais une expérience vécue par les peuples africains. À partir de sa dimension culturelle, du vécu religieux africain, des catégories essentielles de l'anthropologie et de la cosmogonie africaines, la RTA est une spécificité, une autonomie, une intériorité, une harmonie profonde que l'Église d'Afrique apprend de plus en plus à apprivoiser. C'est un sujet, une souche mère où naissent et grandissent les prêtres africains. La réflexion d'A.V. Mukena Katayi nous paraît pertinente lorsque, en se fondant sur l'autorévélation de Dieu, il exprime l'identité de la personne africaine comme « essentiellement et profondément un être-reçu-et-tourné-vers ». Il présente la RTA comme le lieu propre de la révélation de Dieu en tant que procès d'autocommunication et comme une religion qui constitue déjà un terrain privilégié pour un dialogue avec les autres religions et les cultures des peuples (Mukena 2007, 145-147).

La tradition religieuse existe mais se trouve en veilleuse dans la conscience de la majorité des personnes africaines converties au christianisme. Évidemment, les prêtres africains sont des personnes africaines converties au christianisme. Ils sont concernés par cette réalité de la tradition religieuse en veilleuse dans leur conscience. L'*Instrumentum laboris* du dernier synode des évêques pour l'Afrique se proposait d'étendre la culture de réconciliation, de justice et de paix sur tout le continent africain :

Avec les adeptes de la Religion Traditionnelle Africaine, la relation pastorale suggérée est celle d'une étude sympathique de cette religion et de la culture qui en constitue la matrice, en vue d'identifier les éléments bons et nobles, que le christianisme peut adopter en purifiant ceux qu'il juge incompatibles avec l'Évangile pour forger une culture de réconciliation avec les adeptes de cette religion. Elle contribue à une authentique inculturation dans l'Église. (Synode des évêques 2009)

Il n'y a plus de doute sur l'identité de la RTA et son influence sur l'âme africaine. La culture africaine est un lieu de vie, un « poumon spirituel » pour l'humanité.

Le président du Secrétariat pour les non-chrétiens exhortait à « un regard neuf, c'est-à-dire respectueux et fraternel, dirigé vers la recherche et la reconnaissance des thèmes éthico-religieux qui révèlent une consonance avec le grand regard du patrimoine spirituel du christianisme et caractérisent en même temps le génie des nations africaines » (*Secretariatus pro non-christianis* 1969, 5).

Suite à ces interventions des textes du magistère, le christianisme ne peut que dialoguer avec la RTA. Avec les prêtres africains, ce dialogue coopère à la mission d'annoncer Jésus-Christ. La vérité et la liberté sont les valeurs sur lesquelles se fonde le dialogue, comme l'exprime la déclaration *Dominus Iesus* : « [C]e dialogue, qui fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église, comporte une attitude de compréhension et un rapport de connaissance réciproque et d'enrichissement mutuel, dans l'obéissance à la vérité et le respect de la liberté » (DI 2). Un dialogue qui respecte entièrement la liberté et n'occulte pas la splendeur de la vérité.

Les prêtres africains, en tant que personnes africaines, sont des consistances intérieures. Ils sont des individus situés dans un contexte précis, dans une dignité qui fait d'eux des projets, des sujets et des quêtes d'autres apports. Les prêtres africains, en tant que personnes africaines, pour s'accomplir pleinement, ont besoin du Christ, l'être par excellence. La place des prêtres africains est intéressante dans le parallèle entre la religiosité africaine et le christianisme. Ils ont le rôle de consolider l'identité africaine en interprétant la situation religieuse africaine. À l'issue de cette

interprétation de la situation religieuse africaine et de la consolidation de l'identité africaine, on aboutit à une connaissance authentique que la personne africaine doit avoir d'elle-même et au renouement avec ses propres racines. Les prêtres africains ont besoin de leur connaissance authentique et du renouement avec leurs propres racines pour mieux s'ouvrir aux nouvelles avenues du monde. Des ouvertures dans lesquelles le particulier et l'universel s'appellent l'un et l'autre, et favorisent l'immersion des prêtres africains parmi les populations en tant que témoins du Christ. Les prêtres africains portent en eux dans la réalité de ce parallèle l'ouverture au monde à la manière de Jésus-Christ.

## **2.4 Les prêtres africains et l'influence des forces, du clan, de la foi et la rationalité**

### **2.4.1 L'enjeu de la foi en Dieu et la tradition africaine**

L'idée de l'inculturation chez les prêtres africains s'exprime comme une reprise critique et historique de tout ce qu'on a reçu de la tradition africaine et de la tradition chrétienne. Les prêtres africains ne peuvent pas se contenter d'une répétition sans intelligence et sans cœur des données doctrinales, pour plaire à l'orthodoxie de l'une ou l'autre tradition. Les prêtres africains doivent se soumettre à une conversion permanente, pendant leur formation et tout au long de leur vie sacerdotale. Ils doivent composer avec la tradition africaine, qui fascine les esprits, et avec la tradition chrétienne, qui intéresse par la richesse et le développement de sa doctrine. Ils doivent procéder à une réappropriation critique, pour la tradition africaine comme pour la tradition chrétienne. Pour témoigner du Christ, les prêtres doivent imiter sa lecture intelligente de la tradition de son peuple, par sa continuité dans la discontinuité, le long du N.T. En effet, Jésus apporte une nouveauté critique par la remise en question déterminante de ce qui a été dit avant lui. Face à la matrice culturelle africaine, les prêtres africains doivent se mettre à la suite de Jésus, qui propose l'herméneutique critique comme attitude devant toute forme de tradition.

### **2.4.2 Les prêtres africains et la rationalité**

Nous ne pouvons pas aborder l'enjeu de la foi en Christ des prêtres africains sans souligner sa rationalité. Le regard critique des prêtres africains sur eux-mêmes et sur leur monde passe par leur raison. La formation des prêtres devient un véritable champ d'engagement et de témoignage. La

formation au séminaire doit se prolonger par une formation permanente pour les prêtres africains. Cette permanence se conjugue avec les expériences pastorales, qui se distinguent de la simple théorie présentée en salle de classe. Évidemment, l'Évangile du Christ doit s'adresser aux prêtres africains qui sont capables d'une critique et d'une autocritique objectives. L'usage de la raison critique ne devrait pas être l'apanage de quelques prêtres. Il doit devenir un ferment qui anime l'ensemble du clergé africain. C'est à travers la pastorale qu'on découvre l'impact et la visibilité de la raison. Le clergé africain doit encourager toutes les intelligibilités et compétences pour une évangélisation en profondeur.

#### 2.4.3 Les prêtres et l'influence des forces

Les prêtres africains font face aux forces multiformes dans leurs ministères. Dès lors, la rencontre avec la tradition chrétienne occupe une place importante chez les prêtres africains. B. Gantin estime que « l'Africain a véritablement peur ; il se sent comme écrasé par cet arsenal massif de forces réelles et imaginaires » (Gantin 1996, 326). Dans cette perspective, comme nous l'avons relevé plus haut, les peuples africains croient en un Être suprême qui n'aurait pas la maîtrise des Esprits. Autrement dit, les peuples africains ne maîtrisent pas leurs activités maléfiques ou bénéfiques en faveur des vivants. La reconnaissance de Dieu ne se conjugue pas avec la peur des Esprits ou des sorciers. On aboutit à la tentation selon laquelle la croyance à l'Être suprême ne parvient plus à maîtriser le comportement et la vie sociale. B. Gantin parle de l'écrasement des peuples africains par les forces réelles et imaginaires. Cette influence des Esprits a un impact chez les prêtres africains, malgré la rencontre avec le christianisme. Sous cette influence venant des Esprits, les prêtres africains ont de la difficulté à témoigner du Christ. En conséquence, les succès personnels sont présentés comme des attributions des puissances magiques comme nous l'avons remarqué à travers les autoreprésentations des prêtres kinois au troisième chapitre. Pour ne pas se retrouver en permanence dans le traumatisme devant les Esprits, les prêtres africains ont besoin d'une véritable rencontre avec le Christ pour se libérer.

#### 2.4.4 Le clan et son influence sur les prêtres africains

En Afrique, l'hospitalité et le repli clanique se côtoient. Dans un esprit hospitalier, la personne africaine exprime son amour d'abord à sa famille, ensuite à son clan ou à sa tribu. Les prêtres africains entretiennent un lien fort avec leur famille ou leur clan. Ainsi, cela suscite parfois des

barrières claniques, qui entachent l'élan de fraternité universelle qui doit les animer en tant que témoins du Christ. Dans ce sens, nous corroborons avec B. Adoukounou le fait que réduire les rancœurs ethniques aux « manipulations habiles du colonisateur » (Adoukounou 2007, 8) constitue une limite, car celles-ci datent d'avant l'arrivée des colons. Les pays africains sont aujourd'hui caractérisés par des violences qui n'échappent pas aux causes ethniques ou tribales. Les prêtres africains ont besoin de bâtir une relation profonde avec le Christ pour non pas briser les relations avec leur famille ou leur clan, mais se situer au-dessus d'elles en vue d'une véritable ouverture aux autres clans. Toutefois, dans le témoignage de vie des prêtres africains, l'esprit de division (clanisme ou tribalisme) doit céder la place à l'esprit de communion ou de fraternité à la manière de Jésus-Christ. En réalité, les prêtres africains doivent se réaliser dans l'accueil reconnaissant d'eux-mêmes en tant qu'image et ressemblance de Dieu. L'image de Dieu pour les prêtres africains, c'est le Christ qui s'ouvre à toute l'humanité.

En somme, dans ce chapitre, d'une part nous venons de présenter une esquisse anthropologique du prêtre africain, à partir de la notion de la personne africaine et de la catholicité des prêtres africains. Il a été question pour nous dans cette partie de considérer le chrétien comme un être pleinement africain et également pleinement catholique. Il n'est donc pas indiqué que la personne africaine (pas encore convertie) rejette son africanité ou la culture africaine au détriment de la doctrine chrétienne. Ou alors qu'une fidèle ou un fidèle catholique (évidemment déjà converti) s'oppose à la culture africaine au nom de sa catholicité. Dans la perspective de l'anthropologie africaine de P.-M. Hebga, nous avons vu la complexité de l'être humain dans sa réalité pluridimensionnelle (le corps, le souffle, l'esprit et l'ombre). Contrairement au dualisme enseigné par la doctrine catholique influencée par la culture européenne, P.-M. Hebga démontre la complexité de l'être humain dans l'anthropologie africaine. La considération de la réalité pluridimensionnelle nous intéresse dans la relation de compénétration entre le christianisme et la culture africaine. Chez les prêtres africains, la consanguinité et la co-hominité attirent notre attention et nous permettent de faire le lien avec la relation entre Jésus et les populations. La dimension christologique nous permet de voir l'importance de l'horizontalité des rapports entre chez les prêtres africains et les peuples qui aboutit à leur imitation à Jésus. Autrement dit, la co-hominité des prêtres africains favorise leur collaboration avec les fidèles (toutes les classes sociales) et leur immersion au sein des communautés. Nous verrons par la suite que l'être-avec des prêtres africains les prédispose à devenir des véritables témoins de Jésus-Christ.

Par ailleurs, nous avons analysé les rapports entre l'Être suprême et le culte des ancêtres chez les prêtres africains. Après avoir situé les prêtres africains dans leurs rapports avec le culte de l'Être suprême et celui des ancêtres, nous avons vu que la foi en Dieu et la religiosité africaine dans le contexte africain doivent être un chemin de collusion et non pas de collision. Quelles que soient les convictions religieuses des autres membres de la société, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, les prêtres doivent développer avec eux des relations d'ouverture, de communion et de fraternité, à la manière de Jésus-Christ. La réalité de la ressemblance à Dieu chez les prêtres africains doit être pour eux une motivation à imiter la vie du Christ, vrai Dieu et vrai Homme. L'ouverture ou l'amour des prêtres africains se fonde sur l'amour trinitaire en la personne du Christ.

En rapport à cette complexité de la personne africaine qui nous a permis de cerner l'impact de la consanguinité et de la co-hominité des prêtres africains dans la tradition bantoue, F. Eboussi Boulaga nous permet de situer la catholicité des prêtres africains à partir du lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines. Nous avons présenté les prêtres africains comme des êtres concentriques et cela nous permet de nous accorder à D. Mafuta qui développe une double loyauté des prêtres africains à l'égard du christianisme et de la culture africaine. Cette double loyauté des prêtres africains nous conduit à considérer le rapport entre la croyance en Dieu et la religiosité africaine non pas comme une collision mais comme un chemin de collusion. Nous précisons que cette collusion n'est pas un aboutissement mais un chemin. Cette collusion entre le christianisme et la culture africaine étant un chemin, nous avons pris en considération l'influence des paramètres tels que la rationalité, les forces, le clan et le culte des ancêtres. Il n'est pas question ici d'adorer ou de rejeter le culte des ancêtres. Dans le contexte africain, nous pouvons souligner que le culte des ancêtres mérite du respect au même titre que la vénération des saints valorisée par la doctrine de l'Église catholique. Le discours des prêtres africains dans les Églises locales africaines doit favoriser la voie de la réconciliation au lieu de l'attitude de rejet des réalités culturelles africaines. Ce sens de la réconciliation qui a animé la vie et le ministère de Jésus doit être le même qui anime les prêtres africains dans leurs relations avec les communautés pour faire d'eux des témoins authentiques du Christ. Pour cela, chez les prêtres africains, il nous paraît pertinent de répondre à la question : prêtres africains, pour vous qui suis-je ?

## **Chapitre 7**

# **Appropriation du mystère du Christ à partir des perspectives africaines**

Dans ce chapitre, nous essaierons de montrer que Jésus-Christ est au cœur de la destinée humaine des prêtres africains, à partir de leur filiation et de leur fraternité en lui. Autrement dit, nous présenterons Jésus-Christ comme l'horizon de l'être et de l'agir des prêtres africains. Cela nous conduira à répondre à la question : « Prêtres africains, pour vous qui suis-je ? » en tenant compte des paramètres de l'éloignement de Dieu, comme cela a été souligné au chapitre précédent, et du mystère de l'incarnation chez les prêtres africains et selon la vision africaine. Par ailleurs, la question du salut après la mort s'avère une réalité assez complexe en contexte africain. Dans la culture africaine en effet, après la mort, la vie continue auprès des ancêtres ; dans le christianisme, il s'agit de la vie éternelle, dans la gloire de Dieu et l'Amour du Christ. À travers les fondements christologiques et l'explication du concept d'Eschaton selon Bonkougou, nous examinerons l'impact de la présence des ancêtres en contexte africain et considérerons Jésus-Christ comme l'axe central du mystère de la foi chrétienne chez les prêtres africains.

## **1. Les prêtres africains et l'appropriation africaine du mystère de Jésus-Christ**

### **1.1 Les prêtres africains, filiation et fraternité en Jésus-Christ**

À partir de certains paramètres des discours christologiques africains, nous essayons de comprendre la filiation et la fraternité en Jésus-Christ des prêtres africains et leur mission. Avec le Christ-Aîné apparaît un double thème de la filiation et de la fraternité en Jésus-Christ. Il s'agit d'un enjeu pertinent, que la théologie en contexte africain met de l'avant dans une nouvelle évangélisation. Ce sont également ces relations de filiation et de fraternité en Jésus-Christ qui structurent l'image africaine de l'Église-fraternité. Tout cela veut dire que, au-delà des appartenances ethniques, Jésus-Christ, fils unique de Dieu, instaure dans l'histoire africaine une



nouvelle filiation et une nouvelle fraternité. Dans le cadre de la compréhension africaine de la famille, le titre d'aîné renvoie aussi bien à la relation de filiation qu'à celle de fraternité. Jésus-Christ est Aîné en tant que fils Premier-né du Père, et aussi Aîné comme Frère aîné d'une multitude des frères cadets. Par son lien sacramental au Christ, le prêtre africain est considéré comme un aîné dans les familles africaines. Nous l'avons vu au chapitre précédent, les prêtres africains doivent bâtir une relation profonde avec le Christ, non pas pour briser les relations avec leur famille nucléaire (ou leur clan), mais pour se situer au-dessus d'elle, en vue d'une véritable ouverture aux autres clans.

La nouvelle fraternité parmi les prêtres africains invite à éviter l'esprit de division, qui détruit le vivre-ensemble dans leurs communautés. On remarque parfois cette division au sein du clergé. Certains curés se comportent comme les patrons de leurs confrères prêtres. Nous avons vu au chapitre troisième, par exemple, la fraternité prônée par le cardinal J.-M. Malula dans l'archidiocèse de Kinshasa. Mais après lui, ses successeurs ont mis sur pied une ligne de conduite qui n'a fait qu'intensifier les inégalités dans le clergé. Nous en sommes convaincu, les prêtres africains ont intérêt à rejeter le tribalisme et l'ethnofascisme. Ils doivent retenir que l'appartenance au Christ exige une nouvelle fraternité, au-delà des appartenances claniques et ethniques. La compréhension africaine de l'Église née des efforts des théologiens et des pasteurs devient ainsi pertinente. Lorsqu'on parle de l'Église comme famille de Dieu, la paternité de Dieu rend possible toute relation de filiation de Jésus-Christ et, par elle, celle de tous les humains par rapport à Dieu. C'est parce que tous les humains sont fils d'un même Père que tous sont frères et sœurs en Jésus-Christ. En conséquence, l'appartenance au Christ prime sur l'appartenance à un clan (une ethnie) et privilégie la communauté humaine des enfants d'un même Dieu.

La réalité de cette appartenance se fonde sur la filiation et la fraternité des prêtres africains en Jésus-Christ. La pertinence de l'orientation des prêtres africains est de bien comprendre leur filiation et leur fraternité en Jésus-Christ et au sein de leurs Églises locales. Cela s'explique par le fait que les prêtres africains sont d'abord des chrétiens, tout en étant des personnes pleinement africaines. Comme chrétiens, ils sont membres de l'Église et donc fils d'un même Père, en Jésus-Christ. Dans ce sens, les prêtres africains sont tous appelés à être des témoins authentiques du Christ dans leur milieu. Ils ne doivent pas se limiter à exposer des théories sur l'amour et la

communion, mais ils sont invités à manifester concrètement la fraternité que Jésus-Christ, le Fils-Frère Aîné, a enseignée et dont il a donné l'exemple en s'y engageant le premier.

## **1.2 Jésus-Christ au cœur de la destinée humaine des prêtres africains**

Les discours christologiques qui montrent que Jésus-Christ est au cœur de la destinée humaine des peuples africains nous intéressent dans cette partie. Nous aborderons l'enjeu du titre d'Ancêtre attribué à Jésus-Christ, puis la présentation de Jésus par Kā Mana comme étant la réalisation historique de l'humain et l'horizon de l'être et de l'agir des chrétiens africains.

### **1.2.1 L'enjeu du titre d'Ancêtre attribué à Jésus-Christ**

Dans la vie des sociétés traditionnelles africaines, le personnage de l'ancêtre de la personne africaine se révèle à travers le culte rendu aux ancêtres. De même que Jésus-Christ est l'alpha et l'oméga, ainsi l'ancêtre est à l'origine de la vie et de la société à travers l'engendrement, et il est à la fin de la vie par l'accueil de ses descendants dans le village des ancêtres. L'ancêtre soutient ses descendants dans leur existence. Il assiste les siens par sa présence dans les grands événements individuels ou collectifs. Avant d'être chrétiens, les prêtres africains sont d'abord des personnes africaines. Ils savent dès leur enfance (avant d'entrer au séminaire) que les peuples africains des RTA adressent leurs prières à Dieu par la médiation de leurs ancêtres.

De fait, la considération de Dieu à travers son appellation n'est pas toujours évidente au sein même du christianisme. Elle est parfois complexe, pour ne pas dire ambiguë, selon l'appartenance des personnes africaines aux différentes confessions chrétiennes. Dans ma propre famille nucléaire, il y a deux appellations de Dieu dans notre (même) langue bassa, certains membres étant protestants et d'autres catholiques : « Nyambe » et « Job » (il ne s'agit pas de Job de la Bible mais du soleil du couchant). Nous ne voulons pas entrer ici dans une sorte de conflit entre les confessions religieuses, encore moins dans les relations conflictuelles entre les membres d'une famille dans le domaine de la foi. Nous voulons simplement faire ressortir l'incidence de l'appellation de Dieu sur nos rapports avec lui au quotidien, dans le contexte africain en général et dans notre famille nucléaire en particulier.

L'appellation « Job », qui exprime le Très-Haut, le Transcendant, le Tout-Puissant, l'Incommensurable, fait allusion au soleil du couchant et de son éloignement. Dans cette

dimension, Dieu est éloigné des peuples ; au coucher, il est dans son silence et n'a pas de visage. Pour sa part, l'appellation « Nyambe » exprime l'omniprésent, l'omniscient, et fait allusion au veilleur ; il est plus proche des personnes sous plusieurs formes. Cette tendance est liée à la dimension de la tradition africaine où les ancêtres sont proches et protecteurs ou veilleurs. Plusieurs paramètres entrent en jeu dans ces appellations ; le signifié dénotatif et le signifié connotatif peuvent nous intéresser pour leur compréhension. La dénotation se comprend dans le sens de la désignation. Elle s'inscrit dans la perspective de l'indicatif. Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit ainsi la dénotation : « La dénotation d'un terme est ce qui correspond à l'extension d'un concept » (Lalande 1996, 216). Sous cet angle, lorsque nous disons « Job », c'est le soleil que nous indiquons. Par contre, la connotation quant à elle donne la signification du concept ou une démarche inhérente à une réalité donnée (Lalande 1996, 216). Ainsi, dans notre exemple, « Job » ou « Nyambe » est une réalité englobante. La connotation comprend alors divers sens possibles que revêt ce concept : le Très-Haut, l'Incommensurable, le Transcendant, l'Omniprésent, l'Omniscient, etc. Ces appellations orientent la considération qu'ont les différents membres de notre famille à l'égard de Dieu. Ceux qui l'appellent « Job » le trouvent très distant et éloigné d'eux (Très-Haut) ; ceux qui l'appellent « Nyambe » le considèrent comme très proche et présent parmi eux à travers les ancêtres. Ce paramètre nous permet de comprendre pourquoi certaines confessions chrétiennes peuvent mieux collaborer avec la tradition africaine que d'autres. Cela peut aussi expliquer l'attitude conservatrice de certains prêtres africains à l'encontre de la tradition africaine. Nous y reviendrons au dernier chapitre de notre étude, en abordant l'influence liée à l'attitude hégémonique de Rome.

Quant au titre de Christ-Ancêtre, nous devons tenir compte du signifié dénotatif et du signifié connotatif. Alors que la dénotation comme langage indique une réalité disponible à l'observation, la connotation désigne une signification possible de la réalité. La considération des sèmes connotatifs à partir des deux mots conduit à affirmer d'emblée que le sujet « Christ-Ancêtre » est à la fois Christ et Ancêtre. Il faut donc situer le rapport entre « Christ » et « Ancêtre » dans le même sujet. Prenons les deux propositions « le Christ est l'Ancêtre » et « l'Ancêtre est le Christ ». Puisqu'il s'agit de deux titres à savoir « ancêtre » et « christ », qu'est-ce qui est exprimé au sujet de la Personne de Jésus-Christ pour celle ou celui qui dit l'une ou l'autre des propositions ? Pour certains théologiens, le titre Ancêtre attribué à Jésus-Christ signifie que Jésus-Christ devient un ancêtre par excellence de par son rôle dans la foi chrétienne. La manière dont les prêtres et les

peuples africains considèrent le Christ à travers ces appellations nous paraît pertinente pour l'immersion des prêtres parmi ces peuples en vue de leur témoignage rendu au Christ.

Somme toute, les prêtres africains, en tant que personnes africaines et également comme chrétiens, ont au cœur de leur destinée humaine Jésus-Christ, par sa personne et son œuvre de salut. En effet, Jésus-Christ est à l'origine de la vie des prêtres africains et à la fin de leur existence. D'une part, il est à l'origine de leur vie, dans le sens où il est le Premier-né de toutes les créatures ; il est celui par qui Dieu a créé les humains et l'univers. D'autre part, il est à la fin de l'existence des prêtres africains, il est le Premier-né d'entre les morts. En ce sens, Jésus-Christ se trouve au cœur de la destinée des prêtres africains, en introduisant les justes devant le Père pour une vie éternelle, lui dont le retour glorieux marquera la fin des temps et le jugement dernier. De fait, après sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ reste présent dans le monde et dans son Église. C'est par lui et en lui que les prêtres africains reçoivent les grâces dont ils ont besoin pour leur pèlerinage sur terre et leur témoignage au sein de la société.

### 1.2.2 Jésus-Christ, l'horizon de l'être et de l'agir des prêtres africains

Jésus-Christ réalise l'histoire de l'humain en tant que présence de l'amour de Dieu. Dans cette perspective, chez Kā Mana, la théologie de la reconstruction montre que non seulement Jésus-Christ réalise l'histoire de l'humain, mais il se présente comme l'horizon de l'être et de l'agir des chrétiens (Kā Mana 1993, 87-95). À la suite de Kā Mana, nous retenons que Jésus-Christ devient l'horizon et l'agir des prêtres africains en christologie de reconstruction à travers l'amour de Dieu. C'est lui qui donne une vie en abondance au clergé africain. Dès lors, la vie pleine reçue du Christ exige de la part des prêtres africains un engagement dans leur histoire. De cette explication découle une christologie de la reconstruction, qui présente le Christ comme celui qui oriente les prêtres africains vers l'avenir, vers un projet d'une vie en abondance, les invitant à toujours établir un lien entre le mystère de Jésus-Christ et leur responsabilité historique.

Cette dimension christologique nous intéresse dans cette recherche, étant donné que l'humain est en perpétuelle reconstruction durant sa vie. L'engagement des prêtres africains dans leur histoire les conduit à la reconstruction et non à leur destruction. Or, nous avons constaté, au chapitre troisième, que la conscience de soi des prêtres kinois varie selon le temps et les personnes, au rythme des contextes et des situations, dans l'environnement physique et humain d'Afrique. Ainsi, en tant que témoins du Christ au sein de la société, il y a une question de constance ou de fidélité

qui se pose dans leur relation avec lui. Au chapitre troisième, nous avons parlé de l'avilissement religieux rencontré chez les prêtres africains qui relativisent les actes amoraux comme normaux, au nom du principe de nécessité selon lequel il faut être réaliste. C'est ainsi que certains prêtres africains se retrouvent à banaliser le ministère presbytéral.

Pour montrer comment la malhonnêteté et l'injustice se sont installées dans les esprits des membres du clergé, nous avons rapporté l'histoire du curé qui accaparait seul le don offert par un généreux fidèle à l'ensemble des prêtres de la paroisse. Il a fallu que, en l'absence du curé, ce fidèle remette le montant habituel à l'un des vicaires, en précisant les consignes de partage données régulièrement au curé, pour découvrir la dictature et le détournement des fonds par le curé. Selon les vicaires de cette paroisse, ce curé (*sango mokonzi*) n'agit pas en *sango* (prêtre), mais plutôt en *mokonzi* (chef). Évidemment, il s'arroge de manière unilatérale le droit de faire ce qu'il veut de ce don. En tant que chef, il agit en cette circonstance comme un vrai dictateur à l'égard de ses confrères vicaires. On constate dans son agir de la malhonnêteté, de l'injustice et de l'égoïsme, qui ne souffrent d'aucune répréhension de qui que ce soit. Par son titre de *mokonzi* (chef), le curé se sent au-dessus de l'intention du donateur. Dès lors, le non-respect de l'intention du donateur pose un problème d'éthique ou, du moins, va à l'encontre du témoignage de vie à la suite du Christ.

De fait, la personne de Jésus de Nazareth est incontournable dans la compréhension du projet de Dieu pour les humains, et donc pour les prêtres africains. Pour nous, il ne s'agit pas seulement de la question de Jésus aux prêtres africains « Pour vous qui suis-je ? » (Mc 9, 29), mais aussi des prêtres africains demandant à Jésus ce qu'ils sont. Selon Kä Mana, « c'est dans la réponse à cette double interrogation que l'on pourra déceler le projet de la vie dans lequel Jésus de Nazareth engage notre continent aujourd'hui : l'utopie globale de la vie en abondance, base à nos yeux de la discussion sur le sens de l'humain dans la reconstruction de l'Afrique » (Kä Mana 1994, 101). Nous pensons qu'il est de l'intérêt des prêtres africains de s'imprégner de l'amour de Dieu afin que Jésus-Christ, qui est la présence de cet amour, devienne l'horizon de leur être et de leur agir. Cet amour de Dieu favorise leurs rapports avec les peuples africains et facilite leur immersion parmi ces populations pour qu'ils soient de véritables témoins du Christ.

## 2. Prêtres africains, pour vous qui suis-je ?

### 2.1 L'éloignement de Dieu et le manque d'attente de son retour

Dans *Chemins de la christologie africaine*, nous remarquons que les définitions des titres donnés au Christ sont encore un jalon ou mieux un chemin, comme l'indique le titre de l'ouvrage. Les auteurs définissent le Christ comme « Ancêtre et Aîné » (Kabasele 2001, 131-143), comme « Chef » (Kabasele 2001, 115-130) et comme « Maître d'initiation » (Sanon 2001, 145-165). À partir de ces titres, nous trouvons des éléments de réponse à la question « Pour vous qui suis-je ? ». Notre objectif dans cette partie n'est pas de revenir sur les analyses de ces auteurs ou d'examiner les définitions de ces titres attribués au Christ. L'interrogation des peuples africains sur le paradoxe chrétien et leur étonnement devant la vie et les paroles de Jésus poussent à poser la problématique de conciliation de la présence concrète de Dieu avec le mythe africain de l'éloignement de Dieu.

Il faut dire que l'herméneutique du mythe de l'éloignement de Dieu ne prévoit pas l'attente d'un retour du ciel sur la terre. Il n'y a pas d'avent dans la vision africaine de Dieu. La cohabitation entre ciel et terre exprime la situation d'origine dans la culture africaine. Séparer le ciel et la terre paraît irréversible et même fatal pour les peuples africains. Cette rupture semble également arranger ces peuples. En contexte traditionnel, le contact permanent avec les ancêtres arrange les peuples africains. L'absence de Dieu devient l'ultime recours, après l'épuisement de tous les moyens ou explications. Si chez les peuples africains ce vide permet le déroulement du jeu, du côté de Dieu, il est l'expression de l'offre d'une consistance propre à l'humain, d'une autonomie et d'une confiance. La conception des peuples africains est d'organiser leur monde. Pour cela, il est plus facile pour eux d'avoir recours aux ancêtres et aux réalités de leur milieu de vie. Ainsi, en contexte africain, il n'est pas toujours facile pour les prêtres africains qui affichent une attitude de rejet ou de mépris à l'égard de la religiosité traditionnelle de réussir une immersion parmi les communautés africaines à la manière de Jésus-Christ.

Cela nous rappelle un incident que nous avons vécu au village de notre mère. Nous étions encore au primaire. Lors d'une messe d'inhumation dans ce village, le curé a refusé de donner la communion à un notable, en public, au vu et au su de toute la population. Une telle humiliation n'est pas restée sans conséquences. Le curé reprochait au notable d'avoir conclu son témoignage à l'égard du défunt, selon la coutume, par la formule : « Que la terre de nos ancêtres te soit légère. »

Pour le curé, il s'agissait d'une formule païenne qu'un chrétien ne doit pas utiliser pour dire au revoir à une personne décédée. Pour lui, il aurait absolument fallu dire : « Que ton âme repose en paix. » Sur le coup, la plupart des personnes d'autres confessions religieuses ainsi que certains fidèles catholiques se sont levés pour rentrer chez eux. Le lendemain, à la messe du dimanche, l'église était presque vide. Après la célébration, ma mère et certaines femmes engagées dans les activités paroissiales sont allées voir le curé dans son bureau pour lui proposer de réparer l'incident ; celui-ci les a rabrouées. Un mois et demi plus tard, lors des affectations, l'évêque l'a muté ailleurs. C'est une chance, puisque si ce curé avait bénéficié d'une relation de privilège, de paternalisme ou de favoritisme avec son évêque, il serait demeuré en poste et aurait continué à manquer de respect aux fidèles.

À cause de cet incident lié à la mégalomanie et à l'orgueil du curé, qui se sentait l'intellectuel et le tout-puissant du village, plusieurs chrétiens sont passés chez les protestants et d'autres obédiences religieuses, et y sont encore aujourd'hui. Le notable est l'un des acolytes du chef traditionnel, même s'il est chrétien catholique. Souhaiter au défunt que la terre de ses ancêtres lui soit légère répond tout simplement à la continuité de la proximité et de l'amour qui l'unissent aux ancêtres, ainsi qu'à la garantie de sa protection auprès d'eux dorénavant. Dans les croyances traditionnelles africaines, les défunts reposent en paix dans la terre des ancêtres, qui sont leurs protecteurs. Au lieu de se sentir offensés ou de s'attaquer à cette formule sur les ancêtres, les prêtres africains doivent afficher un comportement de respect à l'égard des conceptions de la culture africaine. L'enjeu ici, c'est la proximité des ancêtres protecteurs et le silence de Dieu distant chez les peuples africains.

Étant donné que l'éloignement de Dieu et l'absence d'attente de son retour ne cadrent pas avec l'avenir de Dieu fait humain, nous soulignons le problème d'articulation d'un discours africain sur le Christ dans un univers où il demeure la grande énigme. Dans ce cadre, l'enjeu par rapport au témoignage des prêtres africains est la question de la capacité à accueillir le Christ dans cette culture africaine qui ne l'attend pas explicitement. Autrement dit, ce n'est pas évident de parler d'un Dieu proche dans un monde traditionnel qui le considère comme distant. En contexte traditionnel, les prêtres africains dans le cadre de leur mission doivent éviter d'apparaître comme des maîtres qui connaissent tout et dictent les enseignements aux peuples. Ils doivent accompagner les peuples africains et apprendre des peuples africains (qui deviennent leurs amis à la manière de Jésus et ses disciples) pour demeurer des témoins véritables du Jésus-Christ. Dans cette dimension

d'apprentissage, nous parlerons, au dernier chapitre de notre recherche, d'une initiation christocentrique (dans le contexte africain) au lieu d'une éducation christocentrique (dans le contexte euro-occidental). Suite à la considération de proximité ou de l'éloignement de Dieu, l'esprit des prêtres africains comme tous les humains aura une approche analogique pour exprimer le « Verbe fait chair », « l'universel concret », celui en qui le divin et l'humain s'allient de manière harmonieuse. Nous rappelons qu'en contexte africain, les prêtres sont invités à éviter le mépris envers les conceptions des réalités traditionnelles. Ils doivent respecter la culture africaine s'ils veulent être des témoins véritables de Jésus-Christ parmi les communautés africaines.

## **2.2 Les prêtres africains et la vision africaine : le mystère de l'incarnation**

Le Dieu des RTA se définit dans le paradoxe entre la présence et l'absence. La vision africaine l'exprime comme le transcendant, l'incommensurable qui n'a pas de visage. Le peuple africain, dans la plupart de ses expressions, présente Dieu dans un au-delà lointain. Pour le christianisme, l'épiphanie de Dieu dans le Christ met fin à son caractère impersonnel et dépasse la mythologie. Dieu qui se fait homme prend chair parmi les humains. Nous faisons face à deux visions différentes. Pour répondre à la question « Qui est le Christ ? », il nous faut apprécier la vision africaine de Dieu et la vision chrétienne à partir du mystère de l'incarnation. On entame cette appréciation à travers un Dieu qui se donne et se laisse prendre comme « un s'offrir à la main qui prend et, par conséquent, à travers la contraction musculaire du saisir, un se référer à un solide que la main enserme ou que le doigt de la main indique ; et, déjà, un se référer, à quelque chose, à un terme, à un étant » (Levinas 1996, 14).

Cette image que nous présente E. Levinas résume non seulement les aspects importants de l'échange entre l'humain et Dieu, mais aussi le contact à partir de la capacité d'accueil et de reconsidération de toute l'existence en fonction du don reçu. L'on comprend pourquoi H.U. von Balthasar n'hésite pas à préciser que l'incarnation est un « tournant nécessaire » prévu depuis l'origine (Balthasar 1972, 102). Nous rappelons que, Premier-né des créatures (Col 1, 15) et image du Dieu invisible, le Christ, par la volonté du Père, était destiné à devenir le frère d'une multitude. Dans sa condition divine, il accepte de partager le concret de l'humanité avec les autres créatures humaines qui le reconnaissent comme leur Seigneur (Ph 2, 5-11). Loin d'un simple passage, encore moins une chute, la kénose du Fils de Dieu s'exprime comme une hauteur. Nous présentons cette hauteur en un mouvement double lié à la dimension christologique verticale et à la dimension



christologique horizontale. Une hauteur pour le Christ qui descend en réalisant sa grandeur à travers l'accomplissement de sa mission. Une hauteur pour ses frères et sœurs, qui sont appelés à s'élever au-delà du naturel. En tant qu'« humilité de Dieu dans son association à la misère des misérables » (Levinas 1996, 59), l'incarnation coïncide avec le dessein divin de communier à l'espérance humaine. Dans leur mission en contexte africain, les prêtres africains sont invités à vivre cette dimension christologique intégrale selon J. Dupuis, pour mieux imiter le Christ et être ses témoins authentiques auprès des populations africaines.

De fait, il est pertinent pour nous de présenter comment la médiation historique de la révélation se dessine en Jésus-Christ à travers le mystère qui devient une réalité palpable, concrète, repérable dans l'histoire : « En ces jours-là parut un édit de l'empereur Auguste, ordonnant de recenser toute la terre. Ce premier recensement eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie » (Lc 2, 1). En Jésus-Christ, le Mystère trouve son expression dans le paradoxe de cet homme qui est né à Bethléem dans une étable, qui passe sa jeunesse à Nazareth auprès de ses parents (Marie et Joseph). Il est baptisé par Jean Baptiste et, par la suite, il commence sa vie publique. Il annonce le règne de Dieu et meurt sur la croix ; après trois jours, il ressuscite d'entre les morts. La Résurrection est la manifestation de sa particularité. C'est à travers son humanité que Jésus se révèle comme l'Acte englobant de toute l'histoire du créé. Nous pouvons comprendre les motivations de H.U. von Balthasar lorsqu'il exprime cette originalité du Christ, en tant que « Dieu devenu homme est l'*Universel concret* et le *Concret universel*, c'est-à-dire un phénix, un être absolument unique et incomparable » (Balthasar 1972, 102).

Comme figure historique et finale de la Révélation, Jésus-Christ devient le centre de l'histoire du Peuple élu et de tous les peuples de la terre (Ep 1, 10). Tous les peuples connaissent les événements révélateurs. Comme centre, Jésus-Christ donne une forme compréhensible et une unité d'ordre à tous ces événements révélateurs. Dans sa relation trinitaire, Jésus-Christ est égal au Père. Son obéissance au Père devient parfaite, parce qu'il fait sienne sa mission décidée d'un commun accord dans la Trinité. Il y a une véritable identité entre la mission et la personne de Jésus-Christ. Comme nous l'avons vu au troisième chapitre, les prêtres kinois dans leurs autoreprésentations doivent centrer leur vie sur le Christ pour répondre à une identité entre leur mission et la personne de Jésus-Christ, et être ses véritables témoins. En tant que Verbe incarné, Jésus-Christ réalise l'unité du genre humain et récapitule tout l'univers. Dans le Christ, « *l'analogia entis* entre l'ordre de la

Création et l'ordre de la Révélation et de la Rédemption devient ici véritablement l'*analogia libertatis et personalitatis* » (Peelman 1977, 225). Autrement dit, le Christ Rédempteur est l'Alpha et l'Oméga de la création. En soulignant des personnes théologiques dans le drame divin, Jésus-Christ est le Messie, l'Unique médiateur entre Dieu et les humains (2 Tm 2, 4-5). Dans cette optique, D. Mafuta rappelle que : « Devant un tel personnage, tout humain devrait plier les genoux pour adorer, contempler, s'engager et adhérer. Il est le point final en qui, par qui et en vue de qui se rassemblent l'Église, les Juifs et les païens » (Mafuta 2010, 262).

Il devient intéressant de reconnaître la place des prêtres africains par rapport à l'unicité du Christ. En tant que chrétiens, ils sont férus du Christ. Avec le christianisme, Dieu rompt avec son caractère impersonnel dans la personne du Christ. Pour les prêtres africains, Dieu devient personnel. Cela dit, les prêtres africains ne devraient pas manquer de centrer leur vie sur le Christ. C'est cette centralité qui leur permet de vivre en témoins authentiques du Christ. Cela n'est pas toujours une évidence chez ces prêtres qui, avant d'être chrétiens, sont des personnes africaines issues de la culture africaine, une culture dans laquelle on croit que la fin est d'aller se reposer auprès des ancêtres. Il y a certainement une influence des croyances de la tradition africaine et du christianisme sur la vie après la mort chez les familles africaines qui éduquent ou initient les prêtres africains dès leur bas âge.

Avant d'élaborer la christologie du témoignage chez les prêtres africains, il est pertinent de revenir, à travers la théologie du Christ-Ancêtre, sur l'impact de l'eschatologie chrétienne au sein de la culture africaine. Dans la tradition africaine et dans le christianisme, les humains s'intéressent à leur repos éternel auprès des ancêtres ou à leur salut auprès de Dieu. Nous entamerons la dernière partie de ce chapitre à partir des analyses de A. Bonkougou sur le Christ-*Eschaton*.

### **3. Le passé imaginaire de la figure de l'ancêtre et la contemporanéité du Christ-*Eschaton***

En abordant les rapports entre la titulature du Christ-Ancêtre et la théologie africaine, nous devons reconnaître la richesse des travaux des théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique. Dans une perspective christologique, nous orientons notre analyse vers l'examen du titre d'Ancêtre attribué au Christ. À partir des fondements christologiques, nous verrons l'incidence du concept de Christ-Ancêtre et les rapports entre les prêtres africains et leurs communautés. Ce concept est construit

sur l'ancestralisme qui inverse la causalité des vivants sur les défunts. La figure de l'ancêtre nous tourne vers un passé imaginaire, par opposition au Christ, contemporain de toutes les générations, qui nous oriente vers l'avenir. Dans cette optique, l'ancestralisme compose difficilement avec la Révélation chrétienne. Nous aborderons cette partie à partir des fondamentaux christologiques en lien avec le concept de Christ-*Eschaton*.

### **3.1 Les fondamentaux christologiques et le concept de Christ-*Eschaton***

#### 3.1.1 L'explication du concept d'*Eschaton*

Nous partons du terme grec *eschaton*, qui est le neutre du masculin *eschatos*. Ce terme se traduit par l'idée de « fin » ou de « dernier ». Nous précisons que l'*Eschaton* désigne la situation singulière du Ressuscité : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier [*Eschaton*] » (Ap 22, 13). Lors de son premier avènement ou de sa « première venue », le Fils de Dieu est appelé Jésus-Christ. Nous rappelons que Jésus-Christ représente le royaume de Dieu. Ce que l'humanité attend est déjà présent dans sa personne. En Jésus-Christ, les chrétiens rencontrent le mystère du royaume que Dieu leur offre. Nous essaierons de préciser davantage ce concept *Eschaton* en présentant les arguments de Josef Ratzinger, Louis Perron et Alfred Bonkougou.

Dans *La mort et l'au-delà*, Joseph Ratzinger écrit : « Jésus est en personne le mystère du royaume donné par Dieu aux disciples ; en lui, l'avenir est aujourd'hui ; en lui le royaume de Dieu est là » (Ratzinger 2009, 44). Par ailleurs, selon A. Bonkougou, à partir de la condition eschatologique de Jésus-Christ, c'est l'appellation *Eschatos* qui lui convient. En d'autres termes, pour lui, l'*Eschatos* est le Christ mort, ressuscité et exalté dans la gloire du Père, et qui revient pour l'accomplissement des temps. Si l'*Eschatos* définit le Christ dans sa condition eschatologique (Christ-*Eschatos*), l'*Eschaton* désigne notre condition eschatologique (Christ-*Eschaton*) (Bonkougou 2018, 274-276). Sur ce même plan, Louis Perron apporte un éclairage à la définition de A. Bonkougou, affirmant qu'« au sens le plus large, et de manière fort classique, le terme *eschaton* désigne les réalités à venir » (Perron 2005, 190). Dans la même logique lexicale, le terme « eschatologie », qui se définit comme la science des fins dernières, a pour objet d'étude l'*eschaton*. À la différence de la croyance au culte des ancêtres, pour la foi chrétienne, c'est le retour du Christ à la fin des temps qui est l'aboutissement de l'eschatologie, comme l'écrit L. Perron :

L'historicité propre du salut conçoit donc l'histoire comme orientée vers un *eschaton*, vers un moment ultime, qui sera tout à la fois un moment d'accomplissement et de transformation. Cet *eschaton* ne prend tout son sens que par rapport à l'œuvre du Christ : en contexte chrétien, ce terme renvoie à l'événement attendu du retour du Christ qui marquera la fin des temps, qui sera la pleine manifestation de ce que la foi ne perçoit qu'en énigme, l'achèvement de la construction du Royaume de Dieu. (2005, 190)

Cet apport de L. Perron montre que la signification de l'*eschaton* est encadrée par le rapport entre le retour du Christ et l'accomplissement du royaume de Dieu. Dans cette optique, l'objet de l'eschatologie se présente comme un « sujet personnalisé », en raison de l'identité que nous pouvons établir entre le Christ et le royaume de Dieu. Cela est mis en évidence dans la déclaration de Jésus après son baptême, qui montre de quelle manière qu'il s'identifie au royaume de Dieu : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). Cette vérité du Christ-*Eschatos* n'est pas une innovation dans les Écritures Saintes. Comme nous l'avons souligné précédemment, le livre de l'Apocalypse fait dire au Christ qu'il est l'Oméga ou le terme de l'histoire : « Je suis l'Alpha et l'Oméga. Le premier et le dernier [*Eschatos*] » (Ap 22, 13).

En effet, A. Bonkougou a déjà affirmé que l'*Eschaton* désigne la condition de notre entrée dans le Royaume. Il est clair qu'il s'agit de la gloire de Dieu pour nous. Dans cette perspective, d'ailleurs, L. Perron affirme : « L'*eschaton* désigne ce qui est à venir comme manifestation pleine et entière de ce qui a déjà été accompli en Jésus Christ, à savoir l'accomplissement ultime du Royaume de Dieu. Il pointe vers ce qui n'est pas encore présent, vers une survenance, bref vers un avènement-événement » (Perron 2005, 191). Du reste, le Christ revenant dans la gloire du Père sous la figure de l'*Eschaton* est bien Celui qui est déjà venu dans sa condition de kénose : « Il est venu et il reviendra... » (L'anamnèse de la messe proclame en effet le Christ qui est, qui était et qui vient.) Cette figure fixe la condition dernière des créatures lorsque celles-ci sont introduites dans le Christ-*Eschatos*. De ce point de vue, le concept d'*Eschaton* est intégrateur.

Chez les prêtres africains, ce caractère rassembleur de l'*Eschaton* (en lien avec le Sein du Père, qui est le centre du rassemblement eschatologique des enfants de Dieu dans l'unité) et la caractérisation du Christ comme Ancêtre par certains peuples africains manifestent des divergences entre la foi chrétienne et les traditions religieuses africaines. Nous avons souligné au chapitre précédent que les prêtres africains, pour être des véritables témoins de Jésus-Christ en contexte africain, doivent être des humains pleinement africains et des chrétiens de foi catholique. Et pourtant, nous avons

constaté, au chapitre troisième, que certaines conceptions rétrogrades des peuples africains dues aux comportements et pratiques de certains prêtres africains font que l'action salvatrice de Jésus-Christ est reléguée au second plan. C'est le cas de la confusion au sein de la société africaine entourant le pouvoir des prêtres africains. Certaines personnes sont convaincues que l'évêque griffe la tête de certains prêtres qui ont le pouvoir de guérison le jour de leur ordination (pour faire d'eux des *Nganga Nzambe*). Ces conceptions déplorables mettent l'accent sur le charisme personnel et discréditent ou minimisent le charisme de fonction possédé par tous les prêtres. Il est clair que le pouvoir de guérison appartient au Christ et non au prêtre. En tant que témoins de Jésus-Christ, les prêtres africains deviennent des témoins authentiques de la présence du royaume de Dieu parmi les peuples africains. Il apparaît évidemment que dans la foi catholique l'eschatologie conduit à la christologie, tout comme la christologie débouche sur l'eschatologie. À partir du caractère « personnalisé » de l'*Eschaton* et de son sens tel que nous venons de l'expliquer, la mission des prêtres africains (christianisme) auprès des peuples africains (tradition africaine) devient complexe, à cause de la conception du Christ comme Ancêtre. Ainsi donc, les prêtres africains doivent s'ouvrir aux réalités traditionnelles, à la manière de Jésus-Christ qui n'est pas venu abolir, mais accomplir (Mt 5, 17-19). Dans une approche d'immersion parmi les communautés, les prêtres africains pourront être de véritables témoins de Jésus-Christ au sein de la société africaine.

### 3.1.2 Les prêtres africains et l'*Eschaton*

Dans la société africaine en général et chez les peuples bantous en particulier, la problématique de la vie après la mort est préoccupante. Dans le cadre de leur mission pastorale, les prêtres africains font face quotidiennement aux questions, aux discussions ou aux explications sur la signification eschatologique, de la part de non-chrétiens et aussi de chrétiens qui croient que la fin des temps se situe auprès des ancêtres et qu'elle ne dépend du Christ qu'en tant qu'Ancêtre. D'autres restent eux-mêmes confus puisque, malgré leur croyance en Jésus-Christ, ils sont convaincus que l'au-delà se trouve parmi leurs ancêtres.

Lors d'un cours de phénoménologie au grand séminaire, une discussion sur la vie après la mort a divisé la classe en deux approches difficilement conciliables. Certains étudiants soutenaient la vision selon laquelle après la mort la personne africaine repose auprès de ses ancêtres ; le formateur Alpha leur a attribué le nom de traditionalistes. D'autres considéraient ceux qui parlaient du repos des humains après la mort auprès des ancêtres et non dans la gloire de Dieu comme des païens ou

des incroyables ; le formateur Alpha les appelait les romains et les qualifiait de conservateurs. Et nous qui voulions être neutres et étions ultraminoritaires devant les deux grands blocs de romains et de traditionalistes, nous avions de la difficulté à nous démarquer dans la discussion. En sortant de la salle de classe, ce formateur Alpha nous a dit que l'enseignant de notre prochain cours saurait nous réconcilier. Il savait en effet que c'est un formateur bêta, un des responsables du séminaire, qui venait après lui nous dispenser le cours. Dire qu'il ignorait les réalités traditionnelles africaines ou qu'il n'osait pas trancher la discussion entre nos camarades romains et nos camarades traditionalistes, ne fait pas avancer la compréhension. En tenant compte de la position du formateur Alpha qui qualifie certains séminaristes de païens et d'autres de conservateurs, cela peut conduire au questionnement suivant : est-ce que ce point de vue permettrait d'intégrer les réalités traditionnelles africaines ? et comment arriver à le faire ?

Lors du cours suivant, le chef de classe a résumé au formateur bêta les deux positions en cause (traditionaliste et romaine). À notre grande surprise, celui-ci a souri et a félicité tout le monde. Il est vrai qu'il aimait les débats. Il a promis d'organiser une conférence ou une table ronde sur la thématique de l'eschatologie. Il a encouragé le groupe des camarades traditionalistes à continuer de creuser leurs connaissances dans ce domaine culturel, complimentant leur audace à défendre leur tradition (la tradition africaine). Il a souligné le fait qu'ils en étaient encore au début de leur formation et qu'à la fin du cycle de philosophie et surtout en théologie, ils obtiendraient les outils nécessaires pour discerner quelques aspects de la tradition et mieux asseoir leurs convictions religieuses. Quant au groupe des romains, il les a félicités d'avoir défendu la position de l'Église à l'égard des traditions africaines. Il n'a pas hésité à préciser, en sa qualité d'ancien étudiant à Rome, que cela plaisait aux autorités romaines. Par la suite, il a demandé au groupe des camarades romains d'éviter d'adopter une attitude condescendante envers ceux qui avaient un point de vue différent du leur, les invitant plutôt à se rapprocher des anciens et des initiés pour acquérir des connaissances sur leur tradition. Il nous a confié qu'il avait mieux compris l'importance pour les prêtres africains de connaître leur milieu culturel le jour où il avait été affecté comme curé dans une paroisse de campagne. Dans ce milieu où il n'y avait ni eau ni électricité, et où très peu de personnes comprenaient le français, il devait faire la pastorale et apporter des solutions aux problèmes spirituels et humains des populations abandonnées à elles-mêmes. Il a précisé qu'il n'hésitait pas dans certaines circonstances à enlever son tablier universitaire de Rome pour porter la condition traditionnelle des campagnards. Ainsi seulement réussissait-il à s'intégrer parmi les peuples de la

campagne pour transmettre le message évangélique à la manière de Jésus-Christ ? Il a poursuivi son cours en séparant le tableau en deux : du côté gauche la doctrine de l'Église, du côté droit la sagesse africaine et, sur le lien entre les deux parties, il a inscrit le titre du cours : Principe aristotélicien – Faire le bien et éviter le mal. Ce cours improvisé lui a permis de nous démontrer que la doctrine de l'Église et la sagesse africaine se résument dans ce principe aristotélicien qui non seulement les englobe, mais surtout les unit.

Nous pouvons affirmer que ce jour a constitué un tournant décisif dans notre formation. Chacun a accueilli favorablement l'intervention du formateur bêta. Personnellement, nous avons une position allant dans le sens de celle de nos camarades romains, sans mépriser la posture de nos camarades traditionalistes. Si les camarades traditionalistes acceptaient notre manière de les comprendre, les camarades romains avec qui nous partagions sensiblement la même posture nous rejetaient et nous associaient au camp des traditionalistes, tout simplement parce que nous refusions de condamner ou de mépriser la position de ces derniers. Comme notre camarade de banc (qui était du groupe romain) ne cessait de s'agiter, pour le calmer, nous lui avons rappelé que Jésus lui-même avait accueilli une pécheresse venue lui parfumer les pieds en présence des pharisiens qui s'en scandalisaient (Lc 7, 36-50), qu'il mangeait avec les pécheurs et les publicains, au mépris des pharisiens et des scribes qui récriminaient contre lui (Mt 9, 11 ; Mc 2, 16). Il faut reconnaître que nous ignorions les réalités traditionnelles vécues et décrites par nos camarades traditionalistes. C'était pour nous une occasion d'écouter humblement et de découvrir les connaissances acquises par ceux-ci, sans pour autant les juger. Et d'ailleurs, nos camarades traditionalistes sont restés inébranlables dans leur posture, malgré l'attitude méprisante de nos camarades romains. Ils réussissaient à se défendre en faisant le lien entre l'intercession auprès de leurs ancêtres et la communion des saints proclamée dans le Credo et priée en Église. Lorsqu'ils demandaient à nos camarades romains pourquoi ils vénéraient les saints et condamnaient les prières d'intercession adressées à nos ancêtres, nos camarades romains avaient pour seule réponse : « Le culte de vos ancêtres, c'est le paganisme. Vous êtes des païens, votre place n'est pas ici. » Personnellement, nous ne partageons pas la position qui affirme une vie auprès des ancêtres après la mort. Toutefois, lors de cette discussion en classe, nous n'avons pas remarqué des croyances ou des pratiques diaboliques dans les explications émises par nos camarades traditionalistes. Au contraire, leur défense attisait notre curiosité à découvrir ces réalités traditionnelles pratiquées dans un contexte où nous serions appelés à servir dans notre mission future, après notre formation presbytérale.

Il faut dire que les postures mises en évidence lors de cette discussion n'étaient pas le fruit du hasard. Le formateur Alpha qui avait suscité cette discussion a fait preuve d'honnêteté en laissant le formateur bêta concilier les deux groupes. Nous sommes tenté de nous demander si un prêtre africain qui ignore les réalités traditionnelles, nommé curé dans une paroisse de campagne où les coutumes et la culture sont au cœur de la pastorale, ne rencontrerait-il pas des difficultés pour accomplir sa mission de pasteur dans ce milieu contextuel ? Il lui faudrait de la bonne volonté et de l'humilité pour se mettre à l'école des campagnards en vue d'une acceptation des réalités incarnées. Évidemment, seul cet apprentissage lui permettrait de s'intégrer à ce contexte culturel, pour communiquer à son tour le message évangélique, comme J.-M. Ela a su le faire auprès des Kirdi de Tokombéré, au nord du Cameroun, après ses études à Strasbourg.

Pour ce qui est de l'attitude de rejet et de mépris des camarades romains, qui rappelaient lors de la discussion aux camarades traditionalistes qu'ils n'avaient pas leur place au grand séminaire, il serait intéressant pour eux d'éviter de juger et d'apprendre à s'accepter dans l'humilité et la compréhension. C'est ainsi que Jésus accueillait les personnes que d'autres excluaient, comme les lépreux (Lc 17, 11-19). Cette division vécue en classe entre les séminaristes se répercute sur le terrain parmi les prêtres d'un même presbyterium, influençant parfois la ligne pastorale des diocèses en Afrique. Certaines autoreprésentations des prêtres kinois présentées au chapitre troisième confirment cette influence : rappelons notamment le cas des *Nganga Nzambe* qui orientent à leur guise la pastorale de la guérison dans leur paroisse.

Pour revenir sur l'intérêt des prêtres africains à se mettre à l'école des réalités traditionnelles et la conciliation avec les personnes qui ont une vision différente d'eux, sans cet apprentissage d'accueil des autres dans ce qu'ils sont, il est difficile pour eux en tant que prêtres africains d'accomplir la mission pastorale, de transmettre le message du Christ aux peuples en contexte africain. Ils doivent accueillir les autres dans leurs forces et faiblesses, dans leurs réalités quotidiennes vécues dans leur milieu de vie. Ainsi ils imiteront Jésus-Christ et seront ses témoins authentiques parmi les populations africaines. Jésus accueillait toutes celles et tous ceux qu'il rencontrait sur sa route, sans jamais poser de conditions à son accueil.

Dans son intervention ce jour-là, le formateur bêta nous avait promis une conférence ou une table ronde au sujet des traditions africaines. Malheureusement, malgré sa bonne volonté, l'événement n'a jamais eu lieu. Fallait-il pour cela obtenir l'autorisation des évêques de la province



ecclésiastique, ou alors les évêques devaient-ils avoir le consentement de Rome ? Nous avons constaté plus tard que le formateur bêta n'était peut-être pas libre d'organiser cette table ronde sur les traditions africaines encore moins de créer ou d'instaurer un cours sur les traditions africaines. Ce refus nourrissait davantage notre curiosité et développait en nous des questionnements au sujet des rapports entre les responsables de l'Église et les réalités traditionnelles africaines. Nous avons alors compris pourquoi le formateur bêta nous avait renvoyés apprendre les réalités traditionnelles auprès des anciens et des initiés de la tradition dans les campagnes. Pouvons-nous penser que l'autorisation des évêques dépend de Rome, en raison de son centralisme ? Une réalité est évidente, les programmes d'études philosophiques et théologiques dans les grands séminaires et universités catholiques en Afrique doivent recevoir l'approbation de Rome. Nous y reviendrons au dernier chapitre. Toutefois, nous remarquons que le programme de formation des prêtres africains adopte une orientation unilatérale, selon la vision culturelle de Rome. L'événement du salut est un sujet délicat dans toutes traditions religieuses africaines et chrétiennes. Les approches sur la thématique eschatologique divisent parfois les chrétiens, entre eux et avec les croyants des autres traditions religieuses, en l'occurrence les traditions religieuses africaines. Notre formateur Alpha qualifiait les séminaristes de conservateurs en raison de leur approche et de leur attitude condescendante, à la manière de Rome. Nous pouvons nous demander si les prêtres africains formés à Rome ou ailleurs réagissent de la même manière face aux réalités traditionnelles africaines. C'est d'ailleurs pourquoi au cinquième chapitre nous avons relevé l'impact entre la formation presbytérale en Afrique et celles de l'Europe et l'Amérique du Nord. Nous ne pouvons pas nier une culture libérale des universités d'Amérique du Nord. Cet aspect nous donne l'occasion de souligner que des cours sur la théologie africaine sont offerts à l'Université de Montréal, ce qu'on ne retrouve pas encore dans les universités européennes. Il s'agit là d'un aspect non négligeable de l'encadrement des prêtres africains, qui subissent toujours le centralisme de Rome. Le formateur bêta avait toutefois précisé que Rome aime l'attitude de ces séminaristes conservateurs.

Si les prêtres et les séminaristes d'un même cadre de formation adoptent des approches divergentes sur la question eschatologique, il est de notre intérêt de relever cette problématique dans notre étude sur l'identité des prêtres africains et leur témoignage au sein de la société en contexte africain. Dans cette perspective, nous partirons des interventions d'E. Durand et X. De Schutter sur le sein d'Abraham pour déduire le rapport entre les prêtres africains et l'*Eschaton*, selon la signification d'A. Bonkougou.

D'après le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, le sein d'Abraham (du terme grec *kolpoi*, au pluriel) pourrait renvoyer à ses « bras paternels » accueillant Lazare. Il s'agit donc de l'accueil affectueux qu'un père réserve à son enfant. En outre, l'expression désigne le banquet d'Abraham offert à Lazare et aux âmes des justes. Le sein d'Abraham est un corollaire du « Sein du Père ». Son image doit être interprétée par rapport à la signification eschatologique du Sein du Père. La tradition juive exprime le « sein d'Abraham » comme la demeure des justes après la mort : « Selon les représentations juives, les justes étaient reçus dans le sein d'Abraham » (Durand 2008, 75). Nous faisons un lien ici avec le culte des ancêtres en contexte africain, où les peuples sont accueillis par leurs ancêtres après la mort. L'origine de cette notion de sein d'Abraham remonte à la période du Second Temple de Jérusalem. L'idée du sein d'Abraham a sans doute été donnée pour nourrir l'espérance du peuple confronté au martyre, comme le montre le deuxième livre des Maccabées. La parabole du riche et du pauvre Lazare a fourni aux Pères de l'Église une représentation de la destinée des justes au-delà de la mort. Tout comme Lazare, les justes sont accueillis auprès d'Abraham. Parlant des justes, X. De Schutter les place dans le sein d'Abraham ou dans un compartiment du Shéol. En tant que paradis intermédiaire entre la mort et le jugement dernier, le sein d'Abraham a été emprunté à l'histoire du pauvre Lazare, qui fut emporté par des anges. C'est là que les âmes justes se reposent, en attendant leur résurrection au jour du jugement dernier. Elles y bénéficient déjà d'un rafraîchissement, d'un avant-goût de la béatitude céleste (De Schutter 2010, 294).

Pour X. De Schutter, le sein d'Abraham est le prélude à l'événement eschatologique dans le Sein du Père. Le sein d'Abraham est alors perçu comme le lieu où reposent les âmes avant l'événement même de la rencontre eschatologique. A. Bonkougou décrit l'au-delà des ancêtres comme une rencontre des vivants avec les ancêtres. Il affirme que le sein d'Abraham désigne l'Au-delà vu comme un banquet. Il met en parallèle l'accueil des âmes des justes dans le sein d'Abraham et l'accueil des défunts dans l'au-delà des ancêtres. Dans cette optique, le sens de l'Au-delà eschatologique constitue un dépassement du sein d'Abraham, qui est en quelque sorte une expectative d'ordre eschatologique. Cette expectative eschatologique (le sein d'Abraham) est comblée ou réalisée par la descente de Jésus aux Enfers. Étant donné que l'Au-delà eschatologique s'exprime comme la demeure de l'*Eschaton*, il s'identifie donc au Sein du Père. Nous sommes en accord avec A. Bonkougou pour affirmer que le Sein du Père est la destinée ultime de l'humanité. Le Christ étant l'Alpha et l'Oméga, et donc l'accomplissement du salut, le Sein du Père devient

pour les prêtres africains la destination ultime, la véritable terre promise. Puisque l'image du Sein du Père est l'accomplissement de la représentation juive du sein d'Abraham, nous pouvons déduire que du judaïsme à la foi chrétienne, on passe du sein d'Abraham au sein du Père. Par analogie, chez les peuples africains, on passe de l'au-delà des ancêtres (dans le sein d'Abraham) au Sein du Père. Les prêtres africains ont intérêt à cerner que le Sein du Père est l'au-delà eschatologique où se réalise la rencontre avec l'*Eschaton*. Par notre filiation à Jésus-Christ, l'au-delà eschatologique devient le lieu ou le centre du rassemblement eschatologique des enfants de Dieu dans l'unité. Jésus ne sort pas du sein d'Abraham comme les croyants, mais du Sein du Père lui-même (Jn 1, 18). Le disciple repose sur le Sein de Jésus (Jn 13, 23). Par la fidélité de son amour, les chrétiens sont mis à l'abri dans le Sein de Jésus-Christ, et donc finalement dans le Sein du Père. Si les Juifs sont invités à passer du sein d'Abraham au Sein du Père pour ce qui concerne la signification de l'au-delà eschatologique, l'ancestralisme (chez les peuples africains) ne saurait être un lieu de compréhension de l'au-delà eschatologique pour les prêtres africains. Ainsi donc, le Sein du Père devient pour nous le rendez-vous de l'*Eschaton* avec l'humanité.

### **3.2 Jésus-Christ et les prêtres africains : Ancêtre ou *Eschaton***

#### 3.2.1 L'ancestralisme et la théologie du Christ-Ancêtre

Il faut de prime abord préciser que le contexte dans lequel émerge la théorie du Christ-Ancêtre est le terreau culturel de l'ancestralisme. Les analyses réalisées par Charles Nyamiti, Bénézet Bujo et Alfred Bonkougou sur la problématique de l'ancestralisme dans la théologie de l'inculturation de la foi nous permettent de dégager la différence entre l'ancestralité et l'ancestralisme, puis de faire ressortir l'inadéquation du rapport entre la vérité chrétienne de l'eschatologie et l'assimilation du Christ à un Ancêtre.

Dans le cadre de notre démarche, soulignons les modèles christo-ancestrologiques de Charles Nyamiti et de Bénézet Bujo. De fait, dans *Christ our ancestor: christology from an African perspective*, C. Nyamiti présente le Christ comme un Frère-Ancêtre, par distinction d'avec le Père qu'il appelle Parent-Ancêtre. De son côté, dans son ouvrage *Introduction à la théologie africaine*, B. Bujo fait du Christ un Proto-Ancêtre, au sens de l'Ancêtre par excellence. Mais dans la pensée de ces deux auteurs, c'est toujours de façon analogique que le titre d'Ancêtre est attribué au Christ. Nous devons nous prononcer par rapport à ces prises de position, puisque nous travaillons sur le

témoignage des prêtres africains auprès des peuples dans le contexte traditionnel. Nous proposons une explication conceptuelle de l'univers relatif aux rapports entre les vivants et les morts, en partant de la distinction entre l'ancestralité et l'ancestralisme. L'ancestralité se définit comme l'expression d'une sorte de causalité, celle des vivants sur les défunts. Par contre, l'ancestralisme est un système qui postule une efficacité des ancêtres sur les vivants. Il exprime l'idée de la causalité des ascendants sur les descendants. Nous constatons un manque de recours aux fondements métaphysiques de la figure de l'ancêtre chez les théologiens du Christ-Ancêtre. Ils procèdent de la logique du syllogisme et de l'analogie pour mettre en rapport une figure proprement humaine et une figure divine.

À partir d'une explication de la sémantique de « Christ-Ancêtre », A. Bonkougou prouve l'inadéquation du rapport entre la vérité chrétienne de l'eschatologie et l'authenticité de cette nomination africaine, en démontrant le syllogisme qui assimile le Christ à un Ancêtre. Il expose ainsi le syllogisme : l'ancêtre est un aîné ; or Paul présente Jésus comme l'Aîné d'une multitude des frères (Rm 8, 29) ; donc Jésus est un Ancêtre. Il est apparu que la figure du Christ et celle de l'ancêtre, les deux termes du syllogisme, ne s'accordent pas du point de vue de leur condition ni de leur position eschatologique (Bonkougou 2018, 27-93). À la suite de cette explication, B. Bujo affirme : « Vu dans cette perspective, l'enseignement des ancêtres et des anciens en tant que craignant-Dieu est *un vrai sacrement* qui nous ouvre les yeux sur le don de Dieu pour autant que le passé dans lequel nous sommes enracinés contient pour nous un sens salvifique aussi bien pour le présent que pour l'avenir » (Bujo 2008, 29).

Tout compte fait, comme notre analyse précédente sur le sein d'Abraham et le Sein du Père, ce n'est ni Abraham ni un ancêtre qui introduisent les défunts dans l'Au-delà eschatologique. L'Au-delà eschatologique n'est pas à comprendre dans le sens d'une puissance génésique d'Abraham ou d'un ancêtre quelconque. Sous cet angle, la notion du sein d'Abraham est importante pour comprendre le caractère irréductible de la foi chrétienne, puisque comme chrétiens nous sommes engendrés dans le Christ. On peut observer une discontinuité entre la foi chrétienne et les cultures à partir de la mort violente du Christ sur la croix. Il y a antagonisme entre la croix du Christ et l'ancestralisme. En octobre 2004, l'archidiocèse de Koupéla, au Burkina Faso, a pris des orientations pastorales à l'égard des morts violentes : « Il y a une catégorie de morts qui n'ont pas droit à tous les égards dans notre milieu, les morts accidentels et violents notamment. On ne les

lave pas, on ne les habille pas décentement, on ne les rase pas, on n'amène pas leur corps à l'église et généralement on les enterre hâtivement au lieu même de leur décès » (Archidiocèse de Koupéla 2004, 10). En effet, dans certaines cultures africaines, la mort violente disqualifie le défunt du processus de l'ancestralisation ; nous en déduisons que la mort violente du Christ sur la croix est en contradiction avec la sagesse de certaines cultures.

C'est à cause de ce genre de contradictions que nous avons exploré, au chapitre sixième, non seulement la double loyauté des prêtres africains par rapport au christianisme et à la culture africaine, puis la compénétration entre le christianisme et la culture africaine, mais aussi un chemin de collusion (et non de collision) entre la croyance en Dieu et la religiosité africaine. Après avoir clarifié la différence entre l'ancestralité et l'ancestralisme, puis relevé la limite de la conception du Christ comme Ancêtre, il nous faut voir son incidence chez les prêtres africains.

### 3.2.2 Les prêtres africains et le Christ comme Ancêtre

Pour montrer que le Christ n'est pas un Ancêtre, nous centrons notre analyse théologique sur les fondements christologiques de notre résurrection et nous relevons que l'Au-delà n'est pas une rencontre avec le proton (Bénézet Bujo considère le Christ comme le proton ou le Proto-Ancêtre), mais avec l'*Eschaton*, à la suite de Rémi Gounelle et d'Alfred Bonkoungou. De fait, à partir des fondements christologiques de notre résurrection, nous rappelons que la Résurrection du Christ est à la fois l'inauguration et l'accomplissement de la résurrection des morts. Inversement, sans la Résurrection du Christ, l'immortalité humaine comprise dans la notion d'ancêtre n'excède pas l'étape d'une quête. L'inauguration et l'accomplissement de la résurrection des morts par la Résurrection du Christ sont affirmés par Paul : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts » (1 Co 15, 20-21). La mort étant venue par Adam, c'est par le Christ que vient la résurrection des morts. Cet argument nous permet de déduire que la résurrection des morts n'est pas la conséquence d'une ancestralisation du Christ, mais de sa Résurrection. L'ancestralisation du Christ dans cette optique est sans efficacité sur son offre de salut.

En effet, R. Gounelle nous aide à énoncer qu'à partir de la théologie de la descente aux enfers, tout ancêtre est une figure promise à la résurrection dans le Christ. Il souligne d'ailleurs que l'introduction de la descente du Christ aux enfers dans le symbole de la foi chrétienne représente une affirmation de son efficacité salvifique au-delà de la vie terrestre :

L'institutionnalisation de la foi en la venue du Christ dans le monde infernal ne doit-elle donc pas aussi être mise en lien avec le salut apporté aux enfers ? L'introduction de ce théologoumène dans les textes régulateurs de la foi servirait alors à montrer la plénitude de l'action du Fils de Dieu, qui s'est exercée, sur terre et en enfer, à l'endroit de l'ensemble de l'humanité existant lors de son incarnation. (2000, 146)

Il est question ici de comprendre la figure de l'ancêtre non plus en rapport avec le Christ, mais à partir de la communion des saints. De fait, le rang eschatologique du Christ ne peut se situer au niveau des ancêtres. R. Gounelle attire notre attention sur la mise en valeur du thème de la descente du Christ dans les enfers chez B. Bujo. Il nous fait découvrir que B. Bujo a émis une hypothèse mettant en valeur les thèmes sotériologiques liés à la descente du Fils de Dieu dans le monde infernal. Ce théologien affirme en effet que les chrétiens d'Afrique ne doivent plus craindre les ancêtres, puisque, depuis la venue du Christ dans le monde infernal, ceux-ci sont désormais sous son pouvoir (Gounelle 2000, 146). Le Christ n'est pas un Saint par excellence parmi les saints ; il n'est pas un Ancêtre parmi les ancêtres. Il est le Tout-Autre des ancêtres, en tant qu'il les transforme pour la vie éternelle.

Par ailleurs, les fondamentaux christologiques de notre résurrection nous aident à exprimer en quoi l'au-delà n'est pas une rencontre avec le proton, mais avec l'*Eschaton*. Notre profession de foi affirme la place du ressuscité à la droite du Père, ce qui détermine la signification de l'au-delà eschatologique. Dans ce cadre, l'au-delà se définit comme une rencontre avec l'*Eschaton*. En nous fondant sur l'explication de l'*Eschaton* selon A. Bonkougou, si le Christ exerce une causalité instrumentale efficiente sur les morts, les ancêtres sont à comprendre à partir de la causalité exemplaire du Christ. Cette raison d'ordre eschatologique ne nous permet pas d'affirmer l'identité du Christ comme Ancêtre. Dès lors, le Christ ne peut pas être considéré comme un Ancêtre. Cette argumentation montre que la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique doit considérer le caractère spécifique de la foi chrétienne. A. Bonkougou a raison de déduire que ce paradigme nous ramène sur ce qui est constitutif de l'identité du Christ : il est le Fils de Dieu (Bonkougou 2018, 294). Pour ce qui est du cas particulier des prêtres africains, comme tous les autres chrétiens, ils sont sauvés par le Christ en tant qu'il est le Fils de Dieu. Il fait d'eux ses fils. Sous cet angle, leur condition pour le salut eschatologique n'est pas à chercher dans une ancestralisation, mais dans leur filiation en Dieu.

En contexte africain, on se retrouve dans un imbroglio en constatant que les prêtres africains cherchent le salut eschatologique dans l'ancestralisation, et non dans leur fraternité au Christ et

leur filiation en Dieu. Parler d'imbroglio pourrait sembler anodin chez les prêtres africains et pourtant, cela revêt des conséquences concrètes au sein de la société. Rappelons, comme nous l'avons décrit au chapitre quatrième, le problème soulevé par le pape François sur la mauvaise gestion des biens temporels de l'Église par les évêques et les prêtres camerounais, qui reflètent le témoignage déplorable de ceux qui doivent agir à la manière de Jésus-Christ auprès des populations. Il s'agit d'un problème sérieux pour ceux-là mêmes qui doivent proclamer l'Évangile aux autres et être des témoins véritables de Jésus-Christ au sein de la société. C'est pourquoi nous avons souligné l'incohérence qui règne dans la vie de certains prêtres à l'égard des principes évangéliques. Nous avons constaté des réalités semblables au chapitre troisième, dans les autoreprésentations qui créent l'ambiguïté des comportements chez les prêtres kinois. Nous corroborons la position d'E. Drewermann : ce n'est qu'à partir de la personne individuelle qu'on peut développer de façon valable la diversité fonctionnelle des services dans l'Église (Drewermann 1993, 649). Les prêtres africains qui manquent de cohérence envers eux-mêmes ou qui sont incohérents dans leur manière de vivre l'Évangile ne sauraient librement et sereinement accomplir leur ministère.

Pour ce qui est de la discussion entre mes camarades traditionalistes et romains, elle illustre bien cette incohérence déjà présente et qui nécessitera un bon suivi pendant la formation, sinon on risque d'observer une rupture entre les camarades romains et le monde africain, d'une part, et l'absence de communion entre les camarades traditionalistes et le message biblique portant la révélation autour de la figure de Jésus-Christ, d'autre part. L'on peut comprendre pourquoi la question de la formation abordée dans la deuxième partie de cette étude est incontournable dans cette étude sur l'identité des prêtres africains. Devant cette situation plus ou moins ambiguë, la conscience des prêtres africains cherche à penser le Messie en l'intégrant dans leur expérience spirituelle la plus profonde et la plus vénérable, celle de leur conception culturelle de Dieu. Un véritable enracinement du message évangélique nécessite un respect des éléments fondamentaux de la culture africaine. Même sur le plan de la formation, nous avons présenté au chapitre quatrième l'exemple maladroit de Mgr Sartre, qui qualifiait la musique africaine de musiquette, provoquant une vive réaction qui a conduit à la passation des responsabilités au grand séminaire de Nkolbisson, au Cameroun, en 1968. C'était en pleine revendication de l'Afrique au soleil, les susceptibilités relatives à la dignité africaine étaient partout exacerbées, même au séminaire. Le simple fait d'avoir qualifié la musique africaine de musiquette avait provoqué une révolution parmi les séminaristes.

Les camarades romains devenus prêtres sont susceptibles de provoquer de telles tensions dans des maisons de formation ou dans des diocèses.

Ce que nous avons précédemment qualifié d'imbroglio est cette réalité quotidienne qui anime les prêtres africains dans leur vie de foi : le rapport brouillé entre la présence de l'ancêtre dans leur vie et celle du Christ. Il nous faut ici aborder la contemporanéité du Christ, pour apporter quelque éclairage sur ce rapport souligné par certains théologiens de l'inculturation de la foi en Afrique. La doctrine chrétienne reconnaît au Christ une présence éternellement contemporaine à toutes les générations de chrétiens. Nous sommes en accord avec A. Bonkougou qui affirme : « Le Christ n'est donc pas une figure protologique comme l'ancêtre, mais une figure dont la contemporanéité est le fondement même de l'Église » (Bonkougou 2018, 335). Évidemment, du grec *prôtos*, « premier », et *logos*, « parole », la protologie traite des origines de l'humanité ; elle est distincte de l'eschatologie, qui étudie les fins dernières de l'humain et du monde, de la résurrection, du jugement dernier. L'Église étant le sacrement de la présence du Christ, dans cette perspective, la vie chrétienne devient l'expression du visage du Christ, notre contemporain. Pour que le Christ soit notre contemporain, il ne doit pas être un Ancêtre particulier à chaque famille en référence avec les personnes défuntes. Ainsi donc, dans la compénétration entre le christianisme et la culture africaine, les prêtres africains doivent agir comme des témoins authentiques de Jésus-Christ. Pour favoriser la perspective d'un chemin de collusion (et non de collision) entre la foi en Dieu et la tradition africaine par leur témoignage et leur imitation de Jésus-Christ, les prêtres africains ne peuvent pas considérer le Christ comme un Ancêtre.

### **3.3 L'axe central du mystère de la foi : Jésus-Christ, Fils de Dieu**

#### **3.3.1 Contemporanéité du Christ et présence des ancêtres**

À partir de la conception culturelle de la présence des ancêtres, nous considérons à la suite de A. Bonkougou que le mystère théandrique du Verbe incarné ne peut pas comporter le titre d'Ancêtre. Autrement dit, le Christ ne sauve pas en tant qu'Ancêtre. La Résurrection du Christ étant le fondement de la foi chrétienne, on ne saurait attribuer le salut à un ancestralisme théandrique. Par contre, la condition *sine qua non* pour la rencontre avec l'*Eschaton* est assurée par la filiation divine selon la Révélation divine. Pour nous disposer à l'Au-delà eschatologique, le Christ doit d'abord se révéler comme le Fils de Dieu, et ensuite faire de nous des filles et des fils



de Dieu. Le rapport entre la causalité exemplaire du Christ et la causalité exemplaire des saints est compris à partir de l'analyse de la causalité exemplaire dans le régime des apparitions du ressuscité. Il est pertinent de saisir la différence entre la présence des ancêtres dans nos vies et la contemporanéité du Christ à toutes les générations (Bonkougou 2018, 301). Cette contemporanéité du Christ devient une présence éternellement contemporaine dans nos vies. Quant à la présence des ancêtres dans la vie, nous devons remonter à la déclaration de Birago Diop, « les morts ne sont pas morts » (Diop 1961, 173), pour mieux saisir son sens dans la culture africaine à partir du concept de mémoire.

F. Kabasélé semble expliquer la présence des ancêtres dans la culture africaine en termes de rapport d'efficiencia, affirmant que « les ancêtres sont les principaux alliés des vivants terrestres : ils sont donc continuellement attentifs à tous les dangers qui les guettent ; ils luttent à leurs côtés pour le triomphe de la vie sur la mort, en leur prêtant main-forte » (Kabasélé 1986, 137). D'un point de vue culturel, cette sollicitude des ancêtres à l'égard des vivants est en quelque sorte l'expression de leur présence dans la vie comme des vivants parmi les vivants :

[L]e défunt devient un esprit protecteur et partage la vie avec la famille terrestre. Ainsi, chez certains peuples, le défunt veut qu'on lui donne un peu de feu pour s'échauffer. Il prie les vivants de lui organiser un service funèbre. Même pour les repas pendant un certain temps, il a une place fixe parmi les vivants. En participant au repas familial, il continue d'être un membre à part entière. (Bujo 2000, 27)

Lors des congés de Noël passés dans la famille d'un ami, j'avais découvert un phénomène appelé *Sôgôl*. Au Cameroun, en langue bassa, *sôgôl* signifie grand-père ; *Ba sôgôl* désigne les grands-pères et *Ba sôgôl sôgôl*, les ancêtres. Décédé depuis longtemps, l'arrière-grand-père de mon ami Benoît intervenait par l'intermédiaire de sa cousine germaine Annie pour s'adresser aux membres de la famille et à leurs hôtes, comme ce fut mon cas. La seule condition pour qu'il vienne s'adresser à la famille était que la petite Annie soit en état de prière. Quand il arrivait, la morphologie de la petite changeait de la tête aux pieds, sa voix se transformait en celle d'un vieillard. La séance était une causerie ouverte, où toutes les questions étaient permises. L'arrière-grand-père provoquait les personnes qui restaient silencieuses et les incitait à parler. J'avais des doutes au début, mais plus le temps passait, plus j'étais impressionné par certaines des révélations qu'il faisait. Par exemple, il a trahi une des cousines de mon ami qui n'était pas présente à cette séance d'intervention de *Sôgôl* (et pourtant personne ne voulait rater ces occasions de causeries dans leur famille) de manière surprenante : « Benoît, Caroline ne vient pas parce qu'elle voulait embrasser ton ami Simon Pierre

avant-hier dans la chambre, et lui a refusé. Elle doit savoir que ton ami ne se mariera pas. Ce n'est pas elle qui renversera les prières de la mère de Simon Pierre. Chaque jour, sa mère le confie à Dieu pour qu'il devienne prêtre. » Après cette intervention, l'ancêtre a parlé de mon passé, de la situation de ma famille, et tout ce qu'il affirmait était vrai. Je n'étais pas toutefois d'accord avec lui concernant la prêtrise, puisqu'à l'époque mon désir était de devenir médecin. De plus, ma mère ne m'avait jamais dit qu'elle priait pour que je devienne prêtre. Elle ne l'avait révélé que longtemps plus tard, peu avant sa mort, à ma grande sœur qui était à son chevet à l'hôpital. J'étais déjà au grand séminaire depuis trois mois. Quand ma grande sœur m'a rapporté ce que notre mère lui avait dit à mon sujet avant d'entrer dans le coma, j'ai repensé à cette séance de causerie avec *Sôgôl*.

Ce jour-là, lors de la causerie avec *Sôgôl*, même si j'étais surpris de ma découverte de ce phénomène dont je n'avais jamais entendu parler auparavant, j'ai eu le courage et la curiosité de lui poser des questions pour savoir qui il était, en dehors d'être l'arrière-grand-père de mon ami, où il vivait et ce qu'il faisait dans la vie. À la première question, il m'a répondu en déclinant son arbre généalogique à n'en plus finir. Pour ce qui est de la deuxième question, sa réponse a été plus brève : « Tu es chez moi et tu me demandes là où je vis », puis il a dit à mon ami Benoit, en riant : « J'espère que ton ami ne veut pas me chasser chez moi ! » J'ai pensé aux paroles de Jésus à Philippe : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas » (Jn 14, 9). Quant à la troisième question, il a paru y répondre avec moins d'ironie. Il m'a dit qu'ils étaient en groupe, un peu comme des anges, des esprits qui vont partout dans le monde et travaillent pour la protection de l'humanité, et qu'ils avaient un travail fou qui les attendait.

D'après ce développement sur l'intervention de *Sôgôl*, nous pouvons affirmer qu'il correspond à la définition des ancêtres selon F. Kabasélé : un ancêtre est un principal allié des vivants terrestres ; il est donc continuellement attentif à tous les dangers qui les guettent ; il lutte à leurs côtés pour le triomphe de la vie sur la mort, en leur prêtant main-forte. De même, *Sôgôl* correspond à la définition de B. Bujo : il est un défunt ou un ancêtre qui devient un esprit protecteur et partage la vie de la famille terrestre. Ainsi, dans sa famille, il peut réclamer un besoin spécifique. Il a une place fixe parmi les vivants. En participant aux événements familiaux, il continue d'être un membre à part entière de la famille. Cette description de *Sôgôl* nous permet d'affirmer que, du point de vue traditionnel en Afrique, l'ancêtre est un vivant rendu invisible. Sur le plan théologique, ce que la

culture africaine appelle « présence des ancêtres » est à comprendre dans le sens de mémoire et de souvenir, selon A. Bonkougou.

Nous avons vu précédemment que la causalité efficiente sur les vivants est exercée par le Christ seul. A. Bonkougou a aussi affirmé que la causalité exemplaire des saints agit sur les vivants pour animer leur espérance, puisque leur souvenir est un motif d'espérance. Contrairement au bémol de A. Bonkougou, qui souligne que l'exemplarité d'un ancêtre ethnique n'est pas forcément partagée par d'autres ethnies, *Sôgôl* nous disait qu'il était envoyé en mission en permanence par Dieu partout dans le monde pour sauver les humains. Les réalités traditionnelles africaines sont semblables, mais pas identiques. Cette complexité du contexte culturel africain devrait amener Rome à lever le blocage des enseignements des philosophies et théologies africaines dans les universités catholiques et grands séminaires en Afrique. Nous comprenons pourquoi le mépris des camarades romains vis-à-vis des réalités traditionnelles rapportées par nos camarades traditionalistes était perçu par ces derniers avec sérénité. L'identité des prêtres africains influence leur ministère pastoral. Les prêtres africains qui manquent de respect aux cultures africaines éprouvent des difficultés à mettre en pratique un véritable enracinement évangélique. Il leur sera d'ailleurs très compliqué de s'intégrer dans les communautés de fidèles et de communier à la vie des populations à la manière de Jésus. Un prêtre qui, en tournée pastorale dans la paroisse de mon ami Benoît, afficherait du mépris vis-à-vis de la considération du rôle protecteur de *Sôgôl* ne serait certainement pas accueilli chaleureusement par cette famille. Dans ces circonstances, son message évangélique ne serait pas écouté. Ainsi, la plupart de nos camarades romains rencontrent des difficultés dans leur pastorale, puisqu'ils entretiennent cette attitude dédaigneuse à l'égard des réalités traditionnelles.

En somme, l'étude métaphysique de l'ancêtre nous permet de noter qu'il est l'inscription pérenne d'une figure de la symbolique humaine dans l'espace et le temps. Évidemment, le processus d'ancestralisation basé sur la généalogie produit une figure d'utopie (non-lieu ou lieu irréel) et d'uchronie (non-temps ou temps irréel), qui aide à dominer ce que la mort arrache à la vie. Ici, l'analyse phénoménologique permet de constater que l'ancestralisation revient en quelque sorte à la fixation métaphysique du nom sous la forme d'un récit, dans la mémoire de l'histoire des peuples africains en général et de certains prêtres africains en particulier. L'ancêtre apparaît donc comme un agent diachronique, où sa figure s'inscrit dans l'immanence des vivants. Quant au Christ, il se

définit comme un agent synchronique, puisqu'il agit dans le monde des vivants aussi bien que dans le Royaume eschatologique.

### 3.3.2 Les prêtres africains et le mystère de la foi chrétienne : Jésus-Christ, Fils de Dieu

Notre analyse christologique permet de constater que la théologie de l'inculturation de la foi en Afrique visait à aboutir à un titre christologique compatible avec la culture africaine. Sa pertinence était de permettre l'accueil de la vérité du Christ dans son mystère, vérité révélée dans les Écritures Saintes et transmises par la Tradition de l'Église. Les prêtres africains qui feraient l'apologie du culte des ancêtres se buteraient à l'impossibilité de contourner ce qui est fondamental dans le christianisme, à savoir le Christ révélé comme Fils de Dieu.

La réponse de Pierre à la question de Jésus devient incontournable : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16). Ce titre christologique jalonne les évangiles et les structure, il est au cœur de leur message, à l'exemple de cette affirmation de Pierre. Chez Luc, l'identité de Jésus, en sa qualité de personnage central de l'œuvre, est indiquée par l'ange dès avant sa naissance : « Fils de Dieu » (Lc 1, 35). Ce même titre introduit l'évangile de Marc : « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu » (Mc 1, 1). Tout le contenu s'exprime comme une Bonne Nouvelle dans ce verset. Le début de l'évangile de Jean évoque la gloire que le Fils de Dieu tient de son Père : « Nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (Jn 1, 14).

Cette filiation divine du Christ dans les Écritures Saintes se révèle dans les relations intratrinitaires exprimées par le Christ lui-même et dans le déploiement de sa mission. C'est dans ce sens que nous avons examiné, dans la deuxième partie de ce travail, l'enjeu de la croyance en la présence des ancêtres par les prêtres africains et celui de l'autoreprésentation des prêtres africains à l'égard de leur ministère. Si l'action de Jésus manifeste sa filiation divine, c'est parce qu'il est d'abord Fils de Dieu dans son être. Évidemment, ces deux aspects touchent l'être (croyance au culte des ancêtres) et l'action (ministère presbytéral) des prêtres africains, en vue d'une vie de témoignage au sein de la société. Nous ne nous contentons pas de traiter le paramètre de la filiation divine du Christ dans l'histoire de la théologie à partir de cette analyse christologique, qui vise à déboucher sur une christologie du témoignage. Notre analyse de la vie et du ministère des prêtres africains se fonde sur la structure ontologique et économique de la filiation divine du Christ. Les prêtres africains, en tant que chrétiens, ont une filiation divine par le Christ.

Le fait que certains prêtres africains considèrent qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la théorie du Christ-Ancêtre et la filiation divine du Christ nous a poussé à insister, dans ce chapitre et dans le précédent, sur leur conception du Christ-Ancêtre et leur culte des ancêtres. De fait, l'ancestralisation du Christ ne peut s'établir sur le plan de l'ontologie du Fils, mais sur le plan de l'économie, puisque le titre d'Ancêtre relève du mystère théandrique. Il y a opposition entre l'ontologie du Fils et l'ancestralisation, qui s'établit au niveau économique. Du point de vue de la loi juive, Joseph est celui qui donne le nom de Jésus, mais il n'est pas son géniteur. Ainsi, engendré de toute éternité, le Fils n'a pas de « père géniteur ». Soulignons que l'ancestralisation du Christ conteste sa co-éternité avec le Père. Dès lors, le mystère théandrique du Verbe incarné ne peut pas comporter le titre d'Ancêtre. Dans la filiation baptismale, les prêtres africains deviennent fils par grâce dans le Fils par nature, et cette condition est éternelle. Il n'y a pas de petits-fils dans la foi, parce que nous partageons en plénitude la réalité filiale de Jésus. Pour les prêtres africains qui croient et prêchent que le Christ nous sauve en tant qu'Ancêtre, nous disons que la foi chrétienne ne comporte pas d'obligation à devenir ancêtre pour être sauvé. Dans cette optique, l'ancestralisation n'est pas une condition pour l'Au-delà eschatologique. À partir de ces fondements christologiques, certains prêtres africains ne devraient plus être confus ou croire que l'au-delà se trouve parmi leurs ancêtres. Par ailleurs, en se fondant sur ces arguments christologiques, ils n'ont plus à avoir du mal à expliquer la signification eschatologique aux chrétiens qui pensent que l'Au-delà eschatologique se situe auprès des ancêtres et existe dans le Christ uniquement en tant qu'Ancêtre. Les prêtres africains ont besoin d'être nourris de ces convictions profondes dans leur être par rapport au Christ pour devenir ses témoins véritables.

En somme, nous avons abordé ce chapitre septième dans une optique anthropologique et spirituelle, en expliquant la double dimension du prêtre africain, qui doit être à la fois catholique et pleinement africain. Nous avons ensuite étudié l'appropriation du mystère du Christ à partir des perspectives africaines, avec la question : « Prêtres africains, pour vous qui suis-je ? » La dimension eschatologique nous a intéressé dans les rapports des prêtres africains entre le passé imaginaire de la figure des ancêtres et la contemporanéité du Christ. La discussion des grands séminaristes pendant le cours de phénoménologie nous a montré les tendances de comportement orientées déjà dès la formation. Elle avait débouché sur l'intervention du formateur bêta, dévoilant la position hégémonique de Rome contre l'enseignement de la philosophie et de la théologie africaines dans les universités catholiques et les grands séminaires. L'attitude de mépris et de rejet observée chez

nos camarades romains se retrouve chez le curé méprisant qui refuse la communion au notable, à cause d'un simple souhait funéraire. La découverte du phénomène du *Sôgôl* nous a aidé à avoir une idée des rapports avec les ancêtres en contexte africain et de mieux comprendre nos camarades traditionalistes, qui vivent ces réalités culturelles africaines au quotidien. En contexte africain, pour une immersion parmi les communautés, les prêtres africains doivent être des témoins véritables de Jésus-Christ, dans le respect des conceptions traditionnelles africaines. Les rapports des prêtres africains avec les ancêtres, dont la figure s'inscrit dans l'immanence des vivants, exigent un discernement afin de ne pas confondre leur rôle avec celui du Christ, qui se définit comme un agent synchronique, puisqu'il agit dans le monde des vivants aussi bien que dans le Royaume eschatologique.

## **Chapitre 8**

### **Vers une christologie du témoignage chez les prêtres africains**

La thématique qui traverse toutes les parties de cette recherche est le témoignage des prêtres africains dans une dimension christologique. Il est intéressant pour nous d'entamer ce chapitre par l'explication des concepts de témoignage et de témoignage chrétien par René Latourelle et de leurs perspectives africaines par Sylvain Mukulu. Nous reviendrons sur la christologie du témoignage en nous appuyant sur Georges Njila Jibikilayi.

Pour ce qui est de l'explication des concepts de témoignage et de témoignage chrétien, notre intérêt ne se fonde pas sur le caractère chronologique, mais plutôt sur le regard de R. Latourelle et S. Mukulu dans une même direction, en lien avec la dimension christologique et la vie presbytérale en contexte africain. Nous aborderons l'explication du concept de témoignage et celle du témoignage chrétien chez R. Latourelle, à travers le témoin du Père (qui est le Christ), les témoins du Christ (qui sont les apôtres) et les dimensions personnelle et communautaire du témoignage. Dans une perspective africaine, S. Mukulu ouvre une dimension christologique de l'explication du témoignage et de celle du témoignage chrétien en lien avec le mystère pascal.

En ce qui concerne le concept de la christologie du témoignage, nous essaierons de l'élaborer à partir des recherches de G. Njila sur la théologie du témoignage et le discours christologique africain. La divergence entre H.U. von Balthasar et K. Rahner nous permettra de nous positionner sur le sens de l'être témoin. Partant de la praxis communicative dans la participation des prêtres africains à la vie et à la mission du Christ, une nouvelle approche du discours christologique nous conduira vers une christologie du témoignage chez les prêtres dans le contexte africain.

# 1. L'explication du concept de témoignage

## 1.1 Le concept de témoignage selon René Latourelle

Le mot témoin revient ordinairement dans le vocabulaire chrétien ; du latin *testis*, contraction de *terstis*, « celui qui intervient en tiers, en témoin ». Ce terme était déjà dans la bouche de Jésus, dans les consignes qu'il a laissées aux apôtres : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8). Les disciples témoignent de ce qu'ils ont vu et entendu du Christ. Le témoignage suprême est celui du sang. On sait que le mot martyr vient du grec *martus*, qui signifie témoin. L'Église considère les martyrs comme des témoins par excellence, même si c'est dans des circonstances souvent banales que la plupart des chrétiens portent le témoignage de leur foi : dans la famille, dans leurs relations d'amitié, de voisinage, de travail, dans leurs diverses activités et engagements.

Le témoignage passe à travers des comportements, quand ce n'est pas à travers une vie entière : attitudes d'amour véritable, de pardon, d'espérance, qu'on sait relier à des convictions de foi profondes. L'autosatisfaction et le sentiment de supériorité ne relèvent pas du témoignage authentique ; celui-ci laisse plutôt percevoir la foi et l'amour qui animent celui qui le porte, sans avoir conscience de donner un tel témoignage. C'est l'Église dans son ensemble (chacun de ses membres et collectivement) qui a reçu du Christ la mission d'être son témoin. Il lui revient d'attester par la foi et l'amour, par la parole et par le comportement que l'homme historique Jésus est le Fils de Dieu, et qu'elle est chargée d'appeler de sa part tous les humains à découvrir l'amour de Dieu. « Nous en sommes témoins »... ce *nous*, qui désigne des personnes liées ensemble, c'est précisément ce que les chrétiens appellent l'Église. Les chrétiens d'aujourd'hui estiment qu'il est toujours urgent et essentiel pour le bonheur du monde d'annoncer ce que nous appelons le kérygme.

## 1.2 Le concept de témoignage dans une perspective africaine

Le terme témoignage vient du latin *testimonium* et désigne le fait de déclarer ce qu'on a vu, entendu, perçu, afin d'établir la vérité. D'où le verbe *testari*, qui signifie prendre à témoin, et son composé *attestari*, qui a le sens de confirmer, d'approuver la véracité de quelque chose. Il s'ensuit que, dans le vécu interrelationnel humain, le témoin est à juste titre celui qui certifie ou peut certifier, celui qui peut informer sur des événements qu'il a vécus, sur les personnes ou les faits qu'il a connus. Il



est en fait capable de rendre compte verbalement ou par écrit de ce qu'il a vu et entendu. Aussi, lors des procès judiciaires, le témoignage d'un ou de plusieurs personnes ayant vécu directement ou indirectement les événements est d'une importance capitale. Mais accepter de prendre une personne comme témoin exige qu'on lui accorde toute la confiance voulue ; autrement dit, il faut croire à sa personne entière, à ses dires et à ses actes. Le témoignage ainsi fourni permet, par exemple dans le contexte judiciaire, de porter un jugement sur un fait. Il appuie le juge et les jurés dans leur évaluation des faits.

Dans une autre dimension, témoigner garde son sens de confirmer ou d'infirmer la vérité, de se déclarer en faveur d'une personne ou contre elle. S. Mukulu précise que « le témoignage ici se transforme en jugement de valeur pour la personne qui l'émet en toute liberté. Il engage le témoin au point que celui-ci s'identifie à ses dires. Dire et témoigner coïncident et signifient désormais pour la personne-témoin impliquer tout son être » (Mukulu 2006, 240), c'est-à-dire accepter de se compromettre soi-même, être prêt à risquer sa propre vie en s'exprimant sur l'innocence ou la culpabilité de l'accusé. En raison de certaines circonstances de risque inhérentes à tout témoignage, nous constatons que, dans certains villages ou même dans certaines villes d'Afrique, bien des personnes refusent de témoigner lors de certains procès par peur d'exposer leur vie.

Ainsi, l'aspect du risque dans l'acte de témoigner peut pousser le témoin jusqu'au martyr, c'est-à-dire au sacrifice de sa propre vie. Dans ce cas, le témoin va mourir pour livrer une preuve vivante des convictions qu'il défend. Sur ce plan, « le témoignage n'est plus simple narration de ce qu'on a vu ou entendu, mais il se traduit en action. Une action qui, en fait, découle de l'engagement du témoin pour ses convictions » (Mukulu 2006, 240). Nous constatons effectivement que le dire et l'agir correspondent ; il s'agit là d'un aspect intéressant pour ce qui est de l'initiation christocentrique dans la vie du clergé en Afrique. Et c'est surtout cette dimension que revêt le témoignage dans le contexte biblique. Ainsi, dans la tradition vétérotestamentaire, le peuple d'Israël comme élu de Yahvé est appelé à témoigner de son Dieu : dire qui est Yahvé et vivre en conformité avec son message de vie. Le dire du peuple témoin doit coïncider avec son agir dans son quotidien. Il en est de même des prophètes que Yahvé envoie comme ses témoins auprès de son peuple. Ils parlent de Yahvé parce qu'ils le connaissent et parce que Yahvé leur a parlé. La proclamation de la parole de Yahvé doit déboucher sur un engagement ad hoc.

Par ailleurs, dans le NT, le témoignage est au centre même de l'activité apostolique. Les apôtres sont les témoins de Jésus-Christ après sa mort sur la croix et sa résurrection. Ils l'ont vu, ils ont entendu ses enseignements, ils ont mangé et bu avec lui (Ac 40, 41 ; 1 Jn 1, 1-3). Pour avoir été choisis par Jésus (Ac 1, 26), pour avoir vécu une certaine intimité avec lui, ils sont remplis de son Esprit Saint et témoignent de la portée salvifique des faits et gestes de Jésus-Christ. Ils livrent le sens profond du salut inauguré par ce Verbe incarné, crucifié, mort et ressuscité. Pour eux, ce Jésus de Nazareth, qui a été glorifié par son Père, reste le support et le fondement de leur témoignage. En témoignant de lui, de la pleine révélation divine à toute l'humanité, les apôtres proposent aux hommes et aux femmes de leur époque Jésus comme le témoin par excellence de Dieu, comme celui en qui la promesse du salut comme vie en abondance se réalise pour toute l'humanité.

À la lumière de la tradition biblique, on s'aperçoit que, par le témoignage de vie, l'Évangile prêché et l'Évangile vécu coïncident pour faire de l'existence du témoin, de sa vie, un motif de crédibilité de la parole de Dieu et, surtout, de la foi en Dieu. Dès lors, si la théologie du témoignage s'exprime comme une théologie qui a une fonction organique de l'Église-fraternité, c'est-à-dire qu'elle se veut rattachée à une communauté concrète de la foi, celle-là même où des hommes et des femmes écoutent la parole de Dieu et y adhèrent, il revient à ce discours théologique de convier, dans le contexte africain, les peuples chrétiens à témoigner du Christ dans leur historicité existentielle. C'est par leur style de vie qu'ils doivent signer la vérité du message évangélique et le salut en Jésus advenu pour eux et pour leur communauté de foi. C'est pourquoi, dans la perspective africaine, le témoignage doit traverser les barrières individuelles pour devenir un témoignage communautaire. Nous corroborons les dires de S. Mukulu quand il souligne que les communautés ecclésiales de bases (CEB) doivent devenir des lieux où chacun des membres et également tous ensemble rendent Jésus-Christ le cru croyable (Mukulu 2006, 241). C'est ainsi que les communautés africaines en général et les prêtres africains en particulier découvriront dans les mystères de vie de Jésus de Nazareth les jalons d'un vrai témoignage de vie.

## **2. Le concept du témoignage chrétien et le mystère pascal dans une perspective africaine**

### **2.1 Témoignage chrétien selon René Latourelle**

De prime abord, R. Latourelle considère le témoignage comme « cette forme de présence et d'action qui répond à la conscience que nous avons aujourd'hui des rapports entre l'Église et le monde, c'est-à-dire entre la foi professée par l'Église et l'histoire de l'humanité » (Latourelle 1971, 7). Il explique le témoignage dans cette optique, puisque l'action réelle de l'Église n'est pas dominatrice mais sanctificatrice par mode de présence et d'animation, comme un ferment dans la pâte auprès des personnes humaines. Effectivement, dans un monde sécularisé, les membres de l'Église doivent porter l'Évangile auprès de leur famille, dans leur profession et dans la société, par leur infusion de sens et le rayonnement de leur vie pour rendre témoignage.

R. Latourelle rappelle qu'on ne peut parler du témoignage chrétien sans se référer au Christ, le Témoin par excellence, et à ses premiers témoins, les apôtres. Pour lui, la révélation est essentiellement témoignage en tant que moyen de transmission de la Bonne Nouvelle et signe de l'authenticité de la parole transmise. Il se fonde sur Vatican II, qui souligne l'importance du témoignage des chrétiens pour faire entendre aux humains que le salut est mérité par le Christ.

#### **2.1.1 Le témoin du Père et les témoins du Christ**

Dans l'AT, Dieu choisit des prophètes qui parlent au nom de Dieu, qui ne sont ni la lumière ni la vérité, mais qui rendent témoignage à la vérité. Dans le NT, Jésus-Christ se présente comme le Témoin par excellence. Il raconte ce qu'il a vu et entendu dans le sein du Père, et il invite les humains à l'obéissance de la foi. De sa propre initiative, Jésus-Christ constitue un corps de témoins : les apôtres. Ceux-ci témoignent de la vie et de l'enseignement du Christ. Ils invitent tous les humains à croire ce qu'ils ont vu et entendu, expérimenté du Verbe de vie (Latourelle 1971, 12). Chez saint Jean, Jésus-Christ parle et témoigne ; il est le Fils qui raconte le Père, le Témoin qui déclare ce qu'il a vu et entendu dans le sein du Père. Jésus-Christ parle en tant que Témoin qualifié, car il est la parole de Dieu et le Fils du Père, il est dans le Père et le Père est en lui. Bref, l'objet du témoignage du Christ, c'est qu'il est le Fils du Père, son Envoyé, le Sauveur du monde et que, par la foi en lui, les humains accèdent à la vie éternelle. Le témoignage porte alors sur Jésus-

Christ lui-même, sur la nature mystérieuse de sa Personne et sur sa mission de salut. Dans son témoignage, Jésus-Christ s'engage tout entier en paroles et en actions pour illustrer de façon exemplaire un nouveau style de vie aux humains.

Les apôtres témoignent du Christ en tant qu'ils ont vécu dans son intimité et qu'ils sont avec lui « depuis le commencement » (Jn 15, 27). Latourelle présente le christianisme comme « la religion de témoignage, précisément parce qu'il est manifestation du mystère des personnes divines [...] Tout l'Évangile est une confiance d'amour, un témoignage du Christ sur lui-même, sur la vie des personnes divines et sur le mystère de notre condition de fils » (Latourelle 1971, 17).

Nous pouvons déduire qu'en tant que commensaux du Christ par leur intimité, les apôtres ont pour fonction propre ou spécifique le témoignage. Ils sont ses intimes parce qu'ils possèdent une expérience vivante, directe, de la personne du Christ, de son enseignement et de ses œuvres. La révélation du Christ n'est pas seulement communication d'un message, d'une doctrine, mais avant tout initiation au mystère de la personne du Fils et de la personne du Père manifestée en Jésus-Christ. Les apôtres sont des mandataires de Jésus-Christ. Ils ont reçu de lui leur mission (Ac 1, 8), et leur engagement se traduit par une fidélité absolue à son service et à son enseignement, reconnu comme la vérité et le salut de l'humanité. De même que le Christ témoigne du Père par un engagement de tout son être, ainsi les apôtres témoignent du Christ par leur prédication et par toute leur vie.

### 2.1.2 Témoignage personnel et témoignage communautaire

Comme nous l'avons souligné plus haut, le témoignage des chrétiens doit revêtir une forme à la fois personnelle et communautaire pour être efficace en vue de la transformation et de la vivification de l'humanité par l'œuvre du Christ. Puisque tout chrétien est appelé à devenir, par sa vie personnelle, témoin du Christ auprès de ceux et celles qui le rencontrent, nous parlons ainsi du témoignage personnel. La force du témoignage de la vie se fonde sur le salut qu'il montre en actes dans le monde. La transformation opérée en est le signe. La personne humaine est elle-même changée et vivifiée par l'Esprit d'amour. Le père de Montcheuil nous rappelle que, en tant que chrétiens : « Nous sommes le sel de la terre. Si l'humanité se décompose, c'est que nous n'avons pas répondu à notre vocation » (Montcheuil 1947, 47).

En ce qui concerne le témoignage communautaire, la qualité des membres de la communauté affecte la qualité de la communauté elle-même et la qualité de l'image qu'elle présente à la société. Dans ce sens, le témoignage rendu par chacun des membres se nourrit lui-même de chacun des témoignages reçus. Il se produit de l'individu à la communauté et de la communauté à l'individu, comme un flux et reflux incessant. Il s'établit entre les membres de la communauté comme un réseau de relations interpersonnelles, faites de justice, de charité, de paix, de pureté, de bonté, de douceur, de sérénité, de miséricorde (Latourelle 1971, 67). Évidemment, il n'est pas question ici d'une juxtaposition de témoignages individuels, ni d'une addition, mais plutôt d'une résultante qui fait du témoignage communautaire une réalité nouvelle, originale. Les femmes et les hommes d'aujourd'hui veulent trouver dans l'Église et dans les groupes de chrétiens un reflet de l'amour du Christ, de cet amour livré jusqu'au sacrifice de sa vie pour le salut de l'humanité. À travers ce témoignage chrétien, si les femmes et les hommes rencontrent l'existence de cet amour, aimant la personne humaine en elle-même, sans l'ombre d'une répulsion, alors ils parviendront à découvrir un monde nouveau. De même, ils désireront participer à cette plénitude, découvrant que Dieu est l'Amour par excellence.

### 2.1.3 Témoignage chrétien et mystère pascal

De ce qui précède, nous pouvons déduire que le témoignage du Christ et des apôtres comporte un élément unique qui n'appartient qu'à eux. Le Christ est Témoin, mais au titre de Révéléateur absolu. Il est la Révélation en source, la Parole originelle, le Témoin et le Témoignage, le Mystère révélant et le Mystère révélé, car il est en personne la Parole intérieure du Père. Le Christ est cette Parole faite chair et, par la chair, devenue Évangile. Le Christ est l'unique Témoin du Père.

La condition des apôtres est également unique. La connaissance de Jésus est un moment particulier dans l'histoire de la révélation. Seuls les apôtres, témoins de la vie du Christ, peuvent être médiateurs authentiques de la révélation, parce qu'ils ont été initiés au mystère de sa personne. Jésus n'a pas écrit, mais la Bonne Nouvelle a pour auteur et pour objet le Christ vivant, et elle est reçue de lui-même et de ses témoins vivants. C'est d'ailleurs pourquoi le vrai témoin est celui qui se met tout entier dans sa parole, qui se compromet pour l'Évangile, corps et âme, qui témoigne de l'Évangile par sa foi vécue, non moins que par sa foi professée (Latourelle 1971, 25). Le témoin du Christ doit être un connaisseur du Christ, qui le fréquente, l'écoute et assimile sa Parole. Il doit

vivre dans l'amour et l'intimité du Christ, en le proclamant comme Celui qui donne sens à toute réalité humaine.

Aujourd'hui, les évêques sont les successeurs des apôtres, qui ont été initiés au mystère de la personne du Christ. En annonçant la Bonne Nouvelle, Jésus-Christ reçoit sa personne et la communique à ses témoins. En tant que collaborateurs des évêques, les prêtres africains doivent être initiés au mystère du Christ. Cette initiation passe par la formation, c'est pourquoi nous ne pouvons pas parler de l'identité sacerdotale et de la christologie du témoignage des prêtres africains sans aborder la dimension de la formation. Nous avons abordé l'incidence de l'éducation christocentrique dans la formation presbytérale au chapitre cinquième, nous y reviendrons au dernier chapitre pour montrer que, dans la perspective africaine, les prêtres ont besoin d'une initiation christocentrique. C'est ainsi que les prêtres africains parviendront à vivre dans l'amour et l'intimité du Christ, en le proclamant comme Celui qui donne sens à toute leur existence. Ils seront des témoins véritables du Christ par leur manière de se compromettre corps et âme pour l'Évangile, afin d'en témoigner par la foi professée et surtout vécue.

## **2.2 Témoignage chrétien et mystère pascal dans une perspective africaine**

Le fait de considérer le mystère comme une énigme requiert pour son appréhension un dépassement. La personne humaine ne peut pas disposer du mystère qui se laisse connaître en et par sa transcendance. Dieu, comme mystère, se diffracte pour s'autocomm uniquer à la personne humaine. Nous croyons que cela nécessite de penser, de lire les mystères de la foi chrétienne comme une diffraction du mystère de Dieu. Au sein des populations africaines, la crédibilité de l'image de Dieu reste liée à la manière de dire ce Dieu parmi les femmes et les hommes africains. La pertinence de ce discours dépend de l'interprétation des mystères de la vie de Jésus. Autrement dit, il faut s'interroger sur la signification de ces mystères pour les Églises locales africaines, pour leurs communautés ecclésiales de base et pour leurs membres.

Dans la perspective de la théologie du témoignage, qui place au centre de ses réflexions le mystère pascal, l'enjeu herméneutique consiste en la relecture de ce mystère dans la contextualité des sociétés africaines actuelles. Les défis à relever exigent une prise en compte. Le discours christologique doit s'atteler à cet effet sur les rapports inextricables entre la foi chrétienne comme foi en Jésus-Christ et le témoignage de vie. Naturellement, les réalités africaines doivent orienter

la lecture du mystère pascal. Pour S. Mukulu, « en témoigner au sein des communautés ecclésiales de base, au sein de l'Église-Famille, signifie pour les Africains chrétiens participer à la libération des hommes et des femmes qui sont sous le joug des forces de la mort sur ce continent et partout ailleurs » (Mukulu 2006, 246). Les communautés ecclésiales de base deviennent les lieux de témoignage de vie pour les peuples chrétiens dans le contexte africain, en tant que lieux de l'écoute et du partage de la parole du Christ Témoin, du témoignage des Apôtres, de la prière, de la recherche d'une manière authentique d'être et de vivre l'Église, de la promotion du sens des responsabilités de ses membres, de confrontation avec les problèmes réels de la vie à la lumière du message du Christ-Témoin.

Or, nous constatons régulièrement, dans certains diocèses comme l'archidiocèse de Yaoundé, l'absence notoire de certains curés aux rencontres de partage de la parole de Dieu et à la prière au sein des communautés ecclésiales de base ; ceux-ci portent le nom de « big pasto » (nom donné à certains prêtres de Yaoundé qui sont curés de ville, des « intouchables », jamais affectés en campagne, qui ont le même fonctionnement que les « sango mokonzi » dans l'archidiocèse de Kinshasa). Généralement, ils préfèrent envoyer les catéchistes ou les agents de pastorale les remplacer auprès de ces communautés ecclésiales de base, qui constituent le noyau de la vie pastorale. Ils peuvent s'y rendre quelques rares fois, quand certains membres d'une élite nantie y sont présents. Les « big pasto » sont loin d'être de véritables témoins du Christ au milieu de ces communautés ecclésiales de base, qui les voient à distance et ne peuvent se rapprocher d'eux que lorsqu'ils vont communier à la messe. Les prêtres africains ont intérêt à se faire proches des peuples à la manière de Jésus-Christ, plus particulièrement dans les communautés ecclésiales de base. Celles-ci sont des lieux de témoignage de vie pour les fidèles dans le contexte africain, en tant que lieux de l'écoute et du partage de la parole du Christ-Témoin, du témoignage des apôtres, de prière, du vivre-ensemble en Église-fraternité, du partage des problèmes réels de l'existence des fidèles à la lumière du message du Christ-Témoin. Pour éviter toutes sortes de discrimination, il y a lieu de présenter une option « dans la perspective du pour nous existentiel de Jésus, dont l'Amour dépassait les limites de la tribu, de l'ethnie ou d'autres groupes d'intérêt. Les communautés ecclésiales de base se prêtent ainsi comme cadre pratique de justice et de promotion humaine, autrement dit de formation au respect et à la défense des droits de l'homme » (Mukulu 2006, 247). Vivre le mystère du Christ pour les prêtres africains, c'est pour eux l'occasion, dans le contexte africain, de

développer la commune conscience que Jésus témoigne d'un instrument d'abaissement et d'anéantissement pour une vie exemplaire.

Selon Ac 4, 32, le témoignage des premières communautés doit être le fondement des communautés ecclésiales de base, qui doivent vivre une communion conviviale et un partage de vie où chaque personne s'intéresse à l'autre et à l'ensemble, où l'ensemble s'intéresse à chaque personne et où les peines et les joies sont partagées. Dans ces lieux, croire au Christ-Témoin entraîne la pratique de la solidarité avec les marges, autrement dit l'acte de croire oblige à un type de comportement. Cette pratique devient une praxis de témoignage dans l'histoire et dans la société. Dans ce sens, notre choix d'examiner la dimension christologique de l'identité des prêtres, témoins du Christ parmi les hommes et les femmes, va dans le même sens que S. Mukulu qui affirme : « Aussi, dans l'effort de la découverte du plan sotériologique de Dieu pour les hommes et femmes africains, l'urgence s'impose de vivre sa foi comme découverte de Dieu par le "bas", c'est-à-dire là où l'homme et la femme africains vivent et conjuguent leurs efforts pour une vie en abondance » (Mukulu 2006, 247). Somme toute, les peuples chrétiens doivent voir dans le Christ-Témoin la victoire du dessein de Dieu. Pour ce qui est des prêtres africains, ils doivent s'employer au niveau de la base à affronter le drame du témoignage et de la mort (Ep 4, 24), afin d'actualiser le mystère pascal comme le passage effectif du témoignage à la vie (Ga 2, 20).

Pour les communautés ecclésiales de base, le témoignage de Jésus sur la croix constitue un nouveau départ. Les défis du quotidien constituent des contextes d'émergence d'une nouvelle réalité sur la base d'un témoignage d'une vie qui a connu la mort, sans pourtant se laisser anéantir par elle. C'est pourquoi intégrer le mystère pascal dans le témoignage de vie ne signifie d'aucune manière pour les peuples chrétiens l'acceptation passive de la souffrance. Nous ne voulons pas sacraliser la souffrance ni l'admettre comme un bien en soi. Ainsi, le mystère pascal révèle aux Africains chrétiens que la souffrance est et restera toujours un mal et ne se transforme jamais en bien. Elle n'est pas une valeur positive. C'est donc au nom du pour nous existentiel de Jésus-Christ qu'elle doit être combattue toujours et partout (Mukulu 2006, 247). Par leur témoignage, les prêtres africains dans leurs communautés ecclésiales de base se doivent de réagir devant toute forme de souffrance. Dans cette perspective, nous soulignons que Jésus n'a pas fait de la souffrance une théorie de justification ; il l'a plutôt assumée, l'a affrontée pour lui donner un autre sens.



Par ailleurs, la foi chrétienne oriente la vie des prêtres africains et leur permet d'espérer. Ainsi, témoigner de Jésus comme Glorifié les ouvre à l'avenir, sans pourtant les arracher à leur présent existentiel. En outre, la promesse d'un avenir meilleur que revêt le message de la résurrection ne doit pas endormir les peuples chrétiens en Afrique dans leurs tâches et leurs responsabilités présentes. Au contraire, la vertu de l'espérance doit transformer les communautés africaines en lieux où se construit déjà le Royaume de vie. En effet, la tension combien salutaire entre le déjà là et le pas encore de ce royaume doit susciter auprès des prêtres africains et de leurs communautés une dynamique d'espérance concrète, c'est-à-dire une possibilité de sa réalisation à travers les projets historiques. L'on ne saurait privilégier l'avenir au détriment du présent, bien qu'à travers le ministère de Jésus le présent prépare le futur. Dans leur liberté et leur statut de coopérateurs de Dieu, les prêtres africains contribuent à la construction du royaume de Dieu par leur témoignage de vie. Pour Segundo, il s'agit d'un projet commun « visant à construire une humanité profondément solidaire à l'image de Jésus qui a porté cette solidarité jusqu'à la mort » (Segundo 1988, 282). Tout esprit défaitiste et attentiste étouffe l'élan d'initiative, ce qui démobilise les hommes et les femmes devant leur responsabilité historique et les fait recourir à ce que J.-M. Ela considère comme « une véritable culture du refus de l'effort et du travail, un renoncement à exercer la raison, un désintéressement des conditions réelles de la vie économique, sociale et politique moderne, bref, à la limite, un certain escamotage de ce qu'est l'homme » (Ela 2003, 138).

Il en résulte l'importance de la présence des prêtres africains en tant que témoins du Christ parmi les communautés ecclésiales africaines, pour éviter parfois certains dérapages et confusions dans les enseignements, notamment lors du partage de la parole de Dieu. Si le témoignage sur Jésus comme Dieu incarné, mort et ressuscité doit jaillir du fond des déterminations historiques, toute lecture fondamentaliste de la Bible comme corpus des témoignages sur Dieu est un poison mortel sinon une bombe à retardement pour l'avenir des communautés africaines et pour la construction de l'Église en Afrique comme Église-Fraternité de Dieu. Il souligne aussi que la prolifération d'interprètes de la Bible part d'une conception naïve de l'inspiration qui soutient que, comme parole de Dieu inspirée, les textes bibliques ont été directement dictés mot à mot par l'Esprit de Dieu. Sur cette base, ces textes ne connaissent pas d'auteurs qui les ont transcrits sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu. Par conséquent, la lecture fondamentaliste se refuse de reconnaître que ces textes usent de genres et de formes littéraires, sinon d'un langage humain conditionné par le temps et l'espace. C. Geffré précise à ce sujet que :

La Bible comme Parole de Dieu, c'est l'histoire d'Israël depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'exil et le retour de l'exil. Les hauts faits de cette histoire du salut sont mémorisés, racontés en fonction de nouvelles expériences historiques, en fonction des événements positifs et des épreuves que subissait Israël selon ses époques. C'est donc l'écriture d'une communauté croyante qui réactualise dans sa mémoire les événements fondateurs et qui n'hésite pas parfois à recourir aux genres de récit de fiction, pour mieux dégager la portée spirituelle des événements réels. À l'origine du message chrétien, il y a l'expérience de Jésus de Nazareth comme événement de salut de la part de Dieu. (2001, 77)

Nous pouvons tomber dans la tentation de négliger la dimension scripturaire et l'interprétation des textes bibliques, et pourtant le partage de la parole du Christ-Témoin passe par là. Nous ne pouvons pas parler du mystère du Christ sans procéder par l'instance herméneutique de l'étude biblique. L'intervention de C. Geffré vient de nous montrer que le témoignage n'est plus appréhendé comme l'interprétation d'une communication croyante. Nous remarquons que le témoignage de vie dans les communautés ecclésiales africaines implique l'importance de l'instance herméneutique dans la lecture de la Bible comme le Livre de témoignages. De fait, ces témoignages expriment un intérêt non pas dans leur sens textuel ou littéral, mais dans leur sens actuel pour la vie des femmes et des hommes africains. Si nous insistons sur la présence des prêtres africains parmi les fidèles, c'est parce que l'intérêt de leur témoignage dans les communautés est de voir ce qu'un texte biblique signifie pour les femmes et les hommes africains dans leur situation existentielle.

En somme, sous l'angle de la christologie du témoignage, l'interprétation de la Bible doit viser la transformation des peuples africains fondée sur le Christ-Témoin. Nous pensons que, contrairement à la lecture fondamentaliste, il devient vital que la lecture interprétative de la Bible se fonde sur le contexte sociohistorique des femmes et des hommes africains qui accueillent la parole de Dieu, afin qu'elle soit non pas une traduction littérale du corpus biblique, mais une traduction contextuelle de la parole de Dieu. Comme nous le verrons au neuvième chapitre de notre recherche, les séances de partage de la parole de Dieu sous l'arbre à palabre ont permis à J.-M. Ela de réussir son immersion parmi les communautés de Tokombéré, au nord du Cameroun. Ainsi donc, pour saisir le mystère du Christ, les communautés ont besoin de l'apport des prêtres africains, témoins du Christ, pour que la traduction contextuelle de la parole de Dieu prenne en considération le dynamisme du corpus des témoignages bibliques et l'actuel ou le quotidien des peuples africains.

### **3. Théologie du témoignage et discours christologique africain**

Dans cette partie nous souhaitons établir un lien pertinent entre le témoignage des prêtres et le discours christologique africain. Dans ce cadre, nous examinerons d'abord les principes fondamentaux de la théologie du témoignage de G. Njila. Nous reviendrons ensuite sur le sens du témoin en contexte africain, en nous appuyant sur l'approche comparative entre H.U. von Balthasar et Karl Rahner. Nous présenterons par la suite le témoignage comme une praxis communicative. Enfin, à partir de l'approche christologique de G. Njila dans une perspective africaine, nous élaborerons une nouvelle approche du discours christologique du témoignage chez les prêtres africains.

#### **3.1 Fondements théologiques du discours christologique du témoignage : l'apport de Georges Njila Jibikilayi**

Pour élaborer une christologie du témoignage chez les prêtres africains, nous nous appuyons sur l'affirmation de Jésus : « Je suis la Vérité » (Jn 14, 6). La vérité de Dieu se manifeste de manière unique à travers l'autoévaluation de Dieu qui s'accomplit dans le mystère de l'incarnation. Le Verbe incarné interprète Dieu le Père au monde par toute son existence. Or la vérité du monde renvoie à la vérité de Dieu, qui est la plénitude. Aussi, la logique d'amour seule peut expliquer le fait que Dieu, par son Fils Jésus-Christ, devient un Dieu Emmanuel, Dieu-avec-nous (Mt 1, 23). Nous nous accordons avec ces deux postulats dans le sens où Jésus vrai humain exprime la totalité de Dieu, puisque la logique humaine est une « image et ressemblance » du Dieu trinitaire. Cette totalité divine est donnée à Jésus-Christ par Dieu lui-même, qui imprime à sa logique humaine son unique nature.

Pour élaborer la christologie du témoignage chez les prêtres africains, nous devons d'abord montrer que le témoignage de Jésus-Christ est parfait. Nous avons relevé au chapitre précédent et dans la première partie de cette recherche que le Christ est le témoin du Père. Puisque nous venons d'établir que Dieu imprime à la logique humaine de Jésus-Christ son unique nature, alors le témoignage qui exprime la totalité de Dieu ne peut être qu'authentique. Quand on sait que les prêtres africains sont témoins du Christ, nous nous demandons si une logique humaine est susceptible de servir de base à une présentation authentique de la logique divine. Il est question dans cette perspective de voir dans quelle condition une christologie du témoignage est possible chez les prêtres africains. Nous

plantons les jalons de cette christologie à partir de cet apport, qui la rend possible dans un équilibre entre transcendance et immanence que seul le Verbe fait chair réalise et dans l'intersubjectivité de Jésus.

Notre élaboration de la christologie du témoignage chez les prêtres africains trouve ainsi ses fondements dans le fait que Jésus-Christ traduit adéquatement la logique divine dans la logique humaine, il révèle la capacité de la logique humaine à traduire la logique divine et lui offre les précieux moyens pour y parvenir.

L'étude de Georges Njila Jibikilayi portant sur les principes fondamentaux de la théologie du témoignage et les implications théologiques sur le discours christologique africain nous intéresse par sa pertinence pour le contexte africain. Il propose un langage adapté pour transmettre le message chrétien dans la société et tire des conséquences théologiques sur le discours christologique africain. Puisque nous venons de voir les jalons posés sur les fondements théologiques du discours théologique du témoignage, nous relèverons d'abord le lien avec G. Njila, puis nous montrerons comment celui-ci développe un discours christologique africain dans sa dimension du témoignage.

De fait, G. Njila essaie de saisir la manière dont H.U. von Balthasar assimile le contexte de la modernité dans la formulation de ses thèmes théologiques majeurs et de ses problèmes. D'une part, il aborde la théologie et le monde modernes à travers l'impact des rationalités modernes en théologie chrétienne. D'autre part, il souligne la similitude sur le plan théologique entre la trilogie balthasarienne et la modernité, en relevant le reproche de Balthasar contre une certaine pratique théologique basée sur la séparation entre la théologie et la spiritualité. Mais ce qui nous intéresse, c'est ce à quoi ces deux dimensions aboutissent : la plénitude de la Révélation divine en Jésus-Christ, l'Église comme plénitude du Christ et le rayonnement de l'Église dans le monde. La pertinence de G. Njila consiste à revenir sur les fondements théologiques d'un discours christologique du témoignage en lien avec la modernité, afin d'établir un discours christologique du témoignage en contexte africain. De manière pertinente, il met l'accent sur les conditions dans lesquelles la logique humaine sera capable d'exprimer la logique divine. Cette dimension nous intéresse particulièrement dans notre discours christologique chez les prêtres africains.

Nous partons des trois thèmes majeurs retenus par G. Njila, qui nous paraissent d'ailleurs pertinents pour son discours christologique en contexte africain :

Premièrement, c'est le rapport entre l'ontologie et la christologie dont se sert Balthasar pour montrer que par l'incarnation le Christ accomplit l'*analogia entis*. Deuxièmement, c'est le projet d'une théologie catholique de la Parole de Dieu. Sur ce sujet et en lien avec la relation entre la théologie et l'exégèse, nous avons présenté les principes de la théorie de la connaissance théologique de Balthasar fondée, d'une part, sur le caractère christologique et pneumatologique de la vérité divine et, d'autre part, sur la nécessité de maintenir le lien entre la *litera* et la *gesta*, l'événement et l'Esprit. Troisièmement, c'est le thème d'un langage adapté à la culture moderne actuelle. Après avoir relevé les avertissements de Balthasar contre le risque de l'adaptation du message chrétien à la mentalité du moment et le risque de tomber dans un « athéisme anonyme », nous avons indiqué la particularité de la perspective balthasarienne dans la manière de poser le problème du langage adapté. D'après lui, la question d'un langage adapté à l'homme est d'abord l'initiative de Dieu avant d'être celle de l'homme. (2012, 304)

En s'appuyant sur ce discours christologique, G. Njila relève que le témoignage, rendu sous l'action du Saint-Esprit, est un langage énonciatif de Dieu. La particularité de la dimension de l'énonciation est du fait que l'initiative vient de Dieu. Autrement dit, c'est cette caractéristique d'un langage dont l'initiative vient de Dieu qui est mise en lien avec la dimension de l'énonciation. Pour le montrer à travers la nature et le fonctionnement de ce langage énonciatif de Dieu, il aboutit à une double visée : l'approfondissement de la compréhension de la pneumatologie de *La Théologie* et le dégagement des principes qui structurent le langage énonciatif de Dieu. Nous savons que, dans le discours trilogique, G. Njila examine la dimension christologique de la pneumatologie à travers l'interaction entre le Verbe et l'Esprit, puis la dimension anthropologique, où l'humain est introduit dans la vérité pour devenir participant de la vie divine. Dès lors, l'humain devient capable de traduire l'exégèse du Christ en son langage humain ou encore en étant témoin. Les prêtres africains ont besoin de cette traduction de l'exégèse du Christ en leur langage humain pour être ses témoins. C'est pourquoi nous insistons dans cette étude sur le fait que les prêtres africains, pour agir à la manière de Jésus-Christ, doivent centrer leur vie sur le Christ.

Ainsi, à partir de ces considérations théologiques, G. Njila réussit à scruter la théorie selon laquelle l'existence chrétienne, en imitant le témoignage du *Logos*, peut être une existence communicative. Dans cette optique, G. Njila souligne la nécessité de mettre en lumière le caractère onto-phanique et théophanique du langage. Le Verbe incarné tient compte du double statut du langage, en tant qu'une créature et en tant qu'un étant. Évidemment, ce langage énonciatif de Dieu est réalisé par Jésus, le Verbe incarné. Par la suite, G. Njila montre la capacité des autres humains de ce langage par leur introduction dans l'espace divin, en lien avec la participation à la vie et à la mission du Christ. La pertinence de la capacité des prêtres africains sur le plan du langage énonciatif par leur introduction dans l'espace divin en lien avec la participation à la vie et la mission du Christ nous

intéresse dans nos travaux. D'où l'importance de l'évaluation par G. Njila de la notion du témoignage en tant que praxis communicative. Pour exprimer le témoignage chrétien comme énonciatif de Dieu, il entame cette évaluation en identifiant les défis et enjeux du témoignage chrétien dans son contexte culturel. Cette dimension du témoignage chrétien relevée par G. Njila est en lien avec l'explication par S. Mukulu du concept de témoignage chrétien dans une perspective africaine. C'est cette approche synchronique qui chaperonne notre recherche dans ces parties.

Par ailleurs, un aspect pertinent en lien avec la théologie du témoignage nous intéresse également chez G. Njila, dans la mesure où ce dernier se sert de la catégorie du témoignage pour proposer un renouveau du discours christologique africain qui intégrerait la dimension pneumatologique. Dans son développement, G. Njila considère le témoignage comme le langage de la chair et relativise les outils épistémologiques qui font obstacle à la présentation et à la compréhension du mystère chrétien (en lien avec le concept de témoignage selon S. Mukulu). Il situe la théologie du témoignage dans l'histoire de la théologie africaine de l'inculturation, notamment dans l'axe existentiel. De surcroît, il réussit à établir une approche intégrative de la pneumatologie et de la christologie, à travers la mise en relation de la notion d'inculturation et la figuration de l'Esprit Saint. Toutefois, G. Njila dénonce l'oubli de l'Esprit Saint dans les recherches théologiques africaines sur l'inculturation. Sa proposition d'une autre approche ouverte à la figure de l'Esprit nous paraît pertinente. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons choisi de définir le prêtre africain comme un être pleinement africain et pleinement catholique, par l'examen de la spiritualité et l'humanité de son être dans le contexte africain. C'est la raison pour laquelle G. Njila fait le lien entre la dimension pneumatologique et la christologie dans la théologie africaine de l'inculturation.

Nous pouvons retrouver cela dans ses propres propos :

Sur le plan culturel et religieux, une réflexion théologique sur la nature, la mission de la troisième Personne de la Trinité et sur sa relation avec les autres personnes divines se fait plus que jamais urgente. En effet, une des caractéristiques de l'âme religieuse africaine est sa croyance aux esprits et à la présence active des êtres désincarnés comme les Ancêtres, etc. Aucune inculturation du christianisme ne peut prétendre se passer de cette réalité au risque d'entretenir une confusion épaisse chez les chrétiens, plus encore, lorsque la vérité chrétienne est essentiellement trinitaire, et que les Personnes divines sont des êtres spirituels. (2012, 274)

Les raisons justifiant une pneumatologie dans la théologie africaine s'appuient sur l'argument anthropologique. Chez G. Njila, en effet, l'argument anthropologique en faveur de l'intégration de la pneumatologie en théologie africaine est congruent à la construction du discours christologique.

Il montre que, dans la perspective de H.U. von Balthasar, l'anthropologie est véritablement un lieu d'articulation entre la pneumatologie et la christologie. Nous comprenons pourquoi G. Njila émet une réserve sur le fait que l'usage des données anthropologiques pour la construction du discours christologique serait appauvrissant si ce discours n'est pas ouvert à la pneumatologie. Il suggère une approche qui conduit le théologien africain à aborder la culture et ses données anthropologiques non pas comme source de son discours sur la révélation surnaturelle, mais dans la valeur instrumentale et relative, comme autant de supports à utiliser dans la transmission de l'intégralité de la vérité chrétienne. Nous remarquons que les données qui ne concourent pas à cet objectif ne peuvent être retenues dans son lexique théologique. De plus, pour nous, cette approche montre que la révélation surnaturelle exerce une action cathartique sur les moyens culturels à utiliser. Elle place Dieu comme point de départ qui cherche comment faire comprendre sa vérité à l'humain. Autrement dit, ce n'est plus l'humain qui, le premier, se pose la question de savoir comment rendre intelligible le mystère divin. À partir de cette approche de G. Njila, nous constatons que la christologie nominative africaine part de ce que Dieu a dit de lui-même. En lien avec la théologie africaine, nous pouvons déduire que cette approche exige l'approfondissement de la relation entre la théologie et la spiritualité, là où les théologiens ou les prêtres africains doivent s'efforcer d'écouter profondément Dieu avant de parler de lui.

### **3.2 Être témoin en contexte africain**

Nous venons d'affirmer que les prêtres africains doivent écouter profondément Dieu avant de parler de lui. Le même principe d'écoute devrait s'appliquer avant tout agir des prêtres africains dans leur milieu. Notre démarche sur la notion du témoin nous permettra de faire un lien, au dernier chapitre, avec le rôle du laïc chez J.-A. Malula en contexte africain. Ce lien nous aidera à exprimer la place des prêtres africains comme témoins au sein des communautés africaines. Pour examiner la catégorie du témoignage, nous essaierons d'abord d'établir le débat entre H.U. von Balthasar et K. Rahner sur le statut du séculier. Nous partirons de cette approche comparative pour déduire le sens du témoin.

#### **3.2.1 Approche comparative entre Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar**

H.U. von Balthasar et K. Rahner s'entendent pour affirmer qu'il revient au laïc de témoigner dans le monde. En tant que chrétien, le laïc témoigne de la vie du Christ auprès de ses sœurs et frères.

Toutefois, nous constatons que leur divergence se situe sur le plan de l'acceptation du laïc. Pour K. Rahner, le rôle de témoignage revient au laïc ordinaire, qui n'est ni clerc ni religieux. K. Rahner se fonde sur les vœux des membres des instituts séculiers et sur leur style de vie selon les conseils évangéliques pour en déduire que « les membres des Instituts religieux ne sont pas des “laïcs dans le monde” dans un sens aussi absolu que les laïcs ordinaires. Mais ce simple fait, H.U. von Balthasar le laisse dans l'ombre. Il prétend en effet nous interdire catégoriquement de dire que les membres des Instituts séculiers ne sont pas des laïcs purs et simples » (Rahner 1963, 186-187). Ainsi donc, K. Rahner ne réduit pas le rôle du laïc aux membres des instituts religieux, encore moins à sa consécration entière au monde ou à Dieu. Le rôle qu'il attribue au laïc donne une portée ouverte au sens de son identité.

Pour H.U. von Balthasar, le laïc est ce chrétien qui vit selon les conseils évangéliques et qui est membre d'un institut séculier. Évidemment, H.U. von Balthasar évite de rompre avec le lien entre le laïcat et les conseils évangéliques, comme le recommandent la constitution apostolique *Provida Mater* (1947) et le motu proprio *Primo feliciter* du pape Pie XII (1948). En effet, chez H.U. von Balthasar, le laïc doit être entièrement consacré au monde par son engagement professionnel séculier et entièrement consacré à Dieu en adoptant les conseils évangéliques. En conséquence, les laïcs qui ont charge de famille sont exclus. Pour H.U. von Balthasar, la disponibilité constitue un obstacle pour le laïc qui a charge de famille : « On ne saurait attendre qu'à côté de ses occupations familiales et professionnelles, il se rende disponible pour mener à fond un autre genre d'activité » (Balthasar 1949, 31). H.U. von Balthasar reste convaincu que les laïcs membres des Instituts séculiers sont les seuls envoyés pour rayonner dans le monde :

Avec la Société de Jésus, ceux-ci [les prédicateurs de l'évangile] abandonnèrent tout caractère conventuel et pénétrèrent dans le monde, et aujourd'hui les instituts séculiers (*institut saecularia*) vont jusqu'au bout de la route et vivent selon les conseils en plein milieu de la vie séculière professionnelle, rien ne les séparant du monde [...] cette impressionnante voie séculière, du couvent le plus éloigné du monde jusqu'à l'existence la plus intimement reliée au monde, est évidemment un ordre clair et impérieux du Saint-Esprit. (1967, 45-46)

Cette divergence entre H.U. von Balthasar et K. Rahner paraît complexe, mais en nous appuyant sur G. Njila, nous essaierons de concilier les deux antagonistes pour déboucher sur une position favorable à la vie de témoignage de tout fidèle dans le contexte africain. Cette démarche ne nous éloigne pas mais nous rapproche de la dimension du témoignage chez les prêtres africains dans leur



collaboration avec les laïcs et leur immersion au sein des communautés à la manière de Jésus-Christ.

### 3.2.2 Être témoin en contexte africain

Nous constatons la complexité entourant le témoignage au sens chrétien, qui n'est autre qu'une existence énonciative de Dieu. Concernant la conception de témoin, nous faisons face au laïc balthasarien et au chrétien rahnérien. Nous nous appuyons sur le décret *Apostolicam actuositatem* et sur G. Njila, dans son élaboration de sa notion de théologie du témoignage, pour ne pas nous ranger derrière la position de H.U. von Balthasar, encore moins derrière celle de K. Rahner.

Parlant de la collaboration et de la complémentarité au sein de la communauté de baptisés, le décret *Apostolicam actuositatem* rappelle que :

Les évêques, les curés, et les autres prêtres du clergé séculier et du clergé régulier se souviennent que le droit et le devoir d'exercer l'apostolat sont communs à tous les fidèles [...] et que dans l'édification de l'Église les laïcs ont un rôle propre à jouer. C'est pourquoi ils travailleront fraternellement avec les laïcs dans l'Église et prendront spécialement à cœur le soutien des laïcs dans leurs œuvres d'apostolat. (AAS 2002, 25)

Quant à G. Njila, sa position essaie de concilier les deux grandes figures de la théologie contemporaine dans sa catégorie théologique du témoignage :

Dans cette optique, le témoin, dont l'existence est une énonciative de Dieu, ne se sera pas exclusivement le laïc balthasarien ni le laïc rahnérien. C'est fondamentalement tout baptisé qui, en tant que membre du corps du Christ et sous la conduite de l'Esprit Saint, participe à l'exégèse de ce dernier afin de présentifier et d'universaliser l'interprétation que le *Logos* divin a faite de son Père. (2012, 316)

La position du décret *Apostolicam actuositatem* et la position conciliatrice de G. Njila entre H.U. von Balthasar et K. Rahner nous renvoient au témoignage de toute la communauté de baptisés sous la conduite de l'Esprit Saint, à travers la complémentarité, l'engagement baptismal et l'interaction entre les différents états de vie. En réalité, nous savons que, dans leur diversité, les différents états de vie constituent un même corps et sont sous la mouvance de l'Esprit Saint. Ils composent ainsi l'unique témoignage différencié ou pluriel de l'Église au cœur du monde. À partir de l'engagement baptismal, nous pouvons présenter le chrétien comme un témoin qui incarne le dialogue entre l'Église et le monde.

Puisque notre recherche porte sur le témoignage chez les prêtres africains, alors les prêtres africains s'unissent radicalement à Dieu, et leur communion avec Dieu doit déboucher sur un engagement

radical pour le monde. Cette communion s'explique à travers le baptême qui incorpore les prêtres africains dans le mystère du Christ, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les introduit dans l'espace et les rend participants au témoignage du Christ Témoin par excellence. Il faut reconnaître qu'à partir de la position de G. Njila nous ne rejetons pas les positions balthasarienne et rahnérienne, mais nous allons plutôt à la recherche de ce qui est positif chez l'un et chez l'autre. Nous intégrons le point de vue de l'un et de l'autre dans une même position. Il s'agit d'un double engagement radical exigé des prêtres africains dans leur relation au monde. D'un côté, ils sont appelés à s'engager radicalement pour Dieu. Cet engagement est fondamentalement baptismal. L'ordination presbytérale, les vœux et les conseils religieux définissent la modalité ou le cadre particulier où cet engagement sera vécu. De l'autre côté, la communion entre les prêtres africains et Dieu débouche sur un engagement radical pour le monde.

Somme toute, nous parvenons à recadrer la position de H.U. von Balthasar et celle de K. Rahner pour présenter l'être témoin comme étant tout baptisé dont la relation profonde avec Dieu fonde sa relation avec son milieu. Dans une dimension christologique en contexte africain, les prêtres africains se définissent comme témoins à la manière du Jésus-Christ par leur relation profonde avec Dieu et leur communion avec leurs communautés culturelles. Dès lors, pour ce qui est de l'interaction entre les états de vie, nous sommes convaincu qu'il incombe aux prêtres africains de former leurs fidèles laïcs quant à leur témoignage dans le monde. Au dernier chapitre, nous verrons les exemples de J.-M. Ela chez les Kirdi de Tokombéré, qui se rendait dans les collines accidentées avec sa mobylette pour former les campagnards, et de J.-A. Malula parmi les Kinois, qui rôdait dans les quartiers pauvres pour former les populations.

Les rapports entre les états de vie ont un impact important au quotidien au sein des peuples dans le contexte africain. Pour insister sur la nécessité de cette collaboration entre les états de vie, nous rappelons l'apport de l'exhortation postsynodale *Ecclesiae in Africa* : « On aidera les laïcs à prendre de plus en plus conscience de leur rôle dans l'Église et à honorer ainsi leur mission de baptisés et de confirmés [...]. On formera les laïcs à cette fin grâce à la mise sur pied d'écoles ou de centres de formation biblique et pastorale » (Jean-Paul II 1996, 90). Nous ne rompons pas avec les positions balthasarienne et rahnérienne, qui trouvent leurs causes indirectes dans le contexte européen. Nous n'épousons pas non plus ces deux positions, étant donné que nous présentons notre témoin en tenant compte du contexte africain. Nous comprenons donc pourquoi notre sens du

témoin se place au-delà des limites définies par la conception du laïc chez H.U. von Balthasar et chez K. Rahner. Notre sens concerne tous les baptisés dans leur diversité. Ainsi donc, à la question de savoir qui est témoin par rapport à notre recherche sur les perspectives africaines de la théologie presbytérale, notre réponse ne sera ni du côté de K. Rahner ni du côté de H.U. von Balthasar. Pour nous, les témoins dont il est question dans une dimension christologique en contexte africain, ce sont les prêtres africains dans leur immersion au sein des communautés en tant que baptisés. C'est pourquoi nous avons souligné au chapitre premier que le prêtre n'est pas un super chrétien, mais plutôt que le sacerdoce ministériel ou mieux le ministère du presbytérat est au service du sacerdoce commun. Nous nous accordons avec Louis Roy lorsqu'il précise que dans le Nouveau Testament, selon le Concile Vatican II et selon le pape François, il y a une constante affirmation de la foncière égalité entre les chrétiens, tous sanctifiés par l'Esprit Saint et constituant le peuple de Dieu. Pour lui, ne pas tenir compte de cette affirmation, centrale pour notre foi, est certainement regrettable, car, en faisant dériver la hiérarchie catholique du sacerdoce lévitique, on maintient un cléralisme qui contredit le souci des auteurs néotestamentaires de se démarquer du passé vététotestamentaire en matière de sacralité (Roy 2021, 417). Nous avons déduit qu'une lecture attentive des textes conciliaires permet de dégager le caractère particulier de la conformation de l'ordonné au Christ Témoin, par lequel il est sanctifié et envoyé pour rendre Dieu présent aux humains. En plus d'être communication d'un message, nous avons vu au chapitre précédent que la révélation du Christ est une initiation au mystère de la personne du Fils et de la personne du Père manifestée en Jésus-Christ. Les prêtres africains sont missionnaires du Christ (Ac 1, 8) et doivent rester fidèles à son service et à son enseignement (contrairement au constat des autoreprésentations des prêtres kinois, vues au chapitre troisième, ou de certains prêtres de Yaoundé, au chapitre quatrième). De même que le Christ a témoigné du Père par un engagement de toute sa personne, ainsi les prêtres africains doivent témoigner du Christ par leur prédication et par toute leur vie.

### **3.3 Témoignage et discours christologique africain en vue d'une nouvelle approche de l'évangélisation**

Après la vie terrestre de Jésus, l'Esprit Saint assure la présentification et l'universalisation de ce qu'il a réalisé. Dans cette optique, participer à la vie et à la mission du Christ, pour les prêtres africains, c'est l'imiter, être introduits dans sa vie pour agir comme lui et avec lui, dans et pour les communautés. Nous partirons de la présentation du témoignage comme praxis communicative et

puis de la théopraxis dans la théologie du témoignage pour aboutir à une nouvelle approche de l'évangélisation par les prêtres africains dans le contexte culturel.

### 3.3.1 Le témoignage comme une praxis communicative : la participation des prêtres à la vie et à la mission du Christ dans le contexte africain

La traduction de la vérité divine en langage humain passe par des mécanismes dans lesquels les humains deviennent capables de réaliser ce qu'a fait Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Homme. Nous venons de relever que les prêtres africains, par leur baptême, participent à la vie et à la mission du Christ, grâce à l'Esprit Saint qui fait d'eux des fils dans le Fils. L'opération dans ce cas est une intégration transformante des prêtres africains, en tant que chrétiens, dans le champ divin ou l'espace hypostatique. Il y a incorporation au corps mystique par la voie sacramentelle. Dans ce sens, pour H.U. von Balthasar, il s'agit d'une participation à la mission du Christ qui explique l'intégration des chrétiens dans le « corps-esprit qui donne vie » (Balthasar 1997, 83).

Dans une perspective africaine, à partir des principes de présentification et d'universalisation de l'œuvre du Christ, G. Njila précise que l'exégèse de l'Esprit « introduit les hommes dans l'espace de la vie divine en tant que des *fili in Filio* et à la mission du Fils, en tant que membres de son corps mystique, l'Église » (Njila 2012, 200). Enracinés dans l'espace divin, les prêtres africains acquièrent la capacité d'énoncer Dieu en tant que membres de la communauté ecclésiale. Dès lors, les prêtres africains présentifient la révélation du Père, faite en Jésus-Christ. Ce qui exprime leur participation à la vie et à la mission de Jésus-Christ. Sous cet angle, le témoignage des prêtres africains devient une imitation du Christ. À partir de la présentification et de l'universalisation, les prêtres africains sont des collaborateurs qui ne se réduisent pas à de simples figurants. Ils sont libres et responsables de leurs actes, mais ouverts à l'action de l'Esprit Saint.

Parler du témoignage des prêtres africains comme d'une praxis communicative conduit à savoir si l'Esprit Saint habite en eux ou encore ce que produit en eux le fait de savoir que l'Esprit Saint habite en eux. Cela dit, nous ne devons pas confondre l'aspect subjectif et l'aspect objectif de l'Esprit Saint en tant que source du témoignage chrétien. H.U. von Balthasar distingue l'aspect subjectif ou existentiel et l'aspect objectif ou institutionnel. Comme nous travaillons en vue d'une christologie du témoignage et que cette partie de notre recherche porte sur la spécificité du témoignage chrétien comme une praxis communicative, alors nous nous intéressons au témoignage de vie des prêtres africains dans leur contexte culturel. Dans le cadre de la praxis communicative,

nous irons dans le sens de H.U. von Balthasar pour le témoignage au sens de *martyrion* (Balthasar 1996, 396). Et comme le témoignage est une énonciation de Dieu, il faudra approfondir et spécifier la forme et le contenu du témoignage chrétien. Ainsi donc, dans cette perspective, nous considérons le témoignage chrétien comme une information, c'est-à-dire comme la mobilisation de la vie croyante tout entière. Dans leur mission au sein de la société, les prêtres africains ont besoin de cette mobilisation de leur vie croyante pour rendre témoignage à la manière de Jésus-Christ.

Or, dans cette optique, nous remarquons un lien entre H.U. von Balthasar et R. Latourelle, dans la mesure où la mobilisation de la vie croyante tout entière se manifeste à travers le fait que la manière de vivre des chrétiens doit servir à communiquer Dieu. L'étude sur la révélation de Latourelle le conduit à faire un lien entre le témoignage et la communication de Dieu. Il considère la communication de Dieu dans l'ordre du témoignage : « La Parole de Dieu appartient à l'ordre du témoignage. Une parole, en effet, qui commande une réaction de foi, c'est-à-dire qui invite à l'admettre sur la seule autorité de celui qui parle, est proprement un témoignage » (Latourelle 1992, 1160). Évidemment, le modèle de témoignage est celui de Jésus-Christ. La communication de l'Évangile se manifeste autant à travers la praxis d'un style de vie filiale que par la proclamation de foi. Cette praxis communicative est en rapport avec le témoignage de Jésus-Christ dans son caractère instructif et factuel. La vie (chrétienne) des prêtres africains doit témoigner de l'amour de Dieu à la manière du Christ. Toute la vie du témoin est englobée dans le contenu du témoignage chrétien dans le cadre de l'amour. Pour cela, la vie des prêtres africains énonce Dieu au monde à travers sa manière de rendre un témoignage d'amour. En se référant à l'amour du Christ sur la Croix, pour Balthasar, un tel témoignage comprend la dimension du *martyrion* ou du « témoignage du sang » (Balthasar 1996, 400). Ainsi donc, nous pourrions présenter la *martyria* comme un présupposé christologique chez les prêtres africains dans le contexte culturel. Pour y parvenir, nous devons avant tout nous ouvrir vers une nouvelle approche en vue d'un discours christologique du témoignage chez les prêtres africains.

### 3.3.2 Vers une nouvelle approche pour un discours christologique du témoignage chez les prêtres africains

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous présentons quelques aspects de la christologie fondamentale (historique) ou christologie d'en bas, de la christologie dogmatique (conceptuelle)

ou christologie d'en haut, et de la christologie intégrale. Par la suite, à travers les perspectives africaines de la christologie, nous nous fonderons sur l'impact trinitaire, à travers l'interaction entre le Christ et l'Esprit Saint selon G. Njila, en nous appuyant sur l'aspect théologique de la catégorie du témoignage pour aboutir à une christologie du témoignage.

### *3.3.2.1 Quelques aspects de la christologie en général en lien avec le témoignage*

Dans le passé, les approches des théologiens en matière de recherches christologiques ont entraîné une sorte de déplacement et de passage d'une dogmatique du Christ à une apologétique du Christ : la première approche se voyant identifiée à la christologie à partir d'en haut et la seconde, à la christologie à partir d'en bas. Longtemps, l'on a eu l'impression de se trouver en présence de perspectives irréconciliables. Aujourd'hui, une christologie intégrale maintient unis des éléments complémentaires, bien qu'apparemment contradictoires, du mystère de Jésus-Christ. « Deux personnages se dissimulent l'un derrière l'autre sous le nom du Christ, dont se réclame la religion chrétienne : un personnage de l'histoire, objet de récits, Jésus de Nazareth ; et un personnage divin, objet de culte et de discours religieux, le Fils de Dieu, Verbe incarné » (Moingt 1993, 21). La dualité ou l'identité de l'un et de l'autre, relevant des approches d'en haut ou d'en bas, constitue depuis belle lurette l'enjeu de la croyance chrétienne et, surtout, l'enjeu de cette partie de la théologie que l'on appelle la christologie.

De prime abord, il convient de présenter les deux courants méthodologiques en christologie. Pour la christologie ascendante, il y a un projet analytique sur Jésus de Nazareth ou Jésus de l'histoire, sur la confession de la communauté primitive en un Christ ressuscité, sur le comportement de Jésus vis-à-vis du Dieu d'Israël. Ce courant scientifique est caractérisé par des arguments d'ordre historique et empirique. Cette approche tient d'abord compte du message de Jésus et de son destin, pour aboutir à « l'idée de l'incarnation » (Pannenberg 1976, 30). Cette voie conduit au genre d'unité et de relation qui relie Jésus à Dieu le Père, à la divinité de Jésus, à la préexistence de la filiation du Verbe et à l'incarnation de Dieu. Ce courant convient à l'épuration d'un discours christologique qui conforte certains théologiens contemporains par sa dynamique, son caractère inductif et son contraste à l'égard des idéologies préconçues touchant la préexistence du Verbe et l'existence de Dieu (Refoulé 1975, 6-29). Dans la recherche sur Jésus, due notamment aux travaux de Käsemann, Fuchs et Bornkamm, on ne considère plus avec Bultmann comme accessoire le fait que Jésus lui-même ou quelque autre soit le véritable auteur du message transmis par les

synoptiques. On reconnaît au contraire que la foi doit avoir « son appui sur le Jésus historique lui-même » (Ebeling 1959, 50). Dans cette optique, Moltmann assigne comme étant la première tâche de la christologie « la vérification critique de la foi chrétienne en Jésus et en son histoire » (Moltmann 1972, 98). Et d'ailleurs, pour Pannenberg, ce qui intéresse la foi, c'est d'abord ce que Jésus a été, contrairement à Bultmann et Althaus, pour qui la connaissance du Jésus historique ne présente guère d'intérêt pour la foi (Pannenberg 1976, 24).

Cette approche historique s'oppose au procédé dogmatique, qui exprime une christologie descendante. Celle-ci part de la divinité de Jésus et, par conséquent, c'est l'idée d'incarnation qui en est le centre. Elle est opposée à la christologie ascendante, qui part d'en bas, de Jésus de Nazareth, l'homme historique, jusqu'à la reconnaissance de sa divinité. Dans la perspective de Thomas d'Aquin, cette démarche descendante procède du Verbe éternel, du dogme trinitaire ; elle manifeste la convenance de l'incarnation rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ ; elle élabore le mode de cette union tout à fait singulière et ineffable, ainsi que les corollaires qui en découlent aux divers paliers de la personnalité de l'homme Jésus. Puis, on y considère en second lieu les mystères de la vie terrestre du Christ en regard du salut de l'humain, pour aboutir ultimement à sa résurrection et à son exaltation auprès du Père (S. Thomas 1273, IIIa, prologus). Pour saint Thomas, la foi ne saurait jamais se réduire à une conquête humaine ; au contraire, elle est radicalement don de la parole de Dieu qui témoigne extérieurement de la Vérité et meut intérieurement à y adhérer (Laflamme 1976). Dans cette perspective, Josef Ratzinger trouve que l'histoire scientifique (*Historie*) dévoile et voile à la fois l'histoire réelle (*Geschichte*). Il en résulte que l'histoire scientifique peut voir l'homme-Jésus, mais qu'elle ne saurait guère découvrir son être de Christ qui, en tant que vérité de l'histoire réelle, ne laisse pas intégrer dans les catégories d'un savoir démontrable par les documents et visant la simple structure. J. Ratzinger trouve absurde cette manière de penser en historien et affirme : « Pour ma part, j'avoue que vraiment, même abstraction faite de la foi chrétienne et uniquement de par ma pratique de l'histoire, je suis plus volontiers et plus facilement porté à croire que Dieu soit devenu homme qu'à croire en la vérité d'un tel conglomerat d'hypothèses » (Ratzinger 1969, 126-127).

Enfin, ces deux courants christologiques divergent principalement par rapport à leur point de départ et par suite, quant à la procédure et à l'ordre du discours, de manière que l'une émane et s'effectue à l'issue de l'autre comme à son achèvement d'investigation. Dans le cadre de notre recherche,

l'intérêt n'est pas d'établir une comparaison entre les deux courants méthodologiques en christologie. Il est plutôt pertinent pour nous de partir des rapports entre les deux courants pour établir des liens avec le témoignage. Nous relèverons ces liens à travers l'argumentation de l'anthropologie philosophique chez Laflamme et par le biais de la complémentarité de la christologie intégrale de Jacques Dupuis et de la circularité de Léon-Dufour. Effectivement, avec Laflamme, nous découvrons qu'il existe une autre manière apologétique d'argumenter en faveur de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ : c'est l'argumentation tirée de l'anthropologie philosophique. Il rappelle à ce sujet que le mystère qui entoure la personne de Jésus-Christ, tel qu'il nous est véhiculé par la révélation et tel qu'il est reçu dans la foi, peut être philosophiquement certifié ou vérifié à partir de deux pôles incontestables de résolution :

L'énoncé proposé « Et le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14) implique dans sa formulation même deux points de référence : le *Logos* et la *Sarx*, Dieu et l'homme. Si bien que la démarche apologétique pourra assumer comme point de départ, d'un côté, l'homme, tel qu'il se présente à l'expérience commune et à l'anthropologie et, d'un autre côté, Dieu, tel qu'à partir du créé il se livre à la connaissance de l'esprit humain. (Laflamme 1976, 246)

Pour Laflamme, la triple dimension de l'être humain, à la fois individuel, collectif et religieux, aboutit à la reconnaissance en Jésus de la réalisation parfaite de ce qui se retrouve à l'état d'aspiration et d'attente dans le tréfonds de chaque humain. Il s'agit pour lui de thématiser l'existential humain, révélé spécialement à l'occasion de certaines situations privilégiées de l'existence humaine. Les imperfections inhérentes à l'être humain, par suite des manquements mêmes qu'elles exigent de lui, le font accéder à la conscience des aspirations fondamentales inscrites au cœur même de sa nature, laquelle se révèle comme aliénée parce que divisée entre son « ce qui est » et son « ce qui devrait être » (Tillich 1968, 15-32). Il y a ainsi un lien avec le témoignage de vie affecté par ce qui est et par ce qui devrait être dans un milieu.

Pour ce qui est de la dimension chrétienne, les humains sont des créatures en relation avec leur Créateur. Ils expriment un canevas envisageable à amener les autres humains à l'acceptation de la dimension divine de Jésus, étant donné que celui-ci réalise la relation possible de l'humain avec Dieu, comme en témoignent les évangiles. Cet élargissement tient compte des rapports de l'humain à Dieu, et influe sur ses relations aux autres humains au sein d'une société ou d'une communauté et définit son témoignage. Sous cet angle, pour ce qui est de l'exemple des prêtres africains qui nous intéressent dans nos recherches, ce n'est pas seulement comme créatures, mais comme chrétiens qu'ils sont introduits dans le cercle de la vie divine qui relie Jésus au Père. Cela dit, leur



témoignage influence le lien entre le message chrétien et la réalité humaine. Ils doivent saisir qu'il existe un lien intrinsèque entre le mystère qu'ils sont censés manifester et leur propre existence, comme nous l'avons souligné au chapitre précédent. Dans ce sens, dans un article sur les rapports entre théologie et anthropologie, K. Rahner proposait de prendre « la voie qui s'impose en théologie, celle d'une méthode anthropologique et transcendantale » (Rahner 1967, 99). De là découle notre intérêt de commencer cette élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains dans une dimension anthropologique en mettant l'accent sur le fait qu'ils sont pleinement africains et catholiques. Cette dernière intervention de K. Rahner nous montre qu'en plus de l'argumentation de l'anthropologie philosophique de Laflamme, il est pertinent de s'ouvrir à la complémentarité de la christologie intégrale de Jacques Dupuis et à la circularité de Xavier Léon-Dufour et Bernard Sesboué.

Pour aborder la complémentarité dans la christologie intégrale de J. Dupuis, nous rappelons qu'il est nécessaire, au sujet de l'enjeu des rapports entre la christologie d'en bas et la christologie d'en haut, d'éviter tout unilatéralisme, c'est-à-dire de se retrouver dans l'exclusivité de l'une ou l'autre christologie. Avec leurs limites et leurs mérites respectifs, les deux christologies s'avèrent essentielles et aucune d'elles ne peut prétendre satisfaire, à elle seule, les requêtes de la foi qui cherche à comprendre et les exigences de la considération théologique du mystère du Christ. Pour une méthode appropriée à la christologie, il n'y a pas lieu de les opposer l'une à l'autre, la méthode ascendante et la méthode descendante. Tant s'en faut, seule la conjugaison de l'une avec l'autre rend possible une christologie intégrale. L'issue des débats sur ce problème nous semble se fonder à la fois sur la distinction et la complémentarité des deux approches de résolution du discours théologique, celui qui a trait au « *an ita sit* » du Mystère et celui qui porte sur son « *quomodo sit verum* » (Laflamme 1976, 259).

J. Dupuis développe une christologie intégrale qui maintient unis des éléments complémentaires, bien qu'apparemment contradictoires, du mystère de Jésus-Christ. Il soutient la validité et la complémentarité des deux approches christologiques, d'en bas et d'en haut. Pour lui, les deux approches sont nécessaires l'une à l'autre dans la dynamique de la foi, d'où la pertinence d'une christologie intégrale. Il fait même le parallèle avec la manière dont la christologie et la sotériologie sont complémentaires et s'appellent réciproquement (Dupuis 1995, 268). L'importance de l'enjeu lié aux deux approches christologiques est que le cercle se referme : de la christologie d'en bas à

la christologie d'en haut, et réciproquement. La dialectique qui s'établit entre les approches christologiques complémentaires venues de deux points opposés débouche sur un mouvement circulaire complet. Cette circularité est en faveur du lien avec le témoignage de l'humain en général et des prêtres africains en particulier, en tant que chrétiens par leur imitation du Christ et à travers le langage énonciatif de Dieu. Cette circularité christologique de J. Dupuis constitue un apport pertinent dans notre argumentation sur la catégorie du témoignage, qui s'appuie sur l'anthropologie balthasarienne et la perspective africaine de G. Njila, en vue d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains. La complémentarité des deux voies christologiques selon J. Dupuis exprime la foi chrétienne d'une manière qui offre une ouverture au témoignage des prêtres africains. Pour lui, la foi chrétienne est la foi en Jésus-le-Christ, c'est-à-dire au Jésus de l'histoire que Dieu a constitué en tant que Christ en le ressuscitant des morts. Ce n'est ni une foi en un Jésus sans le Christ ni une foi en un Christ sans Jésus. Il en déduit que « Jésusologie » et « christologie » doivent par conséquent aller de pair, car si un Jésus sans le Christ est vide, un Christ sans Jésus est un mythe (Dupuis 1995, 271).

Ce sens de la foi en Jésus-le-Christ de J. Dupuis nous conduit au langage d'espérance de X. Léon-Dufour, pour qui la foi en la résurrection des humains repose sur celle en la résurrection de Jésus (différemment de la dimension du culte des ancêtres au chapitre précédent). Autrement dit, le salut des prêtres africains en tant que chrétiens, ou leur résurrection, n'a de sens qu'en se fondant sur la résurrection de Jésus. Ainsi donc, dans cette perspective, le témoignage des prêtres africains trouve un lien adéquat au mystère de la résurrection.

Effectivement, dans son article intitulé « Par-delà la mort... », X. Léon-Dufour exprime le langage de la résurrection et celui de l'exaltation par une méthode antithétique qui, à travers l'anthropologie commune des âmes séparées, part d'un côté de la ligne d'avant et d'après la mort dans la relation avec les autres, et de l'autre côté d'un aspect vertical dans la relation personnelle avec Dieu, pour aboutir à un langage actuel de la résurrection, à travers l'amour accueilli et donné sur la terre. Pour rester cohérent dans notre démarche sur le discours christologique en lien avec le témoignage chez les prêtres africains, nous précisons que, face au langage de la résurrection qui s'exprime dans une ligne spatio-temporelle du devenir de l'existence avant et après la mort (schème historique), on a le langage d'« exaltation » (schème apocalyptique) (Dufour 1972, 607). Pour expliciter le langage d'exaltation, X. Léon-Dufour part de la cosmologie des juifs (image de la terre comme galette), où

l'on conçoit la mort du juste comme un enlèvement (Élie, Hénoch), une assomption (Marie), une exaltation de Jésus (Ph 2, 6-11). L'exemple de Marie explicite le sort du juste selon le langage d'exaltation. Marie s'endort, elle ne meurt pas à la fin de sa vie. Si elle meurt, elle doit ressusciter, or Jésus seul ressuscite dans le temps. Marie est donc assumée au ciel, elle est exaltée corps et âme au ciel, dès la fin de sa vie sur terre, pour affirmer que la résurrection et l'exaltation ne s'excluent pas, même si elles peuvent paraître contraires. Les deux s'appellent mutuellement pour exprimer le mystère.

Par ailleurs, de ce langage d'espérance chez X. Léon-Dufour, on a un lien qui exprime une circularité chez B. Sesbouë. D'une part, chez B. Sesbouë, l'humain se présente habité par une espérance incoercible : « Il appartient à la nature de l'être humain conscient d'espérer par-delà la mort » (Sesbouë 2004, 51). D'autre part, B. Sesbouë précise que « l'annonce de la résurrection de la chair nous dit que l'homme sera sauvé dans tout ce qui fait sa condition concrète. Elle affirme à la fois une continuité et une discontinuité entre notre état présent et notre état futur » (Sesbouë 2004, 61). La continuité s'exprime dans le respect de notre identité historique. À travers la brisure de la mort, la discontinuité fait passer de la condition empirique marquée par le péché à la condition de corps spirituel et glorieux. Pour nos recherches, nous nous intéressons à ce lien chez B. Sesbouë où il y a une complémentarité dans une complémentarité, ce qui devient une circularité. À l'image du discours christologique de Ph 2, 6-11, B. Sesbouë présente deux orientations contemporaines qui constituent un mouvement circulaire :

Il ne saurait donc y avoir de christologie de préférence. Une christologie qui se voudrait exclusivement d'en bas donnerait en définitive à penser qu'en Jésus Dieu s'est donné un Fils et non qu'il nous a donné son Fils, et que Jésus est un homme fait Dieu et non pas Dieu fait homme. Le problème ne peut donc être de choisir entre deux types de christologie qui seraient opposées, mais de savoir les articuler l'une à l'autre. Sur ce point, deux choses demeurent acquises : dans l'ordre de la recherche et de l'exposé, la christologie d'en bas doit précéder la christologie d'en haut, car elle représente un temps premier de la révélation ; mais la christologie d'en haut doit exercer ensuite une relecture nécessaire de ce premier mouvement afin d'en dévoiler pleinement toutes les implications. Les deux mouvements s'établissent alors dans une solidarité circulaire qui leur permet de s'éclairer et au besoin de se corriger mutuellement. (Sesbouë 2004, 18-19)

La christologie pêche parfois par impersonnalisme ; en effet, la présence de la dimension personnelle et trinitaire du mystère s'avère essentielle. Une christologie de l'homme-Dieu est une abstraction : la seule christologie qui soit réelle est celle du Fils-de-Dieu-fait-homme-dans-l'histoire. Il faut montrer que les rapports intratrinitaires personnels caractérisent chaque aspect du mystère christologique : c'est particulièrement vrai en ce qui concerne la psychologie de Jésus.

L'aspect pneumatologique constitue un élément de la dimension trinitaire du mystère christologique. D'où la pertinence de l'apport théologique de G. Njila, dans cette partie de l'élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains. La christologie doit inclure une « christologie pneumatique », axée sur la présence universelle et agissante de l'Esprit de Dieu dans l'événement du Christ. J. Dupuis rejoint H.U. von Balthasar dans ce discours christologique qui s'ouvre sur le témoignage dans la perspective africaine par G. Njila. Le témoignage-inculturation sera la présentification du Christ en fonction de sa valeur universelle et de son caractère supra-temporel, même si l'on peut les situer de façon particulière chez les prêtres africains.

### *3.3.2.2 Vers une christologie du témoignage chez les prêtres dans le contexte africain*

Le changement du paysage socioculturel de la théologie africaine a révélé des problèmes pour la pratique théologique en Afrique. Notons des enjeux liés à la valorisation de la culture, à la recrudescence des Églises afro-chrétiennes, des communautés évangéliques, des religions traditionnelles africaines et des communautés charismatiques au sein de l'Église catholique, qui cooptent la figure de l'Esprit Saint. Dans ce cadre, la théologie africaine fait face à un défi de restauration de son discours christologique, en tenant compte de la double mission du Christ et de l'Esprit, et de l'interaction entre la christologie et la pneumatologie. En conséquence, l'inculturation devient un processus de présentification et d'universalisation de Jésus-Christ dans la mouvance de l'Esprit Saint. En tant qu'agent de l'incarnation, l'Esprit Saint dirige le regard des prêtres africains sur Jésus-Christ, qui révèle le Père.

Selon G. Njila, l'insistance de H.U. von Balthasar sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'exégèse anthropologique occulterait certains aspects de la vie humaine. À cette fin, il prend l'exemple de l'usage de la liberté que le péché peut perturber. Cela le pousse à relever l'aspect « dramatique » dans la relation entre Dieu et l'humain. G. Njila n'exprime pas ce caractère dramatique strictement comme le conflit entre l'humain et Dieu, mais comme la considération de l'aspect dynamique de cette relation de l'humain à l'Esprit Saint. Cette dynamique nécessite de la part humaine des efforts permanents et soutenus par l'Esprit Saint, qui aboutissent à des résultats positifs et négatifs. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Vincent Holzer considère que, en tant que « théologien de la Beauté du divin, peu soucieux de penser les conditions d'effectuation de la Révélation dans les méandres de la construction du lien social, H.U. von Balthasar nous priverait d'un accès

humainement possible à la connaissance du *quo maius cogitari nequit* » (Holzer 1997, 557-558). G. Njila ouvre un nouveau paradigme, qui tient compte de la pneumatologie et qui aboutit à sa notion de témoin comme « titre christologique ». Comme nous l'avons remarqué, il s'inspire de la conception théologique de la vérité de H.U. von Balthasar, qui reprend la manière dont le Christ se présente comme Témoin de la vérité et comme Vérité (Jn 3, 11 ; 19, 30 ; 1 Jn 5, 6). La christologie de H.U. von Balthasar dans *La Théologique* s'appuie sur ce que Jésus a dit de lui-même et essaie de l'approfondir pour répondre à la question : pour vous, qui vous ai-je dit que je suis ? À travers l'usage théologique de la notion culturelle et religieuse de « Témoin », il présente la manifestation de la dimension trinitaire de la Révélation divine, pour aboutir à l'ouverture de la christologie vers la pneumatologie. Dès lors, chez G. Njila, le titre christologique du Témoin, et donc la notion théologique du témoignage, permet de développer une christologie qui sauvegarde la structure trinitaire de la vérité divine et qui définit en même temps la nature et la mission de l'Esprit en rapport avec la christologie. L'intérêt de G. Njila ici est la compréhension renouvelée des titres christologiques qui existent dans la théologie africaine et leur remise en cause. Il précise :

La notion de témoin utilisée analogiquement comme un « titre christologique » a eu ce mérite. Or, à notre avis, tel ne semble pas être le cas dans la christologie nominative africaine, par exemple, qui contient certes des images pour traduire le mystère de Dieu : sa « paternité », son éternité, sa toute-puissance, etc., les noms, images, et/ou titres pour parler du Fils... Et puisque l'authenticité de la christologie dépend aussi de sa relation avec la pneumatologie, il découle que, tout en préconisant la christologie nominative comme modèle de l'inculturation du mystère chrétien, une révision de fond soit engagée en vue d'une christologie africaine. (2012, 272)

En effet, l'impact de l'inculturation par rapport au témoignage devient encore intéressant dans le contexte africain. Aucune inculturation du christianisme en Afrique ne peut prétendre se passer de la croyance des peuples africains aux esprits et à la présence active des êtres désincarnés comme les Ancêtres. Cette croyance aux esprits constitue une des caractéristiques de l'âme religieuse africaine. Devant cette réalité culturelle et religieuse, les chrétiens africains éprouvent des difficultés dans le vécu quotidien de leur foi chrétienne. Les prêtres africains, qui sont issus de ces familles, n'y échappent pas. Voilà pourquoi nous avons entamé cette troisième grande partie de notre recherche par un chapitre sur le développement de l'être pleinement africain et catholique des prêtres africains. La double loyauté des prêtres africains, à leur religion et à leurs réalités traditionnelles, se traduit dans la compénétration des cultures africaines et du christianisme.

Pour être plus explicite dans notre démarche, nous relevons les postures de H.U. von Balthasar et G. Njila vis-à-vis du magistère. Selon H.U. von Balthasar, l'ouverture du concile Vatican II au

monde fait l'objet d'une incompréhension. À travers la question du langage adapté à la culture moderne par rapport au rayonnement de l'Église dans le monde, H.U. von Balthasar tient de manière indéfectible à une rationalité ouverte à la transcendance. Il lance d'ailleurs un avertissement à la théologie postconciliaire, l'invitant à s'opposer à l'esprit d'adaptation de l'époque contemporaine et à ne pas « avoir Dieu derrière soi » (Balthasar 2001, 12). De son côté, G. Njila s'appuie sur les deux conciles du Vatican :

À la question portant sur la capacité humaine de parler de Dieu, l'élément commun qui sort de ces deux conciles [du Vatican] est l'insistance sur le rôle majeur de la figure de l'Esprit Saint. C'est son assistance explicite qui permet aux êtres humains de parler de Dieu. Ainsi, parler de Dieu ne sera rien d'autre que le fait que Dieu lui-même assiste les hommes dans la transmission de sa propre communication. (2012, 96 ; Vatican I, *Dei Filius*, 3006-3007 ; Vatican II, *Dei Verbum*, 10-13)

Pour aborder la dernière ligne droite sur le discours christologique chez les prêtres dans le contexte africain, afin d'assurer le lien entre l'évangélisation et la promotion humaine, il convient d'expliquer l'aspect théologique de la catégorie du témoignage. En effet, la pertinence de l'aspect théologique de la catégorie du témoignage nous intéresse dans notre démarche, en vue de l'élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres africains. Nous insistons sur la re-compréhension de la notion programmatique de l'inculturation à la lumière de la notion de témoignage. Dans notre démarche, cette catégorie du témoignage s'exprime comme une manière d'approfondir la façon d'assumer le modèle incarnationnel adopté par la théologie de l'inculturation. Voilà pourquoi nous avons insisté aux chapitres précédents sur l'axe christologique de la théologie africaine.

H.U. von Balthasar et G. Njila nous ont permis de déblayer ce chantier sur l'aspect théologique du témoignage. Cette catégorie du témoignage s'enracine dans le témoignage du Christ. Nous avons déjà montré que ce témoignage est rendu par les prêtres africains comme participation à celui du Christ, à travers son universalisation et sa présentification. En partant de cette notion du témoignage, nous comprenons alors l'inculturation comme un processus de présentification de l'exégèse du Christ, sous la conduite de l'Esprit Saint. La conception de l'inculturation dans cette optique permet de sortir la figure de l'Esprit Saint de l'oubli qui le caractérisait dans les recherches théologiques africaines et, surtout, de relever son problème de situationnalité. Évidemment, pour H.U. von Balthasar, « la non-identité mystérieuse entre essence et existence est intrinsèquement liée au phénomène du temps, et même coïncide avec lui dans la mesure où le temps est un donné ontologique fondamental » (Balthasar 1994, 211-212). L'aspect spatio-temporel et la relation au

mystère de l'existence nous intéressent dans ce problème de situationalité. Il faut, dès lors, faire un lien avec l'aspect de l'existence. En réalité, l'existence humaine devient une existence communicative. L'incarnation du Christ dans le cadre du mystère de l'existence est le témoignage du Verbe fait chair.

Pour ne pas céder à quelques confusions, nous soulignons qu'en restant dans le discours christologique du témoignage, nous avancerons en tenant compte de l'aspect anthropologique. En effet, le témoignage-inculturation sera la présentification du Christ, dépendamment de sa valeur universelle et de son caractère supra-temporel, même si l'on peut les situer de façon particulière dans un lieu et un temps donnés. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le témoignage devienne le lieu de dialogue et d'échange entre le particulier et l'universel. La présentification du Christ dans ce témoignage se manifeste dans un contexte historique et culturel situé et déterminé. L'existence particulière devient une existence communicative de ce qui est universel. Le contexte particulier manifeste l'universel sans le détruire ni s'altérer, et l'universel entre dans le contexte particulier sans perdre sa valeur universelle. Dans cette perspective, il convient de tenir compte de la multiplicité des cultures et des traditions religieuses africaines pour parler de la pluralité des christianismes africains comme autant de témoignages rendus dans les différents lieux africains. Pour cela, tout christianisme situé devient l'expression totale ou le visage concret de l'exégèse situationnelle du Christ. La gestion de la tension entre la dimension universelle et la dimension particulière de la vérité chrétienne conduit au fait qu'un christianisme situationnel ne sera pas une partie de la vérité universelle. Il y a une sorte d'interaction et de valorisation entre l'universel et le particulier ; en conséquence, c'est la vérité universelle dans sa situationalité. Le rapprochement entre témoignage et inculturation affirme une pluralité de christianismes situationnels à la fois universels et particuliers, différents et complémentaires. Cela dit, pour nous, réaliser l'inculturation, pour les prêtres africains, c'est poser des actes de foi qui ont une portée universelle dans un contexte particulier. Dans ce cadre, le discours théologique devient aussi bien particulier qu'universel. Ce principe révèle donc toute la responsabilité de l'inculturation, qui débouche sur un renouveau du discours christologique chez les prêtres africains : la christologie du témoignage dans le contexte africain.

Par ailleurs, si G. Njila insiste sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'exégèse anthropologique, le texte d'Alfred Vanneste qui dénonce l'ignorance de la christologie par le concile Vatican II attire notre attention dans toute sa pertinence. Emmanuel Ntakatirumana rapporte que :

S'il y a un domaine que Vatican II n'a même pas effleuré, c'est bien la christologie. L'intérêt toujours plus grand que la théologie catholique manifeste ces toutes dernières années pour le problème christologique constitue donc un fait réellement nouveau. Il n'a d'ailleurs pas manqué de créer des tensions dans l'Église, comme il ressort entre autres de la Déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi du 21 février 1972. Aussi les publications dans le domaine christologique deviennent-elles chaque jour plus nombreuses. Il ne s'agit cependant pas du tout d'un mouvement uniforme ou rectiligne. On a même pu dire que ce « recentrement » actuel de la théologie « sur Jésus-Christ » aboutit de fait à une multiplicité de christologies. Pour le moment, il est donc difficile d'y voir clair. La christologie ressemble à un grand chantier où l'on construit [...] sans disposer d'un plan soigneusement établi d'avance. (Vanneste, cité par Ntakatirumana 2002, 130)

Dans le contexte africain, cette intervention de Vanneste relève trois aspects qui nous intéressent. D'abord, l'auteur dénonce l'ignorance de la christologie par le concile Vatican II. Ensuite, la posture de Vanneste dans le contexte africain a un caractère stimulant pour ce qui concerne les théologiens. D'ailleurs, les multiples travaux des théologiens concernant les réalités africaines dans cette perspective suscitent une stimulation vers l'axe de la revendication identitaire et culturelle. Enfin, le dernier aspect de l'intervention de Vanneste souligne que les travaux dans le domaine de la christologie constituent un chantier qui manque d'un plan adéquat. Au fond, cette réalité dans le contexte africain nous ouvre le couloir du lien entre la théologie africaine et son modèle christologique. À partir de la désillusion par rapport au rêve de la décolonisation, le ton des théologiens dans le contexte africain ne sera plus revendicatif. L'intérêt des réflexions théologiques s'oriente donc vers la vie et les questions existentielles. Cette orientation théologique reconnaît la valeur positive de la culture africaine et définit une nouvelle orientation pour les recherches des théologiens, qui est de l'ordre existentiel. Ce nouveau paradigme de la théologie africaine place l'humain au centre de sa préoccupation.

Dans cette optique, les peuples africains doivent être avant tout leurs « bons samaritains », selon les Pères synodaux (Paul VI, cité par Jean-Paul II 1985, 41 ; cf. Lc 10, 30-37), qui sont conscients que les peuples africains ont besoin qu'on leur vienne en aide. *Ecclesia in Africa* reprend, à cet effet, l'invitation de Paul VI aux peuples africains : « Vous, Africains, vous êtes vos propres missionnaires » (Jean-Paul II 1985, 29). Les peuples africains doivent assurer la dignité de la personne humaine entre eux et par eux-mêmes. Même si, dans le contexte africain, on retrouve les



thèmes de pauvreté, de libération, de reconstruction, de réconciliation, de justice, de paix et du témoignage chrétien, l'aspect significatif de l'axe existentiel est donné au moment où le premier synode africain place le développement de l'humain au cœur de l'évangélisation :

Le développement humain intégral [...] se situe au cœur même de l'évangélisation. Entre évangélisation et promotion humaine [...] il y a des liens profonds [...]. Annoncer le Christ, c'est donc révéler à *l'homme sa dignité inaliénable* que Dieu a rachetée par l'Incarnation de son Fils unique [...]. Voilà le fondement théologique du combat pour la dignité humaine, pour la justice et la paix sociale, pour la promotion humaine, la libération et le développement intégral de l'homme et de tout homme. (Jean-Paul II 1985, 68-69)

Le discours christologique dans le contexte africain assure le lien profond entre l'évangélisation et la promotion humaine. Effectivement, lorsque les prêtres africains annoncent le Christ aux peuples, ils ont cette lourde responsabilité de leur révéler en paroles et en actes leur dignité inaliénable que Dieu opère à travers la rédemption, par l'incarnation de son Fils unique. C'est ce fondement christologique qui permet aux prêtres africains d'assurer le combat pour l'épanouissement de l'humain, pour la justice et la paix sociale, pour la dignité humaine. L'expression de ce fondement christologique peut être véhiculée et catégorisée en christologie nominative ou des noms-titres, en christologie doxologique, en christologie de proximité et en christologie d'action. La première tendance de la christologie africaine, décrite dans *Chemins de christologie africaine*, est la christologie de proximité. Les articles de Pius Ngandu Nkashama et d'Éfoé Julien Pénoukou examinent cette perspective, en présentant les chemins pour retrouver le Christ dans la vie et l'histoire des Noirs, et inversement la vie et l'histoire des Noirs dans le mystère du Christ (Pénoukou 2001, 79-111). Pour ce qui est de la deuxième tendance, la christologie nominative, ce sont les peuples africains qui donnent des noms-titres au Christ pour comprendre et expliquer son mystère. Ce projet vise une mise à jour dans les réalités culturelles et religieuses, pour permettre une bonne intelligence du mystère de Jésus-Christ. Quant à la troisième tendance, la christologie doxologique, elle implique la capacité de penser Dieu au-delà des modèles culturels. Dieu incarné ne demeure pas prisonnier de sa chair, qui n'est qu'un tremplin qui lui permet d'aller bien loin au-delà de tous nos modèles. La christologie d'action est la dernière tendance. Dans cette perspective, le mystère du Christ est le fondement et la source de l'action chrétienne dans la société et dans l'Église. Dans le cadre de notre recherche, J.-M. Ela et J.-A. Malula nous intéresseront au dernier chapitre, dans cette approche christologique qui réunit les réflexions relatives aux réalités sociopolitiques ecclésiales d'Afrique.

Dans ces différentes tendances de christologies que nous venons de présenter relativement au contexte africain, une tendance est sous-jacente à toutes les autres et nous paraît pertinente pour la situation contextuelle et actuelle des prêtres africains : la christologie du témoignage. Partant des mots de Paul VI repris par *Ecclesia in Africa*, « vous, Africains, vous êtes vos propres missionnaires », les prêtres africains, ouvriers apostoliques de première ligne en Afrique, sont appelés à être des témoins dans leur propre contexte, à annoncer l'Évangile non seulement par leurs paroles mais surtout par leurs actes. Ce lien entre la christologie du témoignage et le synode des évêques africains implique l'engagement des prêtres africains par leur témoignage de vie. Ainsi donc, dans l'axe existentiel, le témoignage des prêtres africains est considéré par rapport à la forme de discours christologique adéquate à la bonne manière de parler de Dieu et de mener une vie en imitant le Christ. Dans cette perspective, une christologie du témoignage chez les prêtres africains s'avère essentielle de nos jours, pour proclamer la foi de manière authentique parmi les peuples africains. Pour cela, les prêtres africains doivent donner le témoignage d'un amour mutuel qui passe par l'abandon de leur vie au Christ, comme modèle dans la société pour le service de Dieu et de leurs sœurs et frères. Et d'ailleurs, dans les *Lineamenta* pour la seconde Assemblée des évêques pour l'Afrique, Ndi-Okalla attire notre attention sur l'éclairage de l'intuition du témoignage comme modalité d'expression. Il s'agit notamment de cette notion de « spiritualité de l'engagement dans le monde » (Ndi-Okalla et Ntalou 2007, 88), qui fait allusion à l'expression de Thomas d'Aquin du « Culte selon la vie chrétienne » (Thomas d'Aquin 1485, III, q.63, a.1-6). La présence des prêtres africains au cœur de la société est mise au centre de nos recherches dans cet axe existentiel. Évidemment, pour rester dans cette optique de l'approche du synode des évêques africains, nous relevons que lorsque les Pères du synode parlent du ministère sacerdotal de tous les fidèles croyants, ils entendent par là le culte de la vie chrétienne, qui consiste en l'orientation totale de l'être à Dieu et au prochain (Ndi-Okalla et Ntalou 2007, 88). Sous cet angle, il revient alors aux prêtres africains de faire de leur vie un service généreux à Dieu et aux peuples, qui parfois peut réclamer aussi l'offrande suprême de leur propre vie, le martyre. C'est dans ce sens du discours christologique du témoignage que les prêtres africains sont appelés à témoigner avant tout non pas tant par ce qu'ils disent et font, mais par ce qu'ils sont et vivent : leur relation au Christ qui détermine alors ce qu'ils disent et font.

### 3.3.3 L'impact de la christologie du témoignage dans la vie et la mission des prêtres africains

Dans un contexte de sécularisation grandissante, les prêtres africains doivent porter l'Évangile auprès des familles au sein de la société, par leur infusion de sens et leur rayonnement de vie pour rendre témoignage. Leur témoignage se situe comme une forme de présence et d'action qui répond à la conscience qu'on a aujourd'hui des rapports entre l'Église et le monde, c'est-à-dire entre la foi professée par l'Église et l'histoire de l'humanité. Le Christ étant la référence du témoignage chrétien, les prêtres africains ont besoin d'une éducation christocentrique, celle qui s'inspire de lui, figure centrale, maître de vie en ce qu'il est, ce qu'il dit, ce qu'il fait. Nous ne pouvons pas parler de témoignage chez les prêtres africains sans nous référer au Christ. Empédocle ne se refuse-t-il pas à accepter l'idée que quelque chose puisse venir du néant ? Pour lui, il est impossible que « quelque chose puisse venir du non-être : il doit exister quelque substance éternelle » (Empédocle, cité par Samson 1966, 22). Témoin par excellence, le Christ est le témoin qualifié en ce qu'il est la Parole de Dieu et le Fils du Père, il est dans le Père et le Père est en lui. Il raconte ce qu'il a vu et entendu au sein du Père, et il invite les humains à l'obéissance de la foi. De même, les apôtres invitent les humains à croire ce qu'ils ont vu et entendu auprès de Jésus-Christ. Quant aux prêtres africains, ils invitent les peuples dans le contexte africain à croire ce qu'ils ont appris des apôtres, de la doctrine chrétienne et, surtout, ce qu'ils vivent dans leur intimité au Christ.

De fait, dans son témoignage, le Christ s'engage tout entier en paroles et en action pour illustrer de façon exemplaire un nouveau style de vie aux humains. Sa révélation n'est pas seulement communication d'un message, d'une doctrine, mais avant tout initiation au mystère de la personne du Fils et de la personne du Père manifestée en Jésus-Christ. De même, le Christ témoigne du Père par un témoignage de toute sa personne, ainsi les prêtres africains doivent témoigner du Christ par un engagement de toute leur personne, par leur prédication et par toute leur vie, à la manière de Jésus-Christ. Dès lors, les prêtres africains sont appelés à devenir, par leur vie personnelle, des témoins du Christ auprès de ceux et celles qui les rencontrent. La force de leur témoignage de vie se fonde sur le salut qu'ils montrent en acte d'exercice au sein de leur société. La transformation opérée dans leur propre vie en est le signe. Samson nous rappelle ces propos de Parménide : « L'être est et le non-être n'est pas, et du non-être, rien ne peut être engendré » (Parménide, cité par Samson 1966, 44). La qualité des prêtres africains dans les Églises locales affecte la qualité des

populations elles-mêmes et la qualité de l'image qu'elles présentent à la société. Dans un mouvement circulaire, parfois inaperçu, le témoignage rendu par chacun des prêtres africains se nourrit lui-même de chacun des témoignages reçus parfois des familles nucléaires. Ainsi donc, pour être de véritables témoins du Christ, les prêtres africains ont besoin de connaître le Christ en le fréquentant, en l'écoutant et en assimilant sa parole. Ils doivent vivre dans l'amour et l'intimité du Christ, en le proclamant comme Celui qui donne sens à toute réalité humaine.

Par ailleurs, le témoignage peut passer d'une simple narration de ce qu'on a vu et entendu à un acte de sacrifice ultime. L'acte de témoigner peut pousser le témoin jusqu'au martyr, au sacrifice de sa propre vie. Dans ce cas, le témoin va mourir pour livrer une preuve vivante des convictions qu'il défend. La correspondance du dire et de l'agir invite à la pertinence de l'éducation christocentrique chez les prêtres africains. Lorsqu'ils centrent leur vie sur le Christ, leurs dires et leur agir doivent coïncider dans leur quotidien existentiel. La christologie du témoignage chez les prêtres africains exige une concordance entre l'Évangile prêché et la manière de vivre l'Évangile. Cette concomitance influe ou même participe de la fiabilité non seulement des prêtres africains, mais surtout de la parole de Dieu et de la foi en Dieu. On note donc un apport de la christologie du témoignage chez les prêtres africains dans leur rôle organique auprès des peuples dans le contexte africain. Elle est liée conséquemment à une communauté concrète de la foi ou de la fidélité au Christ, celle-là même où les peuples écoutent la parole de Dieu et y adhèrent. Évidemment, dans le contexte africain, il revient au discours christologique de convier les prêtres africains à témoigner du Christ dans leur historicité existentielle. Autrement dit, avec la christologie du témoignage, les prêtres africains doivent signer la vérité du message évangélique au sein des sociétés africaines par leur style de vie exemplaire. Il y a donc une nécessité pour les prêtres africains de lire les mystères de la foi comme une diffraction du mystère de Dieu. La crédibilité de l'image de Dieu sera liée à la manière de vivre et de dire ce Dieu aux peuples africains. Le discours christologique, dans ce cas, trouve sa pertinence dans l'interprétation des mystères de la vie de Jésus-Christ.

Tout compte fait, la christologie du témoignage place au centre de ses réflexions le mystère pascal. Sous cet angle, l'enjeu herméneutique permet de relire ce mystère dans la contextualité actuelle des peuples africains. Le discours christologique se consacre aux rapports entre le témoignage de vie et la foi en Jésus-Christ. L'instauration par J.-A. Malula des communautés ecclésiales de base dans les Églises locales africaines constitue un apport incommensurable dans le contexte africain.

Dans cette perspective de J.-A. Malula (chez les Kinois), tout comme dans celle de J.-M. Ela (chez les Kirdi de Tokombéré), témoigner au sein de l'Église-fraternité pour les peuples africains participe au bien-être des hommes et des femmes qui sont sous le joug des forces de la mort dans leur contexte. Ces lieux donnent aux prêtres africains l'occasion d'écouter et de partager la parole du Christ Témoin. Ils doivent être les témoins du Christ parmi ces communautés, à travers leur sens des responsabilités, leur manière authentique d'être et de vivre à la lumière du message du Christ.

Nous pouvons retenir comme critères du témoignage, l'enracinement dans la culture de sa communauté et en même temps celui de son identité presbytérale dans la personne de Jésus-Christ ; un témoignage qui se décline en la charité avec la communauté ; un témoignage qui exprime une adéquation entre la vie du prêtre et celle du Christ ; un témoignage qui s'ouvre à la collaboration entre le prêtre africain et les laïcs ; un témoignage qui conduit le prêtre africain à vivre le triple munera selon l'esprit de Vatican II, mais de manière concrète (le gouvernement est l'aspect qui n'est pas respecté, par exemple seul Malula a pu confier une paroisse à un laïc). Dans cette perspective, nous pouvons souligner que la christologie du témoignage est différente de la théologie de représentation, même si Vatican II nous rappelle que le « représentant » du Christ agit *in persona Christi* (LG 10). Nous expliquons cette différence à partir de celle du témoin du Christ et du représentant du Christ. Le témoin est actif alors que le représentant est passif. Nous avons vu que le témoin devient un élément de transformation, il transmet le message qui surgit du milieu ou des communautés. Contrairement au représentant qui vient apporter son enseignement de l'extérieur du milieu ou du contexte culturel, le témoin a un langage ancré dans le vécu ou les réalités culturelles des communautés.

En plus du partage de l'amour et de la justice, les prêtres africains doivent assurer la formation des peuples africains sur plusieurs dimensions. Pour cela, ils doivent être pleinement africains et pleinement catholiques, comme nous l'avons montré au début de cette troisième partie de notre recherche, et ils doivent développer la commune conscience que Jésus exalté témoigne d'un instrument d'abaissement et d'anéantissement pour une vie exemplaire, selon Ph 2, 6-11. Dès lors, le discours christologique devient un mouvement de complémentarité ou de circularité : les prêtres africains, tout comme les peuples chrétiens, voient dans le Christ exalté la victoire du dessein de Dieu. Pour les prêtres africains, témoigner de Jésus exalté ouvre les peuples chrétiens à l'avenir,

sans pourtant les éloigner de leur présent existentiel. Ils mettent en œuvre une praxis de témoignage dans l'histoire et dans la société, où les hommes et les femmes vivent la foi comme découverte de Dieu et conjuguent leurs efforts pour une vie en abondance. J.-M. Ela, en sa qualité de théologien et prêtre africain, encourage l'élan d'initiative qui mobilise les hommes et les femmes devant leur responsabilité historique. Il s'insurge contre toute « culture du refus de l'effort et du travail, un renoncement à exercer la raison, un désintéressement des conditions réelles de la vie économique, sociale et politique » (Ela 2003, 138). De même, il est pertinent de remettre en valeur la théopraxis de Dieu comme source de la nouvelle évangélisation. Le témoignage de vie étant fondé sur l'imitation de la vie du Christ, la christologie du témoignage chez les prêtres africains conduira à l'approfondissement de l'axe existentiel de la théologie africaine selon J.-A. Malula et J.-M. Ela.

## Chapitre 9

# Perspectives africaines des présupposés de la christologie du témoignage chez J.A. Malula et J.-M. Ela : une approche décoloniale

Dans cet avant-dernier chapitre, nous examinerons l'apport de la christologie du témoignage dans ses perspectives africaines à travers les écrits et les expériences de J.-A. Malula et J.-M. Ela, dans une approche décoloniale. Nous expliquerons d'abord le concept de décolonialité et rappellerons la situation de l'identité sacerdotale dénoncée par les évêques congolais en RDC, par un prêtre, un laïc, une religieuse et le pape François concernant le Cameroun. Nous soulignerons ensuite que l'authenticité, la liberté et l'enracinement de J.-A. Malula et J.-M. Ela dans la tradition africaine constituent une solution face à la dictature des gouvernements africains et à l'attitude hégémonique de Rome ; ceux-ci procèdent respectivement à l'africanisation du christianisme et au droit à la différence. Nous montrerons que le comportement et l'agir de J.-A. Malula et J.-M. Ela au milieu des populations africaines à la manière de Jésus font d'eux des modèles pour les prêtres africains. Pour cela, une initiation christocentrique favoriserait chez les prêtres africains un comportement à la manière de Jésus, en vue de l'épanouissement de leurs communautés.

Nous aborderons cet avant-dernier chapitre dans une approche décoloniale à partir de la vie, de la vision et des actions concrètes des deux personnages africains éclairés, J.-A. Malula et J.-M. Ela. La vie et le ministère de ces deux hommes nous fourniront des pistes qui favoriseront chez les prêtres africains une vie de témoignage permettant leur épanouissement et celui des peuples africains.

### 1. Concept de décolonialité

Précisons dès le départ que la colonialité est différente du colonialisme. Selon le dictionnaire *Le Robert*, le colonialisme est une doctrine qui vise à légitimer l'occupation d'un territoire ou d'un État, sa domination politique et son exploitation économique par un État étranger. Dans l'Encyclopédie de philosophie de Stanford (2006), Margaret Kohn définit le colonialisme comme

une pratique de domination qui met en jeu la domination d'un peuple par un autre. Autrement dit, le colonialisme est une doctrine ou une idéologie justifiant la colonisation, entendue comme l'extension de la souveraineté d'un État sur des territoires situés en dehors de ses frontières nationales.

Selon Arturo Escobar et Eduardo Restrepo, le colonialisme renvoie « à la situation de soumission de certains peuples colonisés, à travers un appareil administratif et militaire métropolitain », tandis que la colonialité, de son côté, articule son système de pouvoir en reproduisant le modèle occidental (Escobar et Restrepo 2009, 16). Pour ces auteurs, la colonialité découle des « anthropologies subalternes » et des « anthropologies hégémoniques » (Escobar et Restrepo 2009, 16). La complexité de la colonialité réside dans le fait que le système de pouvoir à l'occidentale repose sur une infériorisation systémique des « autres » (les autres groupes humains, les autres savoirs, les autres subjectivités, les autres cultures), considérés comme différents. Dans la perspective d'Escobar et de Restrepo, nous pouvons considérer la décolonialité comme une démarche visant à lutter contre un processus qui agit par le biais de dispositifs civilisationnels (discours) et influe par des « mécanismes institutionnels » susceptibles de reproduire « l'hégématisation » de certaines traditions, religions, pensées, conceptions, et « la subalternisation des autres » (Escobar et Restrepo 2009, 16). La décolonialité s'exprime comme la lutte contre la colonialité, dans ses dimensions ontologiques (décolonialité de l'être), hégémoniques (décolonialité du pouvoir) et épistémiques (décolonialité du savoir).

Bien qu'ils ne systématisent pas l'approche décoloniale, J.-A. Malula et J.-M. Ela, qui nous intéressent dans ce chapitre, se rapprochent des développements sur la décolonialité. En effet, leur théologie autant que leur pratique de la pastorale constituent une lutte contre les méthodes qui manquent de respect envers les valeurs donatrices, régulatrices et fondatrices des traditions africaines ou qui les trahissent, empêchant les Africaines et les Africains d'incarner la culture et l'Évangile de Jésus-Christ dans leur être. Dans ce sens, la décolonialité vise à permettre aux peuples africains de se réenraciner dans l'énergie vitale que Jésus-Christ leur apporte et dans leur force traditionnelle.

Comme la décolonialité conduit à la naissance de nouvelles mentalités et de nouvelles institutions sociales en vue d'assurer les droits fondamentaux et inaliénables des peuples africains, un regard sur le comportement des prêtres africains dans l'Église et au sein de la société devient pertinent



dans cet avant-dernier chapitre de notre recherche. Il n'est pas question de nous focaliser sur l'attitude impérialiste ou colonialiste des colons ou des missionnaires à l'égard des peuples africains. Les prêtres et les peuples africains doivent prendre conscience du fait que, dans les Églises et sociétés africaines, ce qui est reproché à la colonisation occidentale se trouverait reproduit par le système même qui prétend la déconstruire. À partir des réalités hégémonique, épistémique et ontologique de la colonialité rencontrées dans les Églises et les sociétés africaines, nous trouverons des aspects de réponse développés dans l'approche décoloniale chez J.-A. Malula (hégémonique) et chez J.-M. Ela (hégémonique et épistémique).

## **2. La situation de l'identité presbytérale vue par les évêques congolais**

Le troisième chapitre de cette recherche a présenté les autoreprésentations des prêtres qui dénoncent leurs problèmes comportementaux et leur environnement malsain dans le contexte kinois. Nous rappelons que ce travail de fond a été mené sur le terrain par le théologien I. Ndongala en République démocratique du Congo (archidiocèse de Kinshasa). Nous choisissons d'examiner ici l'intervention des évêques congolais pour situer l'identité presbytérale des prêtres congolais et faire en sorte qu'ils soient des témoins du Christ au sein de la société. Toutefois, ne perdons pas de vue que les mêmes réalités se retrouvent dans la vie et le ministère des prêtres dans les autres pays d'Afrique. Au Cameroun, par exemple, où une telle étude en profondeur n'a pas été réalisée, nous pouvons souligner néanmoins quelques plaintes ou dénonciations venant d'un prêtre, Ludovic Lado, d'une religieuse, Madeleine-Gertrude Kana Bella, d'un laïc engagé, William Tallah, et du pape François.

De fait, partant de l'attitude de certains évêques, les prêtres ont tendance à s'enfoncer dans la confusion par rapport aux implications morales de leur agir. Dans ce sens, le jésuite L. Lado, dans sa *Lettre ouverte aux évêques du Cameroun* du 21 novembre 2011, invite les évêques et les prêtres du Cameroun à la cohérence dans les rapports corrompus ou incongrus entre le clergé et les gouvernants : « Messieurs, sachez que vos incohérences cacophoniques sur la scène publique embrouillent et divisent les chrétiens. Je vous prie de revoir votre manière de naviguer entre Dieu et César. C'est désastreux pour notre Église » (2011, 1). Une telle invitation aux évêques venant d'un prêtre sort de l'ordinaire et exige de sa part courage ou audace. Il est en effet plus courant que

des reproches aux évêques viennent de la hiérarchie ecclésiastique. C'est en effet le sens de l'interpellation du pape François aux évêques du Cameroun, à l'occasion de la visite *ad limina* de l'épiscopat camerounais en septembre 2014 : « Il est essentiel que le clergé rende le témoignage d'une vie habitée par le Seigneur, cohérente avec les exigences et les principes de l'Évangile » (François 2014, 1).

Ce dont les autres prêtres et les fidèles sont incapables ou ont peur de parler, le jésuite L. Lado le dénonce ouvertement et le pape François interpelle ces évêques à ce sujet. De même, devant les plaintes récurrentes contre les comportements déplorables des évêques et des prêtres camerounais au sein de l'Église et dans la société, une religieuse, Kana Bella, a osé écrire :

On constate aussi depuis cette période [après le concile Vatican II], certaines dérives qui nous interrogent sur les problèmes de cette Église [Cameroun] [...] des prêtres qui se transforment en hommes d'affaires, des prêtres à la recherche effrénée de l'argent. Certains cherchent aussi, à tout prix, à « briguer » l'épiscopat et sont habités par ce désir au point que l'on peut franchement affirmer que ces manières sont antiévangéliques. (2014, 331)

En plus des problèmes de pouvoir et d'avoir, Kana Bella dénonce les problèmes relatifs aux mœurs et au célibat sacerdotal : « Les problèmes de mœurs et de la difficulté à assumer le célibat sacerdotal ont aussi contribué à fragiliser ce clergé et l'ensemble de l'Église camerounaise... des prêtres ont fondé des familles avec des enfants » (Kana Bella 2014, 331). Lorsqu'on a des enfants, la responsabilité de leur éducation et de leur survie devient une obligation morale pour le parent. Où donc trouver les moyens et l'argent nécessaire pour faire vivre des enfants, d'autant plus qu'au Cameroun le prêtre n'est pas un salarié ? C'est ainsi que l'on se retrouve avec de nombreux cas de détournement d'argent par le clergé, dans ce contexte camerounais. Ce problème de détournement d'argent et d'escroquerie mis en évidence par Kana Bella pousse L. Lado à inviter le clergé camerounais au témoignage de vie, « en soulignant la nécessité pour les évêques, les prêtres et pasteurs de se convertir aussi, surtout s'ils veulent vraiment être le ferment qui fera lever la pâte. Car un aveugle ne peut prétendre guider un autre aveugle » (Lado 2015, 9). Nous croyons que les prêtres camerounais doivent se rappeler que leur identité ne se limite pas à un titre juridique, mais qu'ils appartiennent au Christ. En tant qu'instruments vivants de l'action du Christ, selon la position de Jean-Paul II étudiée au deuxième chapitre, le clergé camerounais doit présenter au sein de sa société un témoignage de vie à la manière de Jésus.

Par ailleurs, lorsqu'il écrit aux évêques qui ont cautionné les injustices du gouvernement lors des élections présidentielles 2011 au Cameroun, William Tallah précise qu'un évêque a, « comme les

autres membres du conseil électoral d'ELECAM, succombé au goût du lucre. Il a profité des nombreux avantages matériels et financiers pour ensuite valider la mascarade électorale du 9 octobre 2011, que tous les observateurs nationaux et les principales chancelleries ont sévèrement critiquée » (Tallah 2012). Quelque temps avant lui, L. Lado avait également adressé une lettre aux évêques dans la même perspective :

Messeigneurs, rappelez-vous souvent qu'aux postes de responsabilité que vous occupez, vous représentez une institution, l'Église catholique ainsi traînée dans la boue. Il est temps que vous preniez vos distances par rapport à tout régime politique, celui d'aujourd'hui et ceux à venir, pour assumer votre fonction prophétique que nous rappelle le prophète Jérémie (Jr 20, 8-9). (Lado 2011, 1)

De fait, l'incohérence des évêques et des prêtres, dénoncée par L. Lado ne peut que les plonger dans l'embrouille et la division. Surtout que ces comportements deviennent un obstacle sérieux qui les empêche de vivre l'Évangile, d'être de véritables témoins du Christ auprès des peuples.

Les prêtres africains ont le devoir de porter Jésus-Christ aux autres. Dans ce sens, le pape François rappelle dans *Evangelii gaudium* que l'évangélisation est essentiellement liée à la proclamation de l'Évangile et de Jésus-Christ, que les chrétiens ont le devoir d'annoncer sans exclure personne. Et cette proclamation doit se faire non pas comme quelqu'un qui impose un nouveau devoir, mais bien comme quelqu'un qui partage une joie, qui indique un bel horizon, qui offre un banquet désirable, surtout que l'Église ne grandit pas par prosélytisme, mais par attraction (François 2013, 193-196). Nous sentons de moins en moins cette attraction dont parle le pape François. On entend plutôt les plaintes qui surgissent de part et d'autre contre le clergé africain. L'urgence presse, mais on a l'impression que les rapports « incestueux » entre les gouvernants et la hiérarchie de l'Église dans les pays africains favorisent un environnement tel que ces manquements multiformes du clergé africain demeurent masqués dans le silence.

Après avoir expliqué le concept de décolonialité, relevé certaines dénonciations dans le contexte camerounais, nous revenons ici sur l'intervention des évêques du Congo. Celle-ci nous situe dans un contexte congolais pour exprimer l'impact de la dimension christologique par rapport au témoignage des prêtres. À l'occasion de la célébration de l'année sacerdotale de 2009 à 2010, les évêques congolais ont adressé un message à leurs prêtres, intitulé *Pour moi, vivre c'est le Christ* » (*Ph 1, 21*) : *fidélité du Christ, fidélité du prêtre* (CENCO 2009). Dans ce message, ils présentent le curé d'Ars comme le modèle du pasteur d'âmes. Conscients des difficultés inhérentes au ministère des prêtres congolais, les évêques soulignent l'omniprésence d'antivaleurs, en même temps que

des conditions matérielles difficiles. Ils n'hésitent pas à cette occasion de dénoncer le comportement déplorable des prêtres qui ternit l'image de l'identité presbytérale :

Ils [évêques congolais] déplorent au passage l'infidélité de certains ministres. Ils égrènent les comportements et attitudes qui déteignent sur le noble appel reçu de Dieu : relâchement dans la vie de prière, négligence dans la célébration des sacrements, non-respect des engagements sacerdotaux, violation de la loi de résidence, fléchissement du zèle apostolique, manque d'unité et de fraternité sacerdotales, tendance à l'évasion et à l'excardination, situations de conflits avec l'autorité ou avec des confrères, compromissions de tous genres (7). C'est à partir de ce tableau sombre que les évêques évoquent l'identité sacerdotale. (Ndongala et Isay 2021, 74)

Cette posture des évêques congolais nous semble très pertinente lorsqu'ils lient ces attitudes et comportements des prêtres à l'identité presbytérale. Elle rejoint notre constat, qui nous a d'ailleurs poussé à consacrer la deuxième partie de notre étude à l'examen de l'état des lieux dans l'archidiocèse de Kinshasa. Le troisième chapitre a présenté le contexte sociopolitique et religieux dans l'archidiocèse de Kinshasa et l'autoreprésentation des prêtres sur le ministère presbytéral, à travers les fléaux du pouvoir (autoritarisme du clergé) et de l'avoir (mercantilisme, recherche du profit personnel). Dans le présent chapitre, nous nous fondons sur les travaux de recherche approfondis réalisés dans ce diocèse par I. Ndongala. Étant donné que nous lions l'identité sacerdotale à la personne du Jésus-Christ, nous avons souligné dans le deuxième chapitre que la physionomie essentielle du prêtre appartient à l'essence du sacerdoce (PDV 5), et que Jean-Paul II établit cette physionomie essentielle du prêtre pour montrer que l'identité du prêtre, son rôle et son statut ne doivent pas être définis par le monde, en fonction des sollicitations et des besoins sociaux. Pour lui, cela revient au Christ.

Les évêques congolais, comme Jean-Paul II et V. Mpozako (à sa suite), préfèrent la dimension christologique comme base fondamentale de l'approche de l'identité des prêtres. Dans leur message aux prêtres, ils rappellent que l'identité presbytérale s'enracine dans la personne même de Jésus-Christ. Ils poursuivent en ajoutant que découle de cet enracinement l'exigence pour les prêtres d'être des témoins authentiques, sur qui se construit l'Église. Les évêques arriment le vivre-ensemble du clergé et l'édification des peuples sur le témoignage des prêtres, dans la mesure où la résultante de la manière de vivre rend le Christ présent et agissant. Pour eux, ce témoignage qui édifie les peuples requiert une adéquation entre la vie du prêtre et celle du Christ. Nous sommes en accord avec eux dans la mesure où le ministère de la parole, la conduite de la communauté et le ministère des sacrements trouvent leur source dans cette vie.

Dans la lettre de la CENCO adressée en décembre 2009 au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono, les évêques dénoncent l'instrumentalisation des prêtres par les politiciens et l'obstruction des célébrations eucharistiques par les prêtres. Ici, les évêques ne se limitent pas à dénoncer les comportements qui ternissent l'identité du prêtre, ils rappellent au clergé que le ministère sacerdotal n'est pas une profession libérale, qu'il ne peut pas être vécu de n'importe quelle manière et que personne ne peut le gérer à sa guise. Inquiets de la situation de leur clergé, les évêques considèrent le défi de l'identité sacerdotale à travers le ressourcement des prêtres dans la nature du sacerdoce (Ndongala et Isay 2021, 77). Ndongala et Isay trouvent que l'approche substantielle des évêques mérite d'être critiquée :

Elle surfe davantage sur les conséquences sur fond d'une spiritualisation des problèmes. Il convient d'aller loin. On pourrait ici s'interroger sur les dispositions que les évêques prennent pour aider concrètement les prêtres à se conformer aux exigences d'une vie évangélique. Le fait de ne pas les impliquer dans la recherche de solutions aux problèmes qu'ils objectivent avec beaucoup d'à-propos déteint sur les solutions qu'ils préconisent. (2021, 77-78)

Nous sommes en accord avec Ndongala et Isay lorsqu'ils proposent d'aller au-delà des conséquences des comportements du clergé africain et d'impliquer les prêtres africains dans la recherche des solutions aux problèmes qui les concernent. Pour ce qui est du défi de l'identité sacerdotale à travers le ressourcement des prêtres dans la nature du sacerdoce proposé par les évêques congolais, nous chercherons la solution à partir de la cause, que nous situons dans l'esprit de colonialité des gouvernants, des évêques, des prêtres au sein des peuples africains. L'absence d'implication des prêtres africains dans la résolution de leurs problèmes par les évêques congolais touche la question de collaboration entre les prêtres et la hiérarchie (évêques africains, Rome). Dans ce cadre, la dimension horizontale de la vie des prêtres africains parmi les peuples nous conduit à examiner leur imitation au Christ à partir de la christologie d'en bas. C'est pourquoi nous avons vu avec Kumbu Ki Kumbu, au quatrième chapitre, que le clergé africain reste marqué par les conditions de son éducation ou de sa formation, et par le comportement de l'élite sociale et intellectuelle. Dans le contexte africain, ces comportements de l'élite et des prêtres africains invitent à porter une attention particulière à la mentalité de colonialité qui règne dans les relations interpersonnelles au sein du clergé africain et au sein des sociétés africaines. Le contexte kinois présenté dans le troisième chapitre a d'ailleurs mis en évidence des autoreprésentations des prêtres africains qui ne riment pas avec l'agir ou l'imitation du Christ.

Dans leur message « *Pour moi, vivre c'est le Christ* » (Ph 1, 21) : *fidélité du Christ, fidélité du prêtre*, les évêques congolais abordent les rapports entre les prêtres et le Christ. Ces paroles de Paul, « pour moi, vivre c'est le Christ », expriment sa vie de communion avec le Christ. Nous pouvons en déduire que la relation de Paul avec le Christ n'est que fidélité. Sa confiance au Christ est sans faille, dans ses dires et dans son agir. Nous trouvons en Paul un personnage qui veut imiter le Christ à travers la relation du Fils avec son Père. Cette relation représente un modèle de confiance et de fidélité. Notre intérêt dans cette optique est que la dimension verticale dans les rapports entre les prêtres africains et le Christ permet leur ressourcement dans la nature du sacerdoce. Dès lors que les évêques congolais soulèvent cet aspect vertical, la question de confiance et de fidélité au Christ touche le témoignage de vie de prière des prêtres africains, dans la perspective de la christologie ascendante. Voilà d'ailleurs pourquoi nous abordons ce dernier chapitre à travers les aspects christologiques de témoignage dans une approche décoloniale, à travers l'exemplarité d'un pasteur, J.-A. Malula, et d'un théologien et sociologue, J.-M. Ela. En leur qualité de ministres ordonnés catholiques, ces deux hommes sont des êtres libres, authentiques et enracinés dans la tradition africaine.

### **3. Joseph-Albert Malula et Jean-Marc Ela : libres, authentiques et véritablement enracinés dans la tradition africaine**

Notre choix des deux personnages J.-A. Malula et J.-M. Ela repose sur leur exemplarité, dans le contexte où les prêtres africains doivent se sentir à la fois libres, authentiques et enracinés dans la tradition africaine, et catholiques, à partir de l'enracinement de la catholicité dans le mystère pascal. Nous voulons dire concrètement que la vie de ces deux hommes invite les prêtres dans le contexte africain à être tout à la fois pleinement africains et catholiques. Les éléments biographiques de ces deux personnages et leurs pensées offrent, dans le cadre de leur témoignage de vie, des pistes de solutions aux problèmes soulignés précédemment et dans les autres chapitres.

#### **3.1 Éléments biographiques de J.-A. Malula : un modèle de témoignage pour les prêtres africains**

J.-A. Malula naît en 1917 à Léopoldville dans une famille bien ordinaire, qui ressemble à la plupart des familles congolaises, où il reçoit une éducation très soignée. À 17 ans, le jeune J.-A. Malula ressent un appel irrésistible à donner sa vie au service et pour la cause de l'Évangile. Repéré par le

père Raphaël comme un élève particulièrement doué, qui dévore les livres de la bibliothèque, J.-A. Malula est envoyé au petit séminaire en 1930. À la fin de ses études secondaires, J.-A. Malula connaît un tournant dans son cheminement :

Encore jeune, j'ai pris la dernière décision irrévocable et inconditionnelle de me consacrer à Dieu dans la prêtrise, pour le service de notre peuple. C'est à partir de Bolongo que j'ai mis la main à la charrue et je n'ai plus regardé en arrière. À Bolongo, Dieu a mis sur l'itinéraire de ma vie des formateurs sûrs, généreux et dévoués [...]. Enfin, c'est à Bolongo que je suis allé améliorer un peu mon lingala de Kinshasa, langue que je devais utiliser plus tard dans la transmission de la Parole de Dieu à mon peuple. (OCCM 1997, 75)

Un élément attire notre attention dans cette intervention de J.-A. Malula, le fait qu'il soit allé améliorer son lingala. Il est conscient que cette langue constitue un instrument indispensable pour une bonne transmission de la parole de Dieu à son peuple. En effet, il ne suffit pas d'acquérir une formation intellectuelle ; les prêtres africains ont besoin d'une expérience très riche des réalités traditionnelles et culturelles de leur peuple, comme la langue. J.-A. Malula a pu rapidement en mesurer l'importance et la puissance dans un contexte de colonisation. De nos jours, nous rencontrons de jeunes prêtres africains qui ont des difficultés à pratiquer la pastorale dans les langues locales. C'est d'ailleurs pourquoi dans l'archidiocèse de Yaoundé, au Cameroun, l'article 127 du dernier *Synode diocésain Yaoundé 2015* précise : « Le prêtre religieux ou *fidei donum* ne sera nommé Curé qu'après un temps d'expérience pastorale dans l'Archidiocèse et une assimilation du rituel de la messe en ewondo » (2015, 127). Effectivement, il y a un problème délicat dans cette dimension traditionnelle chez certains prêtres africains qui imposent parfois la langue française à des fidèles qui n'ont pas fait d'études. On se demande s'ils sont des prêtres dédiés aux seuls intellectuels ou mieux, uniquement à ceux qui comprennent la langue française. Voilà d'ailleurs pourquoi nous avons insisté sur les dimensions anthropologique et traditionnelle dans les chapitres précédents, pour montrer qu'en Afrique les prêtres catholiques doivent être pleinement africains. L'exemple de J.-A. Malula, qui a le souci d'approfondir sa connaissance de langue lingala, doit inspirer les prêtres africains, les candidats et les maisons de formation.

Après ses études supérieures au grand séminaire Christ-Roi de Kabwe, J.-A. Malula en ressortira avec une grande passion pour la philosophie et la théologie, comme le note son ami Moke :

Je me rappelle qu'une fois, Joseph l'avait [professeur] presque acculé par une question concernant la convertibilité de cet adage métaphysique : *Onane ens est bonum. Bonum et ens convertuntur* [« L'être est vrai, le vrai est être : l'un et le vrai sont convertibles »]. Le professeur s'est tiré d'affaire évidemment mais *quasi per ignem*, à travers le feu, comme nous le disions. (1993, 43)

Durant ses années de formation, J.-A. Malula commence à poser des questions fondamentales, comme celle du rapport entre l'Évangile et la vie d'un peuple situé dans un espace donné, celle de la dignité et de la liberté humaine (Kasuba 2014, 29). Il s'agit d'un aspect sensible qui n'est pas toujours évident, étant donné l'esprit de colonialité qui règne dans les maisons de formation (et quand on sait que jusqu'en 2021 les prêtres formateurs et les candidats en formation ne partagent pas la même table lors des repas dans les grands séminaires). Ordonné prêtre en 1946, J.-A. Malula se rend régulièrement présent dans les moments significatifs de la vie de ses paroissiens, là où ils naissent, grandissent, bâtissent des projets, se réjouissent, souffrent, vivent et meurent, afin d'y faire advenir le règne de Dieu. Il est proche de son peuple et, au fil des mois et des années, les paroissiens apprécient leur pasteur et, derrière le pasteur, l'homme. Sa plus grande joie est, confie-t-il à cette époque, d'être témoin de l'Évangile et, malgré ses limites humaines, de pouvoir annoncer la bonté et la présence du Christ en faisant le bien. Il éprouve également une joie très humaine à manifester l'amour du Christ dans le monde, y voyant jaillir des gestes de fraternité et tant de merveilles de Dieu, discrètes mais bien réelles et tellement belles. R. Kasuba rapporte que :

Les gens accourent de partout pour l'écouter, lui adresser quelques mots et lui serrer la main. Regardé déjà comme leader, cet homme de responsabilité et de conviction impressionne pourtant par sa simplicité, son affabilité et son honnêteté. Malula est déjà un roc sur lequel s'appuient ses concitoyens, particulièrement les jeunes et les rares intellectuels congolais, qui le voient arpenter les rues de Léopoldville, à pied ou à vélo. Pour beaucoup de Congolais des années 1940, croiser l'abbé Malula est toujours une fascinante rencontre. (2014, 33)

Considéré aujourd'hui comme « l'un des fondateurs des Églises d'Afrique, l'un des pères et une figure de la patristique africaine » (OCCM 1997, 7), J.-A. Malula était déjà dès cette époque un des hommes d'Église et intellectuels africains les plus en vue. Sa pensée et son activité ne pouvaient se résumer en un mot ou en une étiquette, car il possédait une aptitude remarquable à se réinventer. Si les gens accouraient de partout pour l'écouter, lui adresser quelques mots et lui serrer la main, cela veut dire qu'il était proche des populations, à la manière du Christ. Il était différent des curés qui ne sortent pas de leur bureau et d'autres qui n'accueillent que les *riches*. Cela me rappelle un curé, à Yaoundé, avec qui j'ai passé cinq mois ; il n'hésitait pas à renvoyer les fidèles *pauvres* vers les vicaires. Dans le contexte kinois, on l'appellerait *sango mokonzi*, comme nous l'avons vu au troisième chapitre. J.-A. Malula, lui, arpente les rues à pied ou à vélo à la rencontre des populations, sans discrimination. Il est un véritable témoin du Christ auprès de son peuple. Il vit au quotidien l'horizontalité de la dimension christologique. Devant les problèmes comportementaux des prêtres en Afrique décrits dans les chapitres précédents, J.-A. Malula devient un bel exemple pour la vie



concrète de leur ministère. Sa proximité au peuple à la manière de Jésus doit inspirer les prêtres africains de nos jours. Elle les invite à être présents aux réalités existentielles des populations, en vue de la lutte pour leur épanouissement. La vie de J.-A. Malula renvoie les prêtres africains à la vie de Jésus, les appelant à se laisser transformer pour être solidaires de la société, à la manière de Jésus.

Après sa nomination comme premier évêque noir de Kinshasa (1964), J.-A. Malula a déjà dû faire face à une série de défis dans plusieurs domaines : tout d'abord, il accompagne l'immense attente suscitée dans la plupart des pays africains par la vague d'indépendances et par la tenue du concile Vatican II. Il fait face ensuite, non seulement au besoin ressenti d'une compréhension renouvelée de l'Église et de sa mission dans le contexte précis de l'Afrique, mais aussi au défi que pose la résurgence des nouvelles idéologies politiques africaines, fondées sur la revendication des identités culturelles et traditionnelles. Il affronte enfin la naissance de la sanglante dictature de Mobutu et la croissance du phénomène de la pauvreté. Ce flux de défis conduit J.-A. Malula à amorcer une réflexion sur la nécessité de l'*africanisation de l'Église* (Kasuba 2014, 34). Nous y reviendrons.

Par ailleurs, l'engagement sur la question du rapport entre la foi et le développement, dans l'esprit de l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI, l'organisation des ministères dans son diocèse avec la création d'un ministère pour personnes laïques, appelées Bakambi, l'urgence de redéfinir l'Église à partir de petites communautés chrétiennes vivantes, la promotion et la mise en œuvre d'une liturgie chrétienne d'expression africaine (appelé communément « Rite congolais » de la messe) et l'implication de l'Église dans des questions de justice sociale contribueront rapidement au remarquable succès de son œuvre. J.-A. Malula ne se contente pas de discours, il s'engage tout entier dans ce qu'il fait. Son agir est parfois traversé par des paroles ou des gestes d'indocilité ; mais sa grande fidélité à l'Évangile donne à ses indocilités prophétiques le caractère d'une foi profonde (Kasuba 2014, 35). Parlant de J.-A. Malula, Denis Kialuta le trouve profondément spirituel et très humble pour mieux témoigner du Christ auprès de son peuple :

Le fait qu'il fut profondément spirituel lui avait permis de lire les signes de temps, de vivre le *kairos* (καιρος) du Seigneur pour discerner au moment précis le message que lui adressait le Seigneur, la mission qu'Il lui confiait à travers les événements qui surgissaient. Mais le plus important, c'est la vertu d'humilité qui conduisait l'archevêque de Kinshasa à se référer continuellement au Seigneur dans l'exercice de son ministère et à vivre la simplicité. (Kialuta 2020, 73-74)

Lorsque Kialuta qualifie Malula d'être profondément spirituel, affirmant que cela lui permettait de lire les signes de temps et de discerner le message du Seigneur, nous nous situons ici dans la

verticalité de la dimension christologique. Ce témoignage montre que Malula est en relation communionnelle avec le Christ. Cette communion avec le Christ est remise en question chez les prêtres africains. Dans leur message aux prêtres, les évêques congolais soulignent le relâchement dans la vie de prière, la négligence dans la célébration des sacrements, le non-respect des engagements sacerdotaux. Ce sont là des aspects de la vie du prêtre qui le lient au Christ. Cela me rappelle une scène vécue lors d'une retraite annuelle. Un prêtre demande à un autre pourquoi son bréviaire est rempli de moisissure... une manière de lui dire qu'il a oublié la prière quotidienne de la liturgie des Heures. Cet exemple illustre bien le relâchement de la prière dénoncé par les évêques congolais. Nous comprenons pourquoi ces évêques sont inquiets de la situation du clergé africain. Ils pensent à la problématique du défi de l'identité sacerdotale à travers le ressourcement des prêtres dans la nature du sacerdoce. Le témoignage de vie de J.-A. Malula, particulièrement sa relation avec le Christ, fait de ce pasteur un exemple à imiter par les prêtres africains. La prière quotidienne est le premier outil dans les solutions à leurs problèmes.

Président du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) et vice-président de l'Assemblée des évêques du Congo, J.-A. Malula a également été membre de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples. Il a pris part activement au concile Vatican II (1962-1965), en contribuant à la rédaction du document sur la liturgie, *Sacrosanctum concilium*. En plus d'avoir présidé le Synode des évêques de 1985, il a participé comme membre à plusieurs commissions synodales romaines. J.-A. Malula collaborait facilement avec les théologiens et n'hésitait pas à solliciter leur expertise. Selon Djereke, contrairement à certains évêques qui aiment s'entourer de prêtres ignorants et béni-oui-oui, J.-A. Malula n'avait aucune honte à profiter des compétences de certains de ses prêtres formés en Occident. La raison en est double : d'une part, être évêque, pour lui, ne signifiait pas que l'on sait tout, que l'on a reçu tous les charismes et que l'on peut tout faire ; d'autre part, les théologiens, à ses yeux, tenaient une place importante dans le travail d'évangélisation et, de ce fait, méritaient considérations et encouragements. Il n'était pas rare de le voir assister de bout en bout aux semaines philosophiques et théologiques des Facultés catholiques de Kinshasa (Djereke 2020, 255). Par ailleurs, le cardinal congolais connaissait et appréciait le travail intellectuel de M. Hebga, E. Mveng et J.-M. Ela, preuve qu'il n'était pas enfermé dans son Zaïre. Sa force ne résidait pas uniquement dans cette ouverture d'esprit. Elle tenait aussi au respect qu'il témoignait aux laïcs (Djereke 2020, 256). L'intense activité pastorale de J.-A. Malula est caractérisée par sa participation au débat relatif à la reconnaissance de la

théologie africaine, son souci pour la famille, la création d'une communauté religieuse féminine dont le style de vie est encore de nos jours une référence en Afrique, l'organisation pastorale de l'archidiocèse de Kinshasa, la création de lieux de formation pour les prêtres et agents de pastorale laïques, la convocation d'un synode diocésain qui a eu un retentissement sans précédent à travers toute l'Afrique, ses prises de position en matière de justice sociale et en faveur des droits des enfants, des femmes et des pauvres (Djereke 2020, 36).

Au fond, J.-A. Malula était un homme de conviction et un homme de principes, qui tenait à être au lieu de paraître. Il était un pasteur visionnaire à travers l'africanisation du christianisme, un véritable Kinois, un « *mwana Kinshasa* » (Ndongala 2020, 260), capable de sortir de la répétition des formules conçues et imposées par le centralisme romain pour bâtir des sentiers nouveaux. Comme l'affirme José Mpundu, J.-A. Malula était prêt au sacrifice ultime : « Avec son courage légendaire et son audace évangélique, il n'aurait pas eu peur de sacrifier sa vie pour la vérité qu'est Jésus-Christ comme il aimait si bien le dire : “Mieux vaut être crucifié pour la vérité que de crucifier la vérité” » (Mpundu 2020, 309). La vie de J.-A. Malula est une invitation éminente aux prêtres africains à être pleinement africains et à vivre en témoins du Christ dans la vérité en contexte africain.

### **3.2 La vie de J.-M. Ela : un témoignage pour les prêtres africains**

Né à Ebolowa en 1936 et mort en 2008, J.-M. Ela reçoit une formation primaire au petit séminaire, puis au grand séminaire chez les Scheutistes. Ordonné prêtre en 1964, il étudie à Strasbourg et rédige sa thèse de doctorat d'État sur Luther, le réformateur protestant. Influencé par ses deux maîtres à penser, Cheikh Anta Diop et Alioune Diop, qui rejettent la répétition des thèses classiques et récusent la tutelle de l'Occident, J.-M. Ela s'affirme comme un théologien de la libération, un promoteur d'un christianisme africain.

Quand on lui demande qui il est, J.-M. Ela répond :

Qui suis-je ?... Une conscience aiguë de ce que représente la situation de nos sociétés et, venant d'une famille où l'on n'a jamais partagé passivement les injustices, les humiliations, le mépris et la domination, je me considère un peu comme l'héritier de ces cultures de résistance. Toutes nos vies sont faites de ces petits riens qui marquent profondément, qui nous poursuivent continuellement, même lorsque nous sommes appelés à vivre dans d'autres milieux ou sous d'autres cieux. (Ela 1999, 23)

J.-M. Ela introduit sa réponse dans une dimension christologique. Il invite subtilement son interlocuteur à réfléchir à la question que Jésus pose à ses disciples : pour vous, qui suis-je ? Évidemment, J.-M. Ela est venu au milieu des Kirdis les aider à prendre conscience de leur situation déplorable, comme Jésus l'a fait en Israël parmi les Juifs. Il a su se placer aux côtés des pauvres pour lutter contre les injustices, les humiliations et la domination, à la manière de Jésus. À partir de l'horizontalité de la dimension christologique, J.-M. Ela est pour les prêtres africains un témoin exemplaire. Rappelons ici ce que nous avons vu au chapitre premier : à la suite des apôtres, les prêtres sont missionnaires du Christ (Ac 1, 8) et doivent rester fidèles à son service et à son enseignement. Nous avons invité les prêtres, à la suite des apôtres, à témoigner du Christ par leur prédication et par toute leur vie, comme le Christ a témoigné du Père par un engagement de toute sa personne. À la manière des apôtres, la vie des prêtres africains doit dépendre du Christ.

Dans la même optique, Yao Assogba présente J.-M. Ela de cette manière : « Je connaissais Jean-Marc Ela, le sociologue et le théologien, l'éveilleur des consciences de la jeunesse africaine par ses ouvrages depuis le début des années 1980, avant de faire la connaissance de l'homme physique et psychosocial dans tout son calme spirituel qui dégage une paix et inspire confiance » (1999, 12). Théologien « sous l'arbre », citoyen « Afro-optimiste », sociologue des acteurs anonymes et des gestes quotidiens insignifiants, selon Y. Assogba, J.-M. Ela peut être considéré métaphoriquement comme *Prométhée* l'Africain de l'après-indépendance. Du Nord-Cameroun à Yaoundé, du Cameroun son pays natal au Canada sa terre d'exil, J.-M. Ela, par sa plume, ses prises de position sociales et politiques, traduit de manière engagée les rêves et l'histoire de l'Afrique noire contemporaine (Assogba 1999).

Dans sa présentation de la personne de J.-M. Ela, Y. Assogba revient sur l'éveil des consciences et interpelle la jeunesse africaine. Cette approche de Y. Assogba nous intéresse, dans la mesure où c'est de cette jeunesse que sont issus les prêtres africains. Sa description de la personne de J.-M. Ela est pertinente pour nous concernant la situation des prêtres africains. Il découvre J.-M. Ela à travers ses ouvrages, mais devant le personnage lui-même, il trouve un humain non pas seulement physique, mais surtout psychosocial et spirituel. De surcroît, Y. Assogba précise que la personne de J.-M. Ela inspire la paix et la confiance. La dimension psychosociale dont il parle vient confirmer la facilité de contact et la simplicité de J.-M. Ela qui ont fait de lui l'ami inoubliable, la personne de confiance des peuples kirdi.

En 2006, lors de mon séjour au Nord-Cameroun, un Kirdi qui avait connu J.-M. Ela m'avait dit : « Baba Jean-Marc nous parlait de Jésus oubliant qu'il était notre *Jésus*. » Cette intervention illustre bien la confiance dont parle Y. Assogba lorsqu'il présente la personne de J.-M. Ela. Ce rapprochement et cette confiance entre J.-M. Ela et les Kirdi ou les populations pauvres du quartier Melen devraient être une clé importante pour une pastorale florissante des prêtres africains en vue de l'épanouissement des populations africaines.

En plus de cet aspect horizontal, Y. Assogba relève également le caractère spirituel de J.-M. Ela, qui touche la verticalité de la dimension christologique. En fait, nous voyons dans ce caractère spirituel une expression de la relation de J.-M. Ela avec le Christ. C'est pourquoi nous avons insisté sur l'explication de la relation fondamentale des prêtres avec le Christ Tête et Pasteur au chapitre premier. La relation de J.-M. Ela avec le Christ doit inspirer les prêtres africains dans leur propre rapport avec le Christ. Il s'agit d'une relation prioritaire et fondamentale pour eux, d'où découlent les autres relations.

Il s'avère que, partant du *Cri de l'homme africain*, J.-M. Ela oriente la théologie vers une « pastorale des mains sales », autrement dit « celle qui, à partir de la solidarité avec les pauvres et les opprimés, libère la force provocatrice et libératrice de l'Évangile » (Ela 1985, 212). J.-M. Ela s'intéresse au choix de méthode qu'exige la foi qui « cherche l'intelligence » en Afrique, où de nouvelles cultures se créent dans les mutations et les espiègleries actuelles de son histoire. Cette perspective nous a motivé à étudier avec P.-M. Hebga, au début du sixième chapitre de ce travail, la dimension anthropologique en vue de favoriser l'émergence de prêtres pleinement africains. En tant que catholiques, les prêtres africains doivent en effet apprendre à connaître leur environnement traditionnel et à se connaître, dans leurs dimensions humaines et spirituelles. De fait, c'est au cœur même des situations concrètes d'oppression et d'injustice, des aspirations collectives et des déséquilibres humains, des drames et des conflits qui bouleversent l'ensemble des structures et des dimensions de la vie en société que l'on doit s'interroger sur la crédibilité du message de la Révélation de Dieu, à partir des défis qui mettent à l'épreuve la totalité du christianisme (Ela 2001). J.-M. Ela ne s'intéresse pas seulement au sens du message de Jésus-Christ, mais aussi à la vie, à la place et à la mission de l'Église au sein des sociétés africaines. Il est question de scruter la signification du règne de Dieu en Afrique, en tenant compte de ce qui arrive à ses peuples. Il est urgent pour le sociologue et théologien en boubou de forger de nouveaux paradigmes, de créer des

outils et des instruments opératoires, de définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lecture appropriés et pertinents en vue de « repenser la théologie africaine » et de découvrir ce Dieu dont Jésus vient manifester le Nom (Jn 17, 6) à travers la condition historique et la banalité quotidienne des peuples africains.

Pour le bien-être des prêtres africains, il est pertinent de revenir sur J.-M. Ela et de rappeler le principe selon lequel le théologien devrait toujours retourner à la Révélation dont se réclame une théologie qui se veut chrétienne. Tout discours sur Dieu implique une parole sur la réalité humaine et sur le monde. J.-M. Ela rappelle que Dieu ne se révèle pas à l'homme sans révéler l'homme à lui-même. Dieu parle de l'humain à l'humain et par la personne humaine dans un langage approprié à chaque culture, dans la diversité des lieux et des temps (Ela 2003). Les prêtres africains se découvrent dans l'acte où Dieu se révèle dans le mystère de l'incarnation. Les prêtres africains doivent reconsidérer les faits concrets et les questions de l'histoire du contexte africain. Dans une pédagogie de regard, comme les théologiens, les prêtres africains doivent reprendre à leur compte l'acte de voir et d'entrer dans l'intelligence de la foi à partir d'une expérience d'écoute des réalités et des soucis des peuples africains. Il devient pertinent pour eux de décrypter la banalité africaine et de comprendre le temps de Dieu dans le temps du monde. Les prêtres africains doivent exercer leur ministère dans la foi et la prière, avec ce souci constant d'articuler la vie de l'intelligence et la réponse à l'appel universel à la sainteté.

Le sociologue a vécu et travaillé avec les paysans démunis des montagnes du Nord-Cameroun pour mettre sur pied des communautés villageoises, former des formateurs et des animateurs communautaires qui l'ont aidé à alphabétiser, sensibiliser et conscientiser les montagnards kirdi à leurs droits et responsabilités sociales, politiques et économiques. Dans les quartiers populaires de Melen à Yaoundé, il a partagé la vie des jeunes, des femmes et des hommes laissés sur les marges de la capitale camerounaise. Ici et là, il a créé des cercles à travers des discussions, pour amener ces gens à identifier leurs problèmes, à en discuter et à tenter de les résoudre. Les prêtres africains doivent imiter le témoignage de vie de J.-M. Ela, qui a aidé les peuples (Kirdi de Tokombéré et pauvres de Melen) à sortir de la pauvreté et de l'oppression en vue de leur épanouissement. La voie choisie par J.-M. Ela est la conscientisation à travers l'Évangile, à partir de son témoignage de vie à la manière de Jésus-Christ.

Pour conclure, les éléments biographiques et la posture de J.-A. Malula et de J.-M. Ela ouvrent des pistes aux prêtres africains, qui doivent s'imprégner de leur catholicité en vivant une vie centrée sur le Christ, en s'appropriant leur tradition créatrice pour inspirer leurs périodes de fécondité et non se contenter de répéter des formules, issues du centralisme romain, qui les dispensent de tout effort de jugement personnel.

## **4. L'approche décoloniale chez J.-A. Malula : l'hégémonisation et les prêtres africains**

### **4.1 Le centralisme de Rome et l'africanisation du christianisme chez J.-A. Malula**

L'histoire du thème de l'africanisation remonte à une conférence donnée par J.-A. Malula en 1973, intitulée *L'Église à l'heure de l'africanité* (OCCM 1997, 154). L'enjeu de cette conférence concerne la rencontre entre l'Évangile et l'univers socioculturel, le projet d'institution d'un ministère spécial pour les laïcs. J.-A. Malula se réfère aux décrets conciliaires *Ad gentes* (numéro 6) et *Apostolicam actuositatem*, puis à la déclaration du pape Paul VI à Kampala. Pour lui, l'africanisation du christianisme se présente, non pas comme une finalité, mais comme un moyen prioritaire. Il faut imaginer un nouveau mode de présence pour l'Église sur le sol africain, une présence « plus évangélique » (OCCM 1997, 55).

J.-A. Malula exprime son esprit de liberté, son authenticité, lorsqu'il devient pasteur dans sa ville natale, Léopoldville : « Ça me donne un sens de très grande responsabilité pour le rôle que je dois jouer, et appelle un grand esprit de liberté, d'initiative et de créativité » (Malula, cité par Kasuba Malu 2014, 104). J.-A. Malula a dû faire face aux réserves de Rome et au régime dictatorial de Mobutu. Son courage et son audace exceptionnels lui ont permis de sauvegarder la communion avec Rome, sans sacrifier ses convictions profondes. De là sa conception de l'authenticité chrétienne, qu'il opposait à l'authenticité politico-culturelle proclamée de manière unilatérale par le président J.-D. Mobutu. On décèle dans la posture de J.-A. Malula vis-à-vis de Rome et du pouvoir de Kinshasa une approche novatrice de la fidélité : fidélité au Christ et fidélité à l'Afrique. Cette double fidélité s'accommode de la christianisation des Africains par les Occidentaux, tout en préconisant l'africanisation du christianisme par les Africains. Elle repose sur la possibilité de l'émergence d'une Église congolaise dans un État congolais souverain, conditionnelle à la fidélité

des prêtres au Christ et à la tradition africaine. Parallèlement, dans le domaine de la christologie, cette double fidélité s'exprime dans une dimension christologique intégrale : horizontale et verticale. C'est ce que J.-A. Malula défend devant ses confrères africains en 1973, avant de le réaffirmer à Rome devant le pape Jean-Paul II en 1974 : « Hier, les Occidentaux ont christianisé les Africains ; désormais les Africains sont appelés à africaniser le christianisme » (OCCM 1997, 51).

Quand J.-A. Malula s'adresse à ses confrères prêtres africains, l'horizontalité est mise en évidence dans leurs rapports. Lorsqu'il fait face à Rome, la relation se présente dans une dimension de domination, en raison de la condescendance du système romain. Certaines personnes au Vatican se méfient des initiatives des évêques et des prêtres africains. C. Djereke nous rapporte le témoignage du père P.-M. Hegba au sujet du centralisme romain sur la question du rite zaïrois. P.-M. Hegba affirme que les collaborateurs du pape Jean-Paul II étaient hostiles à ce rite et auraient appelé le nonce pour lui faire savoir que Jean-Paul II ne souhaitait pas que la messe soit célébrée selon le rite zaïrois pendant son premier voyage dans le pays (mai 1980). Le nonce apostolique aurait transmis fidèlement le message au cardinal J.-A. Malula, qui croyait que tout cela était vrai... jusqu'au moment où le Pape, avant de quitter le Zaïre, demanda à J.-A. Malula pourquoi, pendant son séjour, la messe avait été dite selon le rite romain et non conformément au rite zaïrois, dont il avait tant entendu parler. L'archevêque de Kinshasa aurait répondu alors qu'il s'était contenté d'obéir aux injonctions de la nonciature apostolique. La suite de cette histoire, c'est que le trop zélé ambassadeur du Vatican a fini par être muté dans un autre pays (Djereke 2020, 250). Pour Djereke :

Il en résulte que, si nombre d'évêques africains ont peur de prendre des initiatives ou ne peuvent rien entreprendre sans le feu vert de Rome, ce n'est pas uniquement parce qu'ils manquent d'audace ou parce qu'ils sont partisans du moindre effort, mais à cause du centralisme romain qui veut que toute décision prise par les Églises particulières reçoive l'onction de Rome avant sa mise en œuvre. (2020, 250)

Et pourtant, les rapports entre Rome et le clergé africain doivent s'exprimer dans une dimension horizontale de justice et d'égalité de la personne humaine. J.-A. Malula dénonce ce centralisme romain en vue d'un rétablissement de la justice. Il est même considéré comme un évêque indocile. Du vivant de J.-A. Malula, J.-M. Ela ne se serait pas retrouvé en exil, hors des frontières africaines. C. Djereke estime d'ailleurs honteux qu'aucune institution théologique d'Afrique n'ait accueilli J.-M. Ela :



N'est-il pas honteux qu'aucun diocèse africain n'ait daigné accueillir Jean-Marc Ela obligé de quitter son pays où sa vie était en danger après l'assassinat du jésuite Engelbert Mveng ? N'est-il pas scandaleux que ni l'UCAO ni les FCK n'aient songé à le recruter pour lui permettre de partager ses immenses connaissances avec la jeune génération ? On me répondra que nos évêques et maisons de formation ne voulaient peut-être pas se brouiller avec le Vatican qui devait en vouloir au théologien camerounais après ses virulentes critiques contre le centralisme romain. Mais, si nous craignons à ce point les foudres ou l'ire de Rome, méritons-nous encore d'être pris pour des hommes dignes et libres ? [...] Dans tous les cas, je suis certain que le Cardinal Malula n'aurait pas hésité à ouvrir ses bras à l'auteur de *Le cri de l'homme africain* parce qu'il prenait au sérieux l'apostolat de la réflexion et de la plume, et pouvait accueillir celui qui est persécuté à cause de ses opinions. (Djereke 2020, 256)

Nous parlons effectivement de colonialité au sein du clergé africain, puisqu'on retrouve le comportement de domination de Rome parmi les évêques et les prêtres africains. J.-A. Malula interpelle les prêtres africains, les exhortant à se débarrasser de cette attitude de colonialité (liée au pouvoir de Rome) en imitant Jésus dans ses relations avec ses frères et sœurs, avec les forts et les faibles, les riches et les pauvres. C'est cette attitude condescendante de Rome à l'égard du clergé africain qui se poursuit dans un esprit de colonialité, les évêques africains regardant les prêtres de haut, les curés dictant leurs volontés aux vicaires et aux fidèles. En général, les prêtres africains et les laïcs (responsables de certains services dans l'Église) agissent malheureusement avec condescendance vis-à-vis des autres fidèles. Parfois, les différentes strates de pouvoir au sein du clergé ne se rendent même pas compte de la gravité du comportement déplorable et des torts causés aux autres, considérés comme subalternes. Pire encore, des fidèles dans certaines paroisses demeurent convaincus que ce dysfonctionnement dû au mauvais comportement des personnes exerçant diverses responsabilités dans l'Église (cardinaux, archevêques, évêques, recteurs, curés, vicaires, laïcs engagés, etc.) correspond à la normalité des règles établies par Rome. En conséquence, certains fidèles africains ont besoin d'esprits éclairés comme J.-A. Malula pour les aider à sortir de cette ignorance déplorable dans le contexte africain. Dans ce cadre, il faut développer des rapports de coresponsabilité entre les prêtres africains et les peuples. Pour être de véritables témoins, ils doivent imiter Jésus-Christ dans les perspectives christologiques, tant horizontale (prêtres africains et les peuples africains) que verticale (prêtres africains et le Christ).

En définitive, aux prêtres africains incités à témoigner du Christ au sein de la société, les évêques congolais rappellent que « *Pour moi, vivre c'est le Christ* » (*Ph 1, 21*). Si ces évêques soulignent la fidélité du Christ et celle du prêtre, c'est pour les inviter à se consacrer totalement à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle (PO 3,1). Nous pouvons faire un lien avec le développement de notre deuxième chapitre, où V. Mpozako présente la mission sacerdotale comme étant placée sous

la seigneurie de l'Esprit et de sa force sanctificatrice. L'auteur montre d'ailleurs que la sainteté devient une condition pour les prêtres pour pouvoir donner le Christ au monde. À son avis, ce principe doit devenir l'objet de leur vie et de leur ministère.

La fidélité au Christ est une perspective qui amène J.-A. Malula à développer la portée du terme « christification ». Partant du texte de saint Paul, « ce n'est plus moi qui vit, mais c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20), J.-A. Malula exprime ainsi le sens de la christification : « J'emploie ce néologisme, christification, créé à dessein pour exprimer l'opération par laquelle l'Esprit Saint modèle en nous l'image du Christ en imprégnant notre humanité de la divinité du Christ » (OCCM 1997, 127). Pour lui, dans la mystique de la christification, le passage de Ph 2, 6-7 devient : « Nous, de condition humaine, ne retenons pas jalousement le rang qui nous égale aux hommes. Mais anéantissons-nous nous-mêmes et recevons la condition divine en devenant en tout semblables à Dieu, au Christ » (OCCM 1997, 129). Cette grandeur d'esprit et ce sens d'humilité de J.-A. Malula invitent les prêtres africains à trouver en lui un modèle de pasteur à imiter pour mieux témoigner du Christ au milieu des peuples africains. J.-A. Malula invite les évêques africains à avoir toujours besoin d'être régulièrement « exorcisés » et de se convertir au Christ (OCCM 1979, 104). Il en arrive à cette constatation parce qu'il se reconnaît pécheur. Cette prise de conscience l'amène à affirmer que la conversion ne doit pas être partielle mais fondamentale, au point d'intégrer l'humilité et la charité du Christ.

#### **4.2 L'esprit hégémonique dans la collaboration entre les prêtres africains et les peuples : l'exemple de la considération des femmes chez Malula**

En plus de l'attitude de pouvoir de Rome, J.-A. Malula doit aussi faire face à la dictature de Mobutu. Sur le plan social et politique, J.-A. Malula n'hésite pas à dénoncer le président congolais qui n'a aucune considération pour les femmes. Rappelons le manque de respect de la dignité des femmes congolaises. Mobutu avait fait voter en 1976 une loi autorisant les hommes à épouser autant de femmes qu'ils le souhaitaient, sans le consentement de leur épouse. L'iniquité de cette loi était flagrante : les femmes étaient limitées à n'épouser qu'un seul homme. Et pourtant, au Zaïre à cette époque, la loi ne reconnaissait qu'un mariage et interdisait la polygamie, qui relevait du droit coutumier de certaines cultures. Quoique courante à l'époque dans quelques sociétés traditionnelles, la polygamie demeurait donc une pratique coutumière encadrée. Sa

légalisation par Mobutu consacrait sa formalisation en droit commun congolais (Kasuba Malu 2014, 147). Face à cette dictature, J.-A. Malula réagit énergiquement :

Sa réaction fut extrêmement virulente. Le prêtre y voyait une preuve de la non-reconnaissance de la dignité des femmes ; par-dessus tout, il craignait que cette loi n'ouvrit la porte à toutes sortes d'abus et d'exploitations de femmes. Il y dénonça le manque de respect dû aux femmes et un recul majeur de l'effort collectif en vue de leur émancipation. Selon lui, une nouvelle attitude vis-à-vis des femmes, faite de considération et d'ouverture, s'imposait aussi bien dans la société que dans l'Église. (Kasuba Malu 2014, 147)

Cette nouvelle manière de respecter et de considérer les femmes a ouvert la voie à une participation des femmes aux responsabilités importantes au sein de l'Église. Le renouveau du concile Vatican II et l'apport personnel de J.-A. Malula permettent aujourd'hui aux laïcs d'accéder à des responsabilités d'une grande portée pastorale dans l'Église locale de Kinshasa. Ce n'est pas toujours le cas dans les autres Églises locales africaines. Dans l'Église particulière de Kinshasa, un nombre important de femmes ont eu accès à des rôles et à des fonctions indispensables à l'édification de la communauté ecclésiale et à la réalisation de sa mission évangélique.

On ne saurait s'empêcher de contester l'attitude condescendante de Rome devant la problématique de la place des femmes dans l'Église. Quelques indices nous permettent d'expliquer nos propos. Un seul texte, d'une page, est consacré aux femmes dans la rubrique des messages rédigée à la fin du Concile. Ce texte annonce simplement la fierté de l'Église d'avoir magnifié et libéré la femme, et d'avoir fait resplendir son égalité foncière avec l'homme (Vatican II 1965a). Cela paraît déplorable pour J.-A. Malula – et pour nous – par rapport à la situation des femmes africaines. Nous nous rappelons qu'en 2010, un prêtre nous demandait pourquoi nous avions permis à une femme de devenir présidente déléguée du conseil pastoral aux affaires économiques, dans la paroisse St-Laurent de Febe de l'archidiocèse de Yaoundé (Cameroun). Cette question ne nous avait pas surpris, car elle illustre un problème de mentalité (colonialité hégémonique) dans les rapports entre certains prêtres africains et les femmes. On peut dresser un constat : la précieuse contribution des femmes dans l'Église d'Afrique en général n'est pas reconnue à sa juste valeur. En effet, là où on ne voit que de simples tâches exercées par des exécutantes et des suppléantes, on devrait voir une coresponsabilité ecclésiale en vue d'une participation au ministère du Christ. À cela viennent s'ajouter la violence, la situation de pauvreté, les formes d'exclusion et de discrimination dont les femmes sont les principales victimes. Le manque de collaboration sereine entre les prêtres africains et les femmes touche la dimension christologique dans son horizontalité,

concernant l'imitation du Christ. Les prêtres africains devraient suivre l'exemple de J.-A. Malula dans son courage à la défense des femmes. Le mérite de J.-A. Malula relativement à la situation des femmes africaines réside dans sa lutte pour leur dignité et leur émancipation avant, pendant et après le concile Vatican II.

Pendant le concile Vatican II, J.-A. Malula est l'un des rares pères conciliaires à interpeller vivement l'Église sur la question de la dignité des femmes dans la société (Kasuba Malu 2014, 146). Son intervention est intitulée *Trois problèmes africains*. J.-A. Malula y expose trois problèmes majeurs de l'Afrique des années 1960 : le racisme, le tribalisme et la situation d'inhumanité dans laquelle se trouvent les femmes. Il constate avec regret que le chapitre « consacré aux principaux devoirs des chrétiens de notre temps » (Kasuba Malu 2014, 146) n'aborde que très superficiellement la situation des femmes. J.-A. Malula exhorte les pères conciliaires à s'en préoccuper de façon urgente :

Dans l'Afrique d'aujourd'hui, il s'en faut de beaucoup que la femme jouisse de la même dignité que l'homme. On l'a souvent dit, l'évangélisation du monde a contribué partout à libérer la femme de la servitude, mais la conquête de la liberté parfaite est une œuvre de longue haleine. Qu'aujourd'hui donc l'Église élève la voix pour appeler tous les fidèles à l'achèvement de cette œuvre de haute civilisation entreprise depuis des siècles : la promotion de la femme à une pleine dignité humaine et une entière responsabilité. (OCCM 1997, 155-157)

J.-A. Malula recherche un fondement théologique à cette reconnaissance sociale des femmes : « Il serait heureux, dit-il, que le Concile rappelle à tous, sur ce point, l'intention du Créateur [sur la femme] si clairement manifestée dans les mœurs divines » (Malula, cité par Kasuba Malu 2014, 146-147). De façon plus incisive cette fois, il interpelle l'Église dans sa propre pratique : « Qu'il nous soit permis d'ajouter que l'Église elle-même donnerait à tous les peuples un exemple éblouissant si, dans la famille chrétienne, abandonnant son antique méfiance envers les femmes, elle leur accordait maternellement une part plus large dans la tâche commune » (Malula, cité par Kasuba Malu 2014, 147).

Au concile Vatican II, aucun décret conciliaire n'est consacré spécialement aux femmes. L'on est tenté de se demander pendant combien de temps encore Rome continuera à regarder de manière pointilleuse la responsabilité des femmes comme une tentative d'usurpation du ministère presbytéral. Au-delà des discours et des interventions sur le bien-être des femmes africaines, J.-A. Malula passe aux actes. Dans le *Directoire diocésain de la pastorale du mariage et de la famille de l'Église de Kinshasa* (Malula 1984, n° 20) sont exprimées de manière explicite la « dignité et la

responsabilité complémentaires égales » de la femme et de l'homme, de même qu'une revendication du droit et du rôle des femmes dans la société et dans l'Église. Pour concrétiser sa lutte pour l'émancipation des femmes africaines, J.-A. Malula crée des œuvres. Il fonde notamment la Congrégation des sœurs de Sainte-Thérèse de Kinshasa, qui répond fondamentalement à l'une de ses grandes préoccupations, à savoir « la libération et la promotion humaine et religieuse de la femme africaine ». Au sujet de son dessein pour cette congrégation, J.-A. Malula affirme : « Je l'ai voulue comme une œuvre de libération » spirituelle et humaine des femmes africaines (Kasuba Malu 2014, 148).

Si J.-A. Malula met tout en œuvre pour l'épanouissement des femmes africaines, nous constatons que le centralisme romain ne lui permet pas d'aller jusqu'au bout de ses actions louables à l'égard de ces femmes. Par exemple, au moment où J.-A. Malula permet aux femmes d'accéder au ministère d'assistantes paroissiales ou d'animatrices pastorales, Rome l'interpelle vivement. Le cardinal est contraint de justifier la pertinence de cette initiative lors de la septième assemblée générale du Synode des évêques, tenu à Rome en 1987. Pour toute réponse, il déclare : « La femme est, avant toute autre considération [...] un être humain, une personne humaine, libre et responsable. [À ce titre,] elle a droit de mener une vie digne de la personne humaine, de l'enfant de Dieu [...]. Rien ni personne ne peut l'empêcher d'exercer ce droit. En tant que telle, elle a droit au respect » (Malula, cité par Kasuba Malu 2014, 148). Nous remarquons que l'ouverture du concile Vatican II faite aux laïcs contient des restrictions s'appliquant aux femmes. Cette justification de J.-A. Malula met en évidence le refus du centralisme romain de permettre aux femmes d'accéder aux responsabilités exercées par d'autres laïcs (hommes). Devant cette situation regrettable à l'égard des femmes, rappelons l'insistance de V. Mpozako, présentée au chapitre deuxième de ce travail, qui rappelle aux prêtres africains l'importance d'avoir pour modèle le Christ, puisque son autorité coïncide avec son service, avec le don total de lui-même, humble et plein d'amour pour tous et toutes.

Ce refus du centralisme romain de responsabiliser les femmes comme le souhaite J.-A. Malula nous semble révélateur des limites du concile Vatican II. L'engagement de J.-A. Malula, à son époque, visant à susciter une prise de conscience chez les femmes et à les encourager à occuper des responsabilités dans l'archidiocèse de Kinshasa contribue et porte des fruits de nos jours, dans la collaboration entre les femmes et les prêtres dans le contexte congolais. Malgré les écueils

rencontrés, notamment la position du dictateur Mobutu et le centralisme romain, J.-A. Malula a réussi à faire bouger les choses en vue de l'émancipation des femmes africaines dans l'Église et dans la société. Les prêtres africains doivent assumer leur rôle de témoins du Christ dans leurs rapports avec les femmes, un rôle qui doit se fonder sur la dimension christologique, dans son horizontalité. Pour y parvenir, ils doivent sortir du carcan de la colonialité de domination (qui part du centralisme romain), comme l'a fait J.-A. Malula, afin de favoriser la dignité et l'émancipation des femmes africaines.

### **4.3 Une théologienne africaine, Hélène Yinda, interpelle les prêtres africains par rapport aux religions dites dominantes**

Il pourrait paraître étonnant de faire intervenir une théologienne africaine et protestante dans le cadre de notre recherche. Nous venons de montrer combien un pasteur de la trempe du cardinal J.-A. Malula s'est battu pour l'épanouissement des femmes. Il est encourageant de constater qu'une rare théologienne camerounaise ose se lever contre la colonialité hégémonique véhiculée dans ce qu'elle appelle les religions des dominants, en vue de la libération ou du respect des religions traditionnelles africaines. Dans son article intitulé « Mon regard sur la mission et l'évangélisation aujourd'hui », Hélène Yinda (2007) invite à repenser la mission et l'évangélisation dans le contexte postcolonial. Elle part des rivalités ou des contradictions entre les religions étrangères (en l'occurrence le christianisme) et les religions traditionnelles africaines, orchestrées à la base par l'attitude impérialiste du centralisme romain dans un contexte colonial. Nous comprenons le rejet des religions traditionnelles africaines par les missionnaires, à qui nous rendons hommage pour leur vaillance et leur esprit de sacrifice dans leur mission pénible. Il est toutefois surprenant de constater que, de nos jours, certains prêtres africains affichent encore du rejet ou du mépris envers les cultures et les religions traditionnelles africaines. En conséquence, l'horizontalité de la dimension christologique pose problème dans les rapports entre ces prêtres et les peuples africains, dans la perspective du vivre-ensemble. Avec une telle attitude méprisante, il devient dès lors très difficile pour les prêtres africains d'être des témoins à la manière du Christ au milieu de leurs peuples. Ils doivent se rapprocher des réalités culturelles ou religieuses africaines pour mieux les connaître, grâce à un discernement adéquat, afin d'être en mesure d'accueillir leurs éléments positifs.

Dans cette optique, H. Yinda dénonce la fin de la mission unique du christianisme en tant que religion des dominants et revendique une véritable force d'échange théologique. Elle suggère par exemple d'intégrer la théologie africaine comme discipline dans les institutions européennes, comme c'est déjà le cas en Amérique du Nord. Elle propose dans sa réflexion un enrichissement mutuel des religions (étrangères et africaines), au service d'un nouveau projet du monde libéré du « néopaganisme », dont le rouleau compresseur risque d'hypothéquer l'avenir de l'humanité (Boff, cité par Yinda 2007, 117-138), en vue de la construction d'un bonheur solidaire fondé sur les grandes valeurs de l'humain. Nous reviendrons plus tard brièvement sur les programmes des institutions catholiques (universités et grands séminaires) dirigées par des prêtres africains (sous le joug de colonialité du centralisme romain). Ces programmes peinent à intégrer les disciplines qui concernent la philosophie et la théologie africaines. Comment penser et vivre la suprématie et l'universalité du christianisme lorsque celui-ci s'impose comme la religion dominante ou des dominants ?

Nous croyons qu'il incombe aux prêtres africains la lourde responsabilité de rompre avec cette attitude hégémonique de Rome, à l'exemple de J.-A. Malula et de J.-M. Ela. Cette situation déplorable entre les religions dans le contexte africain ne favorise pas une action évangélisatrice efficace des prêtres africains auprès de leurs peuples. C'est dans cette perspective que H. Yinda propose de repenser la mission d'évangélisation dans le contexte de l'Afrique postcoloniale. Cette femme africaine, théologienne protestante, a étudié dans des écoles catholiques. Son approche a comme champ d'investigations le christianisme. Elle aborde la question de la mission qui reste encore, pour l'Afrique, celle de la foi chrétienne, la capacité de restructurer la conscience des personnes et de la société selon le projet du Christ, en cassant les dichotomies et les contradictions entre le message de Jésus-Christ et le fonctionnement réel des civilisations dans leurs valeurs fondamentales et dans leurs pratiques (Yinda 2007, 125). Puisque notre recherche concerne les prêtres africains, rappelons à la suite de H. Yinda qu'ils doivent rendre Dieu présent aux humains. Comme nous l'avons souligné au sujet de la relation entre les apôtres et les ministres ordonnés au chapitre premier, les prêtres africains, à la suite des apôtres, sont missionnaires du Christ (Ac 1, 8) et doivent rester fidèles à son service et à son enseignement. De même que le Christ a témoigné du Père par un engagement de toute sa personne, ainsi les prêtres (comme les apôtres) doivent témoigner du Christ par leur prédication et par toute leur vie. Les limites de cet esprit de domination

chez les prêtres africains entravent les dimensions spirituelle et disciplinaire de la vie de témoignage du clergé et exigent d'eux qu'ils centrent leur vie sur le Christ.

En tant que témoins du Christ, les prêtres africains doivent travailler à réparer la division des personnes coupées de leurs valeurs fondatrices. Ils doivent repenser la mission et l'évangélisation dans le contexte de colonialité. La Bonne Nouvelle de Jésus-Christ ne peut être vraiment bonne que dans sa capacité à donner sens à l'existence humaine, là où tout paraît avoir échoué (Boff, cité par Yinda 2007, 127). C'est d'ailleurs dans ce sens que H. Yinda parle des « forces de construction ». Nous pensons ici à Ela, qui a su aider les peuples kirdi de Tokombéré à prendre conscience de leur situation misérable et à se prendre en charge. À Yaoundé, il a réussi à réveiller la conscience des jeunes et des femmes pauvres du quartier Melen, les appuyant dans leur capacité de lutte contre l'injustice. Par contre, H. Yinda condamne les « forces d'imbécilisation », citant l'exemple de l'EPC (Église presbytérienne du Cameroun) qui continue de se référer à la vieille constitution héritée des missionnaires depuis 1958, avant l'indépendance du Cameroun. Pour que l'Évangile devienne une bonne nouvelle en Afrique, H. Yinda préconise que « les forces de construction prennent le pas sur les forces d'imbécilisation » (Yinda 2007, 131).

L'interpellation de H. Yinda doit motiver les prêtres africains à abandonner l'attitude hégémonique et à placer l'humain au centre de leurs préoccupations. Jésus-Christ apporte le salut à tout le monde, sans exception. En qualité de témoins du Christ, les prêtres africains ont le devoir d'unir et non de diviser les familles, en se rapprochant d'elles sans discrimination religieuse et, surtout, dans le respect des traditions de foi autre que le catholicisme. Ils doivent éviter de tomber dans le piège hégémonique, selon lequel chaque confession pense détenir la totalité de la vérité religieuse. Dans ce contexte, H. Yinda s'avère pertinente pour les prêtres africains par sa contribution, orientée vers un besoin de mutualisation et de respect des particularités des diverses forces religieuses, en vue de la justice et du bien-être de la personne humaine.

Il appert que J.-A. Malula est un modèle pour les prêtres africains, par sa double fidélité au christianisme et à la tradition africaine. En lien avec notre sixième chapitre, il est catholique et pleinement africain. Nous comprenons donc pourquoi sa théologie part de la vie de son peuple pour répondre, dans la perspective évangélique, aux questions posées par la culture et l'histoire. Conséquemment, la responsabilité des théologiens et des prêtres africains consiste à penser la foi comme vécue dans des perspectives socioculturelles et historiques déterminées. Les prêtres



africains, dans leur ministère au quotidien, sont appelés à collaborer avec les populations, sans condescendance, en tant que témoins du Christ humble au milieu des peuples d'Afrique.

## **5. L'impact de la colonialité chez J.-M. Ela : le droit à la différence et les prêtres africains**

### **5.1 Le concept de droit à la différence et son origine**

À l'occasion du colloque d'Abidjan, tenu du 12 au 17 septembre 1977, la contribution de J.-M. Ela intitulée *Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire* attire l'attention sur le centralisme romain dans ses rapports avec le clergé africain et les fidèles. Dans le cadre de la relation de dépendance entre le Saint-Siège et les théologiens, les prêtres et les peuples africains, J.-M. Ela exprime la nécessité de la « fin du monopole » (Ela 2003, 404) et de la « fin du discours unitaire » (Ela 2003, 166) à l'égard de Rome. Nous ne devons pas perdre de vue que, chez J.-M. Ela, ce qui compte pour les prêtres et les théologiens africains, c'est se différencier du centralisme romain en s'inventant eux-mêmes comme serviteurs du Christ, avec leurs usages propres et des ministères qui s'accordent à leurs besoins spécifiques. J.-M. Ela reste par ailleurs convaincu que « l'Église doit se détruire comme structure de chrétienté afin de retrouver une créativité qui réponde aux problèmes posés par le choc de l'Évangile en milieu africain » (Ela 1980, 143). Cette préoccupation de J.-M. Ela d'assurer fermement le droit à la différence à l'égard du système romain est une voie qui conduit à libérer les prêtres africains, en vue de leur authenticité et de leur enracinement dans la tradition africaine et dans le Christ. J.-M. Ela entrevoit la tradition africaine dans le cadre d'une levée de la tutelle des Églises d'Afrique dans des domaines aussi divers que la théologie, la discipline ecclésiastique, la pastorale, la liturgie, les ministères, la spiritualité (Ndongala 1999, 79). J.-M. Ela définit l'autonomie comme une liberté d'initiative et d'action (de décision) des Églises locales. À ce titre, il l'étend aux petites communautés, qui sont « conviées à mettre en valeur leurs ressources et possibilités, à se prendre en charge et à se suffire elles-mêmes » (Ndongala 1999, 79). Comme le précise Ndongala, la perspective ouverte par J.-M. Ela avec l'autosuffisance impliquée par l'autonomie ne constitue pas une entrave à la communion. J.-M. Ela en fait une condition de réalisation de la catholicité (Ndongala 1999, 79). En Afrique, cette autonomie étendue aux petites communautés est facilitée par les prêtres africains qui sont généralement à leur tête. Pour cela, dans notre approche décoloniale relativement au droit

à la différence, les prêtres africains doivent d'abord être libres, authentiques, enracinés dans la tradition africaine, et doivent mener une vie centrée sur le Christ dans tout ce qu'ils sont, disent et font.

## **5.2 J.-M. Ela face à la colonialité des régimes d'Amadou Ahidjo et de Paul Biya**

J.-M. Ela fait face aux régimes d'Amadou Ahidjo et de Paul Biya, sans oublier l'attitude de suspicion de l'épiscopat camerounais. Ses supérieurs hiérarchiques au sein de l'Église catholique considèrent que ses écrits dérangent. Malgré les menaces de mort à son endroit, il résiste à la dictature du président camerounais Ahidjo de 1970 à 1982 et à celle du président Biya de 1982 à 1995 (exil).

### **5.2.1 Le missionnaire J.-M. Ela au nord du Cameroun : un modèle pour les prêtres africains**

Originaire du sud du Cameroun, J.-M. Ela, de retour de ses études en Europe, choisit d'aller en mission au Nord-Cameroun, auprès des populations pauvres des Kirdi de Tokombéré. Il va ainsi à contre-courant des prêtres du sud du Cameroun, qui considéraient les affectations au nord du pays comme des punitions. Au nord du Cameroun, chez les Kirdi, J.-M. Ela travaille avec des paysans sur des questions de justice, de servitude, de santé, de nutrition, de développement et d'alphabétisation (Assogba 1999, 16), dans une approche décoloniale (même s'il ne l'écrit pas explicitement). Effectivement, le plus difficile pour lui est de faire face à l'esprit de colonialité des gouvernants du régime Ahidjo. Les sous-préfets, responsables du commandement de l'État dans les arrondissements, ont comme consignes de contrôler toutes les activités de J.-M. Ela et de l'empêcher de tenir des réunions publiques. Des agents secrets de la police du régime dictatorial du pays infiltrèrent même les rencontres de partage de la parole de Dieu tenues avec les Kirdi de Tokombéré :

Il faut dire que ces activités n'étaient pas toujours appréciées par les autorités aussi bien traditionnelles que publiques... Les chefs coutumiers, leurs notables et les autorités administratives n'aimaient pas le travail que je faisais, le député de Tokombéré, président de la section locale du parti unique, envoyait les gens pour me contrôler lorsque j'allais dormir dans les massifs. On me reprochait d'ouvrir les yeux aux gens. Ce député devenu le Président de l'Assemblée nationale me disait : « Jean-Marc, si tu alphabétises ces gens, tu me déshabilles ! » (Ela, cité par Assogba 1999, 57)

Dans cette situation vécue chez les Kirdi de Tokombéré, la colonialité épistémique s'associe à la colonialité hégémonique, et J.-M. Ela procède par la décolonialité épistémique pour résoudre la problématique des peuples kirdi en matière d'analphabétisme. Ce président de l'Assemblée nationale du Cameroun s'offusque de constater que le prêtre alphabétise son peuple. Pour lui, aider les Kirdi, ses frères et sœurs, à prendre conscience de leur condition misérable en vue de leur épanouissement, c'est le déshabiller. Il est encore aujourd'hui, depuis près de quarante ans, président de l'Assemblée nationale. On peut imaginer à quel point l'esprit de colonialité est profondément ancré en lui, dans son pays, en Afrique. Il est le prototype de cette mentalité néfaste qui caractérise la majorité des élites africaines. Leur intérêt est de garder les pauvres dans l'ignorance, de les maintenir analphabètes pour mieux les exploiter dans leur misère. Mais cette attitude de colonialité galvanisait plutôt J.-M. Ela à faire le tour des villages sur sa mobylette, en vue de dispenser des enseignements au peuple kirdi exploité par le gouvernement.

Lorsqu'Ela quitte le nord du Cameroun en 1990, il est indéniable qu'il a aidé les Kirdi à prendre conscience de leur liberté et de leur richesse agricole. J.-M. Ela est une espèce rare parmi les prêtres africains. En effet, très peu de prêtres résistent aux manipulations des élites africaines, qui maltraitent les pauvres. Les élites peuvent facilement offrir des enveloppes d'argent ou des dons matériels aux prêtres africains pour les corrompre, les inciter à se taire ou, pire encore, à les soutenir dans leurs actions malsaines à l'égard des pauvres. Or, pour les prêtres africains, rendre service à Dieu ou à Mamon (Mt 6, 24)... ce choix remet en cause la dimension christologique dans leur ministère. Pour s'opposer ou résister à la corruption des élites, les prêtres africains doivent mener une vie centrée sur le Christ, leur modèle dans leurs intentions et leurs actions. Ils doivent s'inspirer de cette figure centrale qu'est Jésus-Christ. Dans la verticalité de la dimension christologique, les prêtres africains ont besoin d'une vie de communion avec Dieu à la manière du Christ. Pour ce qui est de l'horizontalité de la dimension christologique, l'énergie issue de la communion avec Dieu permet une relation d'amour des prêtres africains avec leurs peuples, en vue de leur bien-être.

### 5.2.2 De retour au sud du Cameroun, J.-M. Ela face à l'esprit de colonialité du régime Biya (1982-1995)

En 1985, J.-M. Ela revient à Yaoundé au sud du Cameroun. Dès lors, son recrutement comme enseignant à l'Université de Yaoundé coïncide avec les grèves des étudiants et des chauffeurs de taxi en 1990. Cela suscite davantage les menaces à l'égard de sa personne sous le régime Biya. Il

était installé à Melen, un quartier pauvre de Yaoundé. Ce quartier regorge de jeunes filles universitaires, de femmes analphabètes et de mineures exposées à la prostitution. Inquiet de cette situation, J.-M. Ela crée le « Cercle Malula », pour sensibiliser les jeunes et les femmes de ce quartier pauvre de Yaoundé à se prendre en charge. Il les forme à pratiquer des petits métiers, de façon à pouvoir subvenir à leurs besoins et assurer leur survie (Assogba 1999, 15). Comme il l'a fait au nord, il procède également par la décolonialité épistémique, en vue d'une prise de conscience de ces jeunes et de ces femmes pauvres de Melen.

En 1995, son confrère et ami, le père Engelbert Mveng (anthropologue et théologien) est assassiné. Devant l'inertie de l'Église catholique (le nonce et les évêques), il organise des séances de prière tous les samedis soir. À ces occasions, dans ses sermons et ses méditations, il relit le meurtre de E. Mveng à partir des textes bibliques, notamment le Magnificat (renverser les puissants de leur trône), le récit d'Abel et son frère Caïn (le sang de nos frères assassinés par le régime en place), la parabole du bon Samaritain (les mains sales des brigands du régime dictatorial). Ces séances de prière attisent la colère du régime gouvernemental en place contre J.-M. Ela. Les lettres anonymes et les menaces s'intensifient à l'égard de J.-M. Ela. Pour sa sécurité, il est contraint à l'exil. J.-M. Ela raconte :

Des personnes devaient être éliminées au lendemain du putsch comme le prévoyait un document appelé « *Atangana Ntsama 84* », dont des amis m'ont révélé le contenu. Mon nom figurait dans ce document en huitième position. Ainsi, ceux qui trouvaient que je ne suis pas « venu au Nord-Cameroun pour faire de l'évangélisation mais pour la révolution » – ainsi que l'affirmait un ancien ministre des forces armées impliqué dans le putsch du 6 avril – avaient décidé d'en finir avec « ce petit prêtre qui dérange et qui va dormir à la montagne ». (Ela, cité par Assogba 1999, 85)

Revenons au « Cercle Malula », fondé par J.-M. Ela à la paroisse de Melen. J'y accompagnais parfois ma tante à certaines rencontres. Mon rôle était de lui éviter d'éventuelles agressions de jeunes délinquants du quartier, qui hésitaient à agir en ma présence puisque je les connaissais, eux et leurs familles. Dans ce « Cercle Malula », J.-M. Ela et toutes les personnes participantes se demandaient comment vivre la foi à une époque de turbulence, de conflit et de violence. Il était important de voir comment Jésus s'était situé par rapport aux pouvoirs de son temps. Ils lisaient et relisaient les évangiles dans cette perspective, et J.-M. Ela les a amenés à percevoir que, dès sa naissance, Jésus a été confronté à des pouvoirs meurtriers. Avec sa famille, il a dû se réfugier en Égypte pour échapper à la mort, faisant de notre continent celui qui a abrité l'un des plus grands réfugiés du monde, Jésus de Nazareth. Le groupe voyait le drame de l'ensemble des exilés du

Cameroun, et même du continent africain, à la lumière de ce contexte d'exil où Jésus s'était trouvé. Pour eux, ces exilés ont quelque chose de commun avec Jésus lui-même, l'exilé qui a trouvé asile en terre africaine quand les pouvoirs de son temps en voulaient à sa vie.

Lors d'une rencontre du « Cercle Malula » à laquelle nous participions, ma tante et moi, nous avons trouvée impressionnante la démarche de J.-M. Ela et de son groupe qui s'étaient intéressés à la manière de vivre l'Évangile comme un message d'espérance, dans cette Afrique qui est un des lieux de la terre où « la création gémit ». Ils avaient alors pris conscience que la vie est un calvaire pour un grand nombre de jeunes, de femmes et d'hommes, les laissés-pour-compte de notre société. Le fait que J.-M. Ela se trouvait dans un quartier (Melen) où, tous les jours, les populations étaient cernées par les ordures, où les petits vendeurs à la sauvette étaient menacés par les forces de police, alors même qu'ils aident le pays à ne pas sombrer dans la pauvreté, l'a conduit à penser qu'il fallait ouvrir les yeux aux gens, afin que l'Évangile soit pour eux comme une lumière. Par conséquent, en le relisant, J.-M. Ela se faisait le porte-parole de Dieu dans une situation de crise où, en assumant la mission de Jésus comme prophète, il fallait annoncer la Bonne Nouvelle, mais aussi dénoncer les injustices, les pillages dont le pays fait l'objet et la violence qui s'instaure dans les rapports entre le régime et la société. Ce travail a consisté à revenir au concret pour voir comment une spiritualité de la libération pouvait être vécue dans ce contexte.

À partir de la parabole évangélique du Bon Samaritain, J.-M. Ela a amené le « Cercle Malula » et même les paroissiens de Melen à comprendre que les peuples africains étaient tombés entre les mains des brigands. Les victimes de la violence des brigands qui laissent le peuple à demi mort l'obligent, ainsi que tous les peuples africains, à repenser plus profondément les réalités de la foi. À cet égard, J.-M. Ela a amorcé une réflexion sur une théologie du péché. Il a pris conscience que le péché n'est pas seulement quelque chose de personnel ou d'intérieur, de moral et de spirituel. Le péché a aussi une dimension politique, parce qu'il s'inscrit dans les structures d'injustice, de violence et de domination, qui font que beaucoup de personnes sont dépouillées de leurs biens, sont victimes d'un régime qui affame et tue en fonctionnant par différentes formes de massacres, de violation des droits de la personne et des camps de torture. Tout ce travail de J.-M. Ela a débouché sur une relecture de l'Évangile en vue d'organiser une vraie résistance au nom de l'Évangile, pour amener les gens à exercer leur citoyenneté, dans un débat libre qui les amènerait à poser de

nouvelles bases pour la fondation de leur société, à travers une sorte de contrat entre le régime et les citoyens.

Devant le silence des évêques camerounais et des prêtres, J.-M. Ela s'engage à dénoncer l'assassinat du père Engelbert Mveng, au risque de sa vie. Une revendication à juste titre contre l'injustice, à la manière de Jésus-Christ. Son combat contre la colonialité du gouvernement doit interpellé et inspirer les prêtres camerounais en particulier et les prêtres africains en général.

### **5.3 L'impact des rapports entre Rome, les gouvernants africains et le clergé : J.-M. Ela et la hiérarchie de l'Église au Cameroun**

#### **5.3.1 J.-M. Ela face à la connivence entre l'administration gouvernementale et l'évêque de Maroua**

J.-M. Ela n'était pas un évêque. Il souffrait du manque de confiance des évêques de son pays à son égard, ceux-ci voyant en lui un théologien suspect (Assogba 1999). À cause de sa liberté d'esprit, J.-M. Ela n'a jamais enseigné dans une Université catholique ni dans un grand séminaire d'Afrique. Influencé par le centralisme romain, l'épiscopat africain a peine – pour ne pas dire *peur* – à accepter le droit à la différence prôné par J.-M. Ela. Comme nous l'avons vu, un droit à la différence s'exprime comme une rupture ou une manière de se libérer des méthodes qui manquent de respect ou trahissent les valeurs régulatrices et fondatrices des traditions africaines, empêchant les Africaines et les Africains d'incarner la culture et l'Évangile de Jésus-Christ dans leur être. Au-delà de la peur, certains membres de l'épiscopat africain sont de connivence avec les gouvernants des pays africains qui maltraitent et exploitent les populations dans leur misère, ou encore encouragent leurs actions. D'autres, pour des raisons carriéristes ou parce qu'ils se laissent corrompre, développent des relations « incestueuses » avec certains dirigeants africains. Nous pouvons comprendre à quel point cela n'est pas anodin si nous avons relevé, au début de ce chapitre, les dénonciations d'un prêtre, le jésuite Ludovic Lado, d'une religieuse, Sr G.-M. Kana Bella, et d'un laïc engagé, William Tallah.

J.-M. Ela est un théologien qui tient à la justice et à la dignité de la personne humaine. À cet effet, il s'oppose à l'administration de son pays qui impose aux Kirdi affamés de cultiver le coton (produit commercial) en lieu et place du mil (culture vivrière). La hiérarchie ecclésiastique dans ce diocèse, l'évêque de Maroua, est de connivence avec le gouvernement. Au cours d'une nuit de discussion

sur ce sujet, celui-ci avoue à J.-M. Ela qu'il est d'abord Français, et qu'il est soumis aux pressions de lobbies qui profitent de la culture du coton (Ela, cité par Assogba 1999, 84). Le pire dans cette incongruité est que l'argent reçu pour la vente du coton revenait dans les caisses de l'administration, par le biais des impôts. C'est un élan de respect pour l'environnement et les personnes vulnérables qui galvanise J.-M. Ela et l'incite à résister à la colonialité des gouvernants et à celle du centralisme romain, qui se manifeste à travers l'évêque du diocèse de Maroua, et à aider les Kirdi à prendre conscience de la valeur de leurs terres. Au lieu de brûler leurs terres pour planter du coton, qui ne leur profite en rien, J.-M. Ela leur apprend à cultiver les produits vivriers, sans détruire les terres et l'environnement.

L'évêque de Maroua étant donc complice du gouvernement et jouissant de surcroît du pouvoir de Rome, il cherche à décourager J.-M. Ela dans sa détermination à aider les pauvres kirdi. Il fallait être Ela pour résister au gouvernement et à l'évêque en tant qu'ordinaire des lieux. Il faut d'ailleurs, pour mettre en lumière le processus de centralisation de Rome, retravailler la question de l'évangélisation à partir d'une réflexion sur la nature de la mission de l'Église au niveau local. J.-M. Ela préconise un nouveau type de présence de l'Église locale, à partir d'une expérience évangélique dans la société : vivre la réalité quotidienne au milieu du peuple. Le silence face à l'esprit de colonialité ou à la dictature peut être consciemment ou inconsciemment complice de la misère des pauvres, qui subissent la maltraitance des gouvernants. C'est dans cette optique que nous avons, dans notre troisième chapitre, abordé l'influence des dictatures gouvernementales en Afrique en relation avec le comportement de l'épiscopat. Plus précisément à Kinshasa, après la résistance du cardinal J.-M. Malula au dictateur Mobutu, son remplaçant le cardinal F. Etsou (1990-2007) passe une période de latence qui permet au président Mobutu d'asseoir sa dictature.

Pour revenir aux Kirdi, ce qui intéresse J.-M. Ela, c'est d'être au milieu du peuple et de tenter de vivre sa foi en profondeur parmi les croyants. J.-M. Ela vit la dimension christologique dans le sens intégral de Dupuis. Quand J.-M. Ela parle de vivre sa foi, il exprime la verticalité, ou sa relation de confiance à son Dieu. Sa vie au milieu de son peuple manifeste l'horizontalité, ou ses rapports avec le peuple à la manière de Jésus. Voilà ce qu'il a réussi à mettre en pratique chez les Kirdi de Tokombéré et avec les populations pauvres du quartier Melen, à Yaoundé. Ce désir de J.-M. Ela d'aider les populations vulnérables africaines à prendre conscience de leur aptitude à se prendre

eux-mêmes en charge fait de lui un témoin du Christ auprès des peuples et un modèle qui doit interpeller les prêtres africains.

### 5.3.2 J.-M. Ela n'est pas accueilli dans son propre presbyterium

« Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu » (Jn 1, 11). J.-M. Ela n'a pas toujours connu un accueil facile au sein de l'Église locale de son pays, encore moins dans les autres pays africains. Suite aux menaces répétées du régime dictatorial du Cameroun, il doit abandonner les Kirdi de Tokombéré pour retourner dans son Sud natal.

Je quittais ce village [Tokombéré] où j'avais fait l'expérience la plus riche de ma vie de prêtre, de théologien et de sociologue. Je suis retourné dans le Sud pour continuer mon travail de prêtre. Je voulais revenir dans les villages de la forêt pour former des leaders des communautés en milieu rural. Je rêvais de créer un centre de formation à partir duquel je voulais construire des communautés de villages avec des animateurs qu'il fallait former continuellement. (Ela, cité par Assobga 1999, 85)

Très bonne intention de la part de J.-M. Ela. Malheureusement, dans son diocèse, ce projet n'intéresse personne et, pire encore, ses confrères ne veulent pas de lui. Tout le monde l'évite à cause de ses convictions et de ses écrits. D'ailleurs, lui-même l'affirme clairement : « Mon évêque, Pierre Célestin Nkou, qui m'avait ordonné prêtre, était mort. Les gens se méfiaient de ce prêtre catholique qui avait fait une thèse sur Luther. D'autres avaient peur de l'auteur du *Cri de l'homme africain*. Je n'ai pas été accueilli par mes frères dans la foi. Dans cette Église, j'étais vraiment un étranger » (Ela, cité par Assobga 1999, 85). Ces paroles de J.-M. Ela nous touchent profondément quand il parle des gens (ses confrères, les fidèles et les évêques) qui se méfient de lui simplement parce qu'il a fait sa thèse sur Luther. Cela illustre clairement le problème œcuménique qui se pose dans son presbyterium et en Afrique. L'on donne raison à H. Yinda qui, nous l'avons vu plus haut, insiste sur le vivre-ensemble entre les différentes religions en Afrique, dans un respect mutuel. Nous pensons qu'aucune religion n'est dominante ou alors meilleure. D'ailleurs, le respect mutuel doit s'imposer entre les confessions religieuses pour que la paix règne dans une localité. Généralement, dans le contexte africain, les membres de ces différentes religions d'une même localité sont issus des mêmes familles, qui ont les mêmes traditions ou la même culture. Les prêtres africains doivent dépasser ces déconsidérations entre les confessions religieuses et plutôt aider les fidèles à se respecter, à se prendre en considération dans leur diversité religieuse.



Un autre facteur joue aussi dans l'accueil réservé à J.-M. Ela : beaucoup de prêtres, par peur de la hiérarchie, évitent d'être considérés comme des insoumis ou des contestataires en côtoyant un homme de convictions comme lui. Ils savent sa critique virulente du centralisme romain et sa revendication de l'autonomie. Cette peur est toujours liée au centralisme romain qui pèse sur le clergé africain (évêques et prêtres). On peut donc comprendre que J.-M. Ela aille jusqu'à se sentir étranger parmi ses frères dans la foi. Comme étranger, J.-M. Ela sent que les siens ne le considèrent plus comme fils du même Dieu ni comme leur frère en Christ. L'horizontalité de la dimension christologique est brisée ici, dans le cadre de la fraternité entre J.-M. Ela et ses frères du diocèse. L'aspect vertical de la dimension christologique est également touché, dans la mesure où il ne se sent pas fils de Dieu au même titre que ses frères.

J.-M. Ela ne veut pas se prostituer en faisant n'importe quoi. Il écrit donc au père Barbotin, qui a été son professeur à Strasbourg et son père spirituel. Celui-ci approuve sa décision de solliciter un poste à l'Université de Yaoundé. Ela a tout ce qu'il faut pour être recruté. Selon le témoignage du recteur de l'époque, il arrive avec une réputation et une expérience de publications, de recherches et d'enseignement en Europe qui font de sa candidature un atout pour le rayonnement de cet établissement. « Sur le campus et au quartier, ma vie allait recommencer. Tous les jours, en montant la colline de Ngoékélé, je me disais, en pensant à ma vie de prêtre et de témoin de Jésus-Christ au sein de cette université : *“Vaste monde, ma paroisse”* » (Ela 1999, 85).

Par ailleurs, J.-M. Ela n'a pas non plus été accueilli dans les autres Églises locales africaines, quand il a dû partir en exil. Il possédait une expertise extraordinaire en théologie, sociologie, anthropologie, pédagogie riche pour aider les grandes universités catholiques en Afrique. L'UCAO (Université catholique d'Afrique de l'Ouest) ou les FCK (Facultés catholiques de Kinshasa) avaient alors l'occasion de le solliciter et de l'accueillir, pour lui permettre de contribuer à l'enseignement de la théologie et de la sociologie dans les institutions catholiques africaines. C. Djereke n'hésite pas à s'indigner à ce sujet, formulant une série de questionnements sur ce refus des évêques et des instituts catholiques. Pour lui, il est honteux de constater qu'aucun diocèse africain n'ait daigné accueillir J.-M. Ela au moment de son exil hors du continent africain. Il n'en revient pas que l'UCAO et les FCK n'aient pas songé à recruter J.-M. Ela pour lui permettre de partager ses immenses connaissances avec la jeune génération. Effectivement, C. Djereke n'ignore pas que les évêques africains et les institutions de formation ne voulaient peut-être pas se brouiller avec le

Vatican, qui devait en vouloir à J.-M. Ela après ses virulentes critiques contre le centralisme romain. Pour nous, la dignité et la liberté des prêtres africains sont remises en question par cette situation regrettable. Selon C. Djereke, si nous craignons à ce point les foudres ou l'ire de Rome, méritons-nous encore d'être considérés comme des hommes dignes et libres ? Et de quel droit pourrions-nous continuer à faire l'éloge de l'hospitalité africaine (Djereke 2020, 256) ? Il aurait fallu un évêque courageux et indocile comme J.-A. Malula, qui avait un respect et une bonne collaboration avec les théologiens, pour accueillir J.-M. Ela, persécuté à cause de ses opinions.

Au fond, nous pouvons comprendre que ce n'est pas J.-M. Ela qui fait peur ; c'est le centralisme romain qui fait peur aux évêques, et ces derniers font peur aux prêtres. Cet esprit de peur découle de la colonialité hégémonique développée au sein des presbyteriums en Afrique. Elle part des rapports entre le nonce et les évêques, puis des relations entre les évêques et les recteurs et curés, enfin des relations entre les curés et les vicaires et les fidèles. Les conséquences sont énormes : hypocrisie, peur, mensonge, détournement, jalousie, carriérisme, etc. Bref, les autoreprésentations des prêtres kinois, que nous avons analysées au troisième chapitre, nous en disent long sur cet aspect des conséquences comportementales. J.-M. Ela demeure un modèle de témoin du Christ pour les prêtres africains. Il a su défendre la vérité auprès des pauvres, sans les trahir ni se trahir. Il est resté fidèle à ses convictions, libre, authentique et enraciné dans la tradition africaine. Fidèle au mystère pascal en tant que catholique, J.-M. Ela a su centrer sa vie sur le Christ. Son enracinement dans la tradition et sa manière de témoigner du Christ par sa vie au milieu des peuples font de lui un exemple inspirant pour les prêtres africains.

## **6. L'immersion de J.-M. Ela : un exemple de témoignage de vie parmi les peuples kirdi**

### **6.1 La situation des Kirdi**

Kirdi est un nom issu de la déformation locale du mot « Kurdes », qui désigne de façon péjorative les « païens » par opposition aux fidèles de l'islam, majoritaires au Nord-Cameroun. Les Kirdi forment un groupe d'ethnies du Nord-Cameroun et du Tchad. J.-M. Ela a été missionnaire chez les Kirdi de Tokombéré, dans le département de Mayo Sava, à l'extrême nord du Cameroun. Il les définit comme les montagnards des peuples du rocher, méprisés et écartés de toute décision. Ce sont donc les laissés-pour-compte d'une administration accaparée par les représentants d'une

aristocratie à cheval, qui avait imposé sa domination dans l'ensemble de la région (Ela 1985, 23-25).

De fait, les Kirdi constituent des populations paysannes qui courent le risque de perdre leur terre en permanence lorsqu'ils descendent dans la plaine. Chaque année, ils sont confrontés au conflit entre le coton et le mil. L'administration les oblige à cultiver le coton au détriment du mil. De la culture de consommation (mil) à la culture de vente (coton), les Kirdi sont perdants ; ils préfèrent cultiver les arachides, le mil, les haricots, les petits pois de la terre, tout sauf le coton. Mais comme ils sont dans l'incapacité de se défendre, l'administration et ses agents leur arrachent leurs champs pour la culture du coton qu'ils ne veulent pas faire. Le plus difficile pour les Kirdi est d'être forcés d'arracher leur mil. Le mil est leur nourriture essentielle. Lorsque les Kirdi cultivent le mil, ils s'assurent d'avoir la nourriture. Quand ils cultivent le coton, ils le vendent au gouvernement qui récupère cet argent sous forme d'impôt. Les Kirdi se retrouvent finalement dans la famine. Pour eux, le mil vient de Dieu, et c'est Dieu qui a dit « remuez la montagne et cultivez le mil » (Ela 1985, 118). De surcroît, le mil représente la vie. La coutume interdit de l'arracher. Quand ils sont contraints de l'arracher, ils lèvent les yeux au ciel et disent : « Mon Dieu, tu vois, ce n'est pas moi, mon Dieu », et le responsable de la communauté dit : « Voilà pour nous la souffrance que Jésus portait, ce sont nos douleurs qu'il supportait » (Ela 1985, 118).

Le drame du peuple kirdi est celui des millions de paysans africains qui ne demandent qu'à vivre. L'Afrique étranglée, c'est d'abord celle des paysans et paysannes qui la peuplent en majorité. La pratique des communautés paysannes en général et la situation des Kirdi de Tokombéré en particulier est interrogée en profondeur par J.-M. Ela, à partir d'un système qui ruine les pauvres et enrichit davantage les nantis. Au fil du temps, la situation des paysans empire. Le message de Jésus ainsi que sa pratique dénoncent l'exploitation des paysans et exigent de nouvelles formes de rapports, où les humains s'organisent de telle manière que personne ne soit privé de sa ration de mil. « On nous prend tous nos champs, il n'y a plus de place pour le mil » (Ela 1985, 124). Voilà les plaintes qui reviennent régulièrement au milieu des peuples kirdi.

## **6.2 L'immersion de Jean-Marc Ela chez les Kirdi**

Ce que J.-M. Ela ne fait pas : il ne reste pas indifférent à la situation des Kirdi. Il ne se positionne pas dans une attitude condescendante. Il ne se présente pas comme celui qui connaît tout. Il ne se

trouve pas chez les Kirdi pour prendre le contrôle des mentalités et des esprits à travers la religion et assurer la colonialité. Il ne reste pas passif vis-à-vis de ce système dictatorial qui empêche les Kirdi de s'émanciper, de se faire soigner, de s'éduquer.

Ce que J.-M. Ela fait : il observe, apprend et participe à la libération des Kirdi. Pour y parvenir, il opère une immersion auprès des Kirdi, dans leur vécu quotidien, dans leur existence. Rappelons que J.-M. Ela est originaire du Sud-Cameroun ; il est donc un missionnaire, étranger aux coutumes des Kirdi. Il a besoin d'apprendre et il accepte d'apprendre des Kirdi pour les aider efficacement.

Les récits par lesquels les Kirdi racontent leur vie et leur histoire sont d'un grand intérêt pour l'intelligence de la foi. Ici émerge tout un monde que J.-M. Ela doit attentivement saisir, comprendre. Il accepte de tout apprendre. Pour s'imprégner des problèmes réels des Kirdi, J.-M. Ela passe du discours à un engagement concret. Ainsi, il rejoint les montagnards embourbés dans leur situation (histoire), dans leur cri de l'humain. Sur le terrain, ce cri de l'humain, ce vécu des Kirdi réoriente l'approche de J.-M. Ela dans sa transmission de la foi et de la pédagogie religieuse. Il écoute beaucoup plus les Kirdi, qui deviennent ses pédagogues, ses maîtres. Il affirme d'ailleurs :

Face à cette situation, j'ai dû me libérer au départ d'un certain nombre de contraintes pour tenter de repenser à neuf les problèmes de la mission. Ne me sentant pas la vocation de gestionnaire d'un christianisme en décomposition, définitivement structuré dans sa doctrine et sa discipline, je devais prendre mes distances par rapport à un modèle d'Église pensé ailleurs pour les gens qui ne connaissent pas les conditions des hommes de la montagne. (Ela 1985, 25)

Les symboliques de laalebasse, la guitare à cinq cordes, la natte, le déplacement des catéchumènes et la lamentation des femmes constituent pour J.-M. Ela un apprentissage judicieux. En référence au rite traditionnel de la consécration, on présente les enfants à Dieu, tournés vers le soleil, symbole de Jésus-Christ, vraie lumière de la Vie. Dans cette perspective, J.-M. Ela devient apprenant, pour mieux traduire la nouveauté de l'Évangile. Il affirme : « À tout moment, je dois être à l'affût du nouveau, prêt à jaillir. Pour cela, il me faut vivre sans cesse à l'écoute » (Ela 1985, 27). J.-M. Ela ose affronter les questions essentielles en développant l'intelligence non seulement de ce qui est, mais aussi de ce qui est à venir. Sous cet angle, il s'efforce de rester en lien avec les vieilles et les vieux sages, y compris ceux et celles qu'on tend à prendre pour les sorciers. On dirait ici qu'il y a une implication à haut risque de la part de J.-M. Ela. En réalité, même ceux-là ont un message à nous transmettre. Il écoute minutieusement la voix de ces vieilles personnes, qui lancent aux nouvelles générations des messages futuristes. Et d'ailleurs, pour l'initiation à la vie profonde du

peuple, J.-M. Ela considère les vieilles personnes comme ses « catéchistes ». Pour lui, le contact avec elles est vital (Ela 1985, 32).

De même, J.-M. Ela demeure à l'écoute des jeunes en quête de réponses neuves aux problèmes de la vie, de la famille et du mariage, de la naissance et de la mort. Cet échange avec les jeunes suscite chez lui des questionnements et des pistes pour une nouvelle approche théologique. Pour lui, la mission consiste à passer une grande partie de son temps avec les jeunes, qui sont les germes où se prépare l'avenir (Ela 1985, 32). En plus de sa communion avec les jeunes, il gagne la confiance des montagnards par sa pratique du « pra ». De passage à Tokombéré, un Kirdi me révélait que J.-M. Ela avait gagné leur estime lorsqu'il s'est mis à l'écoute du « pra », la spiritualité des ancêtres chez les Kirdi. Dans les familles, on trouve généralement une poterie sous le grenier. Il s'agit du grand-père ou du père défunt, et un culte lui est rendu. Il n'y a de prière possible, de libation, de sacrifice, de célébration de la fête des Ancêtres qu'avec le « pra ». J.-M. Ela considère que non seulement la poterie funéraire est la condition de toute liturgie des défunts, mais qu'elle édifie ou permet d'accéder à une compréhension africaine de la mort (Ela 1985, 38).

En somme, étranger dans son propre pays chez les montagnards de Tokombéré, J.-M. Ela a dû se mettre à l'école des Kirdi, en vue d'un enracinement qui produit des harmoniques neuves de la parole de Dieu. Son approche théologique consiste à lire l'évangile à la fois avec les yeux d'un intellectuel et ceux du peuple kirdi. Son immersion dans l'univers kirdi est pour le clergé et les théologiens africains un exemple à imiter. Il nous rappelle que, sous l'arbre, les Kirdi deviennent des ingénieurs et des penseurs de leur avenir, tout simplement parce qu'ils développent une véritable intelligence de la foi à partir de leurs problèmes quotidiens (Ela 1985, 33).

### **6.3 Déplacement de l'immersion et son apport à la théologie et aux prêtres africains**

Les Kirdi, ingénieurs et penseurs sous l'arbre à palabre, ont suscité chez J.-M. Ela une préoccupation majeure : la redécouverte du temps de Nazareth, pour l'approfondir et le vivre comme le style de sa mission (Ela 1985, 28). Au fil de ses multiples rencontres avec les personnes âgées, les adultes et les jeunes, J.-M. Ela prend conscience qu'une préoccupation le travaille. Cette préoccupation consiste à « libérer en chacun le pouvoir de la parole au contact de la parole de Dieu

pour permettre à tout humain de devenir un moment de la création en marche » (Ela 1985, 28). Le théologien et pasteur Ela va lire la Bible avec les yeux des Kirdi.

Tout compte fait, les expériences de vie des Kirdi suscitent dans la théologie élasienne le passage de la doctrine de l'Église à la Révélation de l'Évangile. Pour transformer leurs conditions d'existence, les Kirdi doivent découvrir la forme de l'Évangile. Dieu doit être repensé dans l'effort actuel de confrontation du christianisme et de la réalité africaine. À partir de la pastorale du grenier avec les Kirdi, J.-M. Ela a compris les mécanismes qui régissent la production de coton au Nord-Cameroun : les options économiques, la stratégie des sociétés étatiques, la spéculation sur le mil, la corruption de l'administration. L'immersion de J.-M. Ela dans l'existence des Kirdi fait sortir la théologie de son couloir restreint des sacrements ou de l'institution, pour ouvrir ses portes à toutes les réalités de la société. J.-M. Ela travaille sur et avec les Kirdi, dans une approche interactionniste du savoir. Cette démarche collaborative laisse place aux Kirdi, les titres sont mis de côté. Il y a lieu de retrouver la tradition africaine, où les maîtres et les initiés ou apprenants évoluent comme des chercheurs égaux.

#### **6.4 La théologie sous l'arbre en contexte africain**

La réflexion théologique est née dans les villages, plus précisément sous l'arbre à palabre dans les montagnes du nord du Cameroun où, le soir, J.-M. Ela se retrouvait avec les paysans et paysannes, pour lire la Bible avec leurs yeux d'Africains. Pendant près de quatorze ans, il a partagé leur sort et s'est consacré à un travail d'évangélisation. Il n'hésitait pas à rappeler que sa théologie n'était pas née entre quatre murs de béton.

À travers son expérience de travail chez les Kirdi, J.-M. Ela a été l'objet de persécutions, de tracasseries diverses, parce qu'il était porteur d'un message qui éveillait les consciences, qui rendait les Kirdi capables de résister, de dénoncer, de se responsabiliser. Là où un peuple est écrasé par les pouvoirs, le Dieu de la Bible apporte un message d'espérance ; et J.-M. Ela a atteint ce but chez les Kirdi de Tokombéré. On s'aperçoit qu'opprimer le pauvre, c'est outrager le Créateur. Autrement dit, Dieu n'est pas neutre. Il prend parti pour les pauvres et les opprimés. Telle est la mission de Jésus de Nazareth : « L'Esprit du Seigneur est sur moi. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, libérer les captifs » (Lc 4,18).

La dimension christologique sur laquelle se fonde la mission des prêtres nous intéresse chez J.-M. Ela. Cette mission s'actualise dans tout effort de libération pour refaire le monde à neuf par la force de l'Évangile. Toute sa théologie est centrée sur ce thème. *Le cri de l'homme africain* représente une sorte de jalon de cette théologie sous l'arbre. J.-M. Ela affirme d'ailleurs :

Je me suis aperçu qu'il fallait articuler foi et libération dans un effort de réflexion théologique. Il me semblait qu'il fallait soumettre à une nouvelle interprétation le rapport de la révélation de Dieu à l'homme en sachant que notre défi n'est pas seulement de vouloir harmoniser foi et intelligence, mais il s'agit d'articuler étroitement, dans une expérience concrète et historique, les relations qui existent entre foi et libération. En Afrique, l'enjeu de Dieu, c'est ce qui se passe au quartier, dans les villages, là où le cri du pauvre monte vers Dieu. (Assogba 1999, 56)

En somme, l'approche théologique de J.-M. Ela naît donc d'une pratique de terrain parmi les paysans kiridi confrontés à la famine, à la sécheresse et à la maladie. Dans son œuvre *Ma foi d'Africain*, il reconnaît n'avoir pas eu l'intention d'écrire un traité de théologie, mais plutôt avoir entrepris une recherche sur les questions surgies au cours du travail avec les paysans. Il s'est contenté d'ouvrir des pistes et de procéder à une approche limitée des problèmes que soulève l'Évangile à partir des luttes des peuples pour la survie (Ela 1985, 125). Dans cette approche théologique pensée à partir des luttes des peuples pour leur survie, la foi devient pour les Kiridi qui croient l'espérance en un avenir meilleur, une confiance en un Dieu proche qui connaît leur détresse et vole à leur secours. Cette foi des Kiridi confirme la pertinence de la *praxis fidei* chez A. Franco, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre de notre recherche. Faudrait-il repenser la théologie africaine à la suite de J.-M. Ela pour mieux outiller les prêtres africains ?

Le contenu de la théologie africaine part de la définition que J.-M. Ela donne de la foi. Pour lui, la foi est la proclamation d'un Dieu qui sauve l'humain de son existence et le regard que Dieu voudrait que chaque humain porte sur sa situation dans le monde (Ela 1985, 215). Le lieu de la théologie sous l'arbre exprime l'affrontement entre l'Afrique et l'Évangile. Soulignons ici le danger de parler de Dieu si les énoncés conformes au dogme chrétien ne sont pas vérifiés dans le concret. Effectivement, J.-M. Ela a compris cet enjeu épistémologique et a choisi de vivre l'immersion chez les Kiridi de Tokombéré. Les défis majeurs à partir desquels les peuples doivent procéder à une nouvelle lecture de la Bible en Afrique sont ceux de la pauvreté et de l'oppression. Quand J.-M. Ela prend conscience que, dans bien des pays d'Afrique, les greniers sont vides, l'accès à la santé est un leurre pour bon nombre de gens, l'injustice s'aggrave et des formes d'exclusion s'instaurent, il comprend que les peuples africains doivent non seulement chercher à vivre l'évangile au-delà des

lignages, mais en même temps découvrir comment procéder à une reconstruction de leur continent sur d'autres fondations. Dans cette perspective, *Ma foi d'africain* de J.-M. Ela veut montrer comment il est possible d'enraciner l'évangile dans la vie d'un peuple et de rencontrer Dieu sur les chemins de son histoire, comme Jésus-Christ sur les chemins et parmi les peuples en Galilée.

J.-M. Ela n'est pas enchaîné par une méthode, une discipline. Il fait de la théologie avec la matière qui s'offre à lui. Son épistémologie frontalière débouche sur une dimension méthodologique en trois déplacements. Dans un premier déplacement, J.-M. Ela ne fait pas de la théologie dans un bureau. Il pratique sa théologie dans un espace ouvert, sans filet, sans censure. C'est le cas de la théologie sous l'arbre, à travers les palabres chez les Kirdi de Tokombéré. Ensuite, le deuxième déplacement exprime sa manière de faire de la théologie non pas seul, mais avec le peuple. C'est le cas dans son immersion chez le peuple kirdi, que nous avons examiné précédemment. Enfin, dans cette dimension méthodologique de J.-M. Ela, la théologie part du vécu quotidien des peuples, contrairement aux théologiens classiques qui partent de la parole de Dieu. J.-M. Ela pratique sa théologie en partant de l'expérience des Kirdi. Ce qu'il place en avant dans cette manière de procéder, c'est le terrain. Jésus n'est pas resté enfermé dans les synagogues, il pratiquait sa théologie au milieu du peuple, en vue de sa libération. Ce n'est pas la Bible qui est au centre de sa théologie, mais plutôt l'humain. Les prêtres africains doivent fonder leur mission sur ces trois déplacements de J.-M. Ela pour être de véritables témoins du Christ dans leurs communautés.

## **6.5 La pastorale des mains sales chez les prêtres africains :**

### **l'exemple de J.-M. Ela**

Les tragédies dont J.-M. Ela a été témoin chez les Kirdi lui servent d'illustrations historiques pour fonder théologiquement la problématique de la souffrance des pauvres, les privilégiés de Dieu. Sa théologie sous l'arbre est avant tout une théologie sous l'arbre de la croix, à l'ombre de laquelle les souffrants de l'humanité trouvent un apaisement. C'est sous l'ombre de la croix que J.-M. Ela comprend la servitude des peuples kirdi et accède à l'image d'un Dieu qui fait triompher de la croix. Il faut revenir à l'ombre de la croix pour recommencer la théologie en Afrique. Une pratique pastorale constitue le socle de cette théologie sous l'arbre : il s'agit de la pastorale des mains sales.



Dans une perspective de solidarité, la pastorale des mains sales se révèle symbiotique dans les rapports entre J.-M. Ela et les Kirdi. Ses liens avec ces paysans étaient très étroits, des liens d'entraide. Il le précise d'ailleurs :

Ils savaient que je partageais leurs préoccupations, leur vie et que j'étais de leur côté. J'étais prêt à les défendre quand il le fallait, mais eux aussi prenaient soin de moi et si quelque chose se tramait contre moi, ils s'arrangeaient pour m'informer et ils étaient prêts à me défendre. Je pouvais faire vingt kilomètres en plaine ou au pied de la montagne avec ma mobylette, ou je circulais à pied, je ne craignais rien. Quand les gens savaient que je passais, ils s'arrêtaient ou si j'étais en panne, ils venaient m'aider. (Assogba 1999, 58)

La théologie a été vécue dans une praxis, à travers l'effort de J.-M. Ela visant à construire des communautés qui étaient comme le lieu par excellence où les gens se retrouvent avec leurs problèmes, les considèrent en les analysant, de manière assez dynamique, à partir de l'avenir de libération ouvert par l'Évangile. J.-M. Ela et les Kirdi se sont organisés dans les communautés pour échapper à toute forme de violence et de tracasseries. Le travail fait par J.-M. Ela créait un malaise parmi les chefs coutumiers, leurs notables et les autorités administratives. Il y avait une sorte de surveillance et de méfiance de la part le député de Tokombéré, président de la section locale du parti unique. La réussite de l'immersion de J.-M. Ela parmi les communautés dans les massifs devenait inquiétante pour les autorités qui tenaient à maintenir les peuples kirdi dans la misère. Les élites et l'administration se contentaient de l'ignorance et de l'analphabétisation des peuples kirdi pour exploiter leurs terres. Cette manière de faire des gouvernants et des élites offusquait et révoltait J.-M. Ela dans son élan de justice et de liberté en vue de l'épanouissement et le bien-être de l'humain. Pendant quatorze ans, J.-M. Ela n'a cessé de s'investir le plus possible en allant dans les villages régulièrement, il s'efforçait de s'intégrer le plus possible, en mangeant leur nourriture, en dormant sur une natte sur la montagne, en allant travailler dans les champs de mil, surtout pendant les récoltes. Cela a conduit à la formation des communautés de base, qui étaient de vrais lieux critiques où tout pouvait être réexaminé à la lumière de l'évangile du Bon Samaritain.

J.-M. Ela organisait parfois des champs communautaires avec les paysans. Non seulement il allait physiquement travailler, mais il orientait l'argent de ses récoltes au profit des plus démunis. Alors que j'étais de passage chez les montagnards en 2006, une femme me montra un arbre et dit : « Tu vois cet arbre ? C'était là, le champ de Baba Jean-Marc. Comme les autres veuves, ma mère allait nous chercher la nourriture là-bas. C'est ça qui nous aidait, tout petits, puisque les forts avaient arraché notre champ. » Il est arrivé qu'on fasse payer des impôts pour des gens qui étaient morts.

Il a fallu qu'à travers des formes d'alphabétisation conscientisante J.-M. Ela mette les gens en position de se défendre. Pour lui, la théologie de la libération, c'est chaque fois qu'un bras se lève, qu'une voix essaie de dire ce qui ne va pas et qu'on échappe à la peur, chaque fois qu'on est capable d'affronter des situations d'oppression. On peut comprendre pourquoi le président de l'Assemblée nationale se plaignait (avec raison mais à tort). J.-M. Ela était un témoin à l'affût des signes de Dieu, qui acceptait de se salir dans la précarité des conditions d'existence des Kirdi.

Grâce à cette implication de J.-M. Ela, cette théologie a fait naître chez les gens une nouvelle conscience, une certaine fierté d'être eux-mêmes. Les Kirdi, ces hommes du rocher, se sont sentis comme réhabilités à partir de l'Évangile, qu'ils recevaient comme un message d'espérance. Cette pastorale des mains sales fait de J.-M. Ela un exemple d'imitation de Jésus dans ses rapports d'immersion avec les peuples, un témoin du Christ au sein des communautés, un modèle pour les prêtres africains.

En somme, après avoir expliqué le concept de décolonialité et situé l'identité presbytérale selon les évêques congolais, nous venons de démontrer que J.-A. Malula et J.-M. Ela sont des modèles de personnages (théologiens et pasteurs) libres, authentiques et véritables enracinés dans la tradition africaine. Le témoignage de J.-M. Ela est exemplaire parce qu'il forge de nouveaux paradigmes, crée des outils opératoires, définit des cadres d'intelligibilité et de grilles de lecture appropriées pour repenser la théologie africaine. Il entrevoit le ministère presbytéral comme celui d'encadrement et d'animation qui répond aux besoins des communautés. Il repense sa mission de prêtre africain à partir de l'Afrique pour une Église en mission. Comme pleinement chrétien, il récuse toute assignation de la sacramentalité et de la ministérialité à une caste. J.-M. Ela correspond au témoignage christologique par sa manière de repenser sa mission à partir d'en bas (comme Jésus conduit à des harmoniques neuves à la triple charge du ministère presbytéral). Sa dénonciation de l'injustice à la manière de Jésus (le cas de l'assassinat de Père Mveng). Son refus de l'enfermement du prêtre dans l'Église et la sacristie. Sa critique d'une Église sacerdotalisatrice et ritualisante renonce au primat du clérical. Le témoignage de J.-A. Malula est exemplaire parce qu'il encourage les théologiens (par exemple, il encourage les femmes à s'engager aux études théologiques). Encore en formation, il posait déjà des questions fondamentales comme celles du rapport entre l'Évangile et la vie d'un peuple situé dans un espace. Son apprentissage de la langue locale de son diocèse. J.-A. Malula correspond au témoignage christologique parce qu'il est prêt à sacrifier sa

vie pour la vérité. Il veut un nouveau mode de présence de l'Église en Afrique en se fondant sur les textes du Concile Vatican II. Malgré le refus de Rome, il nomme les femmes comme assistantes paroissiales. Il est proche du bas peuple. L'approche décoloniale chez J.-A. Malula (la dénonciation de l'hégématisation) et l'impact de la colonialité chez J.-M. Ela (le droit à la différence) vont nous conduire à relever le rapport entre l'initiation christocentrique et la christologie du témoignage à travers la colonialité épistémique.

## Chapitre 10

# Initiation christocentrique des prêtres africains et christologie du témoignage

Nous avons vu, au chapitre quatrième, que les prêtres africains ont besoin d'une formation personnalisée et intériorisée, et d'une formation communautaire. Nous avons insisté sur la dimension de l'interculturalité dans la formation des candidats au sacerdoce ministériel. Or la *ratio fundamentalis* exige que les éducateurs soient préparés à ce ministère non seulement par une formation doctrinale ou intellectuelle, mais également par une formation spirituelle. Quand on se rend compte que les éducateurs ou les formateurs africains sont déracinés de la tradition africaine ou qu'ils ne sont pas autorisés à dispenser des enseignements dans le domaine des réalités traditionnelles africaines, alors la réalité d'interculturalité remet en question la formation spirituelle. La culturalité invite les prêtres africains à s'enraciner dans la terre où ils vivent.

Dans ce dernier chapitre, nous verrons d'abord que dans le contexte culturel en Afrique nous avons besoin d'une initiation christocentrique pour les prêtres africains. Ensuite, nous verrons la théopraxis chez les prêtres africains et la nouvelle évangélisation en Afrique.

### 1. Éducation ou initiation christocentrique des prêtres africains ?

#### 1.1 Le christocentrisme et le contexte africain

Nous partons du principe que le christocentrisme n'est pas opposé au théocentrisme ; nous soulignons plutôt qu'il l'implique et le requiert. Ce lien s'explique par le fait que l'homme Jésus est le sacrement de la rencontre avec Dieu. Nous entendons cela dans le sens que, dans l'humanité et dans la figure humaine de Jésus, nous entrons en contact avec Dieu lui-même, la divinité et l'humanité étant indissolublement unies en Jésus, Fils de Dieu fait homme. Nous ne pouvons pas situer Jésus ou, mieux, Jésus lui-même ne peut pas se situer dans un lieu donné entre Dieu et les hommes. Autrement dit, Jésus n'est pas un état ou un individu entre deux, ni un intermédiaire qui serait lui-même ni l'un ni l'autre des deux extrêmes qui doivent être accolés ; il est le médiateur en

qui tous deux sont à perpétuité unis, tout simplement par le fait que Jésus-Christ est personnellement Dieu et Homme.

De fait, Jacques Dupuis montre que le christocentrisme appelle le théocentrisme, dans la mesure où Jésus a révélé Dieu en se révélant lui-même comme Fils. Il entend par là le fait que Jésus vit sa condition de Fils du Père sous le regard émerveillé des disciples. Le Père, qui est inconnaissable, trouve son mystère dévoilé aux disciples par Jésus et en Jésus. Le même raisonnement s'applique aux disciples aujourd'hui : la christologie nous conduit à la théologie, c'est-à-dire au Dieu révélé de la façon la plus nette en Jésus-Christ, tout en demeurant en même temps enveloppé de mystère (Dupuis 1995, 12). Ainsi donc, le fait de partir du contexte ou d'être contextuelle représente un tournant radical pour la christologie.

Dans le cadre de la christologie qui nous intéresse ici, nous recherchons dans l'histoire de Jésus et dans le message évangélique une orientation capable d'apporter une réponse aux problèmes vitaux que le contexte africain pose à ses populations. L'expérience chrétienne étant toujours conditionnée par le contexte dans lequel elle est vécue, avec ses dimensions sociopolitiques, culturelles et religieuses, aucune théologie contextuelle ne peut donc prétendre à une valeur universelle, et inversement, aucune théologie qui se dit universelle n'est réellement contextuelle. En conséquence, aucune théologie particulière ne peut prétendre être valable en tout temps et en tout lieu. La théologie universelle consiste dans la communion des différentes théologies locales. À la suite de Dupuis, nous pouvons affirmer que les continents du tiers-monde sont caractérisés par un besoin de libération intégrale, qui découle du sous-développement de grandes masses d'individus sous l'emprise de la colonialité hégémonique, à travers les systèmes administratif et ecclésial. Si la destination de la théologie dans le contexte occidental est le « non-croyant », elle est la « non-personne » dans le contexte africain. Plus précisément, la « non-personne » n'est pas simplement le destinataire, mais l'agent de l'acte théologique, conjointement à la communauté où elle est placée et avec laquelle elle est engagée dans une praxis libératrice (Dupuis 1995, 20). Cet intérêt pour « la non-personne » nous paraît pertinent. C'est la raison pour laquelle nous avons insisté sur l'impact de la dimension anthropologique et eschatologique dans le contexte africain dans le chapitre sixième. Les prêtres africains ne peuvent pas prétendre se connaître tout en ignorant les connaissances anthropologiques de leur humanité et de leur environnement traditionnel. Ils ont

besoin d'enseignements sur les réalités traditionnelles africaines et d'une initiation christocentrique pour découvrir et entrer dans la dynamique du monde traditionnel à la manière de Jésus.

## 1.2 Une initiation christocentrique au contexte africain

Nous avons défini l'éducation christocentrique, dans le quatrième chapitre de notre recherche, comme celle centrée sur le Christ comme modèle de vie et d'action. Une telle éducation s'inspire de la figure centrale qu'est Jésus-Christ, Maître de vie en ce qu'il est, ce qu'il dit et ce qu'il fait. L'importance ici est de recouvrer continuellement la centralité du Christ. C'est dans ce sens que nous avons souligné que toute théologie doit être christologique, car c'est dans le Christ que la révélation s'accomplit et c'est par le Christ que l'humanité est mise en relation avec Dieu.

Un paramètre retient notre attention dans notre contexte africain : l'homme est appelé à la liberté dans le Christ. Étant donné que la perspective d'une centralité du Christ est envisagée d'un point de vue d'éducation ou d'initiation et d'accomplissement d'une pleine humanité, la liberté et la responsabilité de l'humain ne peuvent pas être absentes. Dans le contexte africain, nous préférons le terme initiation à celui d'éducation, qui se réduit généralement à l'instruction. Cela s'explique par le fait que cette éducation, à travers l'ensemble de ses enseignements, demeure étrangère aux réalités profondes des peuples africains et de leur environnement. Or l'initiation fait pénétrer, découvrir et connaître l'être et l'environnement africains. Le terme initiation vient du verbe initier, qui trouve son origine du latin *initiare*, qui signifie en français « commencer ». De plus, il est le dérivé de *initium*, qui peut être traduit par « début », « entrée dans un état ou dans une activité ». D'ailleurs, *initium* est un dérivé de *inire*, qui signifie « aller dans », « entrer ». Cet éclairage étymologique nous apparaît intéressant, car il met en exergue l'idée de mouvement, de dynamique et de changement dans une expérience, qui consiste à entrer dans un environnement à découvrir, dans un monde d'apprentissage. Dans une dimension à laquelle tout le monde est apprenant et l'apport intervient comme une sorte d'étincelle de motivation pour l'autre. Il n'est pas question ici de hiérarchie où certains connaissent et d'autres sont ignorants.

Ici, ce sont les prêtres et le monde traditionnel africain qui nous intéressent. En tant que catholiques, les prêtres africains ne doivent pas être déracinés de leurs réalités traditionnelles. Ils doivent se référer à l'imitation de Jésus, qui est resté enraciné dans sa tradition juive. Évidemment, Jésus et ses premiers disciples étaient juifs. Jésus est décrit par le Nouveau Testament comme un juif bien enraciné dans sa tradition. Né dans une famille juive, il est circoncis ; il observe la Loi qu'il connaît

parfaitement, et il enseigne de surcroît dans les synagogues. Jésus pratique la religion juive : il monte en pèlerinage au Temple de Jérusalem, prie les Psaumes, célèbre la Pâque selon le rituel. Bref, Jésus ne cesse pas d'être juif. De même, les prêtres catholiques ne doivent pas cesser d'être des Africains. Ils doivent plutôt être pleinement africains, pour contribuer efficacement à l'épanouissement des peuples africains. Ainsi, les prêtres catholiques doivent entrer dans cette dynamique des réalités traditionnelles pour être pleinement africains, comme Jésus l'a fait pour être pleinement juif. Les prêtres africains doivent imiter Jésus, qui rappelle d'ailleurs qu'il n'est pas venu abolir la Loi mais l'accomplir (Mt 5, 17-19).

Les enseignements de Jésus s'inspirent de la tradition juive. Effectivement, il n'annonçait pas la création d'une nouvelle religion dans ses discours, mais plutôt une réforme du judaïsme. La vie de témoignage de Jésus ou son ministère débute avec son baptême. Il entre dès lors dans une dynamique nouvelle, qui ne lui enlève pas le fait d'être juif. Les prêtres africains, par leur baptême, deviennent catholiques, ce qui ne signifie pas qu'ils ne sont plus africains ou alors qu'ils doivent rompre avec leurs réalités traditionnelles. Ils doivent plutôt, à la manière de Jésus, s'inspirer de ces réalités traditionnelles dans leurs enseignements pour mieux édifier les peuples africains. En dehors de la dimension christologique, nous avons insisté sur les dimensions anthropologique et eschatologique par rapport à l'être africain et son environnement, avec les contributions de P.-M. Hebga et A. Bonkoungou. La foi chrétienne s'appuie essentiellement sur la reconnaissance de Jésus comme Fils de Dieu, porteur d'un message universel. Ici, le Dieu unique est inscrit dans une trinité transcendante : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La résurrection de Jésus constitue un élément clé de la foi chrétienne. La venue de Jésus sur terre, sa mort, sa résurrection et sa montée au ciel tracent les aspects importants de son message qui annonce une vie nouvelle, dans laquelle le salut de l'âme est possible grâce au sacrifice de Jésus. Sa crucifixion et sa résurrection sont considérées comme la preuve que Jésus a réconcilié l'humanité avec Dieu. Les peuples qui vivent les traditions africaines font partie de cette humanité. Jésus ne saurait rejeter ou abolir les traditions africaines ; il réconcilie plutôt les peuples africains et leurs traditions avec Dieu. Être prêtres africains et rejeter ou ignorer les traditions africaines ne sied pas dans la droite ligne réconciliatrice de Jésus. L'identité des prêtres africains ne doit pas être antagoniste à celle de Jésus, qui est pleinement enraciné dans sa tradition et réconcilie les peuples et leurs traditions (en commençant par sa tradition juive) avec Dieu. Le message universel porté par Jésus dans la foi chrétienne ne contredit pas les religions traditionnelles africaines. Les prêtres africains, à partir de leur formation

et par la suite dans leur vécu au quotidien, doivent apprendre à gérer la tension entre la dimension universelle et la dimension particulière de la vérité chrétienne. Il est adéquat de comprendre qu'un christianisme situationnel n'est pas une partie de la vérité universelle. La compréhension au sujet de cette tension se situe dans l'interaction et la valorisation entre le particulier et l'universel. Il appert que poser les actes de foi qui ont une portée universelle dans un contexte particulier exprime la vérité universelle dans sa situationalité. Le discours théologique s'exprime aussi bien dans l'aspect particulier que dans la dimension universelle. Dans le contexte africain, le renouveau du discours christologique chez les prêtres africains se fonde sur leur témoignage de vie. Cette réalité comporte une condition : les prêtres doivent remettre, de façon permanente, le Christ au centre de leur vie.

### 1.3 L'initiation christocentrique et la colonialité épistémique

Dans le contexte africain, nous abordons la dimension christocentrique de la formation, non pas dans le sens de l'éducation (où le formateur connaît et impose ce qu'il transmet à l'apprenant), mais dans la perspective de l'initiation (ici, l'initiateur accompagne l'initié, qui reçoit les connaissances librement ; l'initiateur agit à la manière d'un apprenant permanent et sans contrainte). Autrement dit, dans le cadre d'une initiation, de manière pratique dans l'apprentissage, l'initiateur et l'initié accueillent les enseignements en tant qu'apprenants. L'initié ne se considère jamais comme un connaisseur ; même quand il devient formateur, dans l'initiation, il se considère toujours comme celui qui apprend en permanence. Cette permanence de l'apprentissage s'accompagne d'un esprit de liberté, qui modèle l'agir sincère de l'initié à la manière de Jésus. Contrairement à la perspective de l'éducation, où celui qui est formateur impose ses connaissances à l'apprenant, qui est considéré comme une personne qui ne connaît rien. En conséquence, ce dernier n'est plus libre dans l'accueil de sa formation, puisqu'il subit ce qu'on lui impose. Dans une formation dans la contrainte où l'apprenant n'est pas libre, l'influence d'un esprit de colonialité fabrique généralement des futurs dictateurs ou des hypocrites par rapport à leur attitude vis-à-vis de leurs subalternes ou de leur hiérarchie, des ministres à la recherche du pouvoir ou de l'avoir, comme nous le révèlent les autoreprésentations des prêtres kinois décrites au troisième chapitre de notre étude.

Cette influence de l'esprit de colonialité peut être mise en évidence dans la formation offerte par les grands séminaires africains. Il faudrait analyser les évaluations et appréciations des formateurs



à travers les rapports de fin d'année des candidats au presbytérat pour comprendre ou pour mieux cerner l'enjeu. Nous n'avons pas eu la possibilité de mener des enquêtes sur le système de fonctionnement dans les structures de formation et sur les rapports des candidats au sacerdoce ministériel pour prouver l'esprit de colonialité hégémonique dans les institutions de formation des prêtres africains. Néanmoins, à partir des enquêtes menées récemment par Jeanine Viate Emungu sur les programmes d'études universitaires des Facultés de philosophie et de théologie de l'Université Catholique du Congo, nous constatons que la colonialité épistémique est sous-jacente ou accompagne la colonialité hégémonique qui affecte la vie et le ministère des prêtres dans le contexte africain. Les résultats de ces travaux ouvrent une piste indiquant que, particulièrement pour la formation des prêtres africains, l'éducation du centralisme romain devra être remplacée par une initiation christocentrique.

Évidemment, dans le cadre de ses travaux de recherches évalués et appréciés à l'Université de Montréal, Jeanine Viate Emungu apporte des éléments démontrant qu'il existe une colonialité épistémique dans les programmes d'enseignement dispensés dans les institutions ecclésiales catholiques en Afrique. Pour ce qui est du programme d'études à la Faculté de philosophie, nous pouvons constater un déséquilibre flagrant entre les cours portant sur les réalités africaines et les autres. En propédeutique, sur 285 heures de cours par an, il n'y a aucune heure de cours sur la philosophie africaine ou sur les religions africaines. En première licence LMD, sur 660 heures, il n'y a aucune heure consacrée à la philosophie africaine ni aux Religions traditionnelles africaines. En deuxième licence LMD, sur 750 heures, il y a 90 heures d'histoire de la philosophie africaine et 30 heures sur les Religions traditionnelles africaines. En troisième licence LMD, sur 510 heures, il y a 30 heures de séminaire de philosophie africaine et aucune heure sur la tradition africaine. En master I et II LMD, sur 645 heures, il y a 30 heures sur des textes de philosophie africaine et aucune heure sur les Religions traditionnelles africaines. En DEA I et II LMD, sur 405 heures, on note 30 heures prévues pour un S.E.A. sur les philosophes africains, aucune heure sur les Religions traditionnelles africaines.

Pour ce qui est du programme d'études à la Faculté de théologie, le constat est presque identique. En première licence LMD, sur 705 heures, seulement 30 heures sont consacrées au Patrimoine religieux africain. En deuxième licence LMD, sur 795 heures, il y a 30 heures pour Théologie Afrique et 30 heures pour l'art religieux africain. En troisième licence LMD, sur 630 heures, on ne

compte aucune heure sur la théologie africaine. En troisième graduat unique, sur 780 heures, aucune heure ne porte sur la théologie africaine. En master I Bible, sur 540 heures, Q.A. Théologie africaine a 30 heures. En master I dogmatique, sur 555 heures, le séminaire Théologie africaine a 30 heures ; Q.A. Théologie africaine a 30 heures. En master I morale, sur 555 heures, Q.A. Théologie africaine a 30 heures. En master I pastorale, sur 495 heures, Q.A. Théologie africaine a 30 heures. En master II Bible, sur 360 heures, aucune heure en Théologie africaine. En master II dogmatique, sur 330 heures, 30 heures de séminaire pour la Théologie africaine. En master II morale, sur 390 heures, aucune heure sur la Théologie africaine ni en Morale africaine. En master II pastorale, sur 360 heures, aucune heure de Théologie africaine. En DEA (doctorat LMD), sur 360 heures, 30 heures de SEA de la théologie africaine (Viate Emungu 2021, 4-24).

Nous constatons avec regret qu'à la Faculté de philosophie on accorde 30 heures à la philosophie africaine, mais aucune à la propédeutique ; en deuxième graduat, on prévoit 90 heures. Les Religions traditionnelles africaines comptent pour 30 heures, mais seulement en deuxième graduat. Et pire encore, à la Faculté de théologie, seulement 30 heures sont consacrées à la théologie africaine, tandis que les Religions traditionnelles africaines ne figurent pas sur le programme d'études en théologie.

La situation est encore plus grave pour ce qui est des programmes d'études dans les grands séminaires. L'emprise du centralisme romain est encore plus forte sur les évêques, qui sont les premiers formateurs des séminaristes dans les Églises locales. Les « mythes construits sur ces programmes du savoir » sont en marge des réalités traditionnelles africaines. Les idées reçues ne favorisent pas le développement de la culture (Viate Emungu 2021, 26). Tout cela montre que la colonialité de savoir existe dans les institutions ecclésiales. Cette emprise amène Viate Emungu à croire que le libre exercice dans la pensée et dans l'action doit participer au développement et à la libération des peuples.

Par ailleurs, la plupart des chrétiens ne saisissent même pas le rôle d'un théologien dans la société africaine et réduisent le rôle des prêtres africains à la célébration eucharistique. L'on peut comprendre pourquoi nous avons insisté sur le dépassement de la dimension christologique selon Vatican II par rapport au contexte tridentin, du simple rôle de la célébration eucharistique à la large mission sous toutes ses dimensions auprès des peuples. De nos jours, dans le contexte africain, certaines personnes imaginent encore le théologien comme un mystique, toujours enfermé dans un

cabinet, qui étudie des textes anciens et ergote sur des virgules (Chenu 1975, 7). En Afrique, les structures ecclésiales de formation des prêtres ont eu tort de déshabituer les candidats au sacerdoce ministériel d'affronter le réel. L'intelligence est aujourd'hui ce qui doit nous habiliter à transformer le réel. C'est dans ce sens que Ntedika Konde précise :

Pour que la théologie devienne vraiment un service en faveur des Églises d'Afrique, elle doit éviter de se transformer en une occupation purement académique. Il faut qu'elle prenne comme points de départ l'actualité, le milieu, et les centres d'intérêt africains, (et qu'elle) interroge en fonction (de ces réalités) l'Écriture, la Tradition et l'âme des peuples à évangéliser. (Ntedika Konde, cité par Viate Emungu 2021, 27)

Effectivement, la formation des prêtres dans le contexte africain est restée étrangère aux problèmes de la société. Face au centralisme romain, elle a de la difficulté à se repenser pour permettre aux prêtres africains d'exercer un rôle profond en connaissance de cause, et non dans l'ignorance des réalités profondes vécues par leurs peuples. On comprend donc l'intérêt de l'initiation christocentrique, qui surpasse tous les élans de colonialité et permet une maîtrise des réalités traditionnelles à la manière de Jésus. Les prêtres africains, dans cette double fidélité au Christ et aux réalités traditionnelles, agissent efficacement pour leur épanouissement et celui des populations africaines.

Au fond, pour nous, la formation des prêtres africains est à envisager prioritairement en termes d'initiation christocentrique, en lien avec les réalités de la société et de la foi des peuples africains. En accord avec J.-A. Malula, nous estimons que les structures de formation en théologie doivent être conçues comme de véritables cases initiatiques où les cadres formateurs, par l'exemple et le témoignage d'une vie de sainteté, façonnent des personnalités humaines et spirituelles accomplies, prêtes à assumer d'une manière fiable les tâches ecclésiales et sociales (Malula 1997, 305). La formation des candidats au sacerdoce ministériel à la manière de la scolastique s'avère inadéquate pour les Églises locales africaines. La formation est encore victime du centralisme romain, à travers les institutions ecclésiales responsables de l'enseignement, et d'une conception ecclésiologique archaïque et totalitaire. Il s'agit d'un système qui prétend claquemurer la Vérité. Ce serait une vertu que de chercher à corriger cette erreur, sinon on demeurera dans le vice pour ce qui est du contexte africain.

Il est pertinent de fournir un effort pour dégager la signification actuelle de la parole de Dieu et du dessein de salut à partir de l'intelligence historique que les peuples africains ont d'eux-mêmes et du monde. Dans cette optique, les prêtres africains doivent faire de la théologie par conviction et

non par accident. Leur formation doit répondre à des besoins bien déterminés des collectivités africaines. S'il faut continuer à former des prêtres africains qui restent complètement étrangers aux réalités de la vie de la société, en quoi cela servirait-il les peuples africains ? Les prêtres africains se réduiraient à de simples traducteurs du message chrétien s'il n'est pas compréhensible par ses destinataires. La compétence scientifique seule ne peut pas suffire à l'épanouissement du ministère des prêtres africains. Ils ont besoin d'enseignements sur l'environnement, l'agriculture, la psychologie des tribus, etc. Bref, ils doivent être experts en théologie et experts en humanité, pour mieux conseiller et accompagner des hommes, des femmes et des jeunes, à la manière de J.-A. Malula et de J.-M. Ela, dans la construction de la paix sociale, du développement en vue de leur épanouissement. Il n'est plus normal qu'on se limite à former les prêtres africains en simples professionnels de l'intelligence de la foi. De même, la formation des prêtres africains doit tenir compte qu'à l'ère de la mondialisation la désacralisation s'est accélérée en Afrique, conférant aux savoirs, à la culture, à la vie sociale et aux problèmes comportementaux leur consistance interne, sans se référer au Christ et à notre environnement. En plus du milieu africain dans toute sa réalité, elle doit également tenir compte des opinions des incroyants, au lieu de les ignorer ou d'afficher du mépris à leur égard. Les collectivités africaines sont les destinataires des services des prêtres africains, et les cadres adéquats pour la production et la fécondité de l'évangélisation. Pour cela, la formation des prêtres africains doit considérer les acquis d'une herméneutique de la dialectique incessante entre théorie et pratique, orthodoxie et orthopraxie, en lien avec les problèmes des peuples africains.

## **2. La théopraxis chez les prêtres africains et la nouvelle évangélisation en Afrique**

Nous venons de relever la préoccupation concernant les programmes de formation en théologie dans le contexte africain. Ceux-ci arrivent difficilement à concilier la formation humaine et la formation intellectuelle. L'aspect intellectuel y est privilégié, au détriment du développement humain. Et pourtant, les requêtes méthodologiques de la théologie africaine comme herméneutique sont de deux ordres différents et complémentaires : l'orthodoxie et l'orthopraxie. Dans cette dernière partie de notre travail de recherche, nous nous intéresserons à la théopraxis chez les prêtres africains. Dans l'élaboration de la christologie du témoignage au chapitre précédent, nous avons vu que les paroles, les actes et la manière d'être expriment une modalité de parler Dieu. Le

barycentre de la christologie du témoignage se situe dans l'agir, qui place en dialogue l'humain et le Christ. Les solutions ou les contributions de la christologie du témoignage sont concrétisées par l'exemple de témoignage de J.-A. Malula et de J.-M. Ela, à travers leurs paroles, leurs actions dans leur vie et leur ministère. Nous clôturons notre recherche en abordant cette théopraxis de la christologie du témoignage, pour montrer qu'elle va au-delà de la dimension théorique. Elle se bâtit sur l'agir du Christ pour l'humain, nécessitant en retour de bâtir l'agir de l'humain envers et pour le Christ. Nous saisissons mieux cette construction, d'une part, dans le lien entre la théopraxis et le témoignage et, d'autre part, dans l'impact entre la théopraxis du Christ et la nouvelle évangélisation.

Pour élaborer la christologie du témoignage, nous avons choisi de procéder en examinant les écrits de R. Latourelle et S. Mukulu pour l'explication du témoignage chrétien, et H.U. von Balthasar et G. Djila pour l'étude du témoignage comme une praxis communicative. Nous avons expliqué cette praxis communicative à travers la participation des prêtres à la vie et à la mission du Christ dans le contexte africain. Nous rappelons que la catégorie du témoignage selon Balthasar s'enracine dans le témoignage du Christ. La théologie du témoignage chez Balthasar approfondit l'aspect théopragmatique de la révélation qu'il met en lumière. Il montre que la révélation de Dieu est théologique ou mieux théopragmatique, dans le sens où l'action de Dieu qui est dirigée vers l'humain est une action qui se manifeste en présence de l'humain et pour l'humain (Balthasar 1999, 7). La manière choisie par Dieu pour se communiquer à l'humain et lui dire ce qu'il est vise son action en faveur de l'humain. Ce sont les actions accomplies par Jésus qui permettent de vérifier si son discours est crédible. Avec Balthasar, nous pouvons affirmer que la révélation divine faite en Jésus-Christ, ou le témoignage du *Logos* qui correspond au cœur du mystère chrétien, a essentiellement consisté en des actions concrètes de Dieu pour l'humain.

Pour que le témoignage des prêtres africains corresponde au mystère chrétien, ils doivent poser, à la manière de Jésus, des actions concrètes pour l'épanouissement de leurs peuples. Nous l'avons vu, J.-A. Malula et J.-M. Ela, au milieu des Kinois et des Kirdi, en sont d'excellents exemples. L'Esprit Saint fait des prêtres africains des *fili in Filio* et, en conséquence, leur témoignage est rendu comme participation au témoignage du Christ à travers son universalisation et sa présentification. C'est d'ailleurs pourquoi, à partir de la notion du témoignage, nous avons analysé l'inculturation au chapitre précédent comme un processus de présentification de l'exégèse du

Christ, sous la conduite de l'Esprit Saint. Le grand mystère chez Paul réside dans cet agir de Dieu dans le monde qui, à travers création, révélation et rédemption, demeure toujours histoire, action, drame, événement, et qui a son centre dans la plénitude du temps, l'incarnation (Balthasar 2002, 19). Jésus s'est incarné dans l'humanité tout entière ; il n'est pas absent des réalités et des traditions africaines. Il rencontre tous les humains dans leur milieu de vie. C'est ainsi qu'il communique aux réalités traditionnelles africaines avec son peuple. Les actions des prêtres africains qui présentent et universalisent les actions du Christ expriment un langage qui énonce Dieu au cœur des peuples africains. Les autoreprésentations des prêtres africains présentées au chapitre troisième nous ont conduit à étudier deux exemples à suivre dans ce contexte africain. J.-A. Malula et J.-M. Ela sont des modèles pour les prêtres africains dans leur manière de transmettre le message évangélique concrétisé par des actes palpables, qui contribuent à l'épanouissement des peuples africains. Le témoignage des prêtres africains doit s'enraciner dans le Christ, en tenant compte des réalités traditionnelles et des préoccupations sociétales. Les problèmes rencontrés par les populations africaines interpellent notre foi à refonder la mission des prêtres africains sur le Dieu des pauvres, dont Jésus est le révélateur ultime. Cette participation des prêtres africains au témoignage du Christ doit dépasser la dimension théorique et se manifester par des actes concrets au milieu des populations. Sinon, les prêtres africains devront répondre à la question posée à J.-M. Ela par la femme kiridi : « Dieu, Dieu, et après... ? » (Ela 2003, 418).

En référant aux autoreprésentations des prêtres kinois et à la lettre d'interpellation des évêques congolais aux prêtres, nous plaçons la christologie du témoignage dans la perspective des réflexions théoriques et pastorales sur la nouvelle évangélisation. Il est prioritaire de considérer la théopraxis de Dieu comme source de la nouvelle évangélisation. Puis, face aux problèmes comportementaux des prêtres africains, il s'avère nécessaire de chercher de nouvelles méthodes d'annonce de l'évangile. De plus en plus, nous constatons qu'il est pertinent de nous intéresser à la responsabilité des prêtres africains, en mettant particulièrement l'accent sur l'engagement et la collaboration des peuples africains. Dans cette nouvelle évangélisation, le témoignage des prêtres africains détermine leurs différents engagements vis-à-vis des souffrances et des besoins de leurs populations. Le témoignage de vie de deux membres du clergé africain, J.-A. Malula et J.-M. Ela, illustre l'exemplarité de leur engagement auprès de leurs peuples. Nous remarquons que le témoignage de vie de ces deux hommes est fondé sur l'imitation du Christ. Dans le contexte africain aux réalités complexes, leur imitation du Christ constitue un aspect favorable à la nouvelle évangélisation. Dans

cette perspective, en lien avec les réalités des traditions africaines, la christologie du témoignage assurera l'approfondissement de ce que nous avons appelé l'axe existentiel de la théologie africaine, telle que l'avait pensé J.-A. Malula (École de Kinshasa). Son intérêt est axé sur la responsabilité sociale de la théologie. Nous rejoignons la praxis libératrice de Dupuis, que nous avons déjà relevée : dans le contexte africain, la destination de la théologie n'est pas le non-croyant mais, dans les termes de la théologie de la libération, la non-personne. Il est question d'approfondir le visage du Christ comme Sauveur et de s'impliquer dans les engagements sociaux des peuples africains. La théopraxis est le modèle de ce visage du témoignage des prêtres africains. Compte tenu des réalités traditionnelles africaines, le théopraxisme de Dieu manifesté dans la vie de Jésus doit être rendu présent par le message des prêtres africains. Deux exemples, J.-A. Malula et J.-M. Ela, nous permettent de comprendre que le visage concret du témoignage à travers les divers engagements sociaux des prêtres africains acquiert davantage de valeur dans le contexte africain de nos jours. Le premier synode africain compare l'Afrique à un humain blessé qui doit retrouver toutes les ressources de son humanité. Les fils et les filles d'Afrique ont besoin de présence compréhensive et de sollicitude pastorale (Jean-Paul II 1995, n° 41). Pour être leurs propres missionnaires, les prêtres africains doivent avant tout être leurs propres témoins.

## Conclusion

Dans cette dernière partie de nos recherches, nous venons d'élaborer une christologie de témoignage qui tire ses racines dans la représentativité de Jésus-Christ et l'imitation des prêtres à sa vie et donc depuis leur formation. Nous sommes d'accord avec Benoît Forte qui rappelle que la formation des prêtres est avant tout une école de témoins. On a besoin de témoins, d'éducateurs qui soient des hommes libres et libérateurs, qui annoncent la joie de l'Évangile sans l'imposer. Les vrais chemins de formation n'obligent pas à approuver ou à consentir. Être ouverts au risque éducatif signifie se mouvoir sur le fil de la liberté. Il faut éviter d'imposer les choses au lieu de les laisser mûrir, ce qui éloignerait plutôt que d'attirer. Il ne suffit pas de proposer le Christ comme une bonté qui sauve, une vérité qui illumine, mais il faut donner envie d'aimer la beauté du Christ (Forte 2012, 144).

Nous pouvons déduire que cette christologie du témoignage présente un engagement du clergé dans tous les aspects de sa vie. La valeur des engagements des chrétiens en général et du clergé en particulier en contexte africain apparaît lorsque le premier synode africain décrit la situation actuelle des Africains et le but de la mission chrétienne à mener. Et d'ailleurs les pères synodaux ont comparé l'Afrique et le but de la mission chrétienne à un homme blessé qui doit retrouver toutes les ressources de son humanité. Les fils et les filles d'Afrique ont besoin de présence compréhensive et de sollicitude pastorale (EIA, 41). Les prêtres africains devront être leurs propres missionnaires dans le sens surtout d'être leurs propres témoins au milieu de leurs communautés.

La particularité que la christologie du témoignage apporte dans le contexte africain est son approche de proximité qui permet aux prêtres africains de vivre et de servir les peuples à la manière de Jésus. La spécificité de cette christologie favorise l'immersion de ces prêtres au sein de leurs communautés à partir de leur comportement qui fait d'eux de véritables témoins du Christ. Elle est concrétisée dans les Églises locales africaines par l'exemplarité de J.-A. Malula avec les populations kinoises et celle de J.-M. Ela au sein des communautés kirdi de Tokombéré au nord du Cameroun. La vision pratique ou la *praxis fidei* développée à la fin de la deuxième partie et dans cette partie permet l'approfondissement de l'axe existentiel de cette christologie du témoignage chez les prêtres africains. Les prêtres africains ont besoin de centrer leur vie au Christ pour



s'assumer concrètement en véritables témoins du Christ au sein de la société. Nous rappelons que J.-M. Ela, en sa qualité de théologien et prêtre africain, encourage l'élan d'initiative qui mobilise les hommes et les femmes devant leur responsabilité historique. Il s'insurge contre toute culture du refus de l'effort et du travail, un renoncement à exercer la raison, un désintéressement des conditions réelles de la vie économique, sociale et politique. Sa démarche favorise la prise de conscience des prêtres eux-mêmes et des peuples afin de se prendre en charge pour l'épanouissement et le bien-être de tous.

## Conclusion générale

Nous venons de présenter un travail de recherche reparté en trois grandes parties. La première nous a donné l'occasion d'étudier les aspects de la personne du prêtre, en rapport avec la dimension christologique, qui s'ouvrent à l'élaboration d'une christologie du témoignage. Dans le premier chapitre, nous avons d'abord présenté une explication du concept de théologie presbytérale dans son caractère christologique. Nous avons ensuite examiné cette théologie presbytérale dans les Écritures Saintes et dans le magistère, toujours en tenant compte de sa dimension christologique. Par la suite, nous avons étudié les caractéristiques de l'identité christologique du presbytérat, en lien avec le témoignage. Dès le début, l'explication de la notion de théologie nous a permis de définir la théologie presbytérale comme étant le discours sur Dieu qui concerne l'être humain choisi par Dieu et par l'Église pour consacrer sa vie à la communion avec le Christ dans l'offrande du sacrifice eucharistique, pour servir le Christ prophète par l'annonce de la parole de Dieu et pour rassembler les peuples au nom du Christ Pasteur, par la force de l'Esprit Saint.

Le deuxième chapitre de cette première partie a servi de passerelle entre la dimension théologique presbytérale en général et la dimension christologique de l'identité des prêtres africains en particulier. V. Mpozako étudie la dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II. Dans son souci d'investigation sur la théologie du sacerdoce, nous avons fait ressortir que V. Mpozako trouve en Jean-Paul II un personnage qui veut aider les hommes et les femmes à redécouvrir la véritable identité sacerdotale et l'élan de soutenir les prêtres à mieux vivre leur spiritualité.

Pour apporter une réponse à la problématique de l'identité presbytérale, nous avons exploré sa pleine vérité à travers son fondement. Nous avons montré que Jean-Paul II trouve le fondement de cette identité des prêtres dans la personne du Christ. À la suite de Jean-Paul II, V. Mpozako nous a montré que, dans la définition de l'identité des prêtres, une vie centrée sur le Christ intègre harmonieusement les dimensions trinitaire, pneumatologique et ecclésiale. Pour éviter de nous perdre dans le vaste champ de toutes ces dimensions, nous avons orienté nos travaux sur la dimension christologique. L'examen de l'identité presbytérale dans cette partie a concerné l'être, l'agir et la vie du prêtre dans son lien avec le Christ. C'est pourquoi nous avons affirmé, dès le

début de ce deuxième chapitre, que la dimension christologique constitue le barycentre de notre travail ; cela cadre parfaitement avec notre étude de la théologie presbytérale et de l'identité sacerdotale en vue d'une christologie du témoignage. Il était donc pertinent pour nous, dans ce deuxième chapitre, de définir la dimension christologique du presbytérat comme fondement prioritaire de l'identité des prêtres et son impact dans les perspectives africaines du presbytérat. Pour cela, nous avons d'abord présenté la dimension christologique de l'identité des prêtres dans la pensée de Jean-Paul II, puis nous avons souligné l'impact de la dimension christologique de l'identité sacerdotale selon V. Mpozako, en lien avec la réalité des prêtres africains.

La pertinence de cette première partie de notre travail sur la théologie presbytérale en général, et sur l'approche christologique de Jean-Paul II et V. Mpozako en particulier, ressort dans une remarque importante concernant un aspect de la christologie de Jean-Paul II. Il s'agit de la continuité de vie et d'action entre le Jésus terrestre, historique, et le Christ ressuscité. C'est ce même Jésus-Christ qui continue de manifester aujourd'hui aux prêtres africains ce qu'il a révélé à ses disciples le soir de Pâques. L'apport de A. Franco sur la *praxis fidei* confirme la nécessité de l'immersion des prêtres africains dans leurs communautés pour être de véritables témoins du Christ.

La deuxième partie de notre recherche nous a permis d'examiner les enjeux du contexte socioculturel de Kinshasa et Yaoundé par rapport à la réception de la théologie presbytérale dans les Églises locales africaines. Face au discours du magistère, nous avons constaté que, dans ces Églises, les prêtres africains s'identifient eux-mêmes, se positionnent par rapport aux fidèles, se caractérisent vis-à-vis de la hiérarchie et surtout se situent vis-à-vis du témoignage de l'Évangile, de l'imitation de la vie du Christ. Dans les Églises locales africaines, et notamment dans les diocèses de Kinshasa et de Yaoundé, on observe un déphasage ou même une tension entre les valeurs proposées par le magistère et leur réception par les prêtres africains. L'approche particulière de l'identité des prêtres de l'archidiocèse de Kinshasa vue par eux-mêmes à travers leurs autoreprésentations exprime leur auto-compréhension. Nous avons vu également que l'impact culturel dans l'histoire de la formation des prêtres de l'archidiocèse de Yaoundé a des répercussions dans leur mentalité de nos jours.

Pour faire le lien avec la dimension christologique de l'identité des prêtres de ces diocèses, il nous a fallu connaître l'état des lieux relatif au contexte sociopolitique, culturel et religieux de ces milieux. On se rappelle notamment que le même élément culturel souligné en 1906 dans

l'archidiocèse de Yaoundé réapparaît dans les critères de responsabilités en 2015. Autrement dit, le premier synode diocésain au Cameroun (archidiocèse de Yaoundé) en 1906 souligne la nécessité de comprendre l'univers culturel et religieux des fidèles à travers l'apprentissage des langues locales pour mieux enraciner la Bonne Nouvelle. En 2015, le dernier synode diocésain de l'archidiocèse de Yaoundé revient sur la même problématique dans son article 127, en précisant : « Le prêtre religieux ou *fidei donum* ne sera nommé curé qu'après un temps d'expérience pastorale dans l'archidiocèse et une assimilation du rituel de la messe en ewondo » (Le Coutumier 2016, 32). L'aspect culturel (la langue) relevé par le premier synode au Cameroun (1906) revient dans le directoire diocésain par le dernier synode diocésain (2015) comme condition pour avoir charge d'âmes dans l'Église du Christ. Nous devons reconnaître que l'élément culturel constitue un enjeu fondamental pour l'évangélisation et donc pour le salut des âmes dans l'archidiocèse de Yaoundé, comme dans toutes les Églises locales africaines.

La formation des candidats au sacerdoce ministériel, comme celle de toute personne, est un art. C'est l'art de parvenir à faire avancer la personne jusqu'à son but. Cela exige l'accompagnement du candidat sur le chemin de sa vie quotidienne pour lui permettre d'acquérir la personnalité d'un prêtre du Christ. Aujourd'hui, la négligence des valeurs fondamentales, qui s'installe dans nos sociétés et dans l'Église, devient remarquable. Dans les Églises locales africaines, le comportement du clergé nous interpelle, par son vécu, dans une différence générationnelle flagrante. Le prêtre d'hier était un modèle, celui d'aujourd'hui a un comportement déplorable au sein de la société et dans l'Église. De plus en plus, dans les Églises locales africaines, le clergé fait l'objet de plaintes des fidèles, qui pourtant trouvaient autrefois leur épanouissement dans l'Église.

En réalité, l'étude de l'état des lieux dans les diocèses de Kinshasa et de Yaoundé montre que les liens entre la culture locale et la grâce peuvent aider à restituer à la personne du prêtre son existence authentique. Dès lors, Jésus est le modèle à imiter. Ainsi donc, cette démarche exprimait l'enjeu de l'inculturation chez les prêtres dans les Églises locales africaines. En fait, au début de l'évangélisation en Afrique, la pédagogie des missionnaires pallottins et celle des Pères Blancs dans les Églises locales africaines consistaient à former des prêtres qui puissent conduire le peuple de Dieu à l'imitation du Christ et au grand commandement de l'amour fraternel. Pour y parvenir, nous avons relevé que le prêtre « doit lui-même se configurer au Christ, être l'image du Christ et non une caricature malheureuse du Bon Pasteur » (PDV, 49). Cette intuition pédagogique des

missionnaires pallottins et des Pères Blancs sur la formation du clergé local n'a pas été poursuivie dans ces Églises locales africaines. C'est le cas notamment au Cameroun, lorsque les moines bénédictins ont pris la direction du séminaire ; bien entendu, les remplacements de personnel, la méconnaissance de la mentalité du milieu et l'indifférence ou le rejet des réalités culturelles africaines par l'équipe bénédictine sont à l'origine de la crise qui éclate entre les formateurs et les séminaristes. C'est dans ces conditions inadéquates que la formation des candidats au sacerdoce ministériel reviendra au clergé local du Cameroun. Même si nous n'observons plus de situations telles le dénigrement d'une musique (un élément culturel qui donne aux séminaristes africains le goût de vivre) qualifiée de « musiquette » par un formateur, l'esprit de patronat et d'autoritarisme chez les formateurs autochtones en général va grandissant de nos jours, dans les maisons de formation des Églises locales africaines. Le manque de confiance qui en résulte instaure un climat de méfiance et d'hypocrisie chez les candidats au sacerdoce ministériel. Par conséquent, dans les Églises locales africaines, en général, l'on découvre le vrai visage des candidats dans leur comportement lorsqu'ils deviennent des prêtres. Cette modification flagrante du comportement des prêtres africains met en évidence la nécessité d'une initiation christocentrique dans la formation presbytérale en contexte africain.

La troisième partie de notre recherche, axée sur une élaboration théologique, nous a conduit à une christologie du témoignage. Nous avons abordé cette partie dans une optique anthropologique et spirituelle, par l'explication de la double dimension du prêtre africain, qui doit être à la fois pleinement catholique et pleinement africain. Ensuite, nous avons étudié l'appropriation du mystère du Christ à partir des perspectives africaines, selon la question : prêtres africains, pour vous qui suis-je ? Nous nous sommes intéressé à la dimension eschatologique, dans le rapport des prêtres africains entre le passé imaginaire de la figure de l'ancêtre et la contemporanéité du Christ. Par la suite, nous avons cheminé vers une christologie du témoignage, d'une part à partir des explications du concept de témoignage par R. Latourelle et S. Mukulu, et d'autre part en nous fondant sur la théologie du témoignage et le discours christologique africain de G. Njila, à la suite de H.U. von Balthasar. Enfin, dans une approche décoloniale, nous avons illustré la christologie du témoignage dans les perspectives africaines par deux exemples, dans les personnages de J.-A. Malula et J.-M. Ela.

Au sixième chapitre, d'une part, nous avons d'abord présenté une esquisse anthropologique du prêtre africain, à partir de la notion de la personne africaine et de la catholicité des prêtres africains. Dans la perspective de l'anthropologie africaine de P.-M. Hebga, nous avons abordé la complexité de l'être humain dans sa réalité pluridimensionnelle (le corps, le souffle, l'esprit et l'ombre). Cette complexité de la personne africaine nous a permis de cerner l'impact de la consanguinité et de la co-hominité des prêtres africains dans la tradition bantoue. De même, F. Eboussi nous a permis de situer la catholicité des prêtres africains à partir du lien entre le catholicisme et les expériences spirituelles africaines. Ainsi, nous avons présenté les prêtres africains comme des êtres concentriques, qui doivent pratiquer une double loyauté, à l'égard du christianisme et à l'égard des réalités traditionnelles africaines. D'autre part, nous avons exprimé les liens entre l'Être suprême et le culte des ancêtres. Après avoir situé les prêtres africains dans les rapports entre le culte de l'Être suprême et le culte des ancêtres, nous avons vu que le lien entre le christianisme et la religiosité africaine doit être un chemin de collusion et non pas de collision.

Au septième chapitre, nous avons examiné la filiation et la fraternité des prêtres africains en Jésus-Christ par rapport à leur contexte culturel. Ainsi, Jésus-Christ est l'horizon de l'être et de l'agir des prêtres africains. Nous avons tenté de répondre à la question « Prêtres africains, pour vous qui suis-je ? » à partir de l'éloignement de Dieu et du mystère de l'incarnation chez les prêtres africains et selon la vision africaine. Ensuite, à travers les fondements christologiques et la signification théologique du Christ-Eschaton selon A. Bonkougou, nous avons présenté l'impact de la présence des ancêtres en contexte africain et Jésus-Christ comme l'axe central du mystère de la foi chrétienne.

Au huitième chapitre, d'une part, nous avons analysé les concepts de témoignage et de témoignage chrétien vus par un théologien dans le cadre général et par un théologien dans la perspective africaine, respectivement R. Latourelle et S. Mukulu. L'intérêt ici n'est pas la dimension chronologique, mais plutôt leur regard dans la même direction par rapport au sens des deux concepts. Après avoir expliqué le concept de témoignage, R. Latourelle aborde le témoignage chrétien à travers le témoin du Père (qui est le Christ), les témoins du Christ (qui sont les apôtres) et les dimensions personnelle et communautaire du témoignage. Prolongeant la réflexion de R. Latourelle, S. Mukulu ouvre une perspective africaine de l'explication du témoignage et de celle du témoignage chrétien, en lien avec le mystère pascal. D'autre part, H.U. von Balthasar et à sa

suite G. Njila selon la perspective africaine nous ont permis d'exprimer la christologie du témoignage à partir de la théologie du témoignage et du discours christologique africain. Suite à la divergence entre H.U. von Balthasar et K. Rahner, nous nous sommes positionné sur le sens de l'être témoin. À partir de la praxis communicative dans la participation des prêtres africains à la vie et à la mission du Christ, une nouvelle approche du discours christologique nous a conduit vers une christologie du témoignage dans le contexte africain.

Au neuvième chapitre, nous avons tenté d'illustrer de manière concrète l'apport de la christologie du témoignage dans ses perspectives africaines par l'exemplarité de deux personnages, J.-A. Malula et J.-M. Ela, dans une approche décoloniale. Nous avons d'abord expliqué le concept de décolonialité et rappelé la situation de l'identité sacerdotale dénoncée par les évêques congolais en RDC, par un prêtre, un laïc, une religieuse, et par le pape François pour ce qui est du Cameroun. Ensuite, nous avons relevé que l'authenticité, la liberté et l'enracinement de J.-A. Malula et de J.-M. Ela dans la tradition africaine leur ont permis, dans une approche décoloniale, de résister au centralisme romain et à la dictature des gouvernements africains, et de procéder respectivement à l'africanisation du christianisme et à la mise en œuvre du droit à la différence. Le comportement et l'agir de J.-A. Malula et de J.-M. Ela au milieu des populations africaines à la manière de Jésus font d'eux des modèles à imiter par les prêtres africains. Pour cela, au dernier chapitre, nous avons déduit qu'une initiation christocentrique des prêtres africains favoriserait leur comportement à la manière de Jésus en vue de l'épanouissement des peuples africains.

En somme, les prêtres africains sont appelés à vivre en bons chrétiens, sans renoncer à être pleinement africains, ou alors en Africains authentiques, sans cesser d'être de bons chrétiens. Demeurer des prêtres pleinement africains et pleinement catholiques revient à dire que les prêtres doivent rester de vrais chrétiens à la suite du Christ et de vrais Africains enracinés dans la tradition africaine. Pour cela, ils doivent connaître leur tradition et être animés par l'amour du Christ, la foi et la confiance en lui. La tradition africaine, la religion catholique ou la foi chrétienne sont avant tout une question d'amour. Des deux aspects, on aime Dieu et tout va de soi : les commandements, la pratique de la prière, les coutumes ou les règles traditionnelles. Le tout se résume dans l'amour de Dieu et des humains. Le ministère des prêtres africains repose sur ce principe. Avec l'amour de Dieu, la connaissance et le respect de la tradition africaine, les prêtres africains peuvent aller partout, faire tout, endurer tout pour la gloire de Dieu et le salut des humains.

La double fidélité à l'Église et aux réalités traditionnelles fait des prêtres africains des êtres prêts à devenir des témoins du Christ au milieu des peuples africains, à travers la présentification et l'universalisation. C'est une erreur pour les prêtres africains de séparer la tradition africaine de Dieu ou le Christ de l'Église, qui est son propre corps. Chez les prêtres catholiques, Dieu et le Christ font Un. En conséquence, la mission des prêtres africains n'est pas une mission pour eux-mêmes, mais pour l'Église et les peuples africains. C'est pourquoi quand Jésus dit « Allez dans le monde entier, faites des disciples » (Mt 28, 21), il ne dit pas dans le monde chrétien, encore moins catholique. Il invite plutôt les prêtres africains à sortir d'eux-mêmes pour aller partout. Cela exige d'eux une force intérieure et le courage de la foi pour s'engager sur des chemins périlleux, pleins de contradictions, d'insécurité, de menaces, de morts. Seule la double fidélité au Christ et à la tradition africaine fait des prêtres africains de véritables témoins pour l'épanouissement de leurs peuples. Nous ne perdons pas de vue qu'ils sont encore nombreux ceux et celles qui ne connaissent pas Jésus-Christ. C'est pourquoi la mission *Ad gentes* demeure une urgence réelle, à laquelle tous les membres de l'Église sont appelés à participer, parce que l'Église est, par sa nature, née en sortie. J.-A. Malula et J.-M. Ela illustrent l'exemplarité de cette sortie en véritables témoins auprès des peuples africains (Kinois et Kirdi), dans leur manière de communier avec ceux-ci en vue de leur évangélisation et de leur épanouissement.

La simplicité de J.-A. Malula et J.-M. Ela était remarquable. Que ce soit à Kinshasa en RDC, à Tokombéré ou à Melen au Cameroun, les gens aimaient qualifier J.-A. Malula ou J.-M. Ela de « prêtres simples ». Avec leurs diplômes, leur grande intelligence ou leurs titres, ils savaient se mettre au niveau des populations. Ils savaient s'adapter, simplifier leurs enseignements au profit de toutes les catégories de personnes : les intellectuels, les analphabètes, les jeunes, les enfants. Pour J.-A. Malula et J.-M. Ela, les diplômes et les titres n'ont de sens que lorsqu'ils leur donnent de rendre service, lorsqu'ils servent aux autres plutôt qu'au petit moi, à l'orgueil. Ils n'ont pas connu ce que nous vivons aujourd'hui au quotidien. De nos jours, les jeunes prêtres africains ont de la difficulté à prêcher sans se faire des éloges ou sans parler de leur vie privée à la place de la parole de Dieu. Il faut dire que J.-A. Malula et J.-M. Ela ont marqué le contexte africain par leur présence au milieu des gens. J.-A. Malula et J.-M. Ela étaient des hommes de Dieu et des hommes des humains. Ils avaient compris ce que c'est que de vivre la proximité avec le peuple de Dieu. Comme le Christ, J.-A. Malula et J.-M. Ela savaient être avec tout le monde. Ils n'hésitaient pas à descendre, à se rendre dans les périphéries humaines, tant sociales et spirituelles qu'existentielles.



Ils savaient sortir d'eux-mêmes pour rejoindre les autres, surtout les pauvres, sur les chemins de la vie, comme le Christ nous en avait montré l'exemple quand il descendait de Jérusalem (le centre) à Jéricho (la périphérie) pour rencontrer les laissés-pour-compte de la société. Comme J.-A. Malula arpentait les rues de Kinshasa à vélo pour être présent parmi le peuple de Dieu dans le but de contribuer au bien-être des gens, ainsi J.-M. Ela grimpait les collines et les montagnes de Tokombéré pour communier aux réalités misérables des Kirdi autour du partage de la parole de Dieu, en vue de leur épanouissement. Les prêtres africains ne doivent en aucun cas se laisser distraire de leur élan d'évangélisation ou de service auprès des populations. Ils doivent rester doublement fidèles à l'amour de Dieu et aux réalités traditionnelles où ils lui rendent témoignage à travers son peuple. La nouvelle évangélisation a besoin de témoins de cette trempe. Leur discours théologique ne doit pas se limiter à expliquer qui est Dieu ; sa portée sera plus efficace pour rétablir la paix, la liberté et la justice, et assurer l'épanouissement des communautés africaines.

À la fin de cette étude, nous soulignons comme limite, le fait que les pays d'Afrique subsaharienne n'ont pas suffisamment des points communs pour que nous puissions affirmer que les résultats de notre recherche, qui porte sur le Cameroun et la RDC puissent être valables pour l'ensemble des pays africains. À cause de la pandémie de COVID, nous n'avons pas eu l'autorisation d'aller sur le terrain et d'étudier ces cas spécifiques dans la diversité culturelle en Europe et en Afrique. C'est une dimension à explorer ultérieurement.

Toutefois, les résultats de notre thèse sont satisfaisants. D'abord, il y a une élaboration d'une christologie du témoignage chez les prêtres dans la discipline de la théologie. Un modèle en phase avec les réalités du contexte culturel africain. Ensuite, sur le plan épistémologique, ce modèle christologique permet trois déplacements originaux nécessaires pour la pratique de la théologie dans le contexte africain : une théologie pratiquée sur un espace ouvert (et non dans un bureau), une manière de pratiquer la théologie avec le peuple (et non pas seul) et une théologie qui part du vécu quotidien des peuples, contrairement aux théologiens classiques qui partent de la parole de Dieu. Enfin, il y a une nécessité de l'initiation christocentrique dans le clergé africain à travers la révision des programmes et structures de formation des prêtres africains ; la nécessité des disciplines africaines dans les programmes des grands séminaires et des Universités catholiques : cultures, religions, traditions, théologie et philosophie africaines.

En ce qui concerne les perspectives de cette thèse, il est important de travailler avec l'épiscopat africain pour la promotion de l'enseignement des disciplines culturelles et des religions africaines dans les Universités catholiques et les maisons de formation presbytérale. Il est pertinent d'encourager une théologie dialogale dans les communautés (écouter et parler). Il est intéressant de développer une christologie du témoignage où le discours du témoin surgit du vécu quotidien des communautés (et non de l'extérieur) et de développer une approche de proximité entre les témoins et les peuples africains dans les communautés, entre les formateurs et les apprenants dans les structures de formation.

## Références bibliographiques

[s.a.]. [s.d.]. « Eric Erikson ». *Wikipédia*. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Identité\(psychologie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Identité(psychologie)).

[s.a.]. 1956. *Des prêtres noirs s'interrogent*. Publié sous la direction de *Présence Africaine*. Paris : Cerf.

Adoukounou, Atal, D.A. 1998. « Les valeurs contenues dans les Religions Traditionnelles africaines ». *Bulletin Pro-dialogo* 94 : 11-29.

Adoukounou, Barthelemy. 1980. *Jalons pour une Afrique*. 2 volumes. Paris : Lethielleux.

Agossou, M.-J. 1983. « Foi chrétienne et spiritualité africaine : notre réponse et notre responsabilité ». *CRA* 33-34 : 303-310.

Agossou, M.-J. 1987. *Christianisme en Afrique. Une fraternité au-delà de l'ethnie*. Paris : Karthala.

Ambroise de Milan. 1999. *Abraham*. Paris : Éditions Migne.

Assogba, Yao, et Jean-Marc Ela. 1999. *Le sociologue et théologien africain en boubou : entretiens*. Montréal/Paris : L'Harmattan.

Assogba, Yao. 1999. *Jean-Marc Ela : le sociologue et théologien africain en boubou*. Paris : L'Harmattan.

Assogba, Yao. 2017. *Sociologie de Jean-Marc Ela ou Quand la sociologie pénètre en brousse*. Gatineau : Université du Québec en Outaouais.

Atal, D.A. 1998. « Les valeurs contenues dans les religions traditionnelles africaines ». *Bulletin Pro-dialogo* 94. Vatican.

Augustin d'Hippone. 2013. *De la grâce de Jésus-Christ et du péché originel*. Édition intégrale. Études. Paris : Ink book.

Augustin. Ep. CLXXVII, 12 (CSEL 44, 681).

Bailly, Anatole. 2000. « Immortalité ou perpétuité ». Dans *Dictionnaire grec-français*, 33. Paris : Hachette. »

- Balthasar, Hans Urs von. 1949. *Laïcat et plein apostolat*. Version française et présentation de E. Bernimont, o.p. Liège-Paris : La Présence Catholique/Office Général du livre.
- Balthasar, Hans Urs von. 1972. *L'engagement de Dieu*. Tournai : Desclée.
- Balthasar, Hans Urs von. 1996. *La Dramatique divine. IV. Le dénouement*. Namur : Culture et vérité.
- Balthasar, Hans Urs von. 1999. *L'amour seul est digne de foi*. Traduit de l'allemand par Robert Givord. Saint-Maur : Parole et Silence.
- Balthasar, Hans Urs von. 2002. *À propos de mon œuvre : traversée*. Traduit de l'allemand par Joseph Doré et Chantal Flamant. Bruxelles : Éd. Lessius.
- Beudet, Roland. 1959. « Le sacerdoce et les prophètes ». *Laval théologique et philosophique* 15 (1) : 127-138.
- Beraud, Céline. 2008. « Processus et rhétorique de la professionnalisation du clergé français ». *Esprit et Vie* 188 : 75-85.
- Berger, Peter Ludwig. 1981. *Nouveau pluralisme religieux*. New York : Anchor Press/Doubleday.
- Bimwenyi Kweshi, Oscar. 1981. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris : Présence africaine.
- Bimwenyi Kweshi, Oscar. 1994. « De Jérusalem à Antioche, de Antioche à Jérusalem ». *RASM* 1 : 205-214.
- Bimwenyi Kweshi, Oscar. 1997. « La signification du nom de Dieu chez les bantu ». Dans *Actes du dixième Colloque international des orientalistes*. Leide : E.J. Brill.
- Bonkougou, Alfred. 2018. *L'eschatologie chrétienne en Afrique à l'ombre de la théologie du Christ-Ancêtre*. Paris : Cerf.
- Bourdin, Dominique. 2019. « L'identité en psychanalyse ? ». *Revue française de psychanalyse* 83 (2) : 347-365. <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2019-2-page-347.htm>. Consulté le 22 juillet 2021.

- Breuning, W., et K. Hemmerle. 1995. *Prêtres : vivre plutôt que de survivre, dix priorités pour aujourd'hui*. Bruyères-le-Châtel : Racines/Nouvelle Cité.
- Buakassa, T.K.M. 2007. « L'impact de la religion africaine : situation et perspectives du dialogue ». Dans *Le dialogue interreligieux*. Sous la direction de M. Delgado et B.T. Viviano, 117-131. Fribourg : Fribourg Academic Press.
- Bujo, Bénézet. 2007. « Le christianisme et la religion africaine. Situation et perspectives du dialogue ». Dans *Le dialogue interreligieux*. Sous la direction de M. Delgado et B.T. Viviano. Fribourg : Fribourg Academic Press.
- Bujo, Bénézet. 2008. *Introduction à la théologie africaine*. Suisse : Academic Press Fribourg.
- Bujo, Bénézet. 2011. *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle : quelques figures*. Vol. 3. Suisse : Academic Press Fribourg.
- Bur, Jacques. 1997. *La spiritualité des prêtres*. Montréal : Médiaspaul.
- Capelle, B. 1931. « Notes de théologie ambrosienne ». *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 : 183-190.
- Carmel, Max-Savi. 2023. « Benoît XVI, un Pape plus africain qu'on ne le croyait ». Dans *Jeune Afrique* du 5 janvier 2023. <https://www.jeuneafrique.com/1406141/societe/benoitxvi-un-pape-plus-africain-quon-ne-le-croyait/>. Consulté le 26 février 2023.
- Chalendar, Xavier de. 1988. *Le prêtre, hier, aujourd'hui et demain*. Paris : Desclée.
- Chapelle, Albert. 1985. « Pour la formation sacerdotale du peuple de Dieu ». *Nouvelle revue théologique* 107 : 112-128.
- Charaudeau, Patrick. 2005. *Le discours politique : les masques du pouvoir*. Paris : Vuibert.
- Charles, Maxime. 1979. « Spiritualité sacerdotale ». Dans *Le Sacerdoce apostolique*, n° 61. Paris : Desclée de Brouwer.
- Chassang, A. *Nouveau Dictionnaire grec-français*. 22. Colonne 3. Paris : Garnier Frères.
- Chenu, M.-D. 1964. *La Parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence*. Paris : Cerf.

- Chenu, M.-D. 1975. *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu : un théologien en liberté*. Paris : Centurion.
- Cheza, Maurice. 1996. *Le synode africain*. Paris : Éditions Karthala.
- Clément d'Alexandrie. Strom., IV, 25, 161 (GCS 52, 319-320).
- Collovald, Annie, Fernando Gil, Nicole Sindzingre et Pierre Tap, « IDENTITÉ », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/identite/>. Consulté le 4 mai 2021.
- Cordes, Paul Josef. 2017. « Le sacerdoce ordonné mis à l'épreuve », Conférence donnée au Palais universitaire, le 26 mai 2017, lors de la journée d'étude organisée à l'occasion des 25 ans du Séminaire Redemptoris Mater de Strasbourg (voir la rubrique « Actualités », aux p. 263-276 de ce numéro). Le texte a été traduit de l'italien par le P. Thomas Cornié. Le style oral a été conservé (ndlr).
- Cozzens, Donald. 2002. *Le nouveau visage des prêtres*. Paris : Bayard.
- Criaud, Jean. 1990. *Le geste des spiritains : histoire de l'Église du Cameroun*. Yaoundé : Saint-Paul.
- Cubells-Seibert, Claire. 2018. « Identité et transmission, *Adolescence*, n° 2, 2017 ». *Revue française de psychanalyse* 82 (4). <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2018-4-page-1169.htm>. Consulté le 22 juillet 2021.
- Cyprien de Carthage. Ep. LXIII, 4 (CSEL 3-2, 703-704).
- Daigneault, André. 2005. *Le prêtre du III<sup>e</sup> millénaire*. Paris : Téqui.
- De Schutter, Xavier. 2010. *Délices et supplices de l'au-delà : la vie après la vie*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Defois, Gérard. 2013. *Le pouvoir et la grâce : le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*. Paris : Cerf.
- Denis, Henri. 1985. *Église, qu'as-tu fait de ton Concile ?* Paris : Centurion.
- Denis, Henri. 1996. « Approches théologiques du sacerdoce ministériel ». *Lumière et Vie* 15 : 149.

- Deschamps, Jean-Claude, et Pascal Molier. 2008. *L'identité en psychologie sociale : des processus identitaires aux représentations sociales*. Paris : Armand Colin.
- Dictionnaire de sociologie*. 2010. Sous la direction de Gilles Ferréol. Armand Colin éditeur.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 1987. Maredsous : Brépols.
- Diop, Birago. 1961. *Les contes d'Amadou Koumba*. Souffles. Paris : Présence Africaine.
- Djekere, Jean-Claude. 2020. *Le Cardinal Malula et l'africanisation du christianisme*. Kinshasa : Éditions EUA.
- Dolan, Timothy. 2006. « The Divine Office Our Duty ». *The Priest* 62 (12) : 188-192.
- Drewermann, Eugen. 1993. *Fonctionnaires de Dieu*. Paris : Éditions Albin Michel.
- Dubar, Claude. 1991. *La socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Armand Colin.
- Dumeige, Gervais. 1961. *La foi catholique : textes doctrinaux du magistère de l'Église*. Paris : Éditions de l'Orante.
- Dupuis, Jacques. 1995. *Homme de Dieu, Dieu des hommes : introduction à la christologie*. Paris : Cerf.
- Dupuis, Jacques. 1997. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris : Cerf.
- Dupuis, Jacques. 2002. *La rencontre du christianisme et des religions : de l'affrontement au dialogue*. Paris : Cerf.
- Duquoc, Christian. 1985. « La réforme des clercs ». Dans *La réception du Vatican II*, 145-183. Paris : Cerf.
- Durand, Emmanuel. 2008. *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*. Cogitatio fidei. Paris : Cerf.
- Duval, André. 1985. *Des sacrements au concile de Trente*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Ebeling, Gérard. 1959. *L'essence de la foi chrétienne*. Tübingen : Labor et Fides.

- Eboussi Boulaga, Fabien. 1977. *La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence africaine.
- Eboussi Boulaga, Fabien. 1991. *À contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris : Karthala.
- Ela, Jean-Marc. 1977. « Les ancêtres et la foi chrétienne : une question africaine ». *Concilium* 122 : 47-64.
- Ela, Jean-Marc. 1980. *Le cri de l'homme africain*. Paris : L'Harmattan.
- Ela, Jean-Marc. 1985. *Ma foi d'Africain*. Paris : Karthala.
- Ela, Jean-Marc. 1994. *Restituer l'histoire aux sociétés africaines : promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire*. Paris : L'Harmattan.
- Ela, Jean-Marc. 2001. *Guide pédagogique de Formation à la Recherche*. Paris : L'Harmattan.
- Ela, Jean-Marc. 2003. *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*. Paris : Karthala.
- Encyclopédie de la foi*. 1965. Tome 1. Paris : Cerf.
- Encyclopédie de la philosophie de Stanford*. 2006. Stanford : Université de Stanford.
- Escobar, Arturo, et Eduardo Restrepo. 2009. « Anthropologies hégémoniques et colonialité ». *Cahiers des Amériques latines* 62 : 83-95. Traduction d'Amandine Delord.
- Évêques de la C.E.E. 1984. « Identité culturelle Europe ». Dans *Encyclopédie Théo*, 884a. Paris : Droguet-Armand/Fayard.
- Fischer, Gustave-Nicolas. 2020. *Les concepts fondamentaux de la psychologie*. Malakoff : Dunod.
- Fisichella, Rino. Dans *Dictionnaire de la théologie fondamentale*, 1327. Paris : Éditions du Cerf.
- Fornos, Frédéric. 2023. « L'éducateur est un témoin ». Dans *Réseau Mondial de Prière du Pape*. Rome : Librairie du Vatican.
- Forte, Benoît. 2012. *Une théologie pour la vie*. Paris : Salvator.
- Franco, Antonio. 2019. *M.-D. Chenu, théologien, homme d'écoute, déchiffreur de l'événement*. Paris : Karthala.
- Françq, Bernard. 1996. *Formation et socialisation au travail*. Paris : Perspectives en éducation.



- Gagnebin, Laurent. 2007. « La norme de la Bible en théologie pratique ». Dans *Précis de théologie pratique*. Deuxième édition augmentée. Sous la direction de G. Routhier et M. Viau, 191-201. Montréal/Bruxelles/Paris : Novalis/Lumen Vitae/Les éditions de l'Atelier.
- Gahungu, Méthode. 2007. *La formation dans les séminaires en Afrique : pédagogie des Pères Blancs*. Rome : L'Harmattan.
- Galot, Jean. 1990. « *Je suis avec vous tous les jours* » : vivre la liturgie. Paris/Fribourg : Éditions Saint-Paul.
- Gantin, B. 1996. « Valeurs universelles des religions traditionnelles africaines ». *Bulletin Pro-dialogo* 93(3) : 318-327.
- Geffré, Claude. 2001. *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*. Paris : Cerf.
- Goffman, Erving. 1975. *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*. Paris : Édition de minuit.
- Gounelle, Rémi. 2000. *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*. Paris : Institut d'études augustiniennes.
- Grieu, Étienne. 2009. *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*. Paris : Novalis/Lumen Vitae.
- Gryson, Roger. 1979. « Melchisédech, type du Christ, selon saint Ambroise ». *Revue théologique de Louvain* 10 (2) : 176-195.
- Gucht, Robert Vander. 1970. *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*. Tome I. Paris : Casterman.
- Guindon, Guy. 2014. « L'interculturalité, un défi pour la formation presbytérale ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.
- Haissat, Sébastien. 2006. « La notion d'identité personnelle en sociologie : analyse de la construction identitaire à partir du processus d'engagement ». *Interrogations* 3. L'oubli. <https://revue-interrogations.org/La-notion-d-identite-personnelle>. Consulté le 20 juillet 2021.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1976. *Émancipations d'Églises sous tutelle : essai sur l'ère post-missionnaire*. Paris : Présence africaine.

- Hebga, Pierre-Meinrad. 1978. *Dépassements*. Paris : Présence africaine.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1979. *Sorcellerie, chimère dangereuse... ?* Abidjan : INADES.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1991. « La guérison en Afrique ». *Concilium* 27 : 83-96.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1995. *Afrique de la raison, Afrique de la foi*. Paris : Karthala.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1995. *Sorcellerie et prière de délivrance : réflexion sur une expérience*. Paris : Présence africaine.
- Hebga, Pierre-Meinrad. 1998. *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris : L'Harmattan.
- Hien, Hilaire. 2014. « Les défis de la formation au presbytérat en Afrique ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.
- Holzer, Vincent. 2017. *Le Christ devant la raison : la christologie devenue philosophie*. Paris : Cerf.
- Jacob, Pauline. 2007. *Appelées aux ministères ordonnés*. Montréal : Novalis.
- Jacques-Jouvenot, Dominique. 2006. « L'expérience professionnelle : une problématique du maître et de l'élève ». Communication au L.A.S.A-UFC, Besançon, 24 janvier 2006.
- Jérôme. Ep. XLVI, 2 (CSEL 54, 331).
- Jodelet, Denise (dir.). 2003. *Les représentations sociales*. Paris : PUF.
- Kä Mana. 1991. *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain : essai d'éthique politique*. Paris : Cerf.
- Kä Mana. 1993. *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris : Karthala.
- Kä Mana. 1994. *Le Christ d'Afrique : enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*. Paris : Karthala.
- Kä Mana. 2000. *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris : Karthala.

- Kabasele, André. 2005. « La théologie africaine à l'aube d'un nouveau siècle ». *Afrikanistik Aegyptologie Online*. Consulté le 17 juin 2017.
- Kabasele, François. 2001. « Le Christ comme Ancêtre et Aîné ». Dans *Chemins de la christologie africaine*. Sous la direction de F. Kabasele, J. Doré et R. Luneau, 131-143. Jésus et Jésus Christ 25. Paris : Desclée.
- Kabasele, François. 2001. « L'au-delà des modèles ». Dans *Chemins de la christologie africaine*. Sous la direction de F. Kabasele, J. Doré et R. Luneau, 245-267. Jésus et Jésus Christ 25. Paris : Desclée.
- Kagabo, L. 1982. « Catéchèse missionnaire : changement de mentalité ou changement de culture ? ». *Au Cœur d'Afrique* 22 : 328-340.
- Kagabo, L. 2005. « Alexis Kagame. Les traces d'une théologie africaine ». Dans *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle : quelques figures*. Sous la direction de B. Bujo et J. Ilunga Muya, 13-45. Fribourg : Academic Press Fribourg.
- Kagame, Alexis. 1955. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*. Bruxelles : ARSC.
- Kana Bella, Madeleine-Gertrude. 2014. *Le clergé camerounais : naissance, évolution et promotion (1935-1982)*. Paris : L'Harmattan.
- Kaobo Sumaïdi, Étienne. 2008. *Christologie africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Kasuba Malu, Rodhain. 2014. *Joseph-Albert Liberté et indocilité d'un cardinal africain*. Paris : Karthala.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Kialuta, Denis. 2020. *Le Cardinal Malula, un pasteur visionnaire*. Kinshasa : Éditions EUA.
- Kumbu ki Kumbu, Eleuthère. 1996. *Vie et ministère des prêtres en Afrique*. Paris : Karthala.
- Kurian-Montabone, Anne. 2014. « Vocations en Europe : entendre la voix de Dieu, un défi dans la culture de bruit ». *Zenit.org*, 7 juillet 2014. [fr.zenit.org/articles/vocations-en-europe-entendre-la-voix-de-dieu-un-defi-dans-la-culture-de-bruit/](http://fr.zenit.org/articles/vocations-en-europe-entendre-la-voix-de-dieu-un-defi-dans-la-culture-de-bruit/). Consulté le 30 mars 2016.

- Kurian-Montabone, Anne. 2017. « Medjugorje, Fraternité Saint-Pie X, Donald Trump... le pape répond aux journalistes ». *Zenit.org*, 14 mai 2017. [fr.zenit.org/articles/medjugorje-fraternite-saint-pie-x-donald-trump-le-pape-repond-aux-journalistes/](http://fr.zenit.org/articles/medjugorje-fraternite-saint-pie-x-donald-trump-le-pape-repond-aux-journalistes/). Consulté le 14 mai 2017.
- Laburthe-Tolra, Philippe. 1985. *Initiations et sociétés au Cameroun*. Paris : Karthala.
- Laburthe-Tolra, Philippe. 1999. *Vers la lumière ou le désir d'Ariel. À propos des Beti du Cameroun, sociologie de la conversion*. Paris : Karthala.
- Lado, Ludovic. 2011. *Lettre ouverte aux évêques du Cameroun*. <https://www.camfaith.org/actu-98>. Consulté le 30 novembre 2015.
- Lado, Ludovic. 2015. *De la déchéance à la dissidence*. Paris : Éditions-clé/NENA.
- Laflamme, Raymond. 1976. « Christologie fondamentale et christologie dogmatique ». *Laval théologique et philosophique* 32 (3) : 229-260.
- Lalande, André. 1996. « Connotation ». Dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 216. Paris : Quadrige/PUF.
- Lasnier, Florence. 2014. « La formation au partage des responsabilités et au travail en équipe ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.
- Latourelle, René. 1971. « Les chrétiens et l'engagement socio-politique à l'occasion de la lettre de Paul VI sur l'Église et les nouveaux problèmes sociaux ». *Revue Relations* 362.
- Latourelle, René. 1992. *Témoignage* dans D.T.F., 1301-1319.
- Léon Le Grand. Sermon V. 3 (PL 54, 154).
- Léon-Dufour, Xavier. 1972. *Résurrection de Jésus et message pascal*. Parole de Dieu. Paris : Éditions du Seuil.
- Lettre de Mgr Vogt à Mgr Le Roy : Yaoundé 15 novembre 1923*. Chevilly-Larue : Archives des Pères du Saint-Esprit.
- Levillain, Philippe. 1975. *La mécanique politique de Vatican II*. Paris : Beauchesne.
- Levinas, E. 1996. *Transcendance et intelligibilité*. Genève : Labor et Fides.

- Lomo, A.C. 2000. *Sociétés et rivalités religieuses au Cameroun sous la domination française (1916-1958)*. Paris : Éd. L'Harmattan.
- Mafuta Kiyungu, Didier. 2010. *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ?* Paris : L'Harmattan.
- Malenge, J.-B. 1991. *Prêtres dans la rue*. Kinshasa : Baobab.
- Malu Nyimi, M. 1993. *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*. Kampen : Édition Kok.
- Marcus, Émile. 1984. *Les prêtres : l'héritage du Concile*. Paris : Desclée.
- Maroy, Christian. 1996. *Formation et socialisation au travail*. Paris : Perspectives en éducation.
- Matungulu, Otene. 1980. *Fidèle au Christ et à l'univers négro-africain : ébauche d'une spiritualité*. Lubumbashi : Éditions Saint-Paul Afrique.
- Maurier, H. 1982. « La théologie africaine francophone ». *Spiritus* 88 : 227-246.
- Maweni Malebi, Stanislas. 2013. *Découverte d'une théologie trinitaire chez les Bantu ou Dieu Trine dans l'ontologie africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Mbadu Kwalu, V. 2001. « Dieu connu en Jésus-Christ : une approche paulinienne d'après l'Épître aux Romains ». Dans *Chemins de la christologie africaine*. Sous la direction de F. Kabasele, J. Doré et R. Luneau, 269-284. Jésus et Jésus Christ 25. Paris : Desclée.
- Mbambi Kungua Awazi, Benoît. 2002. *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*. Paris : L'Harmattan.
- Mbembe, Achille. 1988. *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris : Karthala.
- Mead, George Herbert. 1934. *L'Esprit, le soi et la Société* (issu de ses cours de psychologie sociale donnés l'Université de Chicago en 1927-1928). Chicago : UCP.
- Messi Metogo, Eloi. 1985. *Théologie africaine et ethnophilosophie : problèmes de méthodes en théologie*. Paris : L'Harmattan.

- Messi Metogo, Eloi. 1997. *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. Paris/Yaoundé : Karthala/Presses de l'UCAC.
- Messina, Jean-Paul, et Jaap van Slageren. 2005. *Histoire du christianisme au Cameroun, des origines à nos jours : approche œcuménique*. Yaoundé : Éditions Clé.
- Messina, Jean-Paul. 2001. *Mission catholique de Mvolyède – 1901 à nos jours*. Yaoundé : UCAC, Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale.
- Messina, Jean-Paul. 2007. *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Moingt, Joseph. 1993. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris : Cerf.
- Moke, Eugène. 1993. *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*. Kinshasa : Fondation cardinal Malula.
- Moltmann, Jürgen. 1972. *Le Dieu crucifié : la croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*. München : Chr. Kaiser.
- Mongo Beti. 1956. *Le pauvre Christ de Bomba*. Paris : R. Laffont.
- Montcheuil, Yves de. 1947. *Problèmes de vie spirituelle*. Paris : Éditions De L'Epi.
- Morgan, Gareth. 1999. *Image de l'organisation*. 2<sup>e</sup> édition. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Mpongo, Laurent. 2001. *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*. Rome : Sodalité S. Pierre Claver.
- Mpozako, Venant. 2008. *La dimension christologique de l'identité du prêtre dans la pensée de Jean-Paul II*. Burgos : Facultad de Teología del Norte de Espana.
- Mucchielli, A. 1999. *L'identité*. Paris : Éditions PUF.
- Mukena Katayi, A.V. 2007. *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Mukulu Mbangi, Sylvain. 2006. *Jésus Christ-Vie et sociétés africaines*. Berlin : Peter Lang.

- Mulago, Vincent, et Gwa Cikaka Musharhamina. 1980. *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa : Presses universitaires du Zaïre.
- Mulago, Vincent. 1965. *Un visage africain du christianisme*. Paris : Présence africaine.
- Mulago, Vincent. 1978. *Éléments fondamentaux de la religion africaine*. Paris : Cahiers des religions africaines.
- Mulago, Vincent. 2007. *Théologie africaine et problèmes connexes : au fil des années (1956-1992)*. Paris : L'Harmattan.
- Ndi-Okala, J., et A. Ntalou (dir.). 2007. *D'un synode africain à l'autre : réception synodale et perspectives d'avenir : Église et société en Afrique*. Paris : Karthala.
- Ndi-Okalla, Joseph. 1994. « L'inculturation : héritage, expérience et perspectives ». Dans *Inculturation et conversion : Africains et Européens face au Synode des Églises d'Afrique*. Sous la direction de Joseph Ndi-Okalla, 29-53. Paris : Karthala.
- Ndongala Maduku, Ignace. 1999. *Pour les Églises régionales en Afrique*. Paris : Karthala.
- Ndongala Maduku, Ignace. 2007. « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1989). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité ». Dans Maurice Cheza et Gérard Van't Spijker (dir.). *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala.
- Ndongala Maduku, Ignace. 2016. « Dires et dits sur le Dieu qui libère : le thème de la libération chez Jean-Marc Ela ». Conférence au Groupe de théologies africaines subsahariennes et afrodesendantes, UdeM, 5 octobre 2016.
- Ndongala Maduku, Ignace. 2019. « Dire Dieu à partir des marges, faire la théologie pratique avec les marges. Le pari réussi de Jean-Marc Ela ». Dans N.Y. Soede et al. (dir.), *Culture, politique et foi en Afrique. Mélanges en hommage au P. Efoé-Julien Pénoukou*. Abidjan : Éditions Paulines.
- Ndongala Maduku, Ignace, et Isay Onkiri Ruphin. 2021. *Le sacerdoce : un métier vocationnel ? Essai sur les recompositions du ministère presbytéral en RD Congo*. Paris : L'Harmattan.
- Nguindu Mushete, A. 1989. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris : L'Harmattan

- Njila Jibikilayi, Georges. 2012. *La triple exégèse de la révélation chez Hans Urs von Balthasar. Principes fondamentaux de la théologie du témoignage et implications théologiques sur le discours christologique africain*. Paris : L'Harmattan.
- Ntakatirumana, Emmanuel. 2002. *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo : projets et défis dans la période de l'Après-Indépendance (1960-1990)*. Fribourg : E.U.F.S.
- Nyamiti, Charles. 1984. *Christ our ancestor: christology from an African perspective*. Gweru, Zimbabwe : Mambo Press.
- Ohlig, Karl Heinz. 1996. *Christologie I. Des origines à l'antiquité tardive*. Paris : Cerf.
- Ohlig, Karl Heinz. 1996. *Christologie II. Du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. Paris : Cerf.
- Onomo Etaba, Roger Bernard. 2007. *Histoire de l'Église catholique du Cameroun*. Paris : L'Harmattan.
- Pannenberg, Wolfhart. 1976. *Theology et philosophy of science*. Traduit par Francis McDonagh. Philadelphie : Westminster Press.
- Parenteau, Fernand. 1970. « Situation des recherches sociologiques concernant le prêtre ». Dans *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*. Sous la direction de la Société canadienne de théologie, 243-257. Paris : Fides.
- Peelman, A. 1977. *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire*. Berne-Frankfurt-Las Vegas : Presses universitaires de France.
- Pelchat, Marc. 2014. « La formation des prêtres au Canada français ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.
- Penoukou, E. 2001. *Le dialogue de vie entre les catholiques et les adeptes des religions*. Paris : Cerf.
- Perron, Louis. 2005. *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière : pour une interprétation du devenir de la raison*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Pierrard, Pierre. 1969. *Le prêtre français*. Paris : Bloud et Gay.



- Pivot, Maurice. 2009. « Du multiculturalisme à l'interculturalité dans la formation au ministère presbytéral ». *Bulletin de Saint-Sulpice* 35 : 131.
- Poucota, Paulin. 2005. *Et la vie s'est fait chair*. Paris : L'Harmattan.
- Pouliot, Étienne, et Anne Fortin. 2014. *Identité et mémoire des chrétiens : propositions au-delà du repli identitaire*. Montréal : Fides.
- Pralong, Joël. 2016. *Prêtre ? Dialogue avec des jeunes*. Paris : Parole et Silence.
- Procksch, O. 1971. Dans *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*. Sous la direction de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler. Tome II : Les disciplines théologiques. Portraits de théologiens. L'avenir de la théologie. Paris : Casterman.
- Rahner, Karl. 1963. *Mission et grâce. II. Serviteurs du peuple de Dieu : réflexion de théologie pastorale sur divers états et fonction dans l'Église à l'heure actuelle*. Traduction de Charles Muller. Paris : Mame.
- Rahner, Karl. 1967. *Science, évolution et pensée chrétienne. Théologie et sciences. Christologie et évolution*. Paris : Mame.
- Rahner, Karl. 2011. *Existence presbytérale*. Paris : Cerf.
- Ratzinger, Joseph. 1969. « La prophétie de Ratzinger sur l'Église ». Dans *Joseph Ratzinger, Foi et Avenir*. Interview du 25 décembre 1969 sur la radio Hessische Rundfunk.
- Ratzinger, Joseph. 2009. *La mort et l'au-delà*. Paris : Fayard.
- Refoulé, François. 1975. *Le Christ : Visage de Dieu*. Paris : Éd. du Seuil.
- Roelants, F. 1967. *Mort, funérailles, deuil et cultes des Ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu*. Bandundu, Zaïre : Publications du Centre d'Études Ethnologiques Bandulu B.P. 19.
- Rosny, Éric de. 1981. *Les yeux de ma chèvre*. Paris : Plon.
- Rouet, Albert. 2015. *Prêtres : sortir du modèle unique*. Montréal : Médiaspaul.
- Routhier, Gilles. 2014. « Rencontre et dialogue ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.

- Roy, Louis. 2021. « Sacerdoce et prêtrise. Note sur le ministère presbytéral ». *Science et Esprit* 73 (3) : 413-420. <https://id.erudit.org/iderudit/1079867ar>. Consulté le 24 février 2023.
- Ruano-Borbalan, J.-C. 1998. *L'identité : l'individu, le groupe, la société*. Auxerre : Éditions Sciences Humaines.
- Rusche, H. 1955. « Die Gestalt des Melchisedek ». *Münchener theologische Zeitschrift* 6 : 230-252.
- Saint Moulin, Léon de. 1997. *Œuvres complètes du Cardinal Malula*. Volume 1 : Introduction générale, tables et index. Kinshasa : Facultés catholiques de Kinshasa.
- Saint Moulin, Léon de. 1997. *Œuvres complètes du Cardinal Malula*. Volume 3 : Textes concernant l'inculturation et les abbés. Kinshasa : Facultés catholiques de Kinshasa.
- Samson, André. 1966. « Aristote et les théories présocratiques sur la connaissance ». *Laval théologique et philosophique* 22 (1) : 22-44.
- Sanon, A.T. 2001. « Jésus, Maître d'initiation ». Dans *Chemins de la christologie africaine*. Sous la direction de F. Kabasele, J. Doré et R. Luneau, 145-165. *Jésus et Jésus Christ* 25. Paris : Desclée.
- Santedi, Léonard. 1995. *La mission du prêtre dans l'œuvre de la promotion humaine*. Kinshasa : Les Éditions du Séminaire Jean XXIII.
- Segundo, J. L. 1988. *Le christianisme de Paul : l'histoire retrouvée*. Paris, Cerf.
- Semaine de réflexion et colloque de théologie du Centre de formation théologique* (28, 29 et 30 septembre 1988). 1989. Grand Séminaire de Montréal : Les Éd. Bellarmin. 55-70 (Bouchard, Luc) ; 137-206 (Gauvreau, Louis Paul ; Léger, Pierre) ; 301-321 (Rigal, Jean).
- Sesboüé, Bernard. 1999. *Croire : invitation à la foi pour les femmes et les hommes du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Droguet & Ardant.
- Sesboué, Bernard. 2004. « “Hors de l'Église, pas de salut”. Cet axiome faussement clair (Yves Congar) ». *Études* 2004/7-8 (401). Cairn-info.
- Skolaster, Hermann. 1924. *Die Pallotiner in Kamerun : 25 Jahre Missionsarbeit*. Limburg Lahn.

- Spicq, C. 1953. *L'Épître aux Hébreux*. T. II. Études bibliques. Paris : Gabalda.
- Strauss, Anselm Leonard. 1992. *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*. Traduit par M. Flandry. Paris : Éditions A.-M. Métailié.
- Tabard, R. 2007. *Voie africaine de christologie des apparitions pascales*. Thèse de D.Th., Institut catholique de Paris. Lille : Atelier.
- Tallah, William. 2012. « Lettre ouverte adressée à tous les évêques du Cameroun ». <https://cameroonvoice.com/opinion/2012/01/26/lettre-ouverte-aux-eveques-du-cameroun/>. Consulté le 30 novembre 2015.
- Tallon, Alain. 2000. *Le concile de Trente*. Paris : Cerf.
- Tertrais, M. 1989. « La foi et la croyance dans le culte des Ancêtres ». *Bulletin Pro-dialogo* 70.
- Thomas, L.-V., et R. Luneau. 1976. *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*. Paris : Larousse Université.
- Thomas, Louis-Vincent, et René Luneau. 1980. *La terre africaine et ses religions : traditions et changement*. Paris : L'Harmattan.
- Thomas, Louis-Vincent, et René Luneau. 1981. *Les religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrées*. Tome II. Paris : Stock-Plus.
- Thurian, Max. 1993. *Le prêtre configuré au Christ : identité et spiritualité du sacerdoce*. Paris : Éditions Mame.
- Tillich, Paul. 1968. *Dynamique de la foi*. Traduction d'André Gounelle (2012). Québec : Éditions Labor et Fides/Les Presses de l'Université Laval.
- Touaboy, Henri. 2016. « La "libération", catégorie et paradigme éthico-théologique chez J.-M. Ela : intuitions et pertinence pour l'Afrique aujourd'hui ». Dans *Dieu et l'Afrique : une approche prophétique, émancipatrice et pluridisciplinaire*. Sous la direction de Benoît Awazi Mbambi Kungua, Afroscopie, 61-76. Paris : L'Harmattan.
- Toups, David L. 2014. « La formation à la spiritualité presbytérale ». Dans *La formation presbytérale aujourd'hui*. Montréal : Novalis.

- Tshiamalenga, Ntumba. 1977. « Les langues bantu et philosophie : le cas du ciluba ». Dans *Philosophie africaine*, 147-158. Paris : L'Harmattan.
- Vaccari, A. 1938. « Melchisédech, *rex Salem, proferens panem et vinum* ». *Verbum Domini* 18 : 208-214 ; 235-243.
- Vander Gucht, Robert. 1970. *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*. Tome I. Paris : Casterman.
- Vanhoye, Albert. 1975. « Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports ». *Nouvelle revue théologique* 97(3) : 193-207.
- Vanhoye, Albert. 2011. « Qu'est-ce que le prêtre ? ». Dans *Prêtres et laïcs dans la mission*. Sous la direction de Christophe Theobald. 115-135. Paris : Éditions de l'Emmanuel.
- Vatican News*. Radio Vatican. Vatican : Dicastère pour la communication.
- Viate Emungu, Jeanine. 2021. *La décolonisation du savoir : analyse des programmes d'études universitaires des Facultés de philosophie et de théologie de l'Université Catholique du Congo (UCC) 2018-2019*. Travaux de recherches corrigés en théologie pratique (doctorat), Université de Montréal.
- Waldenfels, H. 1997. *Manuel de théologie fondamentale*. Paris : Cerf.
- Yinda, Hélène. « Mon regard sur la mission et l'évangélisation aujourd'hui ». Dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Sous la direction de Maurice Cheza et Gérard Van't Spijker, 117-140. Paris : Karthala.

## **Textes du magistère et d'autres dicastères**

- [s.a.]. 1975. *Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar dans l'Église de cinq continents*. Paris : Centurion.
- [s.a.]. 1990. *Lineamenta L'Église d'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*. « Vous serez mes témoins » (*Actes 1, 8*). Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.
- [s.a.]. 2006. *Lineamenta L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. *La DC* 2365 (9) : 830-861.

- [s.a.]. 2017. « Sainte-Marthe : prier pour recevoir le don du discernement ». *Zenit.org*, 8 mai 2017. [fr.zenit.org/articles/sainte-marthe-prier-pour-recevoir-le-don-du-discernement/](http://fr.zenit.org/articles/sainte-marthe-prier-pour-recevoir-le-don-du-discernement/). Consulté le 8 mai 2017.
- Assemblée des évêques du Québec. 2004. *Orientations pour la formation à la vie chrétienne*. Montréal : Éditions Médiaspaul.
- Benoît XVI. 2010. *Dialogue avec les prêtres lors de la conclusion de l'année sacerdotale*. Place Saint-Pierre, le jeudi 10 juin 2010.
- Benoît XVI. 2011. *Discours aux prêtres, aux séminaristes, aux religieux et religieuses et aux laïcs à la cour du Séminaire St-Gall – Ouidah, lors de son voyage apostolique au Bénin en Afrique*. Vatican : Dicastère pour la communication – librairie Éditrice Vatican.
- Benoît XVI. 2006. *Discours aux séminaristes dans la cathédrale de Freising*, 14 septembre 2006.
- Benoît XVI. 2010. Exhortation apostolique *L'engagement de l'Afrique (Africa munus)*. Paris : Bayard-Fleurus-Mame-Cerf.
- Benoît XVI. 2010. Exhortation apostolique *La Parole du Seigneur (Verbum Domini)*. Paris : Bayard/Fleurus/Mame/Cerf.
- Benoît XVI. 2012. « Message au Forum international de l'action catholique ». *Document catholique de l'Église* 2499.
- Catéchisme de l'Église catholique*. 1993. Ottawa : Services des Éditions, Conférence des Évêques catholiques du Canada.
- CDF. 2000. Déclaration *Dominus Iesus*. Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.
- CENC. 2003. *Guide pour la vie et le ministère des prêtres au Cameroun*. Yaoundé : AMA-CENC.
- CENCO. 2009. Message des Évêques aux prêtres de l'Église-Famille de Dieu qui est au Congo et suggestions pour l'année sacerdotale juin 2009-juin 2010. 2009. « *Pour moi, vivre c'est le Christ* » (Ph 1, 21) : *fidélité du Christ, fidélité d prêtre*. Kinshasa : Éditions du Secrétariat Général de la CENCO.
- Code de droit canonique*. 1984. Paris : Centurion.

Concile Vatican II. 1965. Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*. Paris : Centurion.

Concile Vatican II. 1967. « *Optatam Totius Ecclesiae Renovationem* ». Paris : Centurion.

Congrégation pour la doctrine de la foi. 1979. *Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie*. AAS 71 : 939-943.

Congrégation pour le culte divin. 2016. *Présentation générale de la liturgie des Heures*. Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.

Décret de la Congrégation pour le clergé. 2016. *Le don de la vocation presbytérale*. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.

Décret de la Congrégation pour le clergé. 2016. *Une formation renouvelée pour les prêtres du XXI<sup>e</sup> siècle*. Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.

Évêques d'Afrique. 1994. *Christ est vivant : nous vivrons ! Message final du Synode des évêques d'Afrique*. DC 2095, 5 juin 1994.

François (Pape). 2013. Exhortation apostolique *EVANGELII GAUDIUM* sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui. Paris : Médiaspaul.

François (Pape). 2013. *De la cohérence entre la parole et la vie*. Homélie à St-Paul-hors-les-Murs, 14 avril 2013.

François (Pape). 2013. *Dieu comme père*. Audience générale, 10 avril 2013.

François (Pape). 2013. *Homélie pour les ordinations presbytérales*, Basilique Saint-Pierre, 21 avril 2013.

François (Pape). 2014. *Discours du pape François aux évêques de la conférence épiscopale du Cameroun en visite ad limina apostolorum*. Vatican (Salle Clémentine) : Librairie éditrice Vatican, [www.vatican.va/documents](http://www.vatican.va/documents), consulté le 20 septembre 2014.

Jean-Paul II au Cameroun. 1985. *Discours et homélies*. Yaoundé : ISP.

Jean-Paul II. 1979. Lettre encyclique *Redemptoris hominis*. AAS 71 : 257-324.

Jean-Paul II. 1980. Discours aux prêtres à Kinshasa (4 mai 1980). *Insegnamenti* III (1) : 1128.

- Jean-Paul II. 1986. Lettre encyclique *Dominum et vivificantem* (18 mai 1986). *AAS* 78 : 809-900.
- Jean-Paul II. 1989. *Christifideles laici*. *AAS* 81 : 391-521.
- Jean-Paul II. 1990. Homélie lors de la retraite internationale des prêtres (18 septembre 1990). *Insegnamenti* XIII (2) : 645-656.
- Jean-Paul II. 1990. Homélie lors de la retraite internationale des prêtres (18 septembre 1990). *Insegnamenti* XIII (1) : 877-883.
- Jean-Paul II. 1992. Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Dabo Vobis*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Jean-Paul II. 1994. *Synode des évêques pour l'Afrique*. *La D.C.* 2 (23) : 817-855. Rome : L'Osservatore Romano.
- Jean-Paul II. 1995. Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesiae in Africa*. Paris : Téqui.
- Jean-Paul II. 1996. *Ma vocation : don et mystère*. Paris : Cerf.
- Jean-Paul II. 2004. *Pastores gregis*. *AAS* 96 : 825-924.
- Archidiocèse de Yaoundé. 2016. *Synode diocésain Yaoundé 2015*. Yaoundé : Le Coutumier.
- Paul VI. 1967. *Message à l'Afrique (Africae terrarum)*, 29 octobre 1967. *AAS* 69.
- Paul VI. 1969. *Discours au symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)*, Kampala, DC : 1569.
- Paul VI. 1969. *L'Église d'Afrique à l'heure africaine*. Célébration eucharistique en conclusion du Symposium des Évêques d'Afrique, homélie du Saint-Père Paul VI, Kampala (Ouganda), à Kampala (Ouganda), jeudi 31 juillet 1969. [http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1969/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19690731.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html). Consulté le 3 juin 2021.
- SCEAM. 1998. Lettre pastorale *L'Église en Afrique : une Église-Famille de Dieu*. Accra : Éditions du SCEAM.
- Secrétariat général du synode des évêques. 1994. *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000... : « Instrumentum laboris »*. Kinshasa : Éditions Saint Paul Afrique.

Secrétariat pour les non-chrétiens. 1988. « Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine ». Bulletin *Pro-dialogo* 2 : 107-112.

Secretariatus pro non christianus. 1969. *À la rencontre des religions africaines*. Milano-Roma : [s.é.].

Synode des évêques – Rome. 1990. *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*. Paris : Centurion/Cerf.

Synode des évêques. 2009. *Instrumentum Laboris. L'Église en Famille au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. « Vous êtes le sel de la terre... vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13.14). Cité du Vatican : L'Osservatore Romano.

Synode diocésain. 2015. *Archidiocèse de Yaoundé : Synode diocésain 2015*. Yaoundé : Le Coutumier.

United States Conference of Catholic Bishops (USCCB). 2006. *Program of Priestly Formation*. 5<sup>e</sup> édition. Washington, D.C. : USCCB n° 115.